

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 4/2003

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

Hans J. Lundager Jensen Ilden mellem himmel og jord 241
Else K. Holt Er Gud det levende vand? 259
Pernille Carstens Fri bevægelighed 270
Kirsten Nielsen "Ja, jord er du..." 285
Bo Kristian Holm Bekendelse mellem relativering og uniformering 298
Litteratur 306
Fortegnelse årgang 2003

Ilden mellem himmel og jord

Skitse til en gammeltestamentlig kosmo-ontologi

LEKTOR, DR. THEOL.
HANS J. LUNDAGER JENSEN

*Ego sum ignis consumens, et:
Ignem veni mittere in mundum¹*

Indledning

Som det er passende ved en lejlighed, hvor vi som i dag fejrer Kirsten Nielsen, gammeltestamentefagets professor her ved det Teologiske Fakultet ved Aarhus Universitet, på hendes 60-årsdag, med et miniseminar, vil vi tale om billeder og / eller billedlige, sanseligt-konkrete, forestillinger; og som det er passende i omgangen med en myndig kvinde, har vi andre fulgt hendes ønsker, ikke kun hvad angår seminarets emne, som er de fire elementer, men også i henseende til hvem der tager sig af hvilket element. Ilden, vandet, luften og jorden er uden tvivl vigtige, sanseligt-konkrete størrelser i Det Gamle Testamente, så emnet følger sig naturligt ind i det betydningsfulde og indflydelsesrige arbejde med det gammeltestamentlige billedsprog, hvormed Kirsten Nielsen har præget gammeltestamenteforskningen i Danmark og profileret en århusiansk tilgang til Det Gamle Testamente. Kirsten Nielsen har ønsket, at jeg skulle tale om ilden, og det gør jeg med glæde, iblandet et enkelt forbehold. Forbeholdet skyldes et dobbelt forhold. Det ene og mere trivielle er, at jeg allerede ved tidligere lejligheder har skrevet om emner, hvori ilden indgår som en vigtig del, og muligvis har jeg ikke så meget mere nyt at tilføje. Det andet forbehold er af mere metodisk art. Muligvis kan man, på det teoretiske plan, skelne mellem to tilgange til "billeder" og tilsvarende betydningsbærende størrelser. Den ene tilgang, som man måske kan kalde den "arketypiske", går ud fra det enkelte billede og beskriver de konnotationer og bibetydninger, som dette billede kan tænkes at anslå, og de sammenhænge, hvori det kan optræde. Forudsætningen er her billedets potentielle rigdom på betydningsnuancer og anvendelsesmuligheder. Den anden tilgang vil da være den strukturelle. Her antages i udgangspunktet, at ingen elementer, heller ikke billeder, kan

1. Augustin, *De moribus ecclesiae catholicae* 64.

have en iboende betydning, men at betydning altid er en effekt af et system, hvori elementet optræder. If. denne tilgang vil en undersøgelse af fx ilden altid indebære en kontrast til det, som ilden ikke er, fx vandet, luften eller jorden. Den strukturelle tilgang kan altså, som det fremgår, have det lidt svært med at holde sig til sagen; men det er, fordi "sagen" ikke kan være det enkelte billede eller anden form for betydningsenhed, men må være den helhed, hvori sagen hører hjemme. Med mit metodiske udgangspunkt i den strukturelle myteanalyse vil jeg nu betragte ilden i Det Gamle Testamente; det vil ske uden garanti for, at der ikke også vil falde en overvejelse om andre af de elementer, der skal behandles i dagens forelæsnings.

Tid: hellig uden ild

I forbindelse med en præstelig lov om sabbatten i Ex 35,1-3 findes flg. bestemmelse:

לֹא־תִבְעֶרוּ אֵשׁ בְּכֹל מִשְׁבְּתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת

altså: "I må ikke tænde ild på en sabbat, uanset hvor I bor". Bestemmelsen harmonerer med reglen if. Ex 16, kapitlet om mannaen i ørkenen, om, at det ikke er tilladt at samle føde på sabbatten, men at man den sjette dag skal samle så meget manna, at det rækker til to dage; og også andre steder i Det Gamle Testamente fremgår det som bekendt, at sabbatten er en hviledag, hvor arbejde ikke er tilladt. Det hedder tillige eksplicit i den pågældende passus i Ex 35 (v.2), at "den syvende dag skal være hellig for jer, en sabbat, en hviledag for Jahve":

בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לָכֶם קֹדֶשׁ שַׁבַּת שַׁבְּתוֹן לַיהוָה

Kvaliteten *godæš* er altså åbenbart inkompatibel med elementet ild: hvor der er en hellig dag, er der ingen ild.

En lignende struktur forekommer som bekendt i bestemmelserne i Lev 25 om sabbatåret og det såkaldte jubelår, *jôbel*. I sabbatåret må man ikke tilså sin kornmark og ikke beskære sine vinstokke, kort sagt ikke drive planteavlsbaseret landbrug; i dette år skal man – og man inkluderer her ikke kun ens egen husstand, inklusive trælle og residerende fremmede, men også de vilde dyr – leve af den planteafgrøde, som naturen selv frembringer, og det samme gælder for *jôbel*-året. Her er ugens kontrast 6 + 1 dage afspejlet i en mere omfattende cyklus, der for sabbatsårets vedkommende omfatter 6 + 1 år og for *jôbel*-året omfatter 49 + 1 år, dvs. 7 gange 7 sabbatsår + et ekstra år. Vi kan formentlig antage, at agerbrug og ild er solidariske: de tilhører begge et felt af værdier, der er inkompatibelt med hellighed.

Når Lev 25 husker at tilføje de vilde dyr, antydes det nærmere, hvad sabbatåret indebærer, nemlig en art "vild" tilstand, hvor alle levende væsener, mennesker og dyr, lever på samme vilkår, dvs. uden at arbejde. Dette kan have noget utopisk over sig, og det er da også tvivlsomt, om det nogen sinde har været praktiseret. Men er det utopisk, så er det en utopi, som ikke er fremmed for Det Gamle Testamente som sådan; for det indledes som bekendt med en fortælling, if. hvilken menneskene oprindeligt ikke arbejdede og – formentligt, det antydes stærkt – ikke spiste føde tilberedt under ild; og den fortælling er naturligvis Gen 2-3, "syndefaldsberetningen" eller rettere myten om Edens Have. Sabbatten, hvor man ikke må antænde ild, fordrer altså *kold mad*; og det kolde bord korrelerer med en tilstand, hvor menneskene lever som dyr, dvs. lever af landets overflod, som det modtager uden at arbejde for den. Sabbatten, sabbatsåret og *jôbel*-året er rituelle gentagelser af den mytiske oprindelse; her hensætter menneskene sig i oprindelsen, der, naturligvis, er en inversion af den virkelighed, der omgiver den til daglig, hvor det er påtrængende nødvendigt at så korn, beskære vinstokke og gøre brug af ild, og hvor mennesker derved ikke kan undgå at adskille sig fra dyrene. Og dén virkelighed, kornets, vinstokkenes og ildens virkelighed, er inkompatibel med det hellige – ikke i princippet antagonistisk i sit forhold til det hellige, som om det var forbundet med "synd" at foretage disse nødvendige ting, men altså netop inkompatibel: hvor den ene er, kan den anden ikke være.

Rum: hellig ild

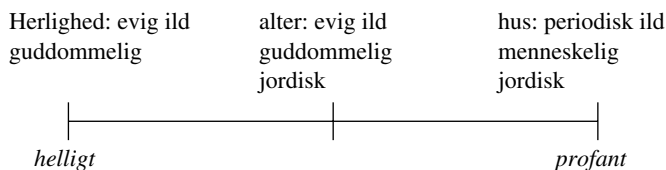
Denne konstatering kan umiddelbart forekomme paradoksal, for vi ved ellers, at det hellige netop i Det Gamle Testamente meget ofte associeres med ild. Overalt i Det Gamle Testamente er det hellige forbundet med *helligsteder* og med de handlinger, der foregår dér, og disse handlinger, og det vil primært sige ofringerne, forudsætter ilden, for offer i Det Gamle Testamente er transformationen af noget spiseligt – husdyr, kornprodukter – til røg igennem ilden på et alter. Med denne iagttagelse har vi imidlertid forladt tiden og bevæget os over i rummet, og hér gælder tilsyneladende det modsatte: at det hellige just i særlig grad er forbundet med ild. Helligstedets ild-tilknytning består ingenlunde kun i ilden på alteret. Også det guddommelige nærvær selv er ofte forbundet med ild. Alle kender den brændende tornebusk, det medium, hvori Jahve giver sig til kende og som giver anledning til den primære initiation af Moses til hans fremtidige rolle som den, der skal føre Israel ud af Egypten og siden hen fungere som mediator mellem Jahve og hans nuvundne folk; og det er givetvis ingen tilfældighed, at det netop er en *brændende* tornebusk, som Jahve,

eller hans engel (teksten i Ex 3 er som bekendt lidt tvetydig), manifesterer sig i, og ikke ved hjælp af et andet element; for Jahve taler ikke fra bunden af en sø eller inde fra midten af et bjerg. Sammenhængen er givetvis lige så lidt vilkårlig som de tilfælde, hvor Jahves engle manifesterer deres sande væsen over for mere jordbundne skabninger ved pludselig at fremkalde ild eller endog at træde op i et bål og forsvinde i ilden, som det sker i Dommerbogen over for både Gideon (Dom 6) og for Samsons forældre (Dom 16). Det berømteste af alle tilfælde er Jahves tilsynkomst på toppen af Sinaj bjerg som en flam-mende ild, sådan som det understreges særligt grundigt og hyppigt i Deuteronomium. Mest konsekvent i henseende til at understrege det guddommeliges forbindelse til ilden er den præstelige teologi gået til værks. For her er den guddommelige præsens helt åbenlyst forstået som ild. Da "Jahves herlighed", *kebôd jhwh*, der viste sig som en fortærende ild omhyldet af en sky på toppen af Sinaj bjerg (Ex 24), if. den præstelige oprindelseslegende indtager sin bolig, det jordiske Åbenbaringstelt, dækkes boligen af skyen og herligheden fylder den, så Moses og Aron ikke kan opholde sig derinde. På ørkenvandringen ses det guddommelige nærvær som en mørk sky over boligen om dagen, men som en ild om natten (Ex 40,38), hvorved det også på denne måde bliver klart, at Jahve og verden tilhører helt forskellige sfærer, for når den ene er lys, er den anden mørk, og omvendt.

Uanset hvad *kebôd jhwh* ellers er eller måtte være, er der ingen tvivl om, at dette er den præstelige teologis bud på det guddommeliges væsen, og for så vidt er der her tale om mere end ét blandt flere mulige billeder. Det forholder sig næppe sådan, at Jahve uden videre kan tænkes som hvad som helst eller fremtræde i en helt vilkårlig skikkelse; man kan godt gå ud fra, at det ikke var et tilfælde, at den præstelige tænkning valgte sig netop ilden som det element, der tydeligst ud-sagde noget væsentligt om det guddommelige. En del af forklaringen er uden tvivl denne tænknings kultiske forankring. Når kulten essentielt er en ofringernes kult, og ofringerne forudsætter ilden for at kunne foretage den afgørende transformation af offermateriale fra den skikkelse, hvori de frembæres eller fremføres til Jahves sted, til en skikkelse, der må antages for at være kompatibel med den sfære, hvortil de skal bringes, er det nærliggende også at tænke det nærmere forhold mellem transformationens medium og modtageren af det, der transformeres. Og netop dette sker også i den præstelige legende, hvor kulten sættes i gang, idet en ild står ud fra Åbenbaringsteltet og fortærer de offergaver, som de nyindviede præster har lagt til rette på det endnu kolde alter; hermed antændes alterets offerild, der herefter skal holdes i live altid og aldrig må slukkes. Og *denne* ild er i egentlig forstand en fortærende ild, som præsterne skal sørge for altid at holde

liv i ved til stadighed at sørge for, at der bliver lagt brænde på og at ilden, hvori brændofferet ligger natten over, ikke går ud (Lev 6,1-6). Alterets ild er dermed resultatet af et samarbejde mellem det guddommelige og det menneskelige: dens oprindelse skyldes den rene, guddommelige ild, dens fortsatte beståen derimod skyldes den stadige tilførsel af føde, dvs. brænde, fra den profane verden uden om helligstedet.²

Rummet forholder sig altså tilsyneladende symmetrisk omvendt til tiden. Sabbatten forholder sig til ugens øvrige seks dage, som helligstedet forholder sig til den profane verden, der omgiver det. De seks dage og den profane verden er tid og rum for det daglige arbejde og det normale menneskelige liv, der udfolder sig på behørig afstand af det guddommelige, og sabbatten og helligstedet er begge undtagelsen, der giver struktur til det, der ellers ville være forskelsløs gentagelse. Men mens det hellige i tiden, ved sabbatten, fordreder, at ilden slukkes, fordrer det hellige i rummet, altså helligstedet, omvendt, at der netop brænder en evig ild. Man kan formentlig slutte, at disse to ekstremer, to modaliteter af det hellige, forudsætter en neutral tredje term, hvor der gælder samme forhold for tid og for rum, en tredje tilstand altså, hvor en modalitet af ilden er til stede, der hverken er den evige flamme eller det totale fravær. Denne mulige tredje tilstand kan ikke være andet end den huslige ild, en menneskelig og profan ild, der kan tændes og slukkes efter behag, og som tjener almindelige, udramatiske formål, såsom madlavning, varme, brænding af keramik, metalforarbejdelse og den slags – aktiviteter, der alle er udelukkede fra såvel sabbatten som kulten.

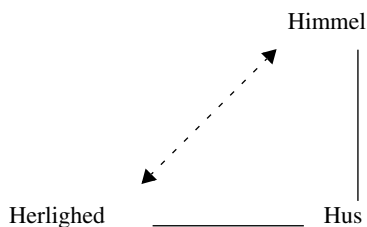


Dæmonisk ild

Der tegner sig altså konturerne af et system, der omfatter flere modaliteter af ilden. Men der er en vis asymmetri i dette foreløbige system, for mens den menneskelige ild indtil videre kun har én skikkelse, har den guddommelige ild to: dels den evige ild på alteret ude i forgården foran Åbenbaringsstøtten, der er af guddommelig oprindelse, men som

- Alterilden er således sammenlignelig med gudebillederne i andre nærørientele religioner, til hvilke der dagligt frembæres føde. Det fælles punkt er den menneskelige omsorg for opretholdelsen af den guddommelige præsens.

holdes i live af præsterne, dels Jahves herlighed inde i Åbenbaringsteltets allerhelligste, der ikke behøver ofre eller brænde, men som er lige så evigt brændende som tronebusken, der brændte, uden at busken dog blev fortæret. Der er altså en gradsforskel mellem disse to former for guddommelig ild: den ene, alterets, er metonymisk forbundet med det guddommelige ved at have en guddommelig oprindelse, og metaforisk forbundet ved at repræsentere det guddommelige nærvær; men den anden er det guddommelige selv. Og hvor alterets ild trods alt er en jordisk ild, er Herligheden en himmelsk ild, der er steget ned på jorden. Det horisontale register – Åbenbaringsteltet, alteret, den profane verden – er fordoblet i et vertikalt register, der modstiller Jahves himmelske verden med menneskenes jordiske, således at Åbenbaringsteltet er et lille stykke himmel på jord – og derfor, i god overensstemmelse med en grundregel for al teologisk tænkning i Det Gamle Testamente, i samme grad utilgængelig for menneskene som himlen selv.



Spørgsmålet er herefter, om ikke der skulle være modaliteter af ilden så at sige “på den anden side” af den menneskelige ild, som adskiller sig lige så meget fra denne, som den guddommelige ilds modaliteter gør, men med modsat fortegn. Og naturligvis er der forekomster af ild i Det Gamle Testamente, der ikke er associeret med det guddommelige uden derfor at kunne siges at tilhøre den daglige menneskelige sfære, sådan som madlavningens, varmens osv. ild er det.

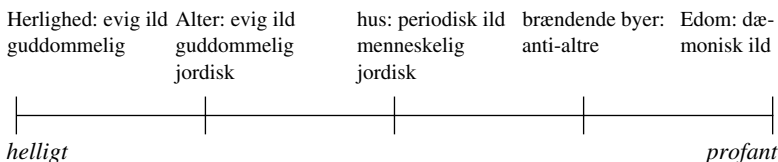
Fælles for den guddommelige ild i dens to former og den menneskelige ild er, at ilden her overalt er *konstruktiv*: med den menneskelige ild holdes det menneskelige liv overhovedet i gang, og med den guddommelige ild frembringes den velsignelse, der er den yderste mulighedsbetingelse for det samme menneskelige liv. Men der findes naturligvis også tilfælde af destruktiv ild. Med skildringerne af byerne Ajs og Gibeas undergang i hhv. Jos 8 og Dom 20 har man to parallelle beskrivelser, hvor en belejret by beskyttere møder fjenden på åben mark og for sent vender sig om og ser, at et baghold har sat deres by i flammer, så en røgsøjle stiger op imod himlen (Jos 8,20; Dom 20,38). Selve verbet for at “stige op”, *‘ālāh*, kan ikke undgå at give

mindelser i retning af offerforestilling, en fornemmelse som bestyrkes både af vendingen *keḥlil-hā'ir*, "hele byen", i Dom 20,40, der også kan oversættes som "byens heloffer"³, og af ødelæggelsen af Aj, der brændes ned og bliver til en "øde ruinhøj for evigt", en *tel-ōlām šemāmāh*, som den er det den dag i dag (if. Jos 8,28). I øvrigt følges ødelæggelsen af Aj straks af rejsningen af et alter på Ebals bjerg, hvor israelitterne bringer brændofre og måltidsofre for Jahve.

Denne destruktive ild har konnotationer i retning af en slags anti-offer med et horribelt offermateriale – en handling der tenderer i retning af at forvandle det sted, hvor ødelæggelsen foregår, til et ud- og afsondret sted, et anti-helligsted, der besidder den samme uforanderlighed og "evighed" som det genuine helligsted, men som dettes negative og "mørke" udgave. Dette er, hvad Josija tilstræber, da han if. 2 Kong 23 profanerer Betel grundigt ved ikke kun at rive stedets alter og offerhøj ned og brænde den stedlige Ashera, men tilmed at lade grave knogler op fra en nærliggende begravelsesplads og brænde dem på alteret (eller vel på resterne af det?). Men selv denne bestialske ild overbydes af to steder i Det Gamle Testamente, der også på andre måder er associeret: af den rygende røgsøjle over Sodoma (Gen 19) og det ødelagte Edom (Es 34). Sodomias ødelæggelse er den mest spektakulære, forårsaget som den er af en regn af himmelsk ild og svovl, der forvandler den før så frugtbare og vand- og kornrige egn til den saltørken, den er i dag; men profetien om ødelæggelsen af Edom er for vort formål her endnu mere eksemplarisk. Den krigeriske tilintetgørelse af Edom formuleres her metaforisk som et slagtoffer, et *zabab*, som Jahve afholder (v. 8). Denne ødelæggelse lader Edoms bække forvandle til tjære, dets støv til svovl og dets jord til brændende tjære; "hverken nat eller dag skal det slukkes, for evigt skal røgen stige op", *le'ōlām ja'ālāh 'āšānāh* (v. 10). Det dæmoniske ved dette sted understreges ikke kun ved den grusomme og kannibalske parodi på en offerfest, men også ved dette Guds- og menneskeforladte steds beboere, for stedets bestiarium omfatter ud over alliker, hejrer, ugler, ravne, hyæner også bukketrolde og "Lilit"; for selv om dæmonerne ellers synes bandlyst fra Det Gamle Testamente, er det svært her ikke at tænke på, at Lilit må være beslægtet med den babylonske gruppe af frygtede dæmoner, *lilû*, *lilītu* og *ardat-lilī*, der holdt til i ødemarken, som kastede sig over gravide kvinder og spædbørn, og som forårsagede impotens og sterilitet.⁴

3. Således den tyske *Einheitsübersetzung* (Herder, Freiburg 1980); jf. Kapelrud, art. "כָּלִיל *kālil*", *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1984, 193-5.

4. I en præstelig-teologisk kontekst ville dette sted også være urenhedens sted par excellence.



Kosmologi: Himlen og Underverdenen

På den horisontale akse gives der altså et anti-helligsted med en tilsvarende anti-ild; stedet ligger i Edom, hvor det stadig ryger, formentlig med en tung, kvælende røg, at dømme efter svovlet og tjæren, *zæpæt* og *gåprît*, som Esajas-teksten nævner – modsat den liflige duft, *rêah nihôah*, som associeres med offerrøgen fra brændofferalteret og med den røgelse, der kontinuerligt brænder inde i Åbenbaringsteltet, og modsat selve Herligheden, der nok er indhyllet i en sky, men til gengæld, tilsyneladende, brænder uden at frembringe røg. Man går nok ikke for vidt, hvis man antager, at den hellige og den dæmoniske ild forholder sig som det vellugtende til det stinkende.

Men hvis Herligheden er himmelsk ild på jord, kunne man forvente, at den dæmoniske ild er en jordisk repræsentant for en anti-himmel, og at denne anti-himmel ikke kan være noget andet end Dødsriget, Sheol. Og Dødsriget er netop konnoteret i retning af det uforanderlige, det evigt vedvarende, som det også fremgår af Jobs Bog, den af Det Gamle Testaments skrifter, der er rigest på hentydninger til de skumle, nedre regioner. Her er Sheol en anti-verden, forbundet med søvn, med hvile, med demokratiske forhold (for i Sheol er alle lige døde), med støv, og ikke mindst med mørke. Som det hedder i begyndelsen af det berømte kap. 3 i Job:

Gid den nat, jeg blev født, var slettet, (...)
Lad den dag tilhøre mørket,
Gud i det høje skal ikke spørge efter den,
lyset ikke skinne over den.
Lad mulm og mørke kræve den,
lad skyerne sænke sig over den og solformørkelse overvælde den.
Lad mørket tage den nat,
lad den ikke indgå blandt årets dage
og ikke indgå i månedernes tal (v. 3-6).

Tilsvarende i kap. 10:

før jeg går bort til mørkets og mulmets land (*'æræs ḥoṣæk w^ešalmāwæt*),
 hvorfra jeg ikke vender tilbage,
 det land, der er mørkt som det dybeste mørke,
 med mulm, uden orden,
 hvor lyset er som det dybeste mørke (v. 21-22).

Dødsrigebeskrivelserne etablerer, som det fremgår, en analogi mellem koder: rummet (det dybe land), det visuelle (mørket), tiden (evig nat, uden forskel på døgnets timer eller på årstiderne). Dødsrigets durativitet bringer det i samme kategori som de to ekstreme steder på den horisontale akse, der begge er karakteriseret ved deres evighed, dvs. deres uforanderlighed: en evigt brændende ild, guddommelig eller dæmonisk. Men Dødsriget er frem for alt mørkets land, stedet hvor der ikke brænder nogen ild. Dette er kun logisk, når man tager i betragtning, at Dødsriget også i Det Gamle Testamente gennemgænder det sted, hvor *Jahve ikke kommer*, det sted der ligger uden for det guddommelige rækkevidde – som det hedder i Sl 88,11-13 i en tone, der minder om Job:

Gør du undere for de døde?
 Rejser dødnings sig op og takker dig?
 Fortæller de i graven om din troskab,
 i underverdenen om din trofasthed?
 Kender de i mørket til dine undere,
 i glemslens land til din retfærdighed?

Den særlige egenskab ved dødsriget, at det er det land, *hvorfra man ikke vender tilbage*, en egenskab også den babylonske digtning fremhæver⁵, giver anledning til en yderligere overvejelse. Et land, hvorfra man ikke kan vende tilbage, har en paradoksalitet ved sig, der ikke er uden mindelser om den evige ilds modaliteter, der netop er paradoksale former for ild ved ikke at slukkes. Normale lande kan man komme ind i og ud af. Det normale, kendte rum giver plads til periodicitet, fx karavanernes og udsendingenes gentagne rejser frem og tilbage over grænserne. Nok kan de sidde fast kortere eller længere tid, og det kan ske, at en karavane, en rejsende eller en eksileret befolkningsgruppe ikke vender tilbage. Men på jordens overflade er der in-

5. I myten om Ishtars nedstigning til dødsriget (se fx Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia. Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford University Press, Oxford 1989, 1991), 155); Gilgamesh VII, 185f (se fx Ulla & Aage Westenholz, *Gilgamesh. Enuma elish. Guder og mennesker i oldtidens Babylon*, Verdensreligionernes hovedværker, Spektrum 1997, 103).

gen lande, man ikke *kan* komme ud af. Kroppenes periodiske og iterative bevægelse i tiden (generationernes skiften) og i rummet negeres af underverdenens ubevægelighed, det særlige rum, hvor man nok kan komme ind, men ikke kan komme ud igen. Hvilket bekræfter, at vi har at gøre med forholdet mellem det ubevægelige og det bevægelige, det durative og det periodiske i den gammeltestamentlige tænkning.

Det vækker imidlertid forventningen om, at der if. denne tænkning vil være et sted, der også i den henseende er modsat dødsriget, altså et land, hvorfra det er muligt at komme ud, men ikke komme ind. Og dette land kan ikke være andet end det, der også er dets modsætning i den rumlige og den visuelle kode, dvs. et land, der ligger lige så langt over, som underverdenen ligger under jorden, et land der er lige så behersket af lys, som underverdenen er behersket af mørke.

