

dansk teologisk tidsskrift

2
10

Red.: Niels Henrik Gregersen, Pernille Carstens, Bo Kristian Holm, Jesper Tang Nielsen, Nils Arne Pedersen

Det johannæiske problem

JESPER TANG NIELSEN

En syrisk kilde til den ældste
kristne nadverforståelse

MARIA MUNKHOLT

Udødeligheden

KASPER LYSEMOSE

Anmeldelser: Jødiske legender, Melanchthon, Bugenhagen, Kierkegaard, Nietzsche, Løgstrup, religion og demokrati, religion og offentlighed, luthersk teologi, Hans Raun Iversen samt Encyclopedia of the Bible and Its Reception



Gudstankens aktualitet

Bidrag om teologiens opgave og indhold og protestantismens indre spændinger

Redigeret af Else Marie Wiberg Pedersen, Bo Kristian Holm og Anders-Christian Jacobsen



MARTIN SCHWARZ LAUSTEN TYRKERFRYGT OG TYRKERSKAT

ISLAMOFABI, RELIGION OG POLITIK
HOS TEOLOGER OG REGENTER
I REFORMATIONSTIDENS DANMARK

1550

I *Gudstankens aktualitet* bidrager en række teologer fra Danmark, Finland, Norge, Storbritannien, Tyskland og USA til den aktuelle diskussion om teologiens opgaver og indhold og forholder sig hermed til protestantismens indbyggede spændinger.

ELSE MARIE WIBERG PEDERSEN,
BO KRISTIAN HOLM OG
ANDERS-CHRISTIAN JACOBSEN (RED.):

GUDSTANKENS AKTUALITET

BIDRAG OM TEOLOGIENS INDHOLD OG
PROTESTANTISMENS INDRE SPÆNDINGER

480 SIDER – KR. 348,-

Islamofobi greb de lutherske teologer i 1500-tallet. Tyrkernes fremmarch i Østeuropa og på Balkan udløste skræk og rædsel i det tyske kejserrige. I *Tyrkerfrygt og tyrkerskat* viser Martin Schwarz Lausten hvorledes teologer i Danmark – som ikke direkte var truet af tyrkerne – også lod sig gribe af tyrkerfrygten.

MARTIN SCHWARZ LAUSTEN:

TYRKERFRYGT OG TYRKERSKAT

ISLAMOFABI, RELIGION OG POLITIK
HOS TEOLOGER OG REGENTER
I REFORMATIONSTIDENS DANMARK

320 SIDER – KR. 298,-

Læs uddrag fra bøgerne på nettet: www.anis.dk

Forlaget
ANIS

Hos boghandleren eller www.anis.dk

Det johannæiske problem

– Johannesevangeliets indledningsspørgsmål

Lektor, ph.d. Jesper Tang Nielsen

Abstract: On the basis of Martin Hengel's work the article discusses the "Johannine question". I survey the arguments for Hengel's interpretation and present an alternative hypothesis about the historical setting of the Fourth Gospel. It is proposed that it derives from Alexandria and has later been connected to Ephesus because the author was identified with the author of Revelation. It is further argued that the gospel's main objective was to explain Jesus' absence. This question became relevant after the Christological struggles that came to the fore in 1 John. This interpretation is combined with the theory that the beloved disciple is a stereotype which legitimizes John's presentation of Jesus.

Key words: Martin Hengel – The Fourth Gospel – author – date – place – the Johannine question

Indledning

Den 2. juli 2009 døde professor, Dr. Dr. h.c. mult. Martin Hengel. Hengel var professor i "Neues Testament und Antikes Judentum" ved Eberhard-Karls-Universität i Tübingen fra 1972 til sin selvvalgte pensionering i 1992. I mange år var han leder af "Institut für Antikes Judentum und hellenistische Religionsgeschichte", hvis genstands-område han besad et suverænt overblik over.

Hengels væsentligste bidrag til studiet af Det Nye Testamente, den tidligste kristendom og den tidlige jødedom er i opgøret med en radikal sondring mellem jødedom og hellenisme. Jødedommen var en del af den overgribende græske kultur allerede før nytestamentlig tid. Derfor fandt han det stærkt problematisk at operere med en afgørende pagan påvirkning af kristendommen i dens møde med den græske verden uden for Palæstina, som det ellers havde været almindeligt i den religionshistoriske forskning. Dette er hovedpointen i Hengels Habilitationsschrift *Judentum und Hellenismus* i 1969.¹

1. Hengels bibliografi er udarbejdet af hans elev Jörg Frey, "Schriftenverzeichnis Martin Hengel 1959-1995", red. H. Lichtenberger. FS M. Hengel, Vol. III: *Frü-*

Hengels interesser inden for den nytestamentlige eksegesi var af historisk art. Han betragtede den nytestamentlige forskning som en "Vermutungswissenschaft" og så det som sin opgave at rekonstruere historien bag skrifterne under inddragelse af alt relevant kildemateriale.² Resultaterne kan dog forekomme spekulative, for Hengel havde stor tillid til kildernes historiske værdi.