Dette land, eller dette sted, er naturligvis himlen, guddommens og det guddommelige rette element. Det svarer til forventningen, for så vidt den guddommelige sfære netop, som sagt, er lige så utilgængelig for menneskene som dødsriget er lettilgængeligt. Og parallellen mellem de to lige "ekstreme" steder fremgår også af den skæbne, der bliver Kora og andre oprørske israelitter til del i fortællingen om deres oprør imod Moses' og Arons autoritet i Num 16. For her straffes den ene oprørske flok med at blive opslugt af dødsriget, da jorden pludselig åbner sit gab og sluger de formastelige med deres familier og alle deres ejendele, mens en anden flok (der uretmæssigt gør krav på retten til at fungere som præster og derfor uforsigtigt kommer for tæt på Åbenbaringsteltet), fortæres af en ild, der står "ud fra Jahve", dvs. fra Åbenbaringsteltet. At blive brændt af en guddommelig ild eller blive opslugt af jorden og styrte i underverdenen er to straffe, der åbenbart er kombinatoriske varianter, samtidig med, at de bekræfter den kosmologiske kontrast imellem Åbenbaringsteltet og Underverdenen, imellem ilden og jorden.

Navnlig bør man fastholde billedet af jordens åbne gab. Sheol er tilsyneladende ikke kun et sted, der passivt tager imod for først derefter at fastholde de indfangne – det er også et sted, der er aktivt sørger at sikre sig nye tilførsler. Forestillingen er endnu klarere udtryk i Hab 2,5, hvor det i forbindelse med beskrivelsen af en tyrans hedde:

Han åbner sit svælg som dødsriget
han er umættelig som døden.

Når Sheol åbner sit gab, er det således, i det mindste if. dette sted (men jf. Ordsp 27,20; 30,16), fordi det *altid er sultent* – hvori man også mærker et tema anslået, der først skal realiseres meget senere i

religionshistorien, nemlig dødsrigets hersker, *hostis antiquus*, den tragiske skikkelse, der evigt er i gang på jorden for at mætte det begær efter sjæle, som, i det mindste if. gamle og gyldne legender at dømme, så ofte bliver skuffet. Men hvis Sheol altid er sultent, *må himlen altid være mæt*. Og at det passer, ved vi fra Det Gamle Testaments beskrivelser af Jahves fulde forrådskamre, hvorfra han lader velsignelsen flyde ud over jorden og menneskenes verden.

Antropologi og periodicitet

I Job 3 er der en parallelisering, der bør fremhæves: “Lad denne dag tilhøre mørket / lyset ikke skinne over den”. Her sættes *lys* lig med *liv* – og sådan må det naturligvis også være, når Dødsriget er mørkets og mulmets land. Derfor kan et menneskes undergang og død også beskrives som, at dets lys slukkes:

Nej, den uretfærdiges lys slukkes,
og flammen fra hans bål lyser ikke.
Lyset i hans telt går ud,
og lampen over ham slukkes (Job 18,5).

Vi kan følgelig sidestille lys, liv og livsånde – livsånden som Gud giver og som han tager tilbage igen, if. passagen i Sl 104,27-30:

Alle har det håb til dig,
at du giver dem føde i rette tid;
du giver dem, og de samler op,
du åbner din hånd, og de mættes med gode gaver;
du skjuler ansigtet, og de forfærdes,
du tager deres ånd bort, og de dør
og bliver til jord igen;
du sender din ånd, og der skabes liv,
du gør jorden ny.

I denne kendte salme, hvor de jordiske væsener rangeres på linje med hinanden og hvor menneskene ikke indtager nogen plads, der er væsentligt forskellig fra dyrenes og planternes⁶, afbilledes alle jordboerne som fugleunger, der åbner deres næb i håbet om, at Jahve vil give dem føde. På den måde kan skaberværket siges at minde om Dødsriget: som Dødsriget åbner sit ene, store svælg for at opluge de leven-

6. Anderledes Hermann Spieckermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie des Psalmen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, 36, n. 37 – forventeligt i en konservativ-normaliserende læsning, der overbetoner det unikt-israelitiske og underbetoner interne spændinger inden for det gammeltestamentlige.

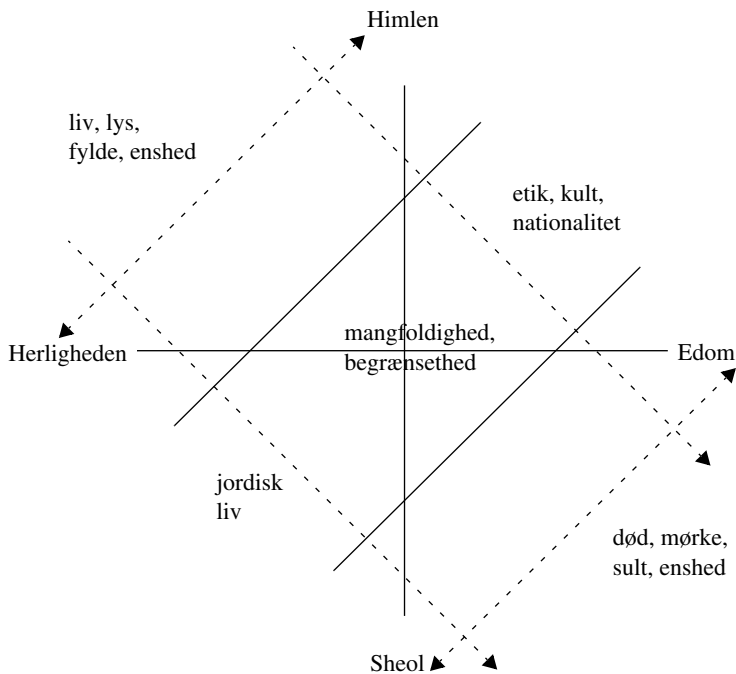
de væsener, således åbner alle de levende væsener deres små næb, gab og munde for at modtage mad fra Jahve. Men givetvis er hver enkelt af de jordiske skabninger ikke i samme grad umættelig, som Dødsriget er det, for deres forventning if. Sl 104 er, at Jahve giver dem føde “i rette tid”, hvilket vel også kan underforstås: ikke hele tiden. Hvis dette er en korrekt læsning, bekræftes forholdet mellem den periodiske verden med dens mangfoldighed af væsener, omgivet af to store, durative og “evige” steder, Himlen og Underverdenen, lysets og mørkets lande.

Som det er almindeligt anerkendt, er Sl 104 ét af de steder, hvor der ligger en markant egyptisk inspiration bag den gammeltestamentlige tekst⁷. Det er nu i vores sammenhæng ikke uinteressant, at dén kendte egyptiske tekst, som Sl 104 ligger tættest op ad, og som man må antage har været inspirationsgrund – selv om de snørklede veje, der må have ført fra den egyptiske til den gammeltestamentlige tekst, så vidt jeg ved er uudgrundelige – er den formentlig mest berømte af alle egyptiske, religiøse tekster, farao Akhnatons berømte hymne til solen, Aton. Den gammeltestamentlige eksegeese har dermed med god grund antaget, at der i det hele taget var en solar dimension i Sl 104. Salmen hævder naturligvis ikke, at Jahve *er* solen, for solen er her en selvstændig størrelse⁸; det solare kommer derimod frem dels i salmens indledning, der lovpriser Jahve, der er klædt i “højhed og pragt”, som “hyller sig i lys som en kappe” og som spænder himlen ud som en telt dug (v. 1-2), dels i det markante ovenfra-og-ned-perspektiv, der behersker beskrivelsen af den ordnede verden, der just er

7. Ofte understreget i den eksegetiske litteratur. Se fx standardkommentarer som Sigmund Mowinckel, *Det gamle Testamente. Skrifterne 1. del*, Aschehoug, Oslo 1955, 216; Hans-Joachim Kraus, *Psalmen. 2. Teilband. Psalmen 60-150*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978, 880.884f; jf. også Eduard Nielsen, *31 udvalgte salmer fra Det gamle Testamente*, Anis, Frederiksberg 1990, 115f; Paul E. Dion, “YWHW as Storm-God and Sun-God. The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 103, 1991, 43-71; Spieckermann, *Heilsgegenwart*, 38f.47f. Se også Othmar Keel & Silvia Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, 163-6.
8. Dette understreges af de mange bekymrede eksegeter, som lægger særlig vægt på betone forskellene mellem det gammeltestamentlige (det “israelitiske”) og det øvrige nærorientalske. Men den eksegetisk gængse betoning af forskellene rummer en dobbelt fristelse: dels kan den let give indtryk af, at forskellene er større eller vigtigere end de forskelle, der måtte være indbyrdes i hhv. det gammeltestamentlige og det nærorientalske materiale, dels er der (vil jeg mene) en tendens til at underbetone eventuelle subtiliteter (som normalt ikke bliver undersøgt) i den ikke-gammeltestamentlige position; men det ville være en undervurdering af nærorientalsk teologi at gå ud fra, at guddommene her uden videre ansås for at være identiske med deres fremtrædelse, fx at en solgud uden videre skulle være identisk med den synlige sol.

set ovenfra, som fra solen, der lader sine milde gaver strømme ned over den forventningsfulde mængde af levende væsener.

Dermed kan vi skitsere hovedpositionerne i en kosmologi, som jeg formoder kan gøre krav på at være almengyldig for store dele af Det Gamle Testamente, på tværs af de på andre måder betydningsfulde forskelle mellem de forskellige teologier og teologiske ansatser, som løber igennem Det Gamle Testamente.



Præplatonisme

Den amerikanske religionshistoriker Weston La Barre har i bogen *Muelos*⁹, der, som titlen antyder (μυελός "marv"), vedrører marv og (for datiden at se beslægtede substanser som) hjerne og mandlig sæd, ment at kunne påvise en nærmest universel forestilling om, at livskraft er bundet til hjernemassen og til marven i levende væseners rygsøjle, og at disse bløde substanser inde i kroppen også, fortsat ifølge

9. Weston La Barre, *Muelos. A Stone Age Superstition About Sexuality*, Columbia University Press, New York 1984. Se også Christiano Grottanelli, "Aspetti del sacrificio nel mondo Greco e nella bibbia ebraica", in: Christiano Grottanelli & Nicola F. Parise, eds., *Sacrificio e società nel mondo antico*, Editori Laterza, Roma-Bari 1988, 127f.

arkaiske, men vidt udbredte, forestillinger, var forbundet med mandlig sæd. Tanken er ikke uattraktiv, hvad gammeltestamentlige forhold angår, for sådanne forestillinger kan forklare et ellers temmelig uforståeligt punkt i den gammeltestamentlige offerkult, nemlig hvorfor Jahves andel af måltidsofferet er netop nyrerne, leverlappen og det fedt, *helæb*, der sidder omkring dem. Dette fedt er det faste fedtvæv, som ikke regnedes til det mest fremragende af dyrets spiselige dele. En delvis forklaring er velkendt, og er fortsat relevant: at parallellen til det græske spiseoffer, der reserverer de store knogler med fedtskiver til guderne og lader menneskene beholde kødet, viser, at guddommens andel netop skal være det, der ikke er menneskenes andel. Men der mangler fortsat en forklaring på, hvorfor det netop er *helæb*, der blandt de mindre spiselige dele reserveres den gammeltestamentlige guddom.

Imidlertid er fedtet naturligvis den del af en organisme, der brænder bedst, og dette kan, helt bortset fra mere praktiske forhold, være en grund til, at denne del af offerdyret betragtedes som det, der var mest nærliggende at give tilbage til guddommen; for i Det Gamle Testamente er det *helæb* og ikke blodet, der er Jahves andel af dyreofferet. Som Weston La Barre også bemærker, kan forbindelsen mellem fedtstoffer og ild også være en yderligere grund til associationen mellem guddommelighed og salvning, eftersom olivenolien, der var basis for den aromatiske olie, der if. den præstelige tankegang sakraliserede Åbenbaringsteltet, dets sancta og dets personale, havde de samme kvaliteter som *helæb*. Dette dementerer ikke dén forståelse af salvningen, som kan etableres på grundlag af Marcel Detiennes studier af aromaternes funktion i den græske forestillingsverden¹⁰, for også hos Herodot og andre er det klart, at aromaterne, der kommer fra Arabien og andre brændte lande, der er nærmere ved solen end grækerne og os andre, er tørre og ildagtige af natur.

I samme kontekst bemærker Weston La Barre imidlertid også, at forestillinger om hjernen og marven som sædet for livskraften genfindes hos selveste Platon¹¹, hvilket ikke er så overraskende endda, eftersom Platon, if. La Barre, "was a notorious archaizer and reactionary" i kraft af påvirkningen fra Heraklit, Pythagoras og den orfiske religion (La Barre, *Muelos*, 77). Forbindelsen mellem arkaisk religion og Platon betragter La Barre ikke med milde øjne, og hans bog er i det hele taget holdt i en tone, der hvad generøsitet over for andet og mindre end vestlig videnskabelig rationalitet i snævrere forstand ik-

10. Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Gallimard, Paris 1972.

11. *Timaios* 73b-75a; *Platons skrifter*, (Carsten Høeg & Hans Ræder, eds.), Bd. 8, Hans Reitzels Forlag, København 1972, 90-2.

ke lader en James Georges Frazer meget efter. Men derfor kan forbindelsen mellem filosofiens første store navn og arkaiske religiøse forestillinger være relevant og interessant nok, så meget mere som præcis den samme forståelse findes hos Mircea Eliade, hvis holdning til arkaiske og religiøse forestillinger ellers er den stik modsatte af La Barres. Eliades beskrivelser af *axis mundi* og hierofaniernes betydning for menneskene er gennemsyret af et platoniserende sprog – helligstedet giver ikke kun kraft, men den eneste autentiske væren, som menneskene opsøger for at *participere* i det – og det er derfor ikke overraskende, at også han har set forbindelserne til den platoniske, ontologiske monisme; som Eliade skriver i bogen om “den evige genkomst”:

Alle eksemplerne citeret i dette kapitel bærer vidnesbyrd om en og samme “primitive” ontologiske forestilling: en genstand eller en handling bliver kun virkelig i den grad som den *efterligner* eller *gentager* en arketype. *Virkelighed* erhverves altså udelukkende ved *gentagelse* eller *delagtighed*, alt hvad der ikke har noget eksemplarisk forbillede er “blottet for betydning”, det vil sige mangler virkelighed. Ifølge dette har menneskene altså tendens til at blive arketyperiske og paradigmatiske (...) ... denne “primitive” ontologi har en platonisk struktur, og Platon kan i så fald betragtes som den “primitive mentalitetens” filosof, det vil sige som den tænker, der har formået at give en filosofisk vurdering af den arkaiske menneskeheds eksistens- og adfærdsformer. Dermed formindskes naturligvis på ingen måde “originaliteten” af Platons filosofiske geni...¹²

Eliade er her enig med La Barre i at betone kontinuiteten, snarere end bruddet, mellem religion og filosofi. Uanset hvilken holdning man ellers kan have til Eliades fænomenologi og dens (evt. krypto-paganistiske) teologiske program, er påstanden om en strukturel kontinuitet mellem arkaiske religiøse strukturer og den platoniske grundmodel for forståelse værd at overveje.

Jeg slutter med at gå et skridt videre i denne retning. Det gammeltestamentlige system, som her er blevet skitseret, er ikke kun en kosmologi, det er også en *ontologi* i betydningen “en lære om livet og det levende og de kræfter, på hvis betingelser livet udfolder sig”. Det menneskelige liv er et periodisk liv: det lever i kraft af den ild, det lys og det liv, der strømmer ud af en overflod af ild, lys og liv, der – alt efter teologisk drejning inden for den gammeltestamentlige “teologiinterne

12. Mircea Eliade, *Myten om den evige genkomst*, Samleren, København 1997, 43.

pluralisme” – kommer fra himlen og / eller fra himlens jordiske re-præsentation, Åbenbaringsteltet. Det jordiske liv parteciperer således i det guddommelige, men i mindre og afmålte doser – rumligt, fordi den ene ild, den ene lyskilde og det ene liv giver liv til mange små kroppe – Sl 104’s stenbukke, cedertræer, mennesker og storke – og tidsligt, fordi denne participation også er afmålt, hvad dets varighed angår. Men det jordiske liv parteciperer også i ildens, lysets og livets modsætning, Underverdenens død, mørke og støv, og det falder tilbage til denne materielle dimension, når dets participation i ild, lys og liv hører op. Inden for Det Gamle Testaments ontologiske rammer består opgaven da i at opretholde denne participation i den guddommelige side så længe som muligt – og det er her, og først her, etikken og nationaliteten kommer ind, det er hér, Visdommen og Deuteronomismen, de to andre store teologiske strømninger, som ikke er blevet specielt berørt i denne gennemgang, melder deres relevans, for disse to strømninger besvarer de følgende spørgsmål: når vi nu én gang parteciperer i livet, hvad skal vi så gøre for at opretholde det i forhold til vor sociale omverden? (visdommen); hvad skal vi gøre for at bevare den særlige kollektive formning, vort liv har fået i kraft af verdens historie? (deuteronomismen); og endelig (i bønssalmerne) hvad skal jeg ene menneske gøre for at bevare mit korporlige liv endnu en stund, omgivet som jeg er af sygdomme og/eller fjender? Og alle disse spørgsmål er varianter af det kosmo-ontologiske spørgsmål: hvad skal jeg og vi gøre for at bevare Herligheden på jorden (præstelig teologi)?

Denne kosmo-ontologi er *ikke* en “absolut dualisme”¹³ i betydningen: en opfattelse af virkeligheden som behersket af to modsatrettede, inkommensurable og hinanden bekæmpende magter. I den gammeltestamentlige ontologi “bekæmper” Sheol ikke den guddommelige verden (og kan vel ikke gøre det – hvordan skulle dens sult ellers stilles?); på den anden side har de levende og skabte væsener ingen mulighed for at undgå før eller senere at blive opslugt af Sheol. På disse præmisser må den menneskelige praksis derfor dreje sig om så længe som muligt at forblive i det midterfelt, hvor man parteciperer i begge principper, i den jordiske materialitet, der er uundgåelig, og i det tilfaldte liv, så længe det går – og ikke andet og ikke mere end det. Men måske kan rekonstruktionen af den gammeltestamentlige ontologi give en anelse om, hvorfor den tidligste kristne tænkning blandt de filosofiske strømninger, der stod til rådighed i antikken, uden betænkelighed valgte at slå følgeskab med netop platonismen. Augustin læg-

13. Jf. artiklen “Dualisme” (af Villy Sørensen) i *Den Store Danske Encyklopædi* (bd. 5, 1996).

ger som bekendt ikke skjul på, at lige bort set fra spørgsmålet om, hvordan mennesker kan opnå dén form for delagtighed i den guddommelige væren, som indbefatter *evighed* og *evig glæde*, havde platonikerne forstået det væsentlige: at verden er væren, at væren er god (og at skaberværket derfor er godt), at mere væren derfor må være bedre end mindre væren, at Gud er den hele væren, og at vi levende væsener deltagende mere eller mindre i Guds væren, men at vi også deltagende i materialiteten og dermed (for et første blik paradoksalt) i ikke-væren, og at vi har et – legitimt – begær efter at opnå andel i dén evige væren, som allerede englene har. I sin stærkt inspirerende disputats ytrer Niels Grønkjær sig noget skeptisk over for det berømte sted i *Bekendelserne* (VII, 9), hvor Augustin opregner, hvor langt platonikerne kom, og hvad der står tilbage, hvad han kunne læse hos dem, og hvad han ikke kunne læse hos dem.¹⁴ Augustin formulerer sig her ved hjælp af Johannesprologen; men om det lige netop er en *sådan* formulering, han kan have læst, er muligvis tvivlsomt. I substansen kan Augustin imidlertid nok have haft ret – at man i platonismen *genfinder* (ikke: finder for første gang) forestillingen om en ikke-dualistisk (i antagonistisk forstand) kosmo-ontologi, hvor det mangfoldigt levende er levende i kraft af participationen i det ene, godes og skønnes emanation af liv, en struktur, der uvilkårligt trækker den lysmetaforik med sig, som er et billede, men også mere end et billede (i øvrigt også, fordi den udtrykker en uimodsigelig sandhed), altså den lysmetaforik, som senantikken hedenskab og filosofi under alle omstændigheder badede sig i – men som den ikke kan have opfundet, fordi den må gå tilbage til tankestrømninger i den før-kristne Nærorient, og som ikke kun foreligger i den egyptiske “nye solteologi”¹⁵, men også kan aflæses, i det mindste i sit strukturelle grundfatning, i den gammeltestamentlige kosmo-ontologi. Men i så fald er der et åbent spørgsmål, som en gammeltestamentlig ekseget kan stille til Augustin-kenderen: Er det præcist at sige, at med Augustins indoptagelse af platonismen “får” kristendommen et problem?¹⁶ Er det ikke snarere sådan, at kristendommen har haft “platonismen” med hele tiden, dvs. den fælles ontologiske struktur, i hvilken *både* kristendommen (i kraft af sin oprindelse i nærorientalsk-mediterran religion og teologi) og platonismen (i kraft af sin oprindelse i græsk religion og teologi,

14. Niels Grønkjær, *Kristendom mellem gnosis og ortodoksi. En systematisk undersøgelse af Augustins indoptagelse af platonismen*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus 2002: 89f; 258 (begge steder formuleringen, at Augustin “mener”, hhv. “mente”, at finde overensstemmelser mellem platonikerne og kristen skabelsteologi).

15. Jan Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Fischer, München 1999, 241f.

16. Grønkjær, *Kristendom*, 414.

der i samme grad tilhørte nærorientalsk-mediterran religion og teologi) i samme omfang participerede? Og at det kunne være en af grunnerne til, at oldkirken i virkeligheden ikke havde de store problemer, i hvert fald teoretisk-teologisk, med at stryge en markionistisk-dualistisk fristelse af sig?

SUMMARY

This lecture, delivered on the occasion of Prof., dr. theol. Kirsten Nielsen's 60th anniversary, treats the theme of fire in the Old Testament. One can distinguish between several modalities of fire: on the one hand secular fire, which is temporary and periodic, on the other sacred and demonic fires, both eternal. These modalities correspond with specific spaces: the ordinary house, the tent of meeting, destroyed cities and countries. This horizontal structure is also a representation of a cosmological structure with the habitable earth as a mediating point between heaven (light, abundance, life) and Sheol (darkness, hunger, death). The ontology implied in this cosmological framework is related to the ontological monism of Platonism. Early Christianity's preoccupation with Platonism (e.g., St. Augustine) therefore does not represent a fundamental new orientation in comparison to Biblical ontology.

Keywords: Ontology – Old Testament – fire – Priestly theology – Sheol – Platonism – St. Augustine.

Er Gud det levende vand?¹

LEKTOR, PH.D.
ELSE K. HOLT

Indledning

I den næstsidste af bøgerne i C.S. Lewis's Narniakrønike fra 1953 er pigen Jill netop ankommet til landet Narnia, den fantastiske verden, som forfatteren lader en række børn komme til i løbet af sin fortælling, og hvor slaget mellem godt og ondt, kærlighed og bedrag udspilles gang på gang. Vi – læserne – kender Narnia med dets mennesker, hekse, talende dyr og fantasivæsner, og vi kender dets åndelige hersker, løven Aslan. Men det gør Jill ikke, da hun – plaget af en voldsom tørst – kommer til et indbydende vandløb.

Der er kun ét problem for Jill: Midt i vandløbet ligger en stor løve, som skræmmer hende voldsomt – især da den siger: "Hvis du er tørstig, så kom og drik"

Løvens dybe, vilde og kraftige stemme gør ikke Jill mindre bange – men bange på en anden måde.

"Er du ikke tørstig?" sagde løven.

"Jeg er ved at dø af tørst," sagde Jill.

"Så drik," sagde løven.

Men da Jill forsigtigt beder løven fjerne sig lidt fra vandløbet, så hun tør nærme sig det, svarer den blot med et blik og en meget lav knurren. Og Jill forstår, at hun lige så godt kunne have bedt hele bjergene flytte sig for hendes bekvemmeligheds skyld.

"Vil du love mig ikke at ... gøre mig noget, hvis jeg går derhen?" sagde Jill

"Jeg lover ingenting," sagde løven.

Jill var nu så tørstig, at hun uden selv at opdage det var trådt et skridt nærmere.

"Æder du små piger?" spurgte hun.

"Jeg har slugt både drenge og piger, kvinder og mænd, konger og kejsere, byer og riger," sagde løven. Den sagde ikke dette, som om den pralede, eller som om den var ked af det, eller som om den var vred. Den sagde det bare.

"Jeg tør ikke gå hen og drikke," sagde Jill.

"Så dør du af tørst," sagde løven.

1. Forelæsning afholdt i forbindelse Seminar om de fire elementer i forbindelse med professor Kirsten Nielsens 60 års dag, 9. oktober 2003.

“Jamen du godeste!” sagde Jill, idet hun trådte endnu et skridt nærmere. “Så må jeg nok hellere prøve at finde et andet vandløb.”

“Der er ikke noget andet vandløb,” sagde løven.²

Selv den, der ikke kender C.S. Lewis’ Narnia-fortællinger, vil formentlig allerede her have forstået, at løven Aslan er en Kristus-figur – om ikke andet så pga. den sociale og litterære sammenhæng, som vi befinder os i i dag. Teksten er et godt eksempel på den sammenhæng mellem den hellige tekst og litteraturen, som har optaget Kirsten Nielsen i så mange år. Og den trækker ikke alene på sin umiddelbare nytestamentlige intertekst, som den videregiver i en narrativ fortolkning; teksten om pigens møde med det eneste virkeligt livgivende vand har også rødder tilbage i Det Gamle Testamente.

Den umiddelbare intertekst er naturligvis den sælsomt betydningsladede, næsten overfyldte fortælling om Jesu møde med den samaritanske kvinde ved Jakobsbrønden i Sykar i Joh 4. Det er af den, vi forstår, at Jesus er det levende, og det vil sige: det livgivende vand. Fortællingen udmærker sig derved, at den med kvinden som modtager af Jesu egentlig temmelig hermetiske belæring – og dermed som repræsentant for tilhøreren eller læseren – bringer denne tilhører til en forståelse af Jesu livgivende betydning.

Det er ganske klart, at bl.a. denne tekst ligger bag C.S. Lewis’ fortælling. Det er imidlertid ikke Johannesteksten, vi skal opholde os ved i dag, men derimod dens gammeltestamentlige baggrund – den nytestamentlige teksts intertekster, for nu at bruge et af Kirsten Nielsens yndlingsbegreber.

Jahve – den vandfyldte bæk

For os, der kender det nytestamentlige billede så godt, er det ganske enkelt at forstå, at Gud kan sammenlignes med levende og livgivende vand. Derfor opfatter vi det da også som helt naturligt, når vi møder billedet i Det Gamle Testamente, og vi forstår det med det samme. Et meget klart eksempel på det gammeltestamentlige billede af Gud som livgivende vand finder vi i Jer 17,7-8:

v7 Velsignet den mand, som stoler på Jahve
og tager sin tilflugt hos ham.

v8 Han bliver som et træ, der er plantet ved bækken;
det sender sine rødder mod vandløbet,
det frygter ikke, når sommerheden kommer,
dets blade er grønne.

2. C.S. Lewis, *Sølvstolen*, 2. udg. 2. opl., København: Borgen 1995, s. 27-28.

Det bekymrer sig ikke i tørkeår
og holder ikke op med at bære frugt.

Den talende stoler på Jahve, som vil sørge for, at han kan bære frugt, også når andre ikke gør det. Baggrunden for billedet er naturligvis den mellemøstlige *wadi*, bækken i sten-ørkenen, der kun indeholder vand i regntiden, men som tørrer ud det meste af året.

Jahve er den bæk, der aldrig tørrer ud. Andre steder i Jeremiasbogen, i 2,13 og 17,13, hedder det, at Gud er det levende vand. De to steder skal vi vende vores opmærksomhed mod om et øjeblik. Men først en præcisering: Udsagnet, at Gud er levende vand, har en dobbelt betydning, som Bent Rosendal gjorde opmærksom på i sin afskedsforelæsning sidste år.³ Gud er levende, fordi det hører med til at være Gud at være levende. Men han er også levende i betydningen "livgivende". Han er den, der giver liv, den som sender velsignelse til mennesker i egentligste forstand – mad, drikke, kvæg, børn, retfærdighed – i kort form: det gode liv. Jahve er frugtbarhedens herre og giver, som man kan forvente sig alt godt af.⁴ Og endnu en ting, altså: Gud er – hele tiden – som den strømmende bæk, hvor man kan hente liv. Fordi han er den levende Gud, tørrer Guds livgivende kraft aldrig ud.

I Jeremiasbogen skaber vandmetaforen en kernemetaforik; den er en af de intertekstuelle markører, der forbinder denne mærkelige bogs disparate dele. Dens vigtigste forekomst – der ganske tydeligt er intertekst for Johannesteksten – er kap 2, hvori Jahve kaldes en kilde med levende vand, i modsætning til de fremmede guder, som israelitterne anklages for at skabe sig, og som kaldes "cisterner, der slår revner og ikke kan holde vand" (Jer 2,13).

Vi lærer en del om gudsforholdet af denne lille tekst. Gud er livgiveren – de fremmede guder er skuffende cisterner, som ikke kan holde vand. Cisterner er menneskeskabte og derfor fejlbarlige, mens Gud er den levende kilde til liv. Det guddommelige vand strømmer uophørligt, mens det menneskeskabte forsøg på at sikre sig vand (det er jo det, man gør, når man udhugger cisterner) er dømt til at mislykkes – cisterner slår revner, og så duer de ikke mere. På samme måde med

3. Bent Rosendal, "'Hos dig er livets kilde.' Nærværsteologi i de gammeltestamentlige salmer," *Præsteforeningens Blad* (2002), s. 1026-1032 (s. 1027-28).
4. Sammenlign i øvrigt brugen af billedet i Sl 1 hvor den lovfrome salmist bedyrer, at han ikke vandrer rundt på de ugudeliges veje, men derimod er som et træ, plantet ved en bæk med masser af vand. I Sl 1 er det levende vand imidlertid ikke Gud, men Jahves tora. Det er der ikke noget selvmodsigende i, for tora er det samme som belæringen om det rette gudsforhold.

de guder, man selv udhugger sig – de duer heller ikke. Eller som der står et andet sted i Jeremiasbogen:

[Folkene] fælder et træ i skoven,
 håndværkeren bearbejder det med øksen,
 v4 han smykker det med sølv og guld,
 han fæstner det med søm og hammer,
 så det ikke vakler.
 v5 Gudebillederne er som fugleskræmsler i en melonmark,
 de kan ikke tale,
 de skal bæres, de kan ikke gå.
 Frygt ikke for dem, de kan ikke gøre ondt,
 men de kan heller ikke gøre godt.
 (Jer 10,3-5)

Vi finder altså en dobbelt modsætning – dels mellem livgivende og udelige guder, dels mellem det rationelle gudsforhold: at holde sig til en livgivende Gud, og det tåbelige: at forlade denne Gud.

Denne kernemetafor – GUD ER DET LEVENDE VAND – behersker nu hele Jer 2. Og overalt forbindes den med modsætninger: mellem Gud og hans folk, mellem Gud og de andre guder, mellem vådt og tørt. Engang fulgte Israel Jahve i ørkenen, i et land, hvor ingen sår (Jer 2,2), fordi ørkenen jo netop defineres ved at være tør. Og Jahve førte dem ind i frugthaven, “så I kunne nyde dens overflod af frugt.” (Jer 2,7). Gratis fik de altså livet som en saftig frugt – både i jævnt og i overført forstand – men de forlod den evigt rindende bæk og forsøgte ved egen kraft at sikre sig livet. Det skal man ikke byde den gammeltestamentlige skaber og opretholder.

Den samme vand- og ørkenmetaforik vender tilbage i 2,31, hvor Gud retorisk spørger:

Har jeg været en ørken for Israel
 eller et bælgmørkt land?

Det ønskede svar er naturligvis “nej” – Gud har været en kilde med levende vand, ikke en ørken. Men også denne perikope understreger samtidig folkets ønske om uafhængighed af Jahve, når det videre hedder:

Hvorfor siger mit folk: “Vi går vore egne veje
 og kommer ikke mere til dig.”

Dette retoriske spørgsmål udtrykker det samme ønske hos folket om uafhængighed af Jahve, som kom til udtryk i deres udhugning af cisterner i vers 13.

En anden måde at skaffe sig selv vand på finder vi i Jer 2,18, hvor Jahve spørger – igen retorisk:

Hvorfor går du til Egypten
og drikker af Shihors vand?
Hvorfor tager du til Assyrien
og drikker af Eufrats vand?

Vi kan og skal ikke afgøre, om spørgsmålet er politisk: “Hvorfor søger I militærhjælp hos farao og assyrerkongen” – eller om det er religiøst: “Hvorfor tror I, at livet stammer fra de egyptiske og assyriske guder?” For de to spørgsmål hører sammen – politik og religion er uadskillelige – at holde sig til Jahve som sin nationale Gud er også at holde sig til den Gud, der skænker livet.⁵

Det er i det hele taget karakteristisk i dette kapitel, ja for den sags skyld i hele Jeremiasbogen, at Gud ikke alene er frelseshistoriens Gud, ham der førte dem gennem ørkenen. Han er også den livgivende frugtbarhedsgud. De to sider af Gud kan slet ikke adskilles i denne monoteiserende fremstilling – og derfor er netop vandmetaforikken så velegnet. For var der noget, man ville have manglet i ørkenen, hvis ikke vandgiveren Jahve havde været der – ja så var det jo lige netop vand. Men at Gud var der som det levende, uophørligt strømmende vand, er altså samtidig også et billede på, at Gud er den Gud, der frelser i konkrete nødsituationer, historiens Gud, kunne man sige – sådan som han er det i ørkenvandningsfortællingerne eller i fortællingerne i Dommerbogen. De to karakteregenskaber er ikke alene til stede ved siden af hinanden i Det Gamle Testamente, som to guder eller emanationer i et polyteistisk pantheon – de er der også i en symbiose, der i sidste instans *er de facto* monoteistisk.⁶

5. Se til Jahve som landets gud Hans J. Lundager Jensen, “Landet og personen. To teologiske strømninger i Det Gamle Testamente”, i: Else K. Holt og Hans J. Lundager Jensen (eds.), *Mellem Tekster. Festskrift til Kirsten Nielsen*, Frederiksberg: Anis 2003, s. 105-121.
6. Monoteisme *strictu sensu* er ganske vist ikke særligt karakteristisk for Det Gamle Testamente; men pragmatisk betragtet interesserer store dele deraf sig ikke for de fremmede guder som reelle konkurrenter. Monolatri, som er det almindelige i Det Gamle Testamente, bliver i praksis til monoteisme. Jer 2 anerkender således ikke, at de fremmede guder skulle kunne gøre nogen form for gavn, heller ikke uden for Israel – tværtimod.

Kilden med levende vand

Den metaforiske polyvalens – det at vandbilledet ligesom mange andre metaforer er mangetydigt – genfinder vi i Jer 17,13, hvor det hedder om Gud, at han er *miqwēh jísra’el*, Israels håb eller Israels dam – *miqwēh* kan betyde begge dele. Her kaldes han tillige *meqôr majim hajjîm*, en kilde med levende vand, mens de som forlader ham, bliver til skamme – eller tørrer ud, den hebraiske rod har basalt set begge betydninger.⁷ Igen finder vi altså modsætningen mellem vådt og tørt som en aktiv del af metaforikken; den, der ikke holder sig til Israels håb, tørrer ud; ⁸ den der ikke holder sig til Israels dam, bliver til skamme og skal skrives i jorden, som det videre hedder.

For resten er det lige forud for dette udsagn, at vi finder billedet af manden, der stoler på Jahve og derfor er som et træ, der er plantet ved bækken: det sender sine rødder mod vandløbet, og frygter ikke at tørre ud (Jer 17,7-8). Også Jer 17 kan derfor siges at være præget af vandmetaforikken.

Nu er der jo, som jeg også sagde i begyndelsen, ret beset slet ikke noget underligt i, at Gud kaldes det livgivende vand i Det Gamle Testamente. Det ferske vand forbindes meget ofte med Gud. Han er den, som lader en kilde springe frem i Eden; han er den, der lader det regne på jorden; og han er også den, der holder det kaotiske salte hav eller syndflodens alt for overvældende regnmasser tilbage.⁹ Det interessante er blot, at det specifikke billede GUD ER VAND næsten udelukkende findes i Jeremiasbogen. Vand som Guds gave finder vi masser af steder, fx i Esajasbogen og i salmerne; men udtrykket GUD ER VAND er specifikt for Jeremias – måske lige bortset fra Sl 42, hvor det dog ikke er så klart. Og netop fordi billedet er sjældent, i modsætning til, hvad vi skulle tro, så er der god grund til at overveje dets nærmere indhold.

Hvad er vand?

Hvordan er det egentlig med vand? Til daglig er det jo ikke noget, vi tænker særligt over; kun i nødssituationer, når det ikke er der, bliver vi opmærksomme på, hvor livsvigtigt det er. Under mit ophold i Californien sidste forår blev jeg – netop pga. de anderledes klimatiske

7. Der er en tæt etymologisk forbindelse mellem verberne *jābeš*, at tørre ud, og *bôš*, at blive/være til skamme; se hertil de respektive opslag i David J.A. Clines (ed.) *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993-.
8. Jf. Jer 14,8, hvor det hedder, at når det ikke regner, bliver bønderne til skamme; det anvendte verbum er *bôš* både i 17,13 og 14,8. Kap. 14 er i øvrigt endnu et af de kapitler i Jeremiasbogen, som arbejder med våd-tør metaforikken.
9. Men se også fx Sl 42; 88, hvor Gud netop sender kaosvandet over det plagede menneske.

forhold – meget opmærksom på vandets betydning. Det sydlige Californien er egentlig ørken, så når middelklassens villahaver er meget græsrigge og meget grønne og overklassens endnu større og grønnere, så er det udtryk for overflod. Vil man være ondsindet, kan man sige, at man ved at ha' en vandet have viser sin magt over tingene. Vil man være mere venlig, kunne man sige, at netop den vandede have er stærkt medvirkende til at gøre livet værd at leve.

Tilsvarende med drikkevand. Når det vand, der kommer ud af vandhanen pludselig ikke længere er frisk grundvand, men klorbehandlet overfladevand, så bliver man voldsomt opmærksom på det rene vands velsignende virkning. Når man så samtidig ser udtørrede flodlejer og søer, hver gang man kører på motorvejen – ja, så bliver vandets betydning ganske evident og håndgribelig for én.

Når det ser sådan ud i den moderne verden – og Californien er en meget moderne verden – hvor meget vigtigere må vand da så ikke have været for den palæstinensiske bonde, for hvem vand ikke blot var drikkevand, men også vand til dyr og marker, møjsommeligt skaffet til veje.

Derfor er billedet af Gud som det evigt rindende vandløb så betydningsbærende. Og derfor er det, at den, der forlader dette gratis og arbejdsfrie vand, er så fantastisk tåbelig, sådan som vi hørte om det i Jer 2.

Gud som den skuffende bæk

Virkelig voldsomt bliver det derfor også, når billedet krakelerer, som det gør nogle steder i Det Gamle Testamente. Jeg skal i dag holde mig til et enkelt, nemlig den fjerde af de såkaldte konfessioner i Jeremiasbogen, individuelle bønssalmer, hvori profeten klager over sit forhold til Jahve og den skæbne, han har lagt på ham.

I 15,18 klager han således:

Hvorfor er min smerte uden ende?

Hvorfor kan mit sår ikke læges

og ikke helbredes?

Du er blevet mig en bæk uden vand,

et upålideligt vandløb.

Det 'du', som profeten taler til, er Jahve, der her pludselig har vist sig som 'upålidelig'. Billedet af Gud som det netop tilforladelige vand er her vendt 180° rundt.

Man skal ikke forsøge at glatte ud på dette billede ved at tale om, at det 'nok bare' er udtryk for, at Gud har forladt profeten for en stund af en eller anden god grund – den forståelse udelukkes af det foregå-

ende vers, hvori det hedder, at profeten er tvunget af Guds hånd. Gud er såvist alt for meget til stede. Men han giver ikke liv – han giver vrede og ensomhed.

Det er således ikke svært at se, at de tre tekster Jer 2,9-13, teksten om Gud som kilden med levende vand, Jer 17,12-13 om Jahve som Israels dam og Jer 15,18 om Gud som en skuffende bæk, er hinandens intertekster, tekster, der klinger med, når de høres og læses hver for sig af den kompetente læser – og at det er den læser, skaberne af Jeremiasbogen havde i tankerne, er der ingen grund til at betvivle.

Læseren eller tilhøreren rokkes i den faste forestilling om Gud som den evigt livgivende, som han ellers havde fået slået fast med syv-tommersøm. Men rokkes der så dermed også ved den dom over mennesker som utilforladelige, som løber som en voldsom understrøm gennem hele Jeremiasbogen? I Jer 2 hedder det i vers 9, at Jahve rejser anklage mod sit utro folk (*ʿod ʾarib ʾittekam*), mens vers 29 fortæller – og fordømmer – at folket har en *rib*, går i rette med Jahve, for det er selvfølgelig ganske urimeligt. Men her i Jer 15,18 går anklagen den anden vej, og anklagen er ikke uberettiget. Jer 15,18 beskriver, hvordan profeten er kommet til Gud for at få hjælp fra den evigt rindende kilde. Men han skuffes som den karavane, der håber at finde vand i ødemarken, men kommer til en udtørret *wadi*, for nu at bruge det billede, som Job bruger til at beskrive sine svigefulde venner med i Job 6,15-20.

Jeg har tidligere i en anden sammenhæng talt om vandmetaforikken i Jeremiasbogen som en *pool of metaphors*, en metafor-dam eller et væld, hvoropfra der kan hentes alle mulige beslægtede metaforer, der vil spille sammen og belyse hinanden. Det er ikke kun Jahve, der beskrives i vandmetaforer. I 18,13-17 hedder det om jomfruen Israel, at hun har glemt Jahve – i modsætning til Libanons sne og til de strømmende bække i bjergene, der aldrig tørrer ud. Her bruges vandet altså som et modbillede til folkets attitude – der for øvrigt vil bevirke, at landet bliver lagt øde og de selv bliver spredt for vinden som tørre avner uden bestandighed.

I Jer 6,7 er det Jerusalem, der karakteriseres gennem vand-metaforikken. Det hedder her, at

som en brønd (*be'er*) holder vandet frisk,
holder byen onskaben frisk.

Nærlæser vi den hebraiske tekst, bliver billedet endnu klarere. Brøndbilledet fremkommer nemlig ved masoreternes vokalisation af den anførte konsonanttekst **בְּעַר** (*be'er*). Men læses konsonanterne uvo-

kaliseret siger de samme konsonanter *bo'r*, cisterne – det samme ord, som blev anvendt i 2,13 om de fremmede guder som udhuggede, revnede cisterne, i modsætning til Jahve, brønden med levende vand. Dermed bliver Jer 6,7 en direkte modsigelse af 2,13 – jo, en cisterne kan godt holde vandet frisk og levende. Her er der tale om direkte intertekstuel sabotage, om dekonstruktion af selve grundlaget for metafor-dammen og for Jeremiasbogens teologi. Måske var det det, masoreterne opdagede og gjorde noget ved, da de vokaliserede **באר**!

Lad mig til sidst nævne Jer 8,14, hvor vandmetaforikken får endnu et tvist. Her klager folket deres skæbne, der er retfærdig men også hård – en dødsstraf, for “Gud giver os forgiftet vand at drikke...”¹⁰

Johannesevangeliets intertekster

Kilden af vandmetaforik strømmer ikke kun under Jeremiasbogen, men dukker som nævnt op adskillige andre steder i Det Gamle Testamente – og ikke kun dér. Vi mødte det i begyndelsen i Johannesevangeliets fortælling om Jesus og kvinden ved Jakobsbrønden i Sykar og dens udlægning i fabelen om pigen og løven.

Det er ikke den eneste nytestamentlige tekst af betydning for forståelsen af disse historier. Også Joh 7,37ff hører med til baggrunden og henter sit billedsprog i det selv samme væld. Begivenhederne i Joh 7 foregår under løvhyttefesten, en oprindelig frugthøstfest, hvor man i jødedommen også fejrer Guds omsorg for israelitterne i ørkenen, og hvor der bl.a. finder vandøsningsceremonier sted i templet.

I Joh 7 hører vi, hvordan Jesus på Løvhyttefestens sidste og største dag kommer frem og råber:

“Den, der tørster, skal komme til mig og drikke. Den, der tror på mig, skal det gå, som Skriften siger: ‘Fra hans indre skal der rinde strømme af levende vand.’” Det sagde han om den ånd, som de, der troede på ham, skulle få. For Ånden var der endnu ikke, fordi Jesus endnu ikke var herliggjort (Joh 7,37-39).

Hvad vi finder her, er en fri og nyskabende brug af vandmetaforikken, som forbinder billedet af Gud som kilden til levende vand med billedet af den retfærdige, som nyder godt af oasens vand, som vi kender fra Jer 17 og også fra Sl 1. Jesus trækker altså her på hele den vandmetaforik, som vi har talt om indtil nu. Samtidig er hans ord et fint eksempel på tilstedeværelsen af en tempel- eller nærværsteologi, også i Det Nye Testamente. Det er en teologi, som der er talt en hel del om også her i huset i de senere år, og som har en fremtrædende

10. Jf. også Jer 9,14; 23,15.

plads i Salmernes Bog – og derfor også fik det i *Dansk Kommentar til Davids Salmer*:¹¹ Ideelt er Gud til stede i sit tempel, og den troende ønsker at komme dertil for at tilbede ham og modtage velsignelsen, så han kan leve sit daglige liv, som det bør være. Derfor glædes han ved templet og længes imod det, sådan som vi hører om det fx i Sl 84 – den, der i Grundtvigs udgave blev til “Hyggelig, rolig, Gud er din bolig, inderlig skøn.”

Men Johannesteksten holder endnu et element sammen med tanken om velsignelsen som forudsætning for at opnå livskvalitet, et element, som også står parallelt med velsignelsen i gammeltestamentlige tekster. Det er det, vi finder så tydeligt i Sl 24, hvor det ikke alene hedder, at den retfærdige troende skal hente velsignelse fra Herren, men også “retfærdighed hos sin frelses Gud” (Sl 24,5).

Den, der er velsignet gennem Guds nærvær i templet er også den, der handler som en retfærdig. Både velsignelsen og retfærdigheden er sendt af Gud, og at modtage retfærdighed fra Gud er en forudsætning for at handle retfærdigt. Den ideelle tempelgænger i Sl 24 har både et rent hjerte og rene hænder. Velsignelsen og forpligtelsen til at handle ansvarligt i hverdagen er to sider af samme mønt. Og det er for mig at se det samme, vi finder i Jesu ord til dem, der var til stede i templet den festdag. Fra deres indre skal der rinde strømme af levende vand. De bliver, hvad de får at drikke.

Ikke overraskende fortsætter den nytestamentlige fortæller med at vise, hvordan dét skal forstås. Det levende vand strømmer fra Jesus med liv og retfærdighed – og nogle i forsamlingen forstod dybden i billedet og sagde: “Han er sandelig Profeten.” Andre sagde: “Han er Kristus” (Joh 7,40-41). Sådan virker metaforen, ifølge Det Nye Testamente, når den virker – folk forstår mere, end de ville forstå af et langt foredrag.

En slags afslutning

Tillad mig at slutte, hvor jeg begyndte:

Den tørstige Jill i Narniakrøniken erkender, at løven har ret – og beslutter sig. “Det var det værste, hun nogen sinde havde været nødt til at gøre, men hun gik hen til vandløbet, knælede og begyndte at tage vand op med hånden. Det var det koldeste, mest forfriskende vand, hun nogen sinde havde smagt. Man behøvede ikke drikke ret meget af det, for det slukkede ens tørst med det samme. Inden hun smagte det, havde hun haft i sinde at styrte væk fra løven, så snart hun var færdig. Nu gik det op for hende, at dette faktisk var det farligste, hun kunne

11. Red. Else K. Holt og Kirsten Nielsen, Frederiksberg: Anis 2002.

gøre. Hun rejste sig og blev stående stille; hendes læber var stadig våde af vandet.

“Kom her,” sagde løven. Og hun var nødt til at adlyde den.”¹²

SUMMARY

The metaphor ‘God is living water’ is well known from the narrative about Jesus and the Samaritan woman at the well near Sychar in John 4. It also forms the background of John 7 where Jesus invites anyone who is thirsty come to him and drink. The texts from the Gospel of John in their turn form the basis of an important passage in C.S. Lewis’ *Narnia Chronicles*.

The water metaphor has its background in the Book of Jeremiah where it functions as a core metaphor constituting an intertextual network among the theologies of this multi-layered book. In Jer 2:13 God is described as ‘a fountain of living water’ as opposed to the foreign gods who are like ‘cracked cisterns that can hold no water.’ The core metaphor is used in the rest of the chapter in the admonition-oracles about the fathers who ‘went far from’ Yahweh in the desert, a waste-land (2:5-8), who treats him as a wilderness to be left (2:31) and who turns to the rivers of Assyria and Egypt to drink. Jer 17:13, which describes Yahweh as the pool of hope for Israel, must be considered an immediate intertext to the water semantics of Jer 2, while Jer 17:5-8 describes the blessing of trusting in Yahweh in similar pictures (cf. Psalms 1). On this background the use of the metaphor in Jer 15:18 is surprising. Here the prophet accuses Yahweh of being ‘like a deceitful brook’ to him (cf. Job 6:15-20); in Jer 8:14 the inhabitants of Jerusalem complain that Yahweh gives them poisoned water to drink. On the other hand, in Jer 6:7 Jerusalem is accused of keeping her wickedness fresh ‘as a well keeps its water fresh.’

Thus, the use of the water metaphors in Jeremiah illustrates the aptitude of metaphors of change and innovation, and the importance of metaphors as markers of intertextuality.

Keywords: Metaphors – intertextuality – living water – the Book of Jeremiah – prophecy – Gospel of John – biblical/OT theology – C.S. Lewis’ *Narnia Chronicles*.

12. Lewis, *Sølvstolen*, s. 28-29.

Fri bevægelighed

Om vind og vejr, vrede og velsignelse

FORSKNINGSADJUNKT PH.D.
PERNILLE CARSTENS

Indledning¹

Denne forelæsning kunne med lethed have heddet: *på vindens vinger*. Nu kom den til at hedde noget langt mindre lyrisk. *Den fri bevægelighed* er en ret, der kendes indenfor EU administrationen, en ret, der skal sikres. Det er nu heller ikke den, jeg vil tale om i det følgende; jeg vil derimod tale om visse guders hang til netop fri bevægelighed!