Disse generelle bemærkninger om Hengels arbejdsmetode gælder ikke mindst for hans Johannesstudier. De historiske spørgsmål omkring Johannesevangeliet samles gerne under den tyske betegnelse "die johanneische Frage". Gennem hele bibelforskningens historie har dette tema været stærkt omdiskuteret. En mængde modstridende teorier er blevet fremsat, og litteraturen er selvsagt endeløs. Man kunne fristes til helt at opgive at besvare spørgsmålene *hvem, hvor, hvornår og hvorfor* i forbindelse med Johannesevangeliet. Ikke desto mindre udgav Hengel i 1993 en stor bog med titlen "Die johanneische Frage" og den sigende undertitel "Ein Lösungsversuch".³ Heri forsøger han at belyse alle tænkelige historiske aspekter ved den johannæiske litteratur. Karakteristisk for Hengel ender det næsten i en godtroende fantasi om forfatteren og forfatterskabet, men det sker på grundlag af en altomfattende gennemgang af de antikke kilder, hvis lige Johannesforskningen ikke har set siden. Af den grund er bogen værd at (gen)læse.

I det følgende vil jeg på grundlag af Hengels studier gennemgå de væsentligste antikke tekster for de johannæiske indledningsspørgsmål. Mig bekendt har de ikke været samlet tidligere på dansk. Endvidere vil jeg præsentere nogle af de bidrag til spørgsmålene, der er kommet siden Hengels studie. Gennemgangen giver grund til en væsentlig anden tolkning, end den Hengel fremsatte.

hes Christentum; J. Frey, "Schriftenverzeichnis Martin Hengel 1996-1998", M. Hengel, *Judaica, Hellenistica et Christiana: Kleine Schriften II*, WUNT 109 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999): 391-97; J. Frey, "Schriftenverzeichnis Martin Hengel 1999-2002", M. Hengel, *Paulus und Jakobus: Kleine Schriften III*, WUNT 141 (Tübingen: Mohr Siebeck 2002): 583-87.

2. M. Hengel, "Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft", *NTS* 40 (1994), 321-357 (334).
3. M. Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey*, WUNT 67 (Tübingen: Mohr Siebeck) 1993. Bogen går tilbage til Hengels "Stone Lectures", der blev holdt på Princeton Theological Seminary i 1987 og udgivet i udvidet form i bogen *The Johannine Question* (London – Philadelphia: SCM Press – Trinity Press International 1989). Den tyske udgave er stærkt udvidet i forhold til den engelske, men rummer samme tolkning. Så vidt muligt, vil jeg i brødteksten henvise både til den tyske og den engelske version.

Hengels løsningsforsøg

Et af de sidste afsnit i "Die johanneische Frage" hedder "Der Versuch einer eigenen Lösung: Der „Alte Johannes“ und sein Werk" (Hengel 1989, 102-108; 1993, 264-274). Med Hengels egne ord er dette naturligtvis ikke mere end et "Annäherungsversuch" (Hengel 1993, 264).

Johannesevangeliet har aldrig været kendt under andet navn end εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην, hvilket Hengel derfor accepterer som en pålidelig angivelse af forfatterens navn.⁴ Imidlertid mener han i modsætning til den dominerende kirkelige tradition ikke, at forfatteren er disciplen Johannes Zebedæussøn, for denne led ifølge enkelte traditioner martyriet relativt tidligt. I fragmenterne fra Papias findes imidlertid en Johannes, som bærer betegnelsen ὁ πρεσβύτερος ligesom forfatteren til Johannesbrevene (2 Joh 1; 3 Joh 1). Denne må ifølge Hengel være evangelieforfatteren.

Om denne person formoder Hengel på grund af navnet Johannes (jf. fx Johannes Hyrkan og ypperstepræsten Johannes (Acta 4,15) samt Johannes Døberen (Luk 1,5)), at han stammer fra det præstelige aristokrati i det jødiske Palæstina. Det svarer til, at "den anden discipel" i Johannesevangeliet er kendt med ypperstepræsten (18,15), og at social-økonomiske problemer ingen rolle spiller i skriftet. Tænk bare på "luksus-underet" i Kana (2,1-10) (Hengel 1989, 124; 1993, 307).⁵

Som en ung mand (han kan være født omkring år 15) fulgte denne person med i begivenhederne i Jerusalem under den afgørende påske. Han tilhørte således ikke den inderste discipelkreds, men den større gruppe af tilhængere omkring Jesus. Spændingerne mellem de jødiske autoriteter og de kristustroende i Palæstina gennem halvtredserne og tresserne, hvorunder Jakob Zebedæussøn og andre blev anklaget og henrettet, fik Johannes til at emigrere til Lilleasien i begyndelsen af tresserne. I Efesus grundlagde han sin menighed, der blomstrede i de følgende ca. 35 år. Hovedsageligt bestod menigheden af hedningekristne, men Johannes' palæstinensisk jødiske baggrund afspejler sig flere steder i evangeliet, bl.a. i aramæiske udtryk, (fx 1,41; 4,25), et lokalkendskab til Jerusalem (fx 5,2) og kendskab til jødiske skikke

4. Jf. M. Hengel, *Die Evangelienüberschriften*, AHAW.PH 3/1984 (Heidelberg: Winter 1984).
5. J. Becker har dog påpeget, at man skulle forvente, at en person fra præsteskabet i Jerusalem vidste bedre besked med jødernes renhedsregler (2,6), embedsskifte for ypperstepræster (11,49; 18,13) og kunne give flere detaljer om templets indretning (2,14-17). J. Becker, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick* (Tübingen: Mohr Siebeck 2004), 54.