Luften tilhører de fire urelementer, og hvor længe verden har talt om dem, ved jeg ikke, men det er længe. Anaximenes, ca. 550 f. Kr. (elev af Anaximander), mente, at luften var det oprindelige urstof. Gennem fortætning og fortynding fremtræder luften som ting, vi oplever i sanseverdenen. Ved fortætning bliver luft til ild, og ved fortynding til skyer, vand, jord og sten. If. Anaximenes består sjælen også af luft og styrer derved mennesket. Nogle ville hævde, at der i Gen 2 kommer noget lignende til udtryk: At Gud Jahve dannede det første menneske af støv og luft (oversættelsen af *nisma'at hajjim* har afstedkommet en del oversættelsesforslag, som vi i denne festlige anledning ikke kommenterer). Andre ville sige at stormen, *ruah*, var med før skabelsen: "Guds storm eller vind eller luft jog hen over vandene", Gen 1,2 fx.

Analogt med ilden opfattedes luften som et aktivt, maskulint element, modsat jord og vand som det passive, feminine. Til luften knyttes alt luftformigt, herunder skyerne og de fire verdensvinde, samt flyvende væsener som fugle, drager og engle og feer. Det ville jeg uendelig gerne have forelæst om, men jeg tilføjer nu for egen regning: stormguderne. Det er deres tilknytning til himmelen, til vinden, stormen og regnen, det følgende vil dreje sig om – og så Søndenvinden, men den vender jeg tilbage til.

Elementerne

Otmar Keel og Silvia Schroers beskriver i et kapitel i deres nye gammeltestamentlige teologi det numinøse i den hebraiske bibels omver-

1. Forelæsning afholdt i forbindelse Seminar om de fire elementer i forbindelse med professor Kirsten Nielsens 60 års dag, 9. oktober 2003. Jeg har bibeholdt den mundtlige form i denne trykte version.

den.² Altså det, mennesket reagerer religiøst på. Blandt de numinøse aspekter nævnes oplagt: havet og floderne; bjergene, klipperne og sten; agerjorden og jordens dyb; planteverden, dyreverdenen (dyr kan repræsentere guden, eller være dennes ledsagefænomen). Det numinøse gælder også vejret og andre naturforekomster, som stormen og sol og måne. Det numinøse ligger her i tæt forlængelse af elementlæren, det numinøse angår jord og vand, ild og luft.³

Disse to forfattere nævner også de ioniske filosofers tale om "altings oprindelse". Der er ydermere det specielle ved de ioniske filosoffer, at de faktisk befinder sig i det græske koloniområde i Lilleasiens kystområde, ved Efesos og Milet. Og der sker ikke kun en påvirkning fra det græske moderland, men også fra det assyriske og babylonske rige. Så kulturelt set er det et blandingsområde. Jeg søger ikke her en årsagsforklaring på, hvorfor der i en gammeltestamentlig sammenhæng eksisterer en skjult eller tydelig elementlære, jeg ser bare en parallelitet.

Thales' filosofiske tese er at "Alting er vand" – eller denne tese tilskrives ham, for egentlige skrifter har vi ikke, han dateres til 600 f. Kr.⁴ Vandet opfattes som substans, vand er altings *arche*, en materiel årsag. Thales' elev er Anaximander, der også taler om urprincippet, grundprincippet. "Det hvoraf det værende opstår, er det samme som det, hvori det forgår..." For Anaximander er processen i verden at forstå som en kamp. Urstoffet *to apeiron* opfattes som det uendelige og det uafgrænsede, det er evigt, det omgiver alt og styrer alt. Med Anaximander er vi ved de første forsøg ved en abstrakt metafysisk begrebsbestemmelse. *To apeiron* er altså urstoffet uden for vores verden, hvoraf verdens skabes og går til grunde. Urstoffet ligger bag forandringen inden for verden. Anaximander udsiger med sin tænkning dels noget om verdens opståen, dels noget om dens struktur.

Heraklit, ca. 500 f. Kr. taler om *logos*, om, hvordan verden er indrettet. Han kalder det et ordnet system af modsætninger. Indsigten er her *logos*. Det fælles er krig, retten er strid, og alt sker ifølge strid og nødvendighed; striden er livets lov. Ild er urstoffet for Heraklit, som vand var det for Thales. Ilden repræsenterer den fysiske side af *logos*. Heraklit sidestiller ilden med Gud. Ilden garanterer ligesom *logos* et

2. *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002, 37-92.
3. Tanken forfølges i Keel og Schoers sammenhæng, idet de også i deres bog har et kapitel om de ioniske naturfilosoffer: "om altings oprindelse", 212-218.
4. For det følgende se K. Friis Johansen, *Den europæiske filosofis historie. Bd. 1, Antikken*, København 1991, 25-55.

regelmæssigt verdensforløb, ilden er nemlig proces, samtidig med ilden også er et urstof.

Når så Prædikerens siger: “Slægter går, slægter kommer, og *jorden* er bestandig den samme. *Solen* står op, og solen går ned... *Vinden* blæser mod syd, den drejer og går mod nord... Alle bække løber ud i *havet* og havet bliver ikke fyldt. Det, der var, er det samme som det, der vil ske; der er intet nyt under solen” (Præd 1,3ff.; mine kursiv), er vi så ikke her tæt ved en elementlære i en gammeltestamentlig sammenhæng, en beskrivelse af denne verden, som den tager sig ud for beskueren – et billede salme 104 også bidrager til, i de første seks vers nævnes alle elementerne, ilden, luften, jord og vand.

Den gammeltestamentlige Jahve er bl.a. skaberen, der i sit nærvær har forbundet sig med jorden. Derved knyttes himmel og jord sammen. Gud er gud over elementerne, men han kan også optræde som elementerne, alt efter hvilke roller, han spiller, alt efter hvilken teologi, der udfoldes.

Adapamyten – den der bryder søndenvinden

Den mesopotamiske Adapa-myte har netop denne tematik som noget centralt. Nu er det jo vanskeligt generelt at tale om antikke teksters pointer, men jeg skal i det følgende forsøge at pege de afgørende steder ud i den ikke særlig kendte akkadiske tekst.

Myten om Adapa kendes i skriftlig form tilbage til 1400 f. Kr.⁵ den er fundet i Tell el-Amarna arkivet. Myten handler om, hvad det vil sige at være gud, og hvad det vil sige at være menneske; om guders egenskaber, virkefelter og om menneskers dyrkelse af guder. Kort sagt er et af temaerne altså forholdet mellem gud og menneske.

I indgangsportalen til myten formuleres den afgørende antropologi, det siges om Adapa: “han gav ham visdom, men han gav ham ikke evigt liv” (fragment A, 4’). Adapa, urmennesket, sammenlignelig med den bibelske Adam, er skabt med visdom, han kan tale. Det kan guderne også. En af Shlomo Izre’els pointer i den nye kommentar til Adapamyten er, at der i myten findes en række talehandlinger, “speech acts”.⁶ Det er os ikke fremmed i en gammeltestamentlig sammenhæng, at gud og mennesker taler sammen, og det er ved talen, at Gud skaber verden if. første skabelsesberetning. I det mesopotamiske skabelsesdigt Enuma Elish sker skabelsen også ved, at Marduk skaber ved at befale og tale.

5. S. Izre’el, *Adapa and the South Wind. Language Has the Power of Life and Death*, Winona Lake, Indiana, 2001, 47-72.

6. Izre’el 2001, 10. 129ff.

(Fragment A)

Mennesket skabes af guden Anu og udstyres med intelligens, hvilket giver Adapa indblik i denne verdens indretning. Adapa er den viiseste mand efter Annunakierne, en gruppe underguder. Han bor i byen Eridu, hvor visdoms- og vandguden Ea har sit tempel. Adapa er præst for Ea, han skal dyrke guden med mad og drikke dagligt. Vandguden Ea spiser fisk, en slags karper fra det mytologiske og ferske vand Apsu, og derfor må Adapa sejle ud og fange dem. Imens ligger Ea påklædt på sin seng og venter på maden ved havnen til Eridu.

(Fragment B)

Men søndenvinden ødelægger fiskeriet, der netop er sat i værk for at tjene vandguden Ea, og Adapa truer ad vinden. Denne handling lykkes, og i syv dage blæser der ingen vind overhovedet, den vise Adapa kan true ad stormen.

Anu, himmelguden, rejser sig fra sin trone i himmelen og råber: "Nogen må sende ham herop!" Adapa skal op til himmelen og møde den øverste gud. Ea vejleder Adapa og lader ham iføre sig sørgebragt. For ved indgangen til himmelen sidder to guder, Tammuz og Gišzida. Disse to guder er forsvundet fra jorden, og det er svaret på, hvorfor Adapa bærer sørgebragt, det spørgsmål der vil blive stillet ham. Portvogterne er tilfredse med dette svar, og lægger gode ord ind for Adapa hos den øverste gud Anu. Ea har endvidere vejledt Adapa: når man i himmelen vil tilbyde ham mad og drikke, skal han takke nej, men den klædning og den olie, man tilbyder, skal han derimod tage imod. Anu ser på ham og ler: "Kom nu Adapa, hvorfor spiser og drikker du ikke? Hvis ikke, skal du ikke leve." Adapa svarer som ret er i slutningen af dette fragment: "Ea min herre rådførte mig således." Der viser sig nogle linjer inden denne meningsudveksling en uoverensstemmelse mellem Anu og Ea, i linje 57 siger Anu: "Hvorfor har Ea afsløret over for mennesket, hvad der er dårligt⁷ i himmelen og på jorden?" Og videre: "Hvorfor har han givet han en dårlig indsigt?" Sådan kan man oversætte *li-ib-ba ka-ab-ra*. Ordret står der: Et tungt eller fedt hjerte!⁸ Dvs.: Hvorfor har Ea udrustet Adapa med denne mangel på forståelse.

7. *ba-ni-ta*, det, der er rent eller indsigtsfyldt?

8. Tilsvarende billede gives i GT; det tunge hjerte hindrer lydørhed og forståelse, jf. Es 6,10: "Dæk dette folks hjerte med fedt". Oversættelsen diskuteres af Izre'el 2001, s. 29f. og 129f. Man kunne overveje oversættelse: "Udstyret ham med en arrogant holdning"?

(Fragment D)

Adapa står i himmelen og ser ud over den hele verden, og fornemmer hans (Anus) suverænitæt (det kan også gå på himmelens). Anu frigør Adapa fra Ea og knytter Adapa til sig. Der statueres et eksempel med Adapa. Han, der kaldes menneskehedens oprindelse,⁹ han brød også med søndenvinden!

Har Adapa begået hybris, er det derfor Anu vredes? Ja, det må være svaret, men hvilken guddom har udstyret Adapa med indsigt og tale-gaver andre end Ea? Så det, vi læser, er muligvis også udtryk for så-dan et internt gudeopgør om hierarki. Men at være i besiddelse af indsigten om verdens indretning tilhører guderne. Guder kan true ad vinde, ikke mennesker. Men, kunne man tilføje: Nu truer Adapa jo ad vinden af en helt bestemt grund, nemlig for at skaffe sin herre, Ea, føde ved at fange fisk i det vand, han selv er herre over.

Og det tilnavn Adapa får som den, der brød med søndenvinden, ja det kunne få en til at tænke på en guddommelig titel, et gudeepitet: Adapa, urmennesket, er stormbetvinger.

Der findes jo en anden historie knyttet til ferskvand, den stammer fra Det Nye Testamente: Jesus og hans disciple sidder i en båd på Genesaret sø, ikke for at fiske, men for at tage over på den anden bred. En voldsom hvirvelstorm kommer ind over dem. Jesus sover på skibet, men vækkes af sine disciple: "Og han rejste sig, truede ad stormen og sagde til søen: "Ti stille, hold inde!"... "Hvem er dog han, siden både storm og sø adlyder ham", spørges der i teksten (Matt 8,23ff.) Jesus, Guds søn, menneskesønnen, er stormbetvinger.

Jonas i båden på søen

Og så er der for resten en anden fortælling om en båd fra samme kulturbred. Det er en meget sammensat fortælling, som jeg har talt om ved en anden fødseldagsfest for nogle år siden, men jeg vover stadig det ene øje og påstår, at profeten Jonas indimellem agerer som en forkælet stormgud, ikke sen til vrede, ikke sen til bevægelse.¹⁰

Profeten Jonas befinder sig om bord på et skib ved Middelhavskysten, fordi han vil væk fra Gud. Jonas er også faldet i søvn, han sidder midt på skibet og sover. Jahve sender en stærk storm efter Jonas. Men her er ingen, der truer ad den, her er angst. Stormen ophører i det sekund, Jonas kastes i det oprørte hav. Det er Jahve, der anvender stormen som udtryksmiddel. Jonas fisker ikke fra skibet, det er ikke hans

9. *ze-er a-mi-lu-ti* Fragment D, 12.

10. Pernille Carstens, "Inside the Whale", in: E. Holt (ed.), *Alle der ånder skal lovprise Herren*, København 1998, 33-64, en artikelsamling tilegnet lektor Knud Jeppesen i anledning af hans 60 års dag.

ærinde. Hans ærinde er at komme væk, men Jonas bliver til gengæld slugt af en stor fisk. At være i fiskens bug er som at komme ned til dødsriget, til bjergenes porte, borte fra jorden. Borte fra templet beder han til Gud om dennes nærvær – og udfries.

Den næste scene udspilles i Nineve, hvor ikke Jonas, men folk skal iklæde sig sørgetøj; de må ikke spise eller drikke. I Adapamyten anvendtes dette motiv som en formildelse af Anu, sørgedragten udtrykte sorg. Arrangeret til lejligheden, kunne man hævde, over to forsvundne guder. At klæde sig i sorg og aske er en modus, flere tekster i GT anvender, og som benyttes for “at vende Guds vrede”. Det gælder således for Joels Bog. Af kap. 2 fremgår det, at en hellig faste skal udråbes... så Jahve kan vende tilbage til sit folk og atter bringe velsignelse (det gælder også for tematikken i Hos 5 og 6, at Jahve først vender tilbage når folket gør bod). Adapa formilder også de to forsvundne guder så meget, at de ligefrem bliver hans hjælpere og talsmænd.¹¹

Niveves beboere følger profetens befaling, de gennemfører faste ud fra den samme argumentation, og det vil sige, at der opereres inden for et religiøst rum. Ved faste kan en destruktion af byen undgås. Destruktionen af byen Nineve skyldes, at indbyggerne har fyldt den med ondskab. Ondskab fjerner Gud fra byen, og når Gud er fjern, svarer det i et religiøst univers til, at han er borte fra sit sted. Dette *fravær* skyldes ondskab, men er selv en straf og et udtryk for den guddommelige vrede. Denne straf kan der bødes for ved den gennemførte faste. Nulstiller folket sig derfor, er der chancer for, at deres Gud vender tilbage og opfylder stedet med sit nærvær (dette er en velkendt mønster og en skematisk tænkning, som gennemsyrrer store dele af Ezekiels Bog).¹²

Adapas sørgedragt, arrangeret eller ej, spiller på den forestilling. Ja, det udtrykkes eksplicit i Adapamyten, at de to guder har forladt jorden – og dermed deres tilbedere. Det bliver anvendt som middel i fortællingen, men viser tekstens religiøse referencer tydeligt. Adapamyten afslører en fortrolighed med et tankesæt, der hedder: *Guder kan forsvinde, hvis de ikke dyrkes på den rigtige måde*. Hvis Adapa ikke havde fået fat på fisk til sin Herre Ea, ville Ea have straffet Adapa med ondskab og død. Dyrkelsen af Ea sikrer Adapas liv.

Men profeten Jonas selv rammes atter af vrede. Hvilken gud er det, der blot tilgiver menneskeheden? Jonas flygter, for gud ved hvilken gang, ud af byen, og han bygger sig en hytte og er tilfreds i sin ro,

11. Der er yderligere det kuriosum at Jonasbogen den dag i dag bliver læst i forbindelse med Yom Kippur ved eftermiddagslæsningen omkring kl. 16. Den dag fejredes i mandags den 6.10, og fasten ophørte kl.19.

12. Udfoldes fx hos J.F. Kutsko, *Between Heaven and Earth. Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, Eisenbraun 2000.

men "... da solen stod op, befalede Gud en gloende østenvind at komme..." Gud straffer igen profeten med ... storm, for han er vred! Men hvad med Jonas? Ja han vil hellere dø end at leve – men at sige sådan har han ingen ret til. Han forvises som en anden Adapa til jordelivet!

Er Jahve en stormgud? Læsning af Salme 18

Jahves fysiske tilhørsforhold synes måske ikke for en umiddelbar betragtning at være så afgørende for at komme til en forståelse af teksterne. Men flere af salmerne pendulerer mellem placeringen af Jahve i himlen og på jorden.

Salme 18 starter med en bøn, som salmens subjekt beder. I v.7 siges det: "I min nød råbte jeg til min Gud om hjælp. Han hørte mig fra sit tempel..." og salmen fortsætter: "Da rystede og skælvede jorden... han sænkede himlen og steg ned, med mørke skyer under sine fødder". Matthias Köckert skriver i sin analyse af Sl 18, at det, at Jahve stiger ned, fører Sl 18 sammen med forestillingerne, som vi kender dem fra Babelsmyten i Gen 11, og Jakobs drøm i Betel Gen 28.¹³ Jahve vælger bevægelsen for at komme tæt på mennesket. Han kommer ned fra himlen, eller han kommer ned fra sit bjerg for at være tættere på sin skabning. Men når Jahve bevæger sig i Gammel Testamente, er hans rejse oftest sat i gang af vrede, og bjergenes grundvolde rokkes da også, og Jahve er vred siges det i Sl 18,8.¹⁴

Gud Jahve tilhører som andre stormguder bjergene, derfra kommer han. "Han red på keruber og fløj, fór frem på vindens vinger", siger Sl 18,10f. (jf. Sl 104,3).¹⁵ Jahve er her knyttet til de regnsorte skyer, med hagl og kul. Jahve tordner i himlen og forfærder med sine mange lyn. Det er den voldsomme gud, som vi møder flere steder i GT, som Jahve i Num 11,31: "Da brød en storm fra Jahve løs; den drev vagtler ind over lejren fra havet og kastede dem til jorden i et lag på to alen over et område så stort som en dagsrejse på alle sider af lejren." Eller som Sl 50, 2: "Fra Zion, skønhedens krone, træder Gud frem i stråleglans, vor Gud kommer, han tier ikke. Foran ham går en fortærende ild, omkring ham raser en vældig storm."¹⁶

Men kræver dyrkelsen af Gud i templet hans nærvær? Jahve er kommet til den bedende over bjerge gennem skyer og torden, men

13. M. Köckert, "Die Theophanie des Wettergottes Jahve in Psalm 18, in: T. Richter, D. Prechel og J. Klinger, *Kulturgeschichte. Altorientalischen Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*, Saarbrücken 2001, 209-226, 217.

14. Sl 144, 5: "Herre, sænk din himmel og stig ned, rør ved bjergene så de ryger. Send dine lyn og spred fjenderne, send dine pile og forfærd dem!"

15. Köckert skriver, at keruberne anvendes som fartøj, Köckert 2001, 220.

16. Jf. Sl 83,15f. om "ild der sætter skoven i brand, som flammen antænder bjergene, skal du forfølge dem med din storm og forfærde dem med din hvirvelvind. Dæk deres ansigt med skam, til de søger dit navn, Jahve."

den bedende rettede jo sin bøn til templet på jord (Sl 18,7). Hertil følger sig Salomos spørgsmål i 1 Kong 8,27, i forbindelse med opførelsen af det store tempel i Jerusalem: "Bor Gud da på jorden? Nej, himlen og himlenes himle kan ikke rumme dig; hvor meget mindre da dette hus, som jeg har bygget!"

Salme 18 og andre tekster med den kombinerer himmel og jord, eller som Köckert skriver det, i templet kan himmel og jord mødes (Köckert 2001, 218f.)¹⁷. Det gælder udsagnet fra Sl 11,4: "Herren er i sit hellige tempel, Herrens trone er i himlen." (jf. Sl 20,3.7; Sl 76,3.9).

Men himlen og templet (jorden) deles om en erfaring. Köckert slår med Sl 18,12 fast, at det er mørke, der omgiver stormguden Jahve. Han paralleliserer med 1 Kong 8,12f, hvor Salomo siger: "Jahve har sagt, at han vil bo i mørket..." (Köckert 2001, 221). Fortættetheden inde i det allerhelligste svarer åbenbart til mørket i skyen; begge steder er Jahve til stede, men Jahve skal ikke ses!!

Stormguder har temperament; Jahve skildres i Sl 18 som vred: "... bjergenes grundvolde rokkede, de rystede fordi han var vred. Røg stod ud af hans næse, fortærende ild af hans mund" (jf. også Sl. 29,2).

Regnen

Jahve dækker sig i ly af regnsorte skyer. Stormguder og regn er nemlig et andet fænomen, der er knyttet til hverandre. I Sl 68,9 siges det "at himmelen dryppede af regn foran Gud... Du lod regnen strømme rigeligt, Gud, du sørgede for dit udpinte land." I Dom 5 er Jahve også bjerg- og regnguden, der er knyttet til lokaliteten Se'ir. "Herre, da du drog ud fra Se'ir... skælvede jorden, himlen dryppede af regn, ja skyerne dryppede af vand. Bjergene ryster foran Jahve..." (Dom 5,4f.).

Alle de foregående erfaringer er samlet i Elias' åbenbaring i 1 Kong 19, hvor Elias skal mødes med Gud: "Gå ud og stil dig på bjerget for Jahves ansigt, så vil Jahve gå forbi. Forud for Jahves komme var der en voldsom og kraftig storm, der splintrede bjergene, men Jahve var ikke i stormen"; han var heller ikke i det efterfølgende jordskælv, eller den efterfølgende ild. Efter ilden kom der en sagte susen, dér var han. Og i mødet med det guddommelige tilhyller Elias sit ansigt. Jörg

17. A. Berlejung beskriver i sin bog *Die Theologie der Bilder*, Freiburg 1998, en tilsvarende mekanisme. At en gud forbinder sig med sit gudebillede viser hans tilhørsforhold til jorden (Berlejung 1998, 169); gudebilledet opstilles i templet – derved forbindes himlen med jorden, idet guden har valgt at bosætte sig i det jordiske tempel. Gudebilledet forbinder de tre kosmiske dimensioner, forbundet på en vertikal akse: Himmel, jord og underverden. De samles heri, fordi det er i billedet guden manifesterer sig, hertil er gudens epifani, tilsynekomst, knyttet. Gud forbinder sig med jorden ved billedet, som mennesket på jord så til gengæld dyrker. Billedet er det synlige tegn på, at gud er til stede.

Jeremias siger i sin bog *Theophanie*,¹⁸ at denne tekst er en af de mærkeligste og mest enestående (svarer måske indholdsmæssigt til Ex 33) i GT.¹⁹ Flere eksegeter mener, der i 1 Kong 19 finder en spiritualisering af Guds væsen sted, og at der med kongebogsteksten finder en bevidst polemik sted mod Ex 19 (den klassiske teofanitekst med skilddringen af Guds tilsynkomst ved Sinaj bjerg med lyn og torden, hornklang, røg, ild). Den voldsomme stormgud er blevet hypostaseret til en sagte susen.

*Stormguder i en nærorientalsk sammenhæng – glyptikken*²⁰

I en nærorientalsk sammenhæng knyttes stormguden i det ikonografiske materiale sammen med løven eller tyren, ofte med en tordenkile i hånden. Dette gælder for Hadad, og det gælder for Ba'al, figur 1 og figur 2 (se s. 281-284). Både tyr og løve er udtryk for frugtbarhed. Disse dyr ledsager ikke blot guderne på de forskellige fremstillinger, vi kender, dyrene er selv symbolske repræsentanter, substitutter for guden (Green 2003, 24f.) – løvernes brøl kan metaforisk korrespondere med stormens voldsomme larm, skriver Green videre (Green 2003, 25).

“Blæsten kan man ikke få at se, det der ikke noget at gøre ved...”, synes næsten at være en børnesang, som jernaldermennesket, eller i hvert fald stempelseglshåndværkeren, kunne synge med på. *Ilden* kan vises med flammer (figur 3), eller med emblemet for sol i form af Šamæš-tegnet (figur 4), og solguden fremstilles ofte i sin båd (figur 5). *Vand* ved rindende floder med fisk i (figur 6 og figur 7); *jorden* ved at angive vegetation som fx et træ, se figur 8 og figur 9, men hvordan fremstilles *luften, vinden og stormen*?

Når stormguden ses i færd med at bekæmpe en drage eller har en løve ved sin side, så er det den billedlige måde at angive angrebet og voldsomheden på. Det findes parallelt udtrykt, når stormguden står på ryggen af tyren og løfter tordenkilen, treforken, eller lansens, som figur 1 var et eksempel på. I visse tilfælde kan udfarenheden og bevægelsen ses ganske tydeligt i forbindelse med fremstillingen af stormgudens fodstilling. Det kan virke underordnet for beskueren, men det løftede muskuløse ben kan angive kampen og styrken, benets bevægelse angiver, at den fremstillede gud er den aktive stormgud (figur 7 og figur 11):²¹ Voldsomheden hører til udendørs. Denne brø-

18. Neukirchen 1965.

19. Særtraditionen i Ex 33, hvor Moses beder Jahve om at måtte få hans herlighed at se bagfra i en klippespalte.

20. For et overblik af de forskellige religioners stormguder se A.R.W. Green, *The Storm-God in the Ancient Near East*, Winona Lake 2003.

21. Jf. P. Carstens, “Næsten nærværende. Forholdet mellem teologi og ikonologi – åbne spørgsmål om den kontekstorienterede læsning, in: E.K. Holt og H.J. Lundager Jensen (eds.), *Mellem Tekster*, København, Anis 2003, 87-105, 91.

lende, larmende og kæmpende stormgud kan ikke placeres inde i et tempel, hvor roen og mørket hersker.

At ramme naturen

Stormgudens vrede rammer ofte fertiliteten og naturens gang (selvom han i parentes bemærket selv er så stor en del af den), som fx tørke over den frugtbare ager. Der findes et unikt segl, der netop gengiver dette oprør mod naturen, destruktionsen af livet. En guddom slår løs på en vækst med et våben eller instrument, herved demonstreres hans styrke over livet ved anvendelse af våben og styrke.²² (figur 11 jf. figur 10). Det destruktive hos stormguden kendes tydeligt fra den anatolske Telipinu-myte, hvor guddommen i raseri forlader sit tempel. Han løber og bevæger sig gennem landskabet, og hvor han kommer forbi, dør det.²³

I Telipinu-myten²⁴ (version 1, § 2 (A i 5-9)) siges det: "I fårefolden kvæles fårene. I kostalden kvæles køerne. Moderfåret afviser sit lam. Koen afviser sin kalv." (§ 3 (A i 10-15)). Telipinu løber bort og fjerner korn, dyrenes frugtbarhed, frodigheden, væksten, steppens overflod og til sidst engens. Telipinu falder om herude i naturen, og over ham gror en plante: Derfor, siger myten, modnes byg og hvede ikke længere, kvæg, får og mennesker bliver ikke gravide, og de, der er det, kan ikke føde. (§ 4 (A i 16-20)). Træerne og bjergene sygner hen, græssangene og kilderne tørrer ud, og sulten hærger landet.

At løbe gennem landskabet og ødelægge alt liv er et meget malende billede, og at gudens vrede parres med bevægelsen bort fra stabiliteten i templet er gennemgående for stormguder og vejrguder i hele den Nære Orient, og det er alt andet end den ro og stabilitet velsignelsen fordrer. Det var præcis, hvad læsningen af SI 18 viste os: "Han red på keruber og fløj, for frem på vindens vinger" (SI 18,11). Stormgudens nærvær skildres: "Havets bund kom til syne, og jordens grundvolde blottedes ved din trussel Herre, ved din fnysende vrede." (SI 18,16). For velsignelsen i Gammel Testamente kredser om en helt anden ro:

Jeg vender tilbage til Zion
og tager bolig i Jerusalem...

22. Den samme tankegang findes i Deut 28,17f. i listen om velsignelse og forbandelse, med parallel i Lev 26, "forbandet være din kurv og dit dejtrug. Forbandet være frugten af dine moderliv og frugten af din jord, dine oksers afkom og dine fårs tillæg".
23. For en udfoldelse af myten se P. Carstens, "Telipinu og vellugten. Myten om den vrede gud", *Chaos* 25, 1996, 66-82 og P. Carstens, "Stormguder og deres forbundethed til helligsteder", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 59, 1996, 288-297.
24. Se E. Laroche, *Textes mythologiques Hittites en transcription*, Paris 1969 og H.A. Hoffner, *Hittite Myths*, Atlanta, Georgia 1990.

På ny skal gamle mænd og kvinder sidde
 på Jerusalems torve
 hver med sin stok i hånden,
 fordi de er gamle.
 (Zak 8,3f.)

“Hos jer skal tærsketiden vare lige til vinhøst og vinhøsten lige til så-
 tid, og I skal spise jer mætte i jeres eget brød, og bo trygt i jeres land”
 (Lev 26,5) – dét er landet, der flyder med mælk og honning.

Det er *ikke* stilhed før storm, for der rører sig ikke en vind, og det vil
 der heller ikke gøre de næste mange dage!!

SUMMARY

The main theme of this article is the element of air. Specifically focusing on the ionic philosophers first working with the idea of the elements. They tried to prove that all created things springs from one principle. Thales said it was water, Anaximenes, thought it was the air. Air is then like the underlying “stuff” of the universe, and could maybe be compared with the idea in the Old Testament of *ruah*. A conception of this principle maybe also shows up in the Qohelet and in Psalm 104, the first 10 verses.

Normally it is only the gods that rule air and wind, but in the Mesopotamian myth of Adapa, the sage Adapa becomes the broker of the South Wind. Adapa worships the god Ea with fish, and need the wind to stop while fishing.

In reading Matthew 8, about Jesus as a broker of the wind, I refer to the book of Jonah, where YHWH sends his wind against Jonah more than once.

Investigating Psalm 18 I get a closer understanding of YHWH as a stormgod, his relationship to the earth (the temple) and the heaven.

Along with experience of the destruction of the Storm-god, the expression of the four elements in the glyptics is the final theme for the article.

Keywords: The element of air. The ionic Philosophers, Storm, wind, The Myth of Adapa, stormgods, wraith, mobility, blessing, Psalm 18, glyptics, the Myth of Telipinu.



Fig. 1: ANEP 500, stormgud med lyn stående på tyr, 7. eller 8. århundrede f. Kr., Aleppo.



Fig. 2: E. Porada (ed.), *Ancient Art in Seals*, Princeton 1980, II-13, vejrguden stående på løve, cylindersegl i akkadisk stil 2300-2200 f. Kr., London.



Fig. 3: Porada 1980, II-8, solguden står op, cylindersegl i akkadisk stil 2300-2200 f. Kr., London.



Fig. 4: Keel og Schroer 2002, fig. 12, rullesegl fra grav i Jeriko, ca. 1800 f. Kr.



Fig. 5: ANEP 686, solguden sidder i sin båd, fra den akkadiske periode 2360-2180 f. Kr., Bagdad.



Fig. 6: Porada 1980, II-14, de store guders epifani, cylindersegl i akkadisk stil 2300-2200 f. Kr., London.



Fig. 7: Porada 1980, II-15, epifani af krigsguden og strømme-nes gud, cylindersegl i akkadisk stil 2300-2200 f. Kr. Paris.



Fig. 8: Porada 1980, II-11, tronende korn-gud med aks, cylinder-segl i akkadisk stil 2300-2200 f. Kr., Paris.

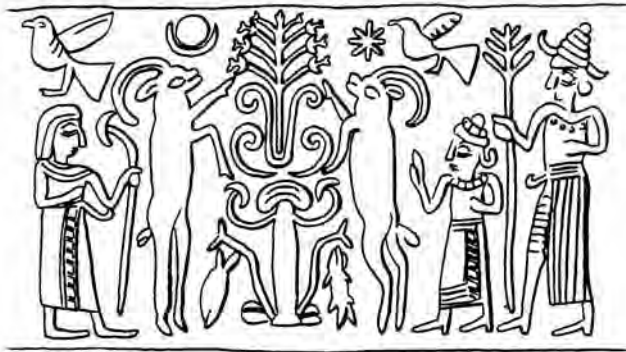


Fig. 9: Keel og Schroer 2002, fig.21, syrisk rullesegl 1750-1550 f. Kr. med stiliseret træ flankeret af to stebukke, Chicago.



Fig. 10: Porada 1980, II-22, cylindersegl i akkadisk stil 2300-2200 f. Kr., indeholder scene med stormgud, der bekæmper et træ eller busk, der skjuler en gud (Adonismotiv?), Paris.



Fig. 11: Porada 1980, II-10, cylindersegl i akkadisk stil 2300-2200 f. Kr., med samme tematik som fig. 10, New York.

“Ja, jord er du...”

Noget om jord og klippe, menneske og Gud

PROFESSOR DR. THEOL.
KIRSTEN NIELSEN

Vi er nu nået til seminarets sidste indlæg,¹ og det må være på tide med en begrundelse for, at det netop blev de fire elementer, det kom til at handle om. Grunden er i al sin enkelhed, at jeg længe har interesseret mig for de gudsbilleder, som *ikke* er hentet fra personverdenen, men som er med til at udfordre talen om Gud som person. Og så var det nærliggende at undersøge, om de fire elementer har været brugt som gudsbilleder. Lige så nærliggende var det at bede Hans Jørgen Lundager om at forelæse om ilden, Else K. Holt om vandet og Pernille Carstens om luften. Hvad jeg dog ikke helt havde set i øjnene var, at når mine tre kolleger tog sig af ild, vand og luft, så havde jeg selv at holde mig til jorden. Ikke noget med at kaste sig ud i åndrige beskrivelser af ilden som billede på Guds fortærende lidenskab. Ikke noget med at fabulere over Gud som det livgivende vand over for de sprukne cisterner, ej heller over Guds stormvind, der jager hen over urdybet, eller over den sagte susen, som melder Guds nærvær ved Horebs bjerg. Alt dette måtte jeg lade ligge og i stedet koncentrere mig om jorden.

Men hvordan er det så med elementet “jord”? At mennesket og jorden hører nøje sammen, er velkendt. “Ja, jord er du...”, siger Gud til Adam efter Syndefaldet. Men kan “jord” mon også bruges som metafor for Gud i Det Gamle Testamente? Hvis det ikke er tilfældet, hvorfor så ikke? Og hvis det er tilfældet, hvordan bruges det så? Det var spørgsmål af denne art, der fik mig i gang med at analysere brugen af elementet “jord”. Og lad os først se nærmere på nogle af de steder, hvor det er mennesket, der forbindes med jorden.

I Jobs Bog hører vi om den retsindige og gudfrygtige Job, der uden egen skyld mister alt, hvad han ejer og har. Det er Satan, der med Guds tilladelse sætter ham på prøve; men da Job får meldingen om, at Guds ild er faldet ned fra himlen og har fortæret hans kvæg og hans karle, og at stormvinden har væltet det hus, hvor hans børn holdt fest,

1. Forelæsning afholdt i forbindelse Seminar om de fire elementer i forbindelse med professor Kirsten Nielsens 60 års dag, 9. oktober 2003.

og dræbt dem alle, da går det ikke, som Satan havde håbet. Job forbander ikke Gud, men kaster sig til jorden og fyldt af ærefrygt udbryder han:

Nøgen kom jeg ud af moders liv,
 nøgen vender jeg tilbage!
 Herren gav, Herren tog,
 Herrens navn være lovet. Job 1,21.

Job anerkender hermed Jahves ret til både at give liv og at tage det tilbage. Og Job gør det bl.a. ved at skildre, hvordan han kom nøgen ud af mors liv, og så tilføjer han “nøgen vender jeg tilbage *dertil*”. I den danske oversættelse står der blot “vender tilbage”, men på hebraisk er det med glosen שׁוּמָה tydeligt angivet, at det er tilbage til et sted. Dette “sted” står parallelt med udtrykket “mors liv” men betegner naturligvis ikke det samme. Det er ikke livmoderen, han ved sin død skal vende tilbage til; det må i stedet være jordens moderskød. Uden at det siges direkte, kan vi derfor slutte os til, at der bag talen om at “vende *tilbage* dertil” må ligge en forestilling om, at mennesket stammer fra jorden. Den, der er født af jord, skal ved sin død vende tilbage til jorden.

At mennesket i Jobs Bog er nært forbundet med jorden fremgår også af et af de steder, hvor Job appellerer til Jahve om at holde op med at plage ham:

Dine hænder dannede og skabte mig,
 og nu skifter du sind og tilintetgør mig!
 Husk, at du formede mig som ler,
 og nu gør du mig til jord igen. Job 10,8-9.

Også her møder vi forestillingen om, at mennesket skal blive til jord igen. Men det er ikke forbundet med tanken om mennesket som *født* af jordens moderskød, her er det Gud, som har *formet* mennesket af jorden. Som en pottemager har Gud skabt Job af ler, men nu knuser han ham, så han ender som jord. Den gløse, der i den danske oversættelse er gengivet ved “jord”, er glosen עֶפֶר, som angiver det løse jord, dvs. støvet.²

Samme tanke fremgår af Job 34,14-15, der i 1992-oversættelsen lyder:

2. Nærheden mellem mennesket og jorden kommer også til udtryk, når Job betegner dødsriget som sit hjem og kalder graven “min far”. Det er her, det hele ender, i dødsriget, i støvet, Job 17,14-16.

Hvis han kun havde tanke for sig selv,
hvis han tog sin livgivende ånd tilbage,
da ville alt levende omkomme,
og mennesket blive til jord igen.

Også her er det glosen for støv, עפר, der anvendes på hebraisk. Men i disse vers møder vi endnu et motiv, nemlig Guds livgivende ånd, der gør mennesket til et levende væsen. Jobs Bog er ikke ene om disse forestillinger. Bedst kendt er de fra Det Gamle Testaments fortælling om skabelsen af Adam og Eva. Her fortælles det, at Gud Herren formede mennesket af jord og blæste livsånde i hans næsebor, så mennesket blev et levende væsen. Det materiale, Jahve brugte til at forme mennesket med, er i 1992 oversættelsen gengivet ved glosen “jord”. Men på hebraisk står der mere end blot “jord”. Hvad Jahve brugte, er beskrevet som עפר מן הארמה, dvs. “støv fra agerjorden”. Nu er det næppe uden grund, at fortælleren har valgt dette dobbeltudtryk, for glosen עפר angiver ikke blot det løse jord, der let flyver væk, den konnoterer også “forgængelighed”.³ Fortælleren har altså ønsket at markere, at det materiale, mennesket blev lavet af, var af flygtig karakter. Ud af et sådant pottemagerarbejde kommer næppe kar, der kan holde evigt.

Nu kan man selvfølgelig i første omgang læse lidt let hen over glosen עפר, sådan som det sker i den danske oversættelse. Men når man kommer til slutningen af Syndefaldsberetningen, så dukker den samme glose op igen. Jahve afslutter nemlig sin domstale over Adam med at knytte til ved skabelsen af mennesket. Den danske oversættelse lyder: “Ja, jord er du, og til jord skal du blive”, Gen 3,19. Men skal aspektet “forgængelighed” tydeligere frem, må vi oversætte: “Ja, støv er du, og du skal igen blive til støv.” I Paradisfortællingen er der en fin korrespondens mellem tilblivelse og tilintetgørelse: Mennesket begynder som støv, og det ender som støv.

Både i Jobs Bog og i Gen 2 møder vi billedet af Gud som en pottemager og mennesket som ler eller støv i hans hånd. At pottemageren således er herre over sit materiale fremgår med al tydelighed af Es 45, hvor profeten bruger pottemagerbilledet til at anklage sine landsmænd for at vende op og ned på forholdet mellem Gud og menneske.

Ve den, der anklager ham, der dannede ham,
et potteskår blandt skår af ler.
Kan leret sige til ham, der former det:

3. Jf. at Jahve formede dyrene alene af agerjorden if. Gen 2,19: עפר מן הארמה.

Hvad er det, du laver?
 Kan dit værk sige: Han har ingen hænder?
 Ve den, der siger til sin far: Hvad er det, du avler?
 og til kvinden: Hvad er det, du føder?
 Dette siger Herren,
 Israels Hellige, som dannede det:
 Kræver I mig til regnskab for mine sønner?
 Giver I mig besked om mine hænders værk?
 Det er mig, der har frembragt jorden
 og skabt menneskene på den.
 Mine hænder har spændt himlen ud,
 og jeg befaler over hele dens hær. Es 45,9-12.

Jeg har svært ved at læse dette sted uden at se Job for mig. For var det ikke lige præcis, hvad Job vovede at gøre, at stille sin skaber til regnskab? Og var det ikke lige præcis, hvad Jahve svarede, da han talte til Job inde fra stormvejret: Det er mig, der har frembragt jorden og udspændt himlen! Og begge steder, både i Es 45 og i Jobs Bog, bliver fortsættelsen vel at mærke positiv. I Deuterocesajakonteksten lover skaberguden, at Jerusalem skal genopbygges; i Jobs Bog er det Job, der "genopbygges" som menneske, da han får alt det mistede rigeligt igen. Når skaberguden erindres om sit eget værk, så melder omsorgen sig. Om så end leret forsøger at stille pottemageren til regnskab, så er det *hans* ler.

At være formet af en pottemager betyder at være afhængig af denne. Relationen mellem pottemageren og de kar, han former, kan udtrykkes forskelligt. Vægten kan lægges på materialets skrøbelighed, men den kan også lægges på pottemagerens suveræne ret til at bestemme over sine egne værker. I Jeremias' Bog findes en lignelse, der netop handler om pottemageren. Her fortælles det, at Jahve sendte Jeremias ned til pottemagerens hus, så han kunne se, hvordan pottemageren sad ved drejeskiven, og når et kar mislykkedes for ham, så lavede han det om til et andet kar, som han nu ville have det. "Da kom Herrens ord til mig: 'Kan jeg ikke gøre med jer, Israels hus, som denne pottemager gør?' siger Herren. Som leret i pottemagerens hånd er I i min hånd, Israels hus.'" Jer 18,6. Pottemageren gør, som han vil. Det er ham, der afgør, om et kar er vellykket eller ej.

Det billede, som hermed tegnes, kan give indtryk af en Gud, der leger med materialerne, og som ved at skabe Adam af støv på forhånd har givet mennesket prædikatet: værdiløst og forgængeligt. For er der overhovedet nogen bestand i et sådant støvvæsen? Nej, ikke i materialet alene; men i Gen 2 siges mere, end at mennesket er skabt af støv;

det har også fået indpustet livsånden (jf. også Job 34,14-15). Kombinationen af disse to materialer må derfor rejse det spørgsmål: Hvad er det stærkeste i dette projekt: livsånden, der konnoterer liv, eller støvet, der konnoterer forgængelighed og død? Og som vi alle ved, så er det bl.a. dette spørgsmål, vi får svaret på, når skabelsesberetningen efterfølges af fortællingen om Syndefaldet. Af Syndefaldsberetningen fremgår, at selv om det evige liv, i form af Livets Træ, var inden for rækkevidde, så måtte Adam og Eva se sig forvist fra Livets træ. De blev sendt ud i en verden, hvor de stadig havde livsånden i behold, men kun for en tid. Det støvskabte menneske skal, al livsånde til trods, vende tilbage til støvet. “Ja, støv er du, og til støv skal du blive igen.” Gen 3,19.

Elementet “jord” kan i Det Gamle Testamente bruges til at beskrive det materiale, Gud brugte til at forme mennesket af, hvad enten det nu var støv eller ler. Men vi finder også forestillinger, hvor jord ikke er materialet, men stedet for skabelsen. I Sl 139 findes den tanke, at mennesket ikke blot er blevet til i mors liv, men i jordens dyb.

Det var dig, der dannede mine nyrer,
du flettede mig sammen i min mors liv.
Jeg takker dig, fordi jeg er underfuldt skabt,
underfulde er dine gerninger,
jeg ved det fuldt ud!
Mine knogler var ikke skjult for dig,
da jeg blev formet i det skjulte,
blev vævet i jordens dyb. Sl 139,13-15.

Salmisten begynder med tilblivelsen i mors liv, men han runder af med ordene om at blive vævet i jordens dyb. Jorden er her som et moderskød; men det er Gud selv, der former og væver mennesket.

Også i Siraks Bog møder vi denne parallelisering af mors liv og jorden som mor:

Uro og møje er skabt for alle mennesker,
et tungt åg ligger på Adams børn
fra den dag, de forlader moders liv,
og til den dag, de vender tilbage til alles moder. Sir 40,1.

Det karakteristiske ved disse citater er den ubesværelighed, hvormed der både tales om formning i mors liv og om jorden som stedet for fødslen, ja om jorden selv som moderskødet, der føder.

Billedet af Moder Jord kan også bruges til at udtrykke håbet om, at de døde vender tilbage fra jorden. I Es 26,19, dvs. inden for Esajas-apokalypsen, hedder det:

Dine døde bliver levende, deres lig står op.
I, der ligger i jorden, skal vågne og juble.
For din dug er lysets dug,
og jorden bringer dødnings til live.

Bag ordene om jorden, som bringer til live, ligger forestillingen om jorden som fødselske.⁴ Det verbum, der anvendes, er hifil af נפל og betyder "at lade falde", "få til at falde". Billedet er et fødselsbillede, hvor moderen føder sit barn siddende i hugstilling, dvs. lader det falde (se 1 Sam 4,19). Jorden bringer de døde tilbage til livet som en mor, der føder sit barn.

Nu er det dog kun få steder, hvor fødsel og jord forbindes så klart, som i de netop nævnte tekster. Langt hyppigere finder vi udtryk, der taler om *tilbage* vendten til jorden, men som dermed indirekte forudsætter, at mennesket stammer fra jorden. Jeg skal i denne sammenhæng blot henvise til den store skabelseshymne, Sl 104, hvor det hedder, at tager Gud sin ånd fra mennesket, dør det og bliver til støv igen, Sl 104,29 (se også Præd 3,20 og 12,7). Men vi kunne også inddrage Prædikerens Bog, hvor det i Præd 3,20 hedder:

Alle går samme sted hen;
alle er blevet til af jord [עפר],
alle bliver til jord [עפר] igen.

På forskellig vis knyttes mennesket til elementet jord. Men hvad enten skabelsen skildres som en formning eller som en fødsel fra jordens moderskød, så er hovedtanken den, at mennesket ender, som det begyndte. Eller som det hedder i Folkekirkenes begravelsesritual "Af jord er du kommet. Til jord skal du blive..." Så vidt enigheden. Forskellen består i rollefordelingen. I de tekster, vi hidtil har set på, er det Jahve, der former af jord (støv eller ler) og i jorden; men det er Moder Jord, der føder til verden.

Når vi ser relationen mellem Gud og menneske i billedet af pottemageren, bliver det ligeledes klart, at forskellen mellem Gud og menneske netop består i, at det er mennesket, der er støv eller ler, og ikke

4. Se nærmere i Othmar Keel & Silvia Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2002, s. 57.

Gud. Den begrænsning, der kommer til udtryk gennem menneskets forbundethed med “jord” eller “støv”, gælder ikke Gud. Det nærmeste, vi kommer forestillinger om jorden som guddommeligt, er de steder, hvor myten om Moder Jord ligger bagved. Men Jahve, Israels Gud, er netop ikke en Moder Jord skikkelse, understreger Othmar Keel og Silvia Schroer i en spændende bog med titlen *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*. Jahve er ikke en ktonisk gud, men en gud, som er forbundet med det himmelske. Jahves felt er snarere bjergene, højene og himlen.⁵

At Jahve ikke kan beskrives ved hjælp af ord som “støv” eller “jord” fremgår også indirekte af den måde, man behandler afguderne på i Det Gamle Testamente. Således fortælles det, at Moses brænder og knuser “tyrekalven, det syndige gudebillede”, som israelitterne lavede i ørkenen, så gudebilledet bliver til støv, עֶפֶר, Deut 9,21. I forbindelse med Josijas reform nævnes det tilsvarende, at Asherapælen fjernes fra templet, brændes og knuses til støv, עֶפֶר, 2 Kong 23,6. Og man kunne nævne ødelæggelsen af stenene fra offeralteret i Betel, som if. 2 Kong 23,15 ligeledes knuses til støv. Når gudestøtter bliver til støv, mister de deres kraft.

Jahve derimod er ikke som afguderne. Derfor kan gloser som støv, ler eller jord heller ikke bruges som metaforer for Jahve. Men når det er sagt, så er der stadig noget at sige om Jahve, som har med mit tema at gøre. For i Det Gamle Testamente anvendes faktisk en metafor om Jahve, som har med jorden at gøre, metaforen “klippe”.

Israels Gud, Jahve, er gennem klippemetaforikken først og fremmest skildret som en, man kan have tillid til og støtte sig til. I Es 26,4 møder vi opfordringen:

Stol altid på Herren,
for Herren er en evig klippe.

Eller som det hedder i Sl 62,2-3:

Kun hos Gud finder min sjæl ro,
fra ham kommer min frelse.
Kun han er min klippe og min frelse,
min borg, så jeg ikke vakler.

5. Othmar Keel und Silvia Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2002, s. 57.

Hvad klippen konnoterer, er det modsatte af “støvet”; mens støvet konnoterer forgængelighed, konnoterer klippen evighed, og som sådan er den velegnet som metafor for Gud selv.⁶

På hebraisk bruges to forskellige gloser om Jahve som klippe, nemlig glosen צור og glosen סלע; men af tidsmæssige grunde holder vi os i dag til den førstnævnte. צור forekommer 75 gange i Det Gamle Testamente, heraf 33 gange som metafor for Gud og en enkelt gang for de fremmede guder (Deut 32,31).⁷ En af de tekster, hvor klippe-metaforikken er særlig udbredt, er Deut 32, Moses’ sang.⁸ Denne sang begynder med en opfordring til himmel og jord om at lytte og dermed være vidner til Moses’ ord. Herefter følger i v. 4 en skildring af Jahve, hvor det hedder:

Han er klippen, hvis gerning er fuldkommen,
alle hans veje er rette,
en trofast Gud uden svig,
retfærdig og retskaffen.

I denne skildring kombineres klippemetaforen med forestillingen om Jahve som en person, der handler retfærdigt og udviser troskab. Kombinationen af den upersonlige metafor, “klippe”, og den personlige metafor, der ligger bag skildringen af Gud som aktivt handlende, trofast og retfærdig, viser, at det ikke er nok at skildre Jahve med billeder alene hentet fra personverdenen, hvad enten det er Gud som pottemageren eller Gud, der skaber gennem sit ord, ligesom det heller ikke er nok at skildre Jahve alene med billeder hentet fra naturverdenen. De forskellige typer af billeder skal til stadighed udfordre hinanden, så ingen skulle få den tanke, at Israels Gud *er* en klippe, eller at Israels Gud *er* en storkonge. For ligesom Gud ligner en klippe, men ikke *er* en klippe, ligner Gud en person, men *er* ikke en person.