(fx 2,6).⁶ Johannes var alle årene menighedens leder og overhoved. I sine senere år blev han kendt under betegnelserne “presbyteren” (“den Ældste”), “Yndlingsdisciplen” og “Herrens discipel”.

Gennem årene prædikede og underviste Johannes i sin menighed, som kan sammenlignes med datidens filosofiske skoler, der også var samlet omkring en lærer. Johannesevangeliet er resultat af denne lærervirksomhed. Ifølge Hengel blev evangeliet dog ikke udgivet i Johannes’ levetid. Det har ligget næsten færdigt, da han i sin høje alder døde omkring år 100. Kort tid efter udgav hans disciple evangeliet. Udgivergruppen udgør det “vi”, der optræder i 21,24. Naturligvis kan eleverne også have tilføjet andre bemærkninger, ligesom de måtte indarbejde de udkast og noter, som manuskriptet sikkert var forsynet med.⁷ Dette har givet anledning til en mængde litterærkritiske hypoteser (fx ang. rækkefølgen af kap. 5-7), men i det store hele lå et næsten færdigt produkt klar til udgivelse.

Så vidt Hengels hypotetiske tilnærmelsesforsøg. I det følgende skal grundlaget for tolkningen præsenteres. Naturligvis er Johannesevangeliet selv den vigtigste kilde, men det skal vise sig, at der i evangeliet ikke findes entydige svar på de historiske spørgsmål. Man må spørge, om de kan findes andre steder.

Primær bevidnelse

Da Hengel skrev sin bog, fandtes ca. 20 papyrushåndskrifter fra tiden før Konstantin. Af disse indeholdt 11 tekst fra Johannesevangeliet (Hengel 1989, 6; 1993, 31). Siden er antallet af tidlige manuskripter blevet væsentligt udvidet.⁸ I alt er 14 manuskripter tilføjet listen af

6. Jf. M. Hengel, “Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums”, M. Hengel, *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*, WUNT 109 (Tübingen: Mohr Siebeck 1999), 293-334.
7. Hengel veg ikke tilbage for personlige argumenter i sin fremstilling. Når han eksempelvis skal argumentere for tilforladeligheden af Polykrates af Efesus’ overlevering, skrev han, at det ville svare til, at han selv kan gengive beretninger fra omkring 1900, som han har hørt fra sine forældre, der har hørt dem fra ældre familiemedlemmer. Det kan han godt (Hengel 1989, 144 note 30; 1993, 34 note 68)! Det er derfor i overensstemmelse med Hengels metode på dette sted at oplyse, at han skrev sine manuskripter i hånden og havde assistenter til at skrive dem rent. Det er svært ikke at forbinde Hengels arbejdsmåde med hans hypotese om Johannes’ manuskript.
8. Det drejer sig om følgende papyri: P¹⁰¹, P¹⁰³, P¹⁰⁴, P¹⁰⁶, P¹⁰⁷, P¹⁰⁸, P¹⁰⁹, P¹¹¹, P¹¹³, P¹¹⁴, P¹¹⁸, P¹¹⁹, P¹²¹ (hfv. P. Oxy. 4401.4403.4404.4445-4448.4495.4497-4498. Köln Seminar für Ägyptologie, Inv. Nr. 10311. P. Oxy. 4803.4805). Fundene fra Oxyrynchus er udgivet i *The Oxyrynchus Papyri* vol. 64-66 (London: The British Academy 1997. 1998. 1999).

nytestamentlige tekstfund fra andet og tredje århundrede.⁹ Af de i alt ca. 34 nytestamentlige fragmenter fra andet og tredje århundrede indeholder langt de fleste, nemlig 17, tekst fra Johannesevangeliet. Hertil kommer majuskelhåndskriftet 0162 (P.Oxy. 847), der dateres til mellem tredje og fjerde århundrede.¹⁰ Fra det andet århundrede optræder Johannesevangeliet på fragmenterne P⁵² og P⁹⁰, mens der er 15 fragmenter fra tredje århundrede med tekst fra Johannesevangeliet.¹¹ To af papyrushåndskrifterne indeholder også fragmenter fra andre evangelier: P⁷⁵ har brudstykker af Lukasevangeliet, mens P⁴⁵ bevidner alle fire evangelier og Acta. Disse forhold bekræfter Hengels konklusion, at Johannesevangeliet i sammenligning med synoptikerne er endog særdeles godt bevidnet på de tidligste papyrusfragmenter. Til sammenligning er Matthæus repræsenteret på 12, Lukas på 7 og Markus på 1 papyrus.¹