Nu kan det for os synes selvfølgeligt, at Gud ikke kan identificeres med en klippe. Men undersøger vi nærmere, hvordan Septuaginta gengiver de steder, hvor Jahve i Det Gamle Testamente omtales som

6. Analysen af klippemetaforikken bygger på en forelæsning holdt i København 5.8.2003 ved European Association of Biblical Studies med titlen “Metaphors and Biblical Theology”. Forelæsningen forventes publiceret i en international publikation i 2004.
7. Cf. Georg Bertram, “Der Sprachschatz der Septuaginta und der des hebräischen Alten Testaments”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 57 (1939) s. 99, der mener, at צור nærmest er blevet til en gudsbetegnelse.
8. En tilsvarende analyse af brugen af klippemetaforikken i 2 Sam 22, som findes i den ovenfor nævnte forelæsning (jf. note 6), underbygger resultatet og viser yderligere den nære forbindelse mellem klippemetaforik og Zienteologi.

en klippe, så vil det vise sig, at metaforen “klippe” ikke er bevaret, men derimod enten er blevet gengivet ved gloser som “hjælper”, “beskytter”, “skaber”, “herre” eller slet og ret ved ordet “Gud”. Oversætterne har altså været bange for, at læserne skulle tro, at jøderne dyrkede en klippe som deres gud, fx tempelklippen i Jerusalem, Zion.⁹ I den hebraiske udgave af Det Gamle Testamente fornemmer man ikke denne angst for at bruge klippebilledet om Jahve. Israels Gud skildres ikke kun i billedet af en person, også billeder fra naturen må med, hvis der skal tales rammende om Jahve.

Denne meget vigtige kombination af personsprog og ikke-personligt sprog gentages i v. 15, hvor det om folket – her kaldt Jeshurun – hedder:

Han forkastede den Gud, der havde skabt ham,
og viste foragt for sin frelses klippe.

To vigtige sider af Israels Gud, Jahve som skaberen og Jahve som den, der frelser, står her side om side. Men karakteristisk nok således, at den aktive indgriben forbindes med klippemetaforen, der normalt konnoterer det urokkelige og vedvarende. Der opstår herved en spænding mellem de to billeder: aktivitet og urokkelighed hører begge med til talen om Jahve. For holdt man sig alene til klippen som metafor, så ville Gud nemt blive til en statisk størrelse, som man blot kunne støtte sig op ad, men ikke vente noget aktivt fra.

I v. 30 er Jahve omtalt som en klippe, der har solgt sit eget folk. Igen dette sammenstød mellem klippemetaforik og talen om Jahve som en handlende person. Men kombinationen kalder nye konnotationer frem i klippebilledet. For ligesom klippen er med til at understrege særlige aspekter ved personbilledet (trofasthed, urokkelighed osv.), således udfordrer personsproget også klippen, så dens betydningspotentialer udvides. En klippe skulle normalt være urokkelig; men her er klippen forbundet med styrke og handlekraft. De to typer af metaforer kan på den måde korrigere hinanden. Klippemetaforikken fastholdes, uden at Guds frihed til at handle antastes.

Klippemetaforikken fortsætter i v. 31, hvor de fremmede guder kaldes klipper, der ikke er som vores klippe, og i v. 37 spørger Jahve hånligt: “Hvor er deres gud, den klippe, de stolede på, som spiste deres slagtofres fedt og drak deres drikofres vin?” Klippe associerer her

9. Georg Bertram nævner således, at klippemetaforen i en hellenistisk kontekst kunne føre til den misforståelse, at jøderne dyrkede en klippe. Jf. Georg Bertram, “Der Sprachschatz der Septuaginta und der des hebräischen Alten Testaments“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 57 (1939) s. 98-101.

stedet, hvor ofrene bringes og fortæres af ilden. Men klippen er også metafor for afguderne selv, der øjensynlig er nogle dorske væsner, som ikke rokker sig ud af stedet, men blot ønsker at mæske sig med offergaverne.

Jeg har nu kort berørt de steder, hvor klippen bruges som metafor i Moses' sang; men der er et enkelt sted tilbage, som vi skal se lidt nøjere på, nemlig v. 18. Også her kombineres personlig og upersonlig metaforik, når Moses bebrejder folket dets frafald fra Jahve med ordene:

Den klippe, der fødte dig, forsømte du,
du glemte den Gud, der bragte dig til verden.

Verset kan også oversættes sådan, at det første verbum gengives med "avle" i stedet for "føde", hvorved Jahve både bliver skildret som en far, der avler, og en mor, der bringer til verden. Uanset dette er kombinationen af klippemetaforik med de nævnte verber påfaldende. At en klippe skulle få veer og avle hører ikke til normalforventningerne. Det er tydeligvis ikke bogstavelig sprogbrug, men metaforik, hvor der ved hjælp af to billeder kan siges mere, end hvis forfatteren alene havde talt om fødsel eller om klipper. Anklagen mod israelitterne øges kraftigt, når de ikke blot svigter deres far/mor, men også svigter den klippe, hvis urokkelighed de burde have arvet. Børn af en klippe burde ikke skifte mening, men tværtimod holde fast ved deres ophav. Ligesom børn ikke burde forkaste deres forældre.¹⁰

Med dette vers fra Deut 32 har vi en tekst, som må med som et supplement til det, Othmar Keel og Silvia Schroer sagde om, at Jahve ikke er en ktonisk gud, men snarere har bjergene og højene som sit felt. Det ser nemlig ud til, at de Moder Jord forestillinger, som vi møder sporadisk i Det Gamle Testamente, har en pendant i metaforen om klippen, der kan føde. Jahve er netop *ikke* en Moder Jord. Jahve *er* naturligvis heller ikke en klippe; men klippen kan bruges som metafor, ikke kun til at sige noget om Jahves styrke og trofasthed, hans ophøjethed og hans vilje til at sikre sit folk et tilflugtssted. Klippen kan også forbindes med forestillingen om en guddommelig fødsel, hvor Israel er født af klippen til at være som klippen.

Hvad jeg har villet vise gennem påpegningen af disse metaforkombinationer er, hvilke teologiske konsekvenser det har, at vi i en tekst som Moses' sang møder såvel personmetaforer som metaforer hentet fra naturverdenen. Nok må man sige, at personmetaforerne dominerer i Det Gamle Testamente; men det betyder ikke, at de ikke-personlige

10. Jf. mor-barn metaforikken i Es 49,14-15.

metaforer af den grund skal negligeres og hurtigst muligt oversættes til et eller andet passende adjektiv. “Du er min klippe” kan ikke gengives fyldestgørende med ordene: “Du er trofast”. Gud transcenderer ikke blot vore forestillinger om en klippe, men også vore forestillinger om en person. Derfor må vi som teologer overveje, om vi ved i den grad at rendyrke den personlige tale som den sande tale om Gud overser, at sådan tales der ikke i Det Gamle Testamente. Her fastholdes de mange metaforer, og herved får billedet af Jahve som person ikke lov til at dominere i en sådan grad, at læseren ender med at identificere Gud og menneske. Mennesket er *ikke* Gud, og Gud *er* ikke menneske i Det Gamle Testamente. De er som støvet over for klippen. I Moses’ sang møder vi forestillingen om Israel som klippesødt; men konteksten viser, at netop de, der skulle have forudsætningerne for at leve i tillid til deres Gud, de svigtede. De var ikke selv som en klippe.

Vælger vi at fokusere på forestillingerne om mennesket skabt af elementet jord, kommer hovedvægten til at ligge på menneskets svaghed og begrænsning. Men selv den, der befinder sig støvet nær, siddende i askedyngen, som et skår blandt skår, kan i Jobs Bog finde ord til at tale skaberen imod, når han er nær ved at knuse det kar, han selv har skabt. Midlet til at påvirke Gud var netop henvisningen til, at mennesket er hans egen skabning. Pottemageren er ikke upåvirkelig i forhold til sine kar. Selv potteskåret kan råbe den Almægtige op, sådan som det sker i Jobs Bog, for i skaberens kærlighed til sit eget værk ligger også hans svaghed.

At mennesket er skabt af støv er derfor ikke et udsagn om menneskets svaghed i al almindelighed, som kan bruges til at understøtte en hvilken som helst tendens til selvmedlidenhed og ansvarsforflygtigelse. At mennesket er formet af støv siger dels, at det er dødeligt, dels at det er skabt af Gud og ikke opstået ved en tilfældighed. Mennesket er begrænset i forhold til den evige Gud; men det er ikke desto mindre hans eget “guddommelige eksperiment af støv og ånd”.¹¹

Det Gamle Testamente har givet sprog til talen om mennesket og til talen om Gud; men det har ikke dermed skabt uovervindelige grænser for, hvad der yderligere kan siges. Ved seminaret i dag har det drejet sig om Det Gamle Testamente; men skulle vi arbejde videre med te-

11. Jf. Grundtvigs tale om mennesket som “en mageløs, underfuld Skabning, i hvem guddommelige Kræfter skal kundgiøre, udvikle og klare sig giennem tusinde Slægter, som et guddommeligt Experiment, der viser, hvordan Aand og Støv kan giennemtrænge hinanden, og forklares i en fælles guddommelig Bevidsthed.” *Nordens Mythologi eller Sindbilled-Sprog historisk-poetisk udviklet og oplyst* af Nik. Fred. Sev. Grundtvig, Anden omarbejdede Udgave, København 1832. Udgivet ved Georg Christensen og Hal Koch i *Værker i Udvalg*, Fjerde Bind, København 1948, s. 32.

maet, ville det være naturligt at inddrage genbrugen i Det Nye Testamente, hvor klippemetaforikken ikke kun anvendes om Kristus (jf. 1 Kor 10, hvor Paulus tolker klippen, der fulgte folket under ørkenvandringen, som Kristus), men også anvendes om disciplen Peter. Da Peter har bekendt Jesus som Kristus, får han tilsagnet: "Og jeg siger dig, at du er Peter, og på den klippe vil jeg bygge min kirke, og dødsrigets porte skal ikke få magt over den." Matt 16,18. Πέτρος skal være klippen, πέτρα.¹²

Der er således mere at sige, end hvad Det Gamle Testamente har sagt. For hvor Det Gamle Testamente må fastholde, at det er Gud, der er som klippen, og ikke mennesket, kan Det Nye Testamente tale om et skrøbeligt menneske, der skal være en klippe, og om at den Gud, der i Det Gamle Testamente kan skildres som en klippe, selv bliver menneske.

Set i dette perspektiv vil jeg slutte med en opfordring hentet fra den norske forfatter Henrik Wergelands digtsamling *Skabelsen, Mennesket, Messias*, hvor det hedder: "Glem ei at du er støv. Glem ei at du er mer enn støv."¹³

SUMMARY

This is the last of four papers delivered at a seminar on the four elements – fire, water, air and earth. The title, 'You are dust, and to dust you shall return.' *Something about dust and rock, man and God*, refers to the 'fourth element'. In the Old Testament, dust/earth is used as a metaphor for man while rock is a common metaphor for God. The paper analyses texts from the Book of Job, Psalms, Gen 1-3 and Deut 32 in order to discover the underlying image of Mother Earth, the image of God as a potter, and the image of God as a rock. God is never identified with Mother Earth, God forms man from dust or clay. Being a rock, God is reliable but he is never considered to be passive or unable to change. Through the combination of personal and impersonal metaphors, the authors of the Old Testament create a tension between God as a person and God as something as fundamental as a

12. Se også, hvordan den gammeltestamentlige fødselsmetaforik genbruges i Matt 3,8-9, hvor Johannes Døbereren formaner farisæerne og saddukæerne med ordene: "Så bær da den frugt, som omvendelsen kræver, og tro ikke, at I kan sige ved jer selv: Vi har Abraham til fader. For jeg siger jer: Gud kan opvække børn til Abraham af stenene dér." (jf. Es 51,1 og Deut 32,18).

13. Henrik Wergeland, *Samlede Skrifter*, ed. H. Lassen, Christiania 1852-1857, bind 2, 72. Se i øvrigt til motivet "støv og livsånde" Terje Stordalen, *Støv og livspust. Mennesket i Det gamle Testamente*, Oslo, Universitetsforlaget 1994, s. 228.

rock. An interesting case is Deut 32:18, where God as a rock gives birth to his people. The paper concludes with some reflections on the use of both personal and impersonal metaphors and emphasizes the necessity of more studies on the reuse of Old Testament metaphors in the New Testament.

Keywords: Four elements – dust – rock – Mother Earth – potter – personal metaphors – impersonal metaphors.

Bekendelse mellem relativisering og uniformering

En anmeldelse af Peder Nørgaard-Højen: *Den Danske Folkekirkes bekendelsesskrifter. Bind 1: Tekst og oversættelse. Bind 2: Kommentarer*, Anis 2000/2001.

ADJUNKT, PH.D.
BO KRISTIAN HOLM

Indhold

Med to-binds-værket om Den Danske Folkekirkes bekendelsesskrifter er et hul blevet fyldt ud i den danske teologiske litteratur. Som det nævnes i forordet til værket er dette den første danske symbolik siden Niels Munk Plums. En solid gennemgang af de oldkirkelige bekendelser har længe manglet på dansk, og udgivelsen fortjener derfor al mulig påskønnelse. Her er endelig en samlet kommenteret udgave af de danske bekendelsesskrifter.¹

Første bind indeholder originaltekster og oversættelser til de danske bekendelsesskrifter præsenteret let og overskueligt. Man finder også her *Symbolum Chalcedonense* og i forhold til tidligere danske udgaver er oversættelsen af Den lille Katekismus suppleret med Hustavlen og både "Tauf-" og "Traubüchlein", til trods for at ingen af disse skrifter i egentlig forstand hører med til bekendelsesskrifterne. Dette yderst nyttige supplement er dog velbegrunderet og forsvares med, at *Symbolum Chalcedonense* er kristenhedens væsentligste kristologiske dokument, og at de mindre tillæg til den lille katekisme har haft afgørende indflydelse på lutherske kirkers teologi og fromhedsliv (jf. forordet til bind I).

Andet bind indeholder udover en længere indledning, der dels bringer overvejelser over forholdet mellem kirke og bekendelse, dels undersøger Ny Testaments forståelse af bekendelsen, en udførlig kommentar til teksterne i første bind, med undtagelse af de ovennævnte mindre skrifter. Langt den største plads (193 sider) tildeles *Confessio Augustana*, hvor kommentaren er udvidet i retning af en egentlig lærebogsindføring i reformationens opgør med romerkirkens teologi. *Cathecismus Minor* overstås på de sidste blot 22 sider, hvilket undrer, når man tager dens store betydning i betragtning. Det skyldes, at kun

1. Da værket er udførligt behandlet af Anders-Christian Lund Jacobsen i *Præsteforeningens Blad* 26, 2002, 578-585, især hvad angår de oldkirkelige bekendelser, koncentrerer denne artikel sig om principielle spørgsmål og om forståelsen af reformationsteologien.

hovedstykkerne kommenteres detaljeret, mens øvrige dogmatiske spørgsmål behandles under kommenteringen af CA. Denne prioritering forekommer dog mindre heldig, men skyldes blandt andet CA-kommentarens forsøg på at være lærebog i klassisk luthersk dogmatik.

Bekendelsernes nutidige status

Det er en styrke ved kommentaren, at den bruger meget plads på diskussionen af bekendelsernes nutidige status. Med fuld ret konstaterer Nørgaard-Højen Folkekirkens uafklarede forhold til bekendelserne, som dog både har historiske, strukturelle og indholdsmæssige årsager. Bekendelsernes funktion synes først og fremmest at være den at skulle opretholde illusionen om deres fortsatte betydning for Folkekirkens identitet (45). Og med henvisning til de førte læresager i Den Danske Folkekirke kan Nørgaard-Højen konkludere, at bekendelsen “er blevet en institutionskonsoliderende lov, der tilmed risikerer at komme på kollisionskurs med Skriften, hvis kursændrende korrekturer der ikke mere er plads til” (51).

Nørgaard-Højen forsøger at balancere mellem bekendelsestroskab og bevidsthed om bekendelsernes historicitet og drager selv den konsekvens, at bekendelsen kun kan “fungere som generel hermeneutisk interpretationsnorm for udlægningen af Skriften” (50). Nørgaard-Højens svar på den vanskelige problematik består i at støtte sig til det reformatoriske embedssyn, der aldrig tilkender bisperne nogen anden magt end ordets og altså udelukker statslig indgriben. Og han får gjort det klart, at bekendelsesvaretagelse ikke giver nogen mening som akademisk disciplin, men kun inden for kirkens rum. Her er der blot ingen instans til at tage sig af det, for det ville være i modstrid med bekendelsesgrundlaget. Tingene kører således i ring, uanset hvad man gør, og det er just hele bekendelsesproblematikken i en nøddeskal.

Bogen er, især hvad angår bestemmelsen af kirkens tro og bekendelsens status, fyldt med talrige sympatiske meningstilkendegivelser og lige så mange idiosynkratiske, som ikke altid står i lige god forlængelse af hinanden. På den ene side står netop ønsket om at levere en saglig og problembevidst fremstilling af sagen i bevidsthed om “historicitetens relativering” (44), på den anden side den teologiske interesse i at varetage forestillingen om kirkens ikke relativérbare enhed. På den ene side hævdes det således, at “[e]vangelisk lære og forkyndelse er ubundet og fri i sin bundethed til evangeliet og den bekendelse, der tolker det. Og dog forekommer det – ikke mindst under hensyntagen til sandhedens historicitet umuligt at opstille en gyldig norm for ret lære og forkyndelse og et alment kriterium for hæresi” (49f); mens det på den anden side slås fast, at “kirkens tro til alle tider

og på alle steder i princippet og sagen [er] den samme” (20), hvor der mangler en tydelig indholdsbestemmelse af såvel princip som sag. Det sidste uddybes dog senere, hvor bekendelsens midtpunkt på god reformatorisk – men dog ahistorisk – vis, sammenfattes i udsagnet: “Bekendelsen kan kun være norm i den forstand, at den giver udtryk for evangeliets midtsamlende budskab om synderes retfærdiggørelse af nåde for Kristi skyld og for så vidt kan fungere som generel hermeneutisk interpretationsnorm for udlægningen af Skriften” (50). Og mens kætteriet som sådan opgives ét sted, videreføres tidligere tiders noget enøjede syn på de ekstrakatske kirkeretninger i en malende formulering som denne: “Dette [i.e. brugen af *catholicam*] var naturligt på en tid, da arianisme, donatisme og andre hæsier gik i svang og bejlede til de troendes gunst” (111). En sådan beskrivelse synes at se bort fra såvel det 20. århundredes mere nuancerede syn på kætterbegrebet, som bogens eget forsøg på saglig, problemorienteret fremstilling. På den ene side møder man altså en ædruelig bevidsthed om faren for anakronismer, på den anden side kan man f.eks. læse, at Luther afviser enhver form for fundamentalistisk biblicisme (378). Ganske vist findes der på reformationens venstrefløj en anden skriftlæsningspraksis (188), men at kalde den fundamentalistisk biblicistisk synes unødigt uklart, alene af den grund, at der går flere århundreder før egentlig fundamentalistisk biblicisme viser sig. De nævnte eksempler viser også, at Nørgaard-Højens forståelse af det lutherske skriftprincip tilsyneladende er uanfægtet af de seneste 40 års tale om skriftprincipets krise. Det nævnes blot, at problemet om forholdet mellem skrift og tradition er akut (190).

Generelt synes skellet mellem det, som kirken er tvunget til at tro om sig selv, og det, som empirisk og historisk må gøres gældende, ikke at være tilstrækkeligt afklaret. Den reformatoriske nytolkning af kristendommens indhold synes kun ud fra en meget subjektiv betragtning at være det bedste bud på et samlende midtpunkt i kirkens bekendelseshistorie. Det er bl.a. denne manglende afklaring, der hindrer, at kommentaren kan byde på noget egentlig nyt. Den præsenterer i vid udstrækning en klassisk og velafprøvet forståelse af bekendelsernes indhold, og bliver derfor til trods for sin bevidsthed om mulige anakronistiske indlæsninger i egentlig forstand luthersk traditionalistisk.² Det kommer blandt andet til udtryk i den megen plads, der bruges på indføring i ældre forskningslitteratur, og understeges yderligere af det faktum, at kommentaren til *Confessio Augustana* i

2. Således møder man gentagne gange traditionens stereotyper og læser om senjødisk kræmmermentalitet (233), der alene afslører forfatterens afhængighed af en efterreformatorisk tolkningshorisont, der må tolke al ikke-reformatorisk religion som gerningsretfærdig.

overvejende grad orienterer sig i forhold til opgøret med den skolastiske teologi og de specifikke kontroverser med den reformerte tradition. Spørgsmål er, om ikke en økumenisk horisont havde haft gavn af et bredere udsyn. Var dele af lærebogsindføringen i skolastisk teologi, som er tilgængelig andre steder, erstattet af et sådant større ekstraluthersk udblik, der ikke blot cementerede de teologiske forskelle, men også problematiserede dem, ville kommentaren havde bidraget med noget nyt til den danske lærebogstradition. Det tjener dog kommentaren til ære, at den ud over inddragelsen af konfuratorernes reaktion på CA også gengiver Konstantinopels reaktion og på den måde får tegnet et bredere billede end det, der er tilgængeligt i Leif Granes kommentar til *Confessio Augustana*.

Den idealiserede urkirke

Bekendelsens autoritet hviler for en stor dels vedkommende på dens evne til at fastholde forestillingen om en entydig ekklesiologisk succession, om en ubrudt linie til kirkens første tid. Måske af den grund omtales "urmenigheden" konsekvent i ental. Forestillingen om den ene urmenighed kan nemlig derved fungere som den afgørende basis for et enhedskirkesyn. Konsekvensen bliver dog, at den historiske sandhed bliver unødvendigt utydelig. Urmenighederne er fælles om deres bekendelse til Kristus, men derefter ophører også ethvert ensartet præg. Heller ikke de nytestamentlige skrifter selv er entydige i deres Kristusforståelse.³ Det er overhovedet et spørgsmål, om forestillingen om "enhedsurkirken" er en nødvendig forestilling. Frem for at fastholde den uhistoriske tanke om et homogent begyndelsespunkt, kunne der måske i en moderne pluralistisk tid være mere frigørende potentiale i en forståelse af "urkirken" som det spektrum, inden for hvilket de faktiske kirker har deres historiske udspring. En sådan forståelse findes der da også antydninger af i gennemgangen af de nytestamentlige bekendelser, hvor det netop er en pointe, at de enkelte bekendelser står i et konkurrerende forhold til hinanden som udlægninger af den samme tro. En konsekvent videreførelse af denne pointe ville dog også måtte betone, at nok kan en tale om den samme tro have sin berettigelse som trosudsagn, men som indholdsmæssigt udsagn findes der ingen anden tilgang end netop de konkurrerende ikke-identiske bekendelser. Dermed forstærkes forståelsen af teologihistorien som en vedvarende kamp om udlægningen af den fælles og samme tro, som imidlertid aldrig kan uddestilleres uomtvisteligt. "Den samme tro" er, anskuet på denne måde, et begreb, der nødvendigvis må

3. En henvisning til James D.G. Dunns næsten klassiske værker *Unity and Diversity in the New Testament*, London 1977, og *Christology in the Making*, London 1980, er her tilstrækkelig.

konstrueres for at forstå de konkurrerende bekendelsers positive relation til hinanden, og af dogmatiske grunde må hævdes som modvægt til en såkaldt "bekendelsesfundamentalisme".

Forståelsen af reformationsteologien

Kommentaren til de reformatoriske bekendelsesskrifter undrer. Til forskel fra Gunther Wenz store *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (anmeldt i DTT 1999/3) begynder Nørgaard-Højen ikke kronologisk med katekismernerne. Det gør Wenz og får derved en række fordele serveret. Ud fra katekismernerne kan han skabe et overblik over den reformatoriske teologi i sin helhed, inden han vender sig mod CAs mere Loci-orienterede opbygning. Samtidig får han skabt en sammenhæng til den klassiske dogmatik, først og fremmest trinitetslæren. Ved også at inddrage Luthers katekismepredikener får han vist, hvor meget Luther over for menigheden gør ud af at forklare trinitets- og tonaturlæren som summen af den hellige skrift.⁴ Hos Nørgaard-Højen møder man i stedet den efterkantiske sondring mellem teologi og metafysik, hvorfor han kan skrive, at tonaturlæren for Luther "i realiteten [forbliver] ligegyldig og uinteressant metafysik, om det ikke bliver klart, at det er det historiske gudmenneske Jesus fra Nazareth, som tonaturlæren beskriver" (388). Her mærker man stærkt Melanchthons *hoc est Christum cognoscere*, men ikke tonaturlærens kolossale betydning for hele Luthers teologi. Den chalkedonensiske teologi og den deraf følgende lære om egenskabernes gensidige kommunikation (*communicatio idiomatum*) berøres kun i forbindelse med de traditionelle sammenligninger med den schweiziske reformation og dens nadverforståelse. Det er en alvorlig forseelse, for ønsker man med bogen ikke kun at kommentere de aktuelle skrifter, men også levere en indføring i reformationsteologien, kommer man ikke uden om kristologiens basalt strukturerende funktion i Luthers teologi.

I stedet for at begynde med katekismernerne indledes der i stedet med en indføring i reformationens hovedprincipper: formal- og material-princippet og sondringen mellem lov og evangelium. Da ingen af disse begreber, deres betydning til trods, findes selvstændigt tematiseret i bekendelsesskrifterne, og da det første princip endda er et konstrukt fra 1800-tallets formidlingsteologiske kritik af den lutherske konfes-

4. Gunther Wenz: *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche I*, Berlin – New York 1996, 297.

sionalisme,⁵ savner man i høj grad en egentlig begrundelse for, at dette dobbelte princip er den naturlige indledning til en gennemgang af reformationsteologien.

Til forskel fra Leif Granes fortløbende kommentar til CA vælger Nørgaard-Højen den tematiske tilgang. Det er til gengæld i vid udstrækning en gevinst, for nok har Granes kommentar mange dyder, men den indre sammenhæng i CA truer med at opløse sig i de enkelte artikelgennemgange, hvilket Nørgaard-Højen undgår ved at ordne de enkelte artikler efter en næsten melanchthonsk *loci*-model. Derfor læser man også med en vis undren Nørgaard-Højens tydeligt tendentiøse fremstilling af hovedreformatorenes grundforskellige karakteregenskaber og “den principielle modsætning mellem en teologi af Luthers type og en melanchthoniansk teologi” (182), som ganske bemærkelsesværdigt er det første man overhovedet støder på i reformationsdelen. Skal man alligevel give Nørgaard-Højen ret, er det fordi, han selv i mange henseender repræsenterer det sidste og således viderefører en traditionalistisk og “melanchthoniseret” Lutheropfattelse, der bl.a. lader soteriologien tegne kristologien og tenderer mod at funktionalisere det sakramentale.

Et eksempel på den traditionalistiske Lutheropfattelse er Nørgaard-Højens afvisning af et *opus operatum* i Luthers dåbsopfattelse (319). Til afklaring af dette spørgsmål har Eero Huovinen kunnet påvise, at Luthers barnedåbssyn netop forudsætter en form for *opus operatum*, fordi det understreger, at troen er en guddommelig gave, før den er menneskelig aktivitet. Når Luther derfor hævder den i nogen henseende problematiske spædbarnstro, er det if. Huovinen en direkte konsekvens af hans retfærdiggørelseslære.⁶ På den baggrund undrer det, at Huovinen blot afvises med den begrundelse, at en sådan forståelse ikke kan undgå at komme i konflikt med det reformatoriske materialprincip (324). Man fornemmer her forfatterens utilpashed med Huovinenens resultater, og en udførligere diskussion havde været ønskelig, navnlig når man betænker Nørgaard-Højens eget engagement i netop

5. Første gang udfoldet af August Twesten: *Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach dem Compendium des Herrn Dr. W. M. L. de Wette I* (1826), Hamburg ³1834, 273-281. Allerede Albrecht Ritschl kunne påpege det problematiske i sondringen og det uklare i terminologien. Skriftprincippet kunne lige såvel defineres som materialprincippet og retfærdiggørelseslæren som formalprincippet som omvendt. Cf. A. Ritschl: „Ueber die beiden Principien des Protestantismus“ (1876), in: *Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i. B. – Leipzig 1893, 234-247.
6. Eero Huovinen: *Fides infantium: Martin Luthers Lehre vom Kinderglauben* (VIEG 159), Mainz 1997. Huovinen viser også, hvordan Luthers opgør med *ex opere operato*-tanken er direkte forbundet med kritikken af messeoffertanken, og altså ikke med dåbsteologien.

dåbsspørgsmålet, og at han kort forinden kritiserer Grane for at kontrastere den luthersk forståede relation mellem *fides* og *promissio* med den katolske lære om *ex opere operato* (311). Her kunne en gennemgang af Luthers *Taufbüchlein* have været relevant, fordi den i Luthers bibeholdelse af de rituelle elementer, korstegnelse og ikklædning af dåbskjole, i dåbsritualet netop understreger dåbens engangshandling og objektivitet som en af Gud virkeliggjort død og opstandelse, som troen til stadighed må vende tilbage til.

Det ganske komplekse forhold mellem retfærdiggørelse og helliggørelse overstås på to sider (231f), i øvrigt uden at den efterhånden betydelige nyere finske Lutherforskning nævnes med et ord, hvad der ellers kunne have styrket Nørgaard-Højens påstand om en grundforskel mellem Melanchthon og Luther.⁷ I dette tilfælde ville det dog betyde, at Nørgaard-Højen igen måtte se sig placeret i den melanchthonianske bås. Mens kapitlerne om frelsens individuelle og sociale-tiske konsekvenser interessant nok er placeret umiddelbart efter kapitlet om læren om frelsen, lykkes det aldrig at få styr på, om Luther har en lære om en *tertius usus legis* eller ej.⁸ Her kunne en kommentar til hustavlerne have leveret den nødvendige forklaring til påstanden om, at “lovens anvisninger hos ham [i.e. Luther] i vid udstrækning er afløst af den nytestamentlige parænese” (194). Igen savner man inddragelsen af det kateketiske materiale.

Endelig kunne man ønske sig nogle mere principielle overvejelser over katekismens status som bekendelsesskrift. Hvad sker der f.eks. når et skrift, der alene er tænkt som upolemisk kateketik ophøjes til at være bekendelsesskrift? Sker der f.eks. ikke det, at den *loci*-orienterede metode må tage over og udfolde, hvad Luthers eksistentielt-orienterede tilgang ikke formår? Det synes Nørgaard-Højens kommentar at bekræfte, men denne konklusion kunne være blevet nuanceret betragteligt, hvis kommentaren til katekismen var udgangspunktet for indføringen i den lutherske teologi.

Selvom bogen med stor sandsynlighed vil fungere godt som oversigtlitteratur i mange år fremover på grund af sin grundige indføring i bekendelsesskrifterne og i forskningslitteraturen omkring dem, bliver konklusionen alligevel, at det bliver vanskeligt at bruge bogen som

7. Se f.eks. indledningen til Tuomo Mannerman: *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*, Hannover 1989, 12-21.

8. Således hedder det s. 194, at læren om lovens tredje brug “næppe uden videre har hjemstedsret i luthersk teologi”, fordi den ophæver loven i dens civile funktion og baner vejen for at gøre evangeliet til en ny lov, mens man på s. 385 læser, at Luther i en vis forstand “hævder en *tertius usus legis*, der danner grundlaget for en kristen socialeetik”, hvilket sammenhængen mellem kapitlet om frelsen og kapitlerne om de etiske konsekvenser netop illustrerer.

lærebog, først og fremmest fordi den alt for ofte svarer på andre spørgsmål end dem, man stiller.

SUMMARY

The article reviews Peder Nørgaard-Højen's two-volume work about confessional writings of the Danish Lutheran Church containing texts, translation, and commentaries. In reviewing the work the author's view on the actual status of the confessions is discussed, as well as his unnecessary idealization of the early church as a unity, and his understanding of the reformation theology. It is argued that the introduction to Luther and Melanchthon is too influenced by a traditional and unfruitful critique of Melanchthon's theology, and is at the same time interpreting Lutheran theology in a more traditional Melanchthonian way, using *Confessio Augustana* as introduction to *The Lesser Catechism*, instead of the reverse order. As a consequence the importance of the Chalcedonian Christology in Luther's theology recedes into the background.

Keywords: Peder Nørgaard-Højen – Danish confessional writings - early church – reformation theology – Martin Luther – Philipp Melanchthon – Chalcedonian Creed.

Litteratur

Bodil Ejrnæs og Lone Fatum (red.)

Lidelsens former og figurer.

Forum for Bibelsk Eksegese 12, København: Museum Tusulanums Forlag 2002, 250 s., kr. 198,-

Dette tolvte bind i IBE's nyttige serie af artikelsamlinger til formidling af dansk bibelvidenskab indledes af en "gæsteskribent", idet kunsthistorikeren Mikael Wivel præsenterer fire stykker dansk kirkekunst (fremragende afbildet) og deres tolkninger af bl.a. lidelsesmotivet. Det er yderst inspirerende læsning.

Herefter følger fire gammeltestamentlige bidrag: Jesper Høgenhaven, som engang i en polemisk sammenhæng kom med den alvorligt mente vittighed, at bibelforskningen frem for historiske teorier burde koncentrere sig om tre ting: Eksegese, eksegese og eksegese, viser her hvordan det kan gøres, idet han tolker nok den tekst i GT, det er vanskeligst at sige noget nyt om, "Herrens lidende tjener" i Es 52,13-53,12, og ud fra både en omhyggelig kompositionsanalyse og inddragelse af nær og fjern kontekst når frem til, at tjeneren er folket Israel, men et Israel, der så at sige koncentrerer sig i en individuel skikkelse, svarende til at den gruppe, som tjeneren lider for, udvider sig i universalistisk retning til ikke blot at omfatte Israel, men også folkeslagene.

GTs tekst om lidelse frem for nogen, Jobs Bog, behandles af Arne Munk, og der bliver ikke meget tilbage af forestillingen om, at teksten slås med "lidelsens problem" og kommer delvist forsonet, om ikke helskindet ud af slagsmålet: Munk opdeler teksten i fire redaktionelle lag, det ældste en før-israelitisk nærorientalsk grund-

fortælling om dæmoners angreb på mennesker; så kan det ikke undre, at den Almægtige for Job ser ud som en sadistisk plageånd, og at de senere lags løsningsforsøg, herunder Guds vældige tale til Job, virker som postuler. Skønt Munk altså ikke levner skriftets redaktorer ære for en femøre, vil han tilsyneladende ikke frakende enkeltdelene litterær kvalitet eller sågar teologisk værdi. Dét ville man gerne høre mere om en anden gang.

Flemming Niensens bidrag, der sandt at sige ikke har meget med lidelse at gøre, søger at klarlægge et mønster i Kongebøgernes angivelser af de judæiske og israelitiske kongers regeringstider: Helt ned i denne detalje gør bøgerne det klart, at Nordriget er dømt til undergang, mens Juda har en fremtid med Gud for sig.

Salmernes bog skildrer den uretfærdigt forfulgtes lidelse i klagesalmerne, men beskæftiger sig også, om end mere uudtalt, med den inversion der skal ske, når den lidende ikke blot frelses af Gud, men hans uretfærdige forfølger tilsvarende får sin velfortjente straf tilmålt i form af lidelse. Allan Rosengren læser Salmernes Bog i sin helhed som et skrift herom, og mener at denne erkendelse må have konsekvenser også for læsningen af den enkelte salme. Jeg har principielt stor sympati for salmeforskningens tilbøjelighed til at flytte blikket fra tekstens *Sitz-im-Leben* til dens *Sitz-im-Kanon*, men må erkende, at det ikke overbeviser, når Rosengren fx vil underordne Sl 104's skabelsteologi under hævnmotivet i vers 35 under henvisning til dette motivs angivelige rolle som kompositionsprincip.

Lidelsens rolle i Takkesalmerne fra Qumran analyseres af Bodil Ejrnæs, som når frem til den væsentlige og spændende erkendelse, at mens skiltringen af lidelsen ikke er væsentligt forskellig fra de bibelske klagesalmer, er der en fundamental forskel i opfattelsen af udfrielsen fra lidelsen: Den bibelske salmist reddes ved at Gud bringer lidelsen til ophør, mens redningen for Takkesalmernes forfatter består i, at Gud skænker den *indsigt*, som gør det muligt at leve videre i en verden, der fortsat er i det ondes vold.

De nytestamentlige bidrag samler sig forventeligt dels om Jesu lidelse, dels om forfølgelsesmotivet i den ur- og oldkirkelige selvopfattelse. Ane Kirstine Brandt finder, at Markus ikke viser medlidenhed i sin skildring af Jesu lidelse, og påviser at lidelse, lidelsesforudsigelse og den dertil knyttede belæring hos Markus er tre alen af ét stykke, som alle indgår på lige fod i Jesu velovervejede gerning: Han op søger ikke lidelsen, men hans mål med både sin belæring og sin egen død er magtafkaldet.

Geert Hallbäck bruger sit imponerende gehør for bibelteksten som *tekst* på Matthæus' skildring af Jesu død, og finder fem aspekter frem: Jesu død handler både om magt: det tilsyneladende nederlag er en sejr for Guds myndighed; om sted: det stedbundne tempel erstattes af den universelle evangelieforkyndelse; om pagtsindstiftelse: Jesu død muliggør nadveren; om menneskets liv og død: menneskets død transformeres til noget ikke-absolut, så at absolut liv bliver en mulighed; og om erkendelse: den i døden mistede selvberoen viser hen til den mulige erkendelse af at tilhøre Gud. Andre kunne have brugt en hel bog på det samme, og at referere

det her nærmer sig det absurde. Læs artiklen!

Jesper Tang Niensens indholdsmættede artikel undersøger med beslægtede metoder korsdødens funktion i Johannesevangeliet. Den kan kortest opsummeres i ordet bekræftelse: Jesus dør og opstår ikke for at sone synder, men for at bekræfte sin egen guddommelighed og Guds magt over for mennesker.

Peters skiftende roller i den ur- og oldkirkelige litteratur behandles af Sabina Szalinska Bengtsson, som følger apostlen fra hans funktion som opstandelsesvidne og menighedsleder i de paulinske breve, gennem de kanoniske evangelier og til de apokryfe Petersakter, hvor vægten kommer til at ligge på martyriet i Rom som det, der giver Peter hans autoritet for den senere kirke.

Sammenhængen mellem lidelse og autoritet er også fremtrædende i bogen to sidste artikler: Henrik Tronier advarer mod at opfatte Paulus' skildring af sine lidelser som en kilde til Paulus' eget sjæleliv; henvisningen til apostlens lidelser indgår i en gennemkomponeret argumentation for, at de kristne skal bøje sig for hans autoritet, idet han netop ved at bære lidelser kommer til at være i Kristi sted over for menighederne.

Denne offensive brug af lidelsen eksemplificeres endnu tydeligere i Lone Fatums forfølgelse af udviklingslinierne fra Paulus til det oldkirkelige *Perpetuamartyrium*, hvori de kristnes lidelser i arenaen for alvor benyttes som forkyndelse af den kristne tros overlegenhed.

En artikelsamlings redaktører er i bidragydernes vold: Det er ikke rimeligt at forlange en høj grad af sammenhæng mellem de enkelte bidrag i et sådant værk; det fortjenestfulde består i selve det, at artiklerne nu foreligger.

Det skal derfor forstås som en ros, at man om denne udgivelse kan sige, hvad Arne Munk på s. 35 siger om Jobs Bog, at "lidelsesaspektet [udfold] sig i en bred vifte, hvor de enkelte bidragydere til dette sammensatte værk rider bestemte kæpheste".

Der er i øvrigt grund til at rose redaktørerne for en sjældent velgennearbejdet bog (det har man ikke kunnet sige om alle bind i serien): På de 250 sider er det i alt lykkedes mig at finde én fejl, der med lidt ond vilje kan henregnes til svigtende korrekturlæsning: Den spændende Oxford-professor i NT, afdøde George B. Caird, skal da vist ikke have sit fornavn forkortet til C. Og ud over at teksten har fået redaktørernes fulde opmærksomhed, er det i øvrigt også en smuk bog.

Søren Holst

Anna Minara Ciardi (udg.):

Lundakanikernas levnadsregler. Aachenregeln och Consuetudines canonice. Översättning från latiniet med inledning och noter (Meddelanden från Kyrkohistoriska Arkivet i Lund, Ny följd 5).

Lund 2003. 89 s. 216 sv.kr.

Den latinske tekst til statutterne for kannikesamfundet i Lund fra ca. 1123, som er bevaret i håndskriftet *Necrologium Lundense*, blev senest udgivet herhjemme af Erik Buus i 1978 (se DTT 1983, 147). På grundlag af Buus' tekst foreligger nu her en moderne svensk oversættelse. Bogen indeholder desuden en oversættelse af Aachenreglen, som er baseret på teksten i *Monumenta Germaniae Historica* (1906), idet håndskriftets tekst dog er inddraget i særlige tilfælde.

Biskop Ricwal (d. 1089) påbegynder byggeriet af domkirken i Lund og i tilslutning til dette lod han oprette det

første domkapitel, som antog Aachenreglen fra 816. Efter ærkebispesædets oprettelse (1103/04) fortsatte domkirkebyggeriet, kannikesamfundets antal af præbender øgedes fra 9 til 13. Til Aachenreglen føjede ærkebiskop Asser de såkaldte *Consuetudines canonice*, som i alt væsentligt er et uddrag af *Marburgstatutterne*. Det er derfor med god grund, at *Anna Minara Ciardi*, doktorand i Lund, her har oversat både Aachenreglen og *Consuetudines canonice*. Domkapitlets hovedopgave var at styre stiftet sammen med ærkebiskoppen, at sikre stabilitet og kontinuitet, at udføre den daglige altertjeneste og de daglige tidebønner, lede katedralskolen og uddanne præster. Som vigtigste kirkepolitiske rettighed havde de, formelt, eneretten til at vælge biskop, og hertil kom varetagelsen af de stadig større økonomiske resurser. Teksten er derfor uhyre central til belysning af de ledende gejstliges rolle i den danske middelalderkirke. De leverer os et fint indblik i det overordnede syn på kannikesamfundet, i dets rettigheder og pligter, i de liturgiske bestemmelser, i brødrenes fællessliv, i holdningen til samtidens moderne gregorianske bevægelse. Der oplyses om forskellen mellem munke og kanniker, om gudstjenesteforløbet i domkirken, der gives instrukser for, hvordan man skal lave oblater, hvordan man bør tage sig af de fattige, hvorledes man skal forholde sig ved en broders dødsleje og meget andet.

Udgiveren har forsynet bogen med en fin, instruktiv indledning og med noter, hvor der henvises til kirkefædre, middelalderteologer og relevante skriftsteder. Desuden bringes en liste over kilder og litteratur. Det er glædeligt, at disse tekster nu foreligger i en svensk oversættelse. Herved er de gjort tilgængelige for alle interessere-

de, og de kan nu med stor fordel anvendes i undervisningen på forskellige niveauer.

Martin Schwarz Lausten

Martin Schwarz Lausten

Reformationen i Danmark

2. udgave, 1. oplag. København: Akademisk Forlag, København 2002. 224 sider, 238 kroner.

Schwarz Lausten har i 2. Udgave af sin velkrevne bog om den danske reformation, der udkom første gang i 1987, tilføjet noter med henvisninger til kilder og litteratur, ligesom han har anført nyere bøger om reformationen i Danmark og i det øvrige Norden.

Bogen er særdeles velegnet som en første introduktion til en af de mest spændende og dramatiske perioder i vores lands historie. Persongalleriet rummer fascinerende præster og lægfolk, hvis lidenskab og engagement sætter nutidige teologers tomme, tamme, tarvelige teologi i et kritisk lys. Ved at inddrage tidligere kirkehistorikeres resultater i en afvejende diskussion for eller imod vækker forfatteren læserens nysgerrighed og indbyder til på egen hånd at gå i gang med at læse kilder og litteratur om reformationen.

Schwarz Laustens fremstilling er noget vildledende, hvad angår datidens udbredelse af læsefærdighed. Den har ikke været stor. Manglende noter og sidehenvisninger til citaterne side 66, 87 og 95 er beklagelig. Endelig dukker der her og der marxistiske gloser op, utvivlsomt efterladenskaber fra bogens 1. udgave fra de marxistiske 80'ere. Den slags åndelige ukrudtsplanter burde have været luget ud i denne 2. udgave af "Reformationen i Danmark" – den fineste blomst i

den prægtige buket af kirkehistoriske værker fra Schwarz Laustens hånd.

Lars Christian Vangslev

Martin Schwarz Lausten

Den hellige Stad Wittenberg. Danmark og Lutherbyen Wittenberg i reformationstiden.

København: Anis forlag, København 2002. 208 sider, 249 kroner.

I et brev fra den 5. Marts 1524 til sin hustru, dronning Elisabeth omtaler den afsatte og landflygtige danske konge Christian II Luthers hjemby, hvori han på det tidspunkt opholdte sig, som "then hellige stad Hwittenberg." For den til den evangelisk-lutherske kristendomsopfattelse nyomvendte, hårdt prøvede konge er Rom ikke længere den hellige by, men Wittenberg.

Schwarz Lausten har ladet ordene stå som overskrift for sin bog. Både for Christian II og Christian III og dermed for det reformatoriske Danmark-Norge blev Wittenberg det åndelige centrum. På levende vis skildrer Schwarz Lausten først den eksilerede konges tætte forbindelser til Luther, som engagerede sig stærkt i Christian II's sag og skæbne. Dernæst skildres Christian III, præstekongen, hans overbevisning om den lutherske kristendoms sandhed og hans intense fromhedsliv, hans brevlige korrespondance med Luther, Melanchthon, Bughagen og en række andre fremtrædende Wittenbergs-kikkelser, og hans bestræbelser på at sikre Københavns Universitet. Og den danske kirke højt kvalificeret undervisere og præster. Da de indre stridigheder blandt ledende præster og professorer brød ud i lys lue efter Luthers død, og det hellige Wittenberg undergik en forvandling til

stridens Wittenberg, kendte kongens vrede og skuffelse ingen grænser.

Mesterligt og fornøjeligt er danske 9. kapitel, der omhandler de danske studenters liv og færd, den kongelige danske understøttelse de nød, deres studieforhold og udbytte, i byen Wittenberg, hvis bygninger og hele miljø beskrives indgående. Dette kapitel og hele bogen bærer præg af at være skrevet af en mand, som er ualmindelig godt hjemme i stoffet, og som mestrer formidlingens kunst.

Lars Christian Vangsløv

Peder Palladius

En visitatsbog, udgivet på nudansk med indledning og noter af Martin Schwarz Lausten.

København: Forlaget Anis 2003. 176 sider, 195 kroner.

I år fylder Sjællands første lutherske biskop, den navnkundige Peder Palladius (1503-1560) 500 år. I den anledning har Martin Schwarz Lausten 'oversat' Palladius' mest berømte værk, En visitatsbog, til nudansk og udgivet den med en god indledning og særdeles grundige noter. En fyldig litteraturliste og nyttige navne-, sted- og emneregistre er at finde til sidst i bogen.

Schwarz Laustens 'oversættelse' af visitatsbogen er særdeles vellykket. Biskoppens berømte karske, ligefremme og billedrige udtryksmåde er bevaret og gør bogen til elementært spændende og morsom læsning. Palladius' forening af tro og liv, af lære og fromhed, giver os et fortrinligt eksempel på, at reformatorisk kristendom søger at omfatte det hele liv og på ingen måde er en gold og ufrugtbar intellektualisme. Enhver, der spørger efter fromhedspraksis eller spiritualitet, behøver

ikke at rende til Rom, men kan passende begynde her.

Schwarz Laustens noter er en guldgrube for enhver, som vil begive sig videre ind i det palladiske univers. Dog har note 148 en underlig placering og burde være delt op i 2 noter. På side 148 midt (Din tunge er et lille lem) mangler der en henvisning til Jakob 3, 5.

Lars Christian Vangsløv

Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte Band 6/1. Kirche zwischen Selbstbehauptung und Fremdbestimmung. Hg. vom Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, unter Mitarbeit von Klaus Blaschke, Jendris Alwast, Volker Jakob und Klauspeter Reumann.

Wachholtz Verlag Neumünster 1998. 473 s. 48 €.

Tre store kirkehistoriske epoker behandles i dette imponerende værk (jf. DTT 1997, 313), forholdene i Weimarrepublikken, under nationalsocialismen og i tiden umiddelbart efter det tyske sammenbrud i 1945. Det første afsnit behandles af *Klaus Blaschke*: Die Zeit des Übergangs 1918-1922 (11-35), i hvilket han fremlægger de relevante kirkelige bekendtgørelser, den kirkelige forfatning af 1922 og den preussiske kirkeaftale fra 1931. Det samme uddybes i det følgende kapitel af *Volker Jakob*: Die evangelisch-lutherische Landeskirche Schleswig-Holstein in der Weimarer Republik (37-77). Der bliver her gjort opmærksom på den enorme betydning, som nederlaget efter 1. verdenskrig og de efterfølgende revolutionære begivenheder havde for kirken. En ledende teolog som Th. Kaftan betragtede dette som en stor mulighed for kirken til nu at etablere sig som en kirke, der

passede til lokalområdet, medens andre, bl.a. hans broder Julius Kaftan, tværtimod betragtede begivenhederne som nærmest apokalyptiske tildragelser, ødelæggende for alt kirkeligt. Der redegøres for de forskellige grupperingers aktivitet hen mod forfatningen af 1922, og for den krise, som kirken hensattes i som følge af arbejdernes masseudtrædelser og de første virkninger af den nazistiske propaganda. Forf. konstaterer, at kirkens ledelse befandt sig i en "Orientierungslosigkeit" over for disse kræfter, og samtidig svækkedes den af indre teologiske opgør. Det sidstnævnte behandles dernæst af *Jendris Alwast*: "Theologie in den zwanziger Jahren in wissenschafts- und problemgeschichtlichen Zusammenhang" (79-109). Her vises, i hvilket omfang universitetsteologien påvirkedes af de kendte tyske strømninger i samtiden, den religionshistoriske skole, Luther-renaissancen, religionsfilosofien, Karl Barths "kriseteologi". I særlig grad gennemgår forf. her Wilhelm Bruhns (d. 1969) religionsvidenskabelige og religionsfilosofiske indsats.

Der er dog ingen tvivl om, at redaktionen har lagt hovedvægten på afsnittet "Der Kirchenkampf in Schleswig-Holstein 1933 bis 1945" af *Klauspeter Reumann*. Af bogens 443 tekstsider fylder dette ikke færre end 332 sider, og det falder i 13 mindre kapitler. Kronologisk og tematisk bevæger forf. sig op gennem denne nationalsocialistiske periode, som i næsten alle henseender fik skæbnesvanger betydning for kirken. Han redegør for De Tyske Kristnes tidlige aktivitet (1933) og modpartens "bekendelseskirkelige" samling, for de kirkelige ungdomsbewægelser og Hitlerjugend, statens styrende indblanding i de kirkelige forhold, kirken under 2. verdenskrig, og

nyordningerne efter kapitulationen. Detaljeret omtales selvsagt de mange konfrontationer mellem De Tyske Kristne og Bekendelseskirken og andre grupperinger, som ofte ikke kunne enes, for biskoppens og kirkeledelsens samspil og modspil, lokale provsters placering for eller imod nazismen og dens kirkelige afart. De Tyske Kristnes jødepolitik refereres nøje, og forf. lægger heller ikke skjul på Bekendelseskirkens tøvende og tiende holdning. Spændende er også gennemgangen af den danske kirkes forhold under og efter krigen. Tilstrømningen til denne efter kapitulationen i 1945 og de mange nye præster, som sendtes til Sydslesvig fra Danmark i denne anledning udvirkede som bekendt heftige reaktioner. Mange andre særdeles interessante temaer belyses, bl.a. den teologiske debat, som udløstes, da man af "mandskabsnød" begyndte at ansætte kvindelige teologer som præster. Interessant nok kunne Bekendelseskirkens mænd ikke gå ind for deres ordination. Også lokale kirkelige holdninger til nazismens ofre, til eutanasiens, til tvangsarbejderne og til koncentrationslejrfanger bliver gennemgået. Det samme gælder diskussionen om den kendte modstands biskop Wurms forskellige aktiviteter. Endelig udredes nærmere, hvorledes denne kirke fulgte sine egne veje over for den tyske Stuttgartar Schulderklärung fra okt. 1945.

Dette store afsnit er skrevet med en lidenskabelig pen, hvor forf. gang på gang bringer sine egne kommentarer til personer og begivenheder. Han kan rask væk vise, hvorledes de forsvar og undskyldninger, som agerende gejstlige forsøgte sig med efter krigen, ikke er i overensstemmelse med sandheden, han afslører deres fortællinger og deres svigt (fx s. 92. 358. 362. 378. 412).

Dette kan han, fordi hele fremstillingen i meget høj grad bygger på utrykte kilder, som han har haft adgang til og på kritisk læsning af samtidens og eftertidens prædikener, kirkelige officielle meddelelser, breve, erindringer etc. Det er et særdeles spændende bind i dette storartede kirkehistoriske værk. Det indeholder ikke alene redegørelse for det faktiske forløb, men leder også gang på gang frem til principielle overvejelser om kirke/stat- forholdet, bekendelsens problematik, om perverse udnyttelser af teologiske enkeltudsagn til politiske og sociale formål.

Martin Schwarz Lausten

Amy Laura Hall

Kierkegaard and the Treachery of Love

Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. xi + 222, £15.95

Billedet af Tissot, som står på omslaget af Amy Laura Halls *Kierkegaard and the Treachery of Love*, fremstiller et ungt par som skændes. På bogens bagsiden siges: "Tissot subtly intimates their inability to disclose themselves, suggesting that their quarrel is beyond us as well as beyond them. Tissot thus evokes curiosity and humility in matters of love, prompting what Kierkegaard attempts in many of his texts." Eller, som Hall skriver på s. 2: "faithful love teeters right on the edge of our infinite culpability and God's radical grace".

Billedet er ikke blot relevant i forhold til kærlighedens usikkerhed og de mange misforståelser, som den udsættes for; det er også vigtig i sammenhæng med Halls læsning af *Kærlighedens Gerninger* i lyset af den, som hun kalder "the girl". Deri går hun i den modsatte retning af tendensen blandt Kierkegaard-kommentatorer til at læse

Kærlighedens Gerninger på den måde, at kærligheden som moralsk-religiøst begreb (agape) adskilles absolut fra det erotiske, som simpelthen er udtrykket for selvkærlighed og selvskhed. Derimod vil Hall hævde, at Kierkegaards betoning af pligten til kristen kærlighed er meningsløs, hvis man ikke forudsætter, at den, som er forpligtet til at elske, også er en, som lever midt imellem forskellige elskovsforhold. Loven "du skal elske" rettes imod at regulere disse forhold, ikke imod at erstatte dem med en anden "religiøs" kærlighed. Og det betyder, at formålet med *Kærlighedens Gerninger* ikke er at udslette naturlige former for kærlighed, men at bidrage til deres opretholdelse og forstærkelse – til deres opbyggelse, fristes man til at sige.

Kærlighedens Gerninger skal læses eksistentielt, det vil sige at den skal rettes imod os som de mennesker, vi virkelig er. At læse *Kærlighedens Gerninger* ud fra dette synspunkt er en måde, hvorpå den udfordrer os til selvprøvelse, til anerkendelsen af, at vore kærlighedsforhold på mange måder mangler ærlighed i den gode vilje og i omsorgen for den anden. Ifølge Hall er det vigtigste vi kan lære fra *Kærlighedens Gerninger* simpelthen at blive lidt mere ydmyge i forhold til vore egne evner til at leve op til kærlighedens fordrende krav: "We learn ... that the virtue most closely aligned to love, for Kierkegaard, is humility." (s. 4)

Hvis Halls fortolkning af *Kærlighedens Gerninger* på denne måde er temmelig original, er hendes metode ligeledes usædvanlig: hun læser den i dialog med de velkendte pseudonyme værker *Frygt og Bæven*, *Gentagelsen*, *Enten-Eller* og *Stadier på Livets Vej*. Disse tilbyder en masse eksempler på nogle typiske fordrejelser af elskov, som mødes i modernitetens kultur og

som *Kærlighedens Gerninger* hjælper læseren til at afsløre og fortolke. Hovedproblemet har med modernitetens dyrkelse af autonomi på bekostning af den anden at gøre: 'This distorted form of love is, literally, self-absorbed, and it cannot endure the impinging existence of the other.' (s. 88) Men selve etikeren, Assessoren Wilhelm, er ligeledes skyldig i (selv-)be drag i denne henseende. Halls analyse afslører, at ligesom Johannes Forførelsen er Assessoren en tyv, som har stjålet sin kones evne til at vælge sig selv på den måde, som han foreslår, at vi mandlige læsere skal gøre det. I denne situation er det tanken om Gud, henholdsvis Kristus, som er den eneste mulighed for at kombinere indsigt i vores ufuldkommenhed med håbet om, at vi trods alt kan fornyes i kærligheden. Dette gælder ikke blot for mændene, men også for kvinderne, som er sammensværgede i et system, der forhindrer mænd og kvinder i at erkende sandheden og underkaste sig kærlighedens ydmygende uddannelse.

Bogen skrives i en elegant stil og tilbyder læseren en række af psykologiske og tekstuelle indsigter. Bogen er ingen akademisk øvelse, men et menneskeligt dokument, man kan næsten sige vidnesbyrd. Men det virker på en måde som om, at understregningen af "love's treachery" nogle gange overskygger dens glæde. Ja, ingen af os er så fuldkomne, som vi kunne eller skulle være, og vi kan have gavn af at blive lidt mere realistiske, lidt mere selvbevidste, lidt mere ydmyge. Men man kunne argumentere for, at mennesker i dag, trods alle medie-billeder, faktisk lider mere af manglen på selv-tillid end på fuldkommen autonomi, og fordringen om at blive åben over for den anden vil snarere virkeliggøres gennem bekræftelsen af selvet end gen-

nem at nedbryde det. På den anden side kunne man spørge, hvorfor vi behøver teologi eller tro til at gøre os opmærksomme på vore svagheder. Hvis man tænker på nyere danske film som *O.K., Den eneste Ene, Elsker dig for evigt* eller *Små Ulykker*, så er det klart, at det moderne menneske er meget bevidst om kærlighedens bedrag og er optaget af sin egen udelighed. Er det ikke i denne situation vigtigere for teologien at kunne prise kærlighedens fuldkommenhed end at analysere dens forskellige former for forræderi? Jeg er sikker på, at Amy Laura Hall har menneskelig og intellektuel evne nok til at gøre det, så måske hun vil have interesse i at skrive en fortsættelse, som skal hedde *Kierkegaard and the Praise of Love?*

George Pattison

Holger Bernt Hansen & Michael Twaddle (red.)

Christian Missionaries & the State in the Third World

James Curran Oxford 2002, 307 sider, £ 19.95.

I Kieslowski's film "Blå" mister en kvinde mand og barn ved et trafikuheld, og da hun kan forlade hospitalet, isolerer hun sig fra alt og alle. Hun flytter ind i en lejlighed, og da nogle af husets andre beboere kontakter hende for at få hende til at sætte sit navn på en henvendelse til husets ejer for at få en prostitueret smidt ud, nægter hun at have noget med sagen at gøre. Senere kommer den selvsamme prostituerede til hende og takker hende varmt, fordi hun ved *ikke* at gøre noget netop hjælp hende til at blive boende.

På samme måde har det vist sig, at kirken eller den kristne mission ikke har kunnet være neutral, når situationen tilspidsede sig. Det gjaldt f. eks.

holdningen til Apartheid-politikken i Sydafrika. "Sit on the fence and become electrocuted!", som missionæren og apartheidmodstanderen Colin Morris udtrykte det.

Denne bogs 21 artikler demonstrerer også med mange eksempler, hvor umuligt det er i praksis at sætte vandtætte skodder op mellem kirke og politik. De fleste bidrag behandler emner fra Afrika, men to handler om Vestindien (Jamaica og Haiti) og to andre om det nordlige Sydamerika (Guiana og Columbia). Tidsmæssigt bevæger vi os fra før kolonitiden til efter uafhængigheden (forholdene i Sudan og Malawi op til 1960-erne). De fleste af bidragyderne mødtes til en konference i Roskilde i 1998, hvor de bl.a. drøftede de udkastene til deres artikler.

Hvad bogens redaktører angår, så fører *Holger Bernt Hansen* med artiklen "The Colonial State's Policy Towards Foreign Missions in Uganda" temaer fra doktordisputatsen "Mission, Church and State in a Colonial Setting – Uganda 1890 – 1925" op til 1964, hvor Uganda blev selvstændigt, mens *Michael Twaddle* har skrevet det første kapitel "Christian Missions & Third World States", der introducerer bogens indhold og trækker linierne op.

Kampen mod slaveriet betød i begyndelsen af 1800-tallet, at det blev umuligt for de nye missionselskaber at være neutrale, selv om formålet skulle være slavernes åndelige frelse og ikke jordisk frihed. *Donald Wood* citerer i sin artikel "A Slave Missionary & the Worldly Powers: John Wray in Guiana" fra London Missionselskabets instruktion til missionærerne: "...Not a word must escape you in *public* or in *private* which might render the slaves displeased with their masters or dissatisfied with their station" (s. 34). Men missionærerne lærte

som en del af dåbsforberedelsen slaverne at læse, og det betragtede slaveejerne også som det første skridt til et slaveoprør. Alene det, at missionæren John Wray tiltalte sin menighed "Beloved brethren!" gav anledning til klager over ham (Så sent som i 1926 kunne missionæren John White chokere tilhørerne ved The Southern Rhodesia Missionary Conference ved at hævde, at missionæren skulle prædike for afrikanerne om et rige "... in which all men have equal opportunity; of a Heavenly Father who has no favourites in His world-wide family; of a brotherhood that knows nothing of race and colour" (*John Lonsdale*: "Mission Christianity & Settler Colonialism in Eastern Africa" s. 204).

Da missionærerne senere i århundredet trængte ind i midten af "Det mørke Afrika", søgte de lokale herskere selvfølgelig også at bruge dem til deres egne formål. I 1875 kom Stanley på sine opdagelsesrejser til Buganda (det centrale Uganda) og glædede sig over, at kong Mutesa tilsyneladende ønskede at blive kristen og bad om, at der kom engelske missionærer til landet. De første CMS-missionærer kom i 1877, og franske katolske "Hvide Fædre" dukkede op året efter. Men Mutesas formål var først og fremmest politisk, fordi han ønskede beskyttelse mod Ægypten, der truede med at trænge helt ned til Victoriasøen for at kunne kontrollere Nilen. Derfor gav Mutesa missionærerne ordre til at lave geværer. Det satte dem i et svært dilemma, men den ledende engelske missionær, Mackay, gik på kompromis ved at *reparere* kongens geværer. Men han havde også politiske planer om at gøre Buganda-kongen til en "kristen Bismarck" som hersker over hele området rundt om Victoriasøen, så han overtalte kongen til at angribe

Ukerewe-øen i Søens sydlige del, men det blev en fiasko og resulterede kun i en massakre på en anden stamme.

Samtidigt spillede Mutesa de to missionærgrupper og muslimerne ved hoffet ud mod hinanden med en "delog-hersk-politik" forklædt som religiøs tolerance: "Friday prayers continued to be held in the mosque, and the court pages were encouraged to learn their Arabic prayers from the Zanzibaris, as well as their Gospels and Catechisms from the English and French missions" (*John Rowe*: "Mutesa & the Missionaries; Church & State in Pre-Colonial Buganda" s. 58). Denne "tolerance" førte til borgerkrig i 1890-erne!

Da de europæiske kolonimagter havde delt det meste af Afrika mellem sig, opstod der et tvetydigt forhold mellem mission og kolonimagt: "on the one hand, mission and state went hand in hand, and the missionaries contributed actively to the working and legitimation of the colonial state; on the other hand, the two worked against each other, as the missionaries simultaneously contributed to undermining the state, first of all through the training of New African elites" (*Niels Kastfelt*: "Christian Missionaries & the Emergent Colonial State in Northern Nigeria" s. 137).

Også forholdet mellem de lokale afrikanske herskere, som stadig havde en vis politisk magt i overensstemmelse med det engelske "Indirect Rule", og missionen og de nye kristne menigheder var tvetydigt. Nogle steder isolerede missionærerne de kristne i "kristne landsbyer" for at værne dem mod smitte fra deres hedenske omgivelser, men også for at kunne demonstrere civiliseret kristendom i praksis (for civilisation sås som "evangeliets tjenestepige" (s. 73)). Men selv lokale

herskere, som selv var blevet kristne, så dette som en underminering af deres magt, når de kristne blev en stat i staten (*Jarle Simensen*: "The Presbyterian Mission in Akim Abuakwa, Ghana" s. 148 ff.).

Også kolonimyndighederne i Uganda fandt det umuligt at afgøre "where religion ends and politics start" (s. 167 i Holger Bernt Hansens ovennævnte artikel). Her gjaldt det bl. a. fjendtligheder mellem hinduer og muslimer efter oprettelsen af Indien og Pakistan i 1947, men også mellem muslimer indbyrdes, som førte til strid om ret til moskeer og anden ejendom.

John McCracken viser i sin artikel "Church & State in Malawi: The Role of the Scottish Presbyterian Missions 1875 – 1965", hvordan mission og politik var sammenvævet helt fra David Livingstone's tid. Det gjaldt også kampen mod Føderationen af Nyasaland og Rhodesia, hvor den skotske kirke under ledelse af George Macleod spillede en afgørende opinionsdannende rolle. Men efter at Nyasaland (nu: Malawi) var blevet selvstændigt, kom kirkeledere og missionærer (som Andrew Ross), der havde kæmpet for landets selvstændighed, i modsætning til dets enerådige diktator, Hastings Banda.

Michael O. West beskriver, hvordan myndighederne i det sydlige Afrika fulgte alle aktiviteter i de afrikansk ledede "Ethiopian churches" med et såre vågent øje og kunne true deres præster med at fratage dem privilegier som at kunne købe altervin (s. 242 i "Ethiopianism & Colonialism: African Orthodox Church in Zimbabwe").

Bogen slutter med en artikel af *Andrew C. Wheeler* om Afrikas største, men mest splittede land: Sudan ("From Mission to Church in an Islamizing State: The Case of Sudan 1946

– 64”). Landet vakte stor opmærksomhed i den vestlige verden, da de muslimske tropper belejrede og dræbte den fromme general Gordon i Khartoum i 1885 for siden at blive slået ved Omdurman af general Kitchener i 1898 (hvor den unge Winston Churchill nær havde mistet livet). For ikke igen at vække muslimsk fanatisme bestemte den engelsk koloniregering, der i praksis herskede over Anglo-Egyptian Sudan, at med undtagelse af nogle bjergområder i den sydøstlige del af landet måtte kristne missionærer ikke missionere nord for den 10. breddegrad. Det medførte, at den sydlige del efterhånden blev overvejende kristen og til sidst gjorde oprør mod den tvangs-islamisering, som regeringen i Khartoum slog ind på (med indførelsen i 1960 af fredagen i stedet for søndagen som helligdag og udvisningen af alle missionærer i 1964). Først nu synes det som om politiske og økonomiske kræfter i og uden for Sudan kan føre til mere end en skrøbelig våbenhvile.

Bogen rummer meget mere, end jeg her er kommet ind på. Nogle af dens artikler kræver stor baggrundsviden og kan være tørre i stilen, mens andre er

lige at gå til. Men forholdet mellem politik og mission/kirke er det væsentligste tema.

Lad mig slutte med en personlig oplevelse, kort før jeg vendte hjem efter at have været DMS-missionær i Tanzania fra 1958. Det var i begyndelsen af 1967, hvor landets præsident Julius Nyerere havde fået enhedspartiet TANU til at vedtage “Arusha-Erklæringen”, der var et program for indførelsen af afrikansk socialisme. Sammen med andre missionærer, afrikanske protestantiske og katolske præster og muslimske ledere blev jeg inviteret til et møde i byen Bukobas biograf. Regionens politiske administrator holdt så en tale, hvor han påpegede, at det var vor pligt som gode samfundsborgere og meningsdannere at gå varmt ind for Arushaerklæringen. Det virkede lidt underligt, for siden landets selvstændighed i 1961 og til den dag i dag har en af politikernes mest brugte slagord været: “Msichanganye dini na siasa !” (“Sammenbland ikke religion og politik!”). Men som jeg også har vist i denne anmeldelse, så afhænger det set af øjnene, hvad man vil kalde religion og politik.

Knud Ochsner

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 2003

Redaktion:

Mogens Müller, Niels Henrik Gregersen,
Martin Schwarz Lausten, Kirsten Nielsen

66. årgang
2003

Forlaget ANIS, Frederiksberg

Indhold

Afhandlinger

Pernille Carstens, Fri bevægelighed. Om vind og vejr, vrede og velsignelse	270
Finn Damgaard, Hinsides typologisk og allegorisk fortolkning	107
Ole Davidsen, Gave og tægt.....	32
Anders Elmeskov, Kampen om dialog.....	200
Niels Grønkjær, Gift og modgift	147
Bo Kristian Holm, Bekendelse mellem relativisering og uniformering	298
Søren Holst, Hvilke Dødehavstekster er “sekteriske”?	18
Else Kragelund Holt, Er Gud det levende vand?.....	259
Hans Jørgen Lundager Jensen, Ilden mellem himmel og jord. Skitse til en gammeltestamentlig kosmo-ontologi	241
Kasper Bro Larsen, Viden og erkendelse i Johannesevangeliet.....	81
Karen Martens, Jubilæerbogens brug af Mastema i sin genskrivning af Exodus	161
Mogens Müller, Oversættelser til dansk af ikke-bibelske oldjødiske og oldkristne tekster. En oversigt	53
Bent Flemming Nielsen, Hvor praktisk er den praktiske teologi?	1
Lars Reuter, Tridentinums retfærdiggørelsesdekret	133
Kirsten Nielsen, “Ja, af jord er du ...” Noget om jord og klippe, menneske og Gud	285
Lars Vangslev, Den tyske Cicero	210
Anna Vind, Luther versus Latomus. En strid om ord.....	183

Litteratur

- Alan J. Avery-Peck & Jacob Neusner (ed.), *Judaism in Late Antiquity* 3.3. 2000 (Anders Klostergaard Petersen)..... 225
- Alan J. Avery-Peck, Jacob Neusner & Bruce Chilton (eds.), *Judaism in Late Antiquity* 5.1-2. 2001 (Anders Klostergaard Petersen) 226
- Søren Balle og Niels Geert Bolwig (udg.), *Christian III's Rentemesterregnskaber I-IV*. 1999 (Martin Schwarz Lausten) 158
- Richard Beaton, *Isaiah' Christ in Matthew's Gospel*. 2002 (Mogens Müller) 221
- Hans Dieter Betz m.fl, *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3. 2000 (Martin Schwarz Lausten) 66
- Oswald Beyer, *Vernunft ist Sprache*. 2002 (Bo Kristian Holm) 233
- Svend Bjerg, *Gud først og sidst. Grundtvigs teologi*. 2002 (Hans Raun Iversen)..... 76
- Klaus Blaschke m.fl., *Selbstbehauptung und Fremdbestimmung*. 1998 (Martin Schwarz Lausten) 310
- Martin Brecht, *Geschichte des Pietismus*. 2000 (Martin Schwarz Lausten)..... 232
- Maurice Casey, *An Aramaic Approach to Q*. 2002 (Mogens Müller) 222
- Lisbet Christoffersen (red.), *Samfundsvidenskabelige syn på det religiøse*. 2001 (Hans Raun Iversen)..... 74
- Anna Minara Ciardi (udg.), *Lundakanikernas levnadsregler*. 2003 (Martin Schwarz Lausten)..... 308
- Stephen R.L. Clark, *Biology and Christian Ethics*. 2000 (Ulrik Becker Nissen)..... 235
- Carsten Claußen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge*. 2002 (Anders Klostergaard Petersen) 229
- Mary L. Coloe, *God Dwells with Us*. 2001 (Jesper Tang Nielsen) .. 68
- Lars Johan Danbolt, *Den underlige uka. De sørgende og begravelsesriten*. 2000 (Camilla Sløk)..... 73
- Bodil Ejrnæs & Lone Fatum, *Lidelsens former og figurer*. 2002 (Søren Holst) 306
- Stephen E. Fowl, *Engaging Scripture*. 1998 (Bo Kristian Holm) .. 234
- Robin Gill (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Ethics*. 2000 (Ulrik Becker Nissen)..... 236
- Søren Giversen (udg.), *De Apokryfe Evangelier*. 2002 (Mogens Müller) 157
- Amy Laura Hall, *Kierkegaard and the Treachery of Love*. 2002 (George Pattison)..... 312
- Geert Hallböck, *Om Markus*. 2003 (Aage Pilgaard) 154

Holger Berndt Hansen & Michael Twaddle (red.), <i>Christian Missionaries & State in the Third World</i> . 2002 (Knud Ochsner)	313
Daniel M. Hardy, <i>Finding the Church</i> . 2001 (Christine Poder).....	237
Jan-Olav Henriksen, <i>Imago Dei. Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet</i> . 2003 (Kirsten Busch Nielsen).....	239
Richard A. Horsley, <i>Hearing the Whole Story. The Politics of Plot in Mark's Gospel</i> . 2001 (Geert Hallböck)	67
Jens Anker Jørgensen, Henrik Madsen og Brian Patrick McGuire (red.), <i>Fjernt fra menneskers færden. Sider af Esrum Klosters 850-årige historie</i> . 2000 (Martin Schwarz Lausten).....	70
René Kieffer, <i>Filemonbrevet, Judasbrevet och Andra Petersbrevet</i> . 2001 (Geert Hallböck).....	223
Inger-Lise Kolstrup (red.), <i>Aspekter af dansk klostervæsen i middelalderen</i> . 2000 (Martin Schwarz Lausten).....	71
Martin Schwarz Lausten, <i>Reformationen i Danmark</i> . 2. udg. 2002 (Lars Christian Vangslev)	309
Martin Schwarz Lausten, <i>Den hellige Stad Wittenberg</i> . 2002 (Lars Christian Vangslev)	309
Eckhard Lessing, <i>Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart</i> . 2000 (Niels Henrik Gregersen)	78
Johanna Loehr (Hg.), <i>Dona Melanchthoniana</i> . 2001 (Martin Schwarz Lausten).....	
Allan A. Lund (overs.), <i>Adam af Bremens Krønike</i> . 2000 (Martin Schwarz Lausten).....	69
Carsten Bach Nielsen & Per Ingesman (red.), <i>Reformation, religion og politik</i> . 2003 (Lars Christian Vangslev)	239
Lisbet Mannerup Nielsen (udg.) og Johannes Jong (oversætter), <i>Frans af Assisis liv, fortalt af Bonaventura</i> . 2002 (Martin Schwarz Lausten).....	80
Helge Kjær Nielsen & Jørgen Ledet Christiansen (udg.), <i>Nytestamentlige Apokryfer</i> . 2002 (Mogens Müller).....	156
Tore Nyberg, <i>Monasticism in North-Western Europe, 800-1200</i> . 2000 (Martin Schwarz Lausten).....	231
Peder Palladius, <i>En visitatsbog, udgivet af Martin Schwarz Lausten</i> . 2003 (Lars Christian Vangslev)	310
Wolfhart Pannenberg, <i>Philosophie, Religion, Offenbarung</i> . 2000 (Niels Henrik Gregersen)	79
Barbara Shellard, <i>New Light on Luke. Its Purpose, Sources and Literary Context</i> . 2002 (Niels Hyldahl)	155
<i>Die wahre Religion oder die Religionsprüfung</i> . 2003 (Jens Glebe-Møller).....	159
Yvonne Maria Werner, <i>Kvinnlig motkultur och katolsk mission</i> . 2002 (Else Marie Wiberg Pedersen)	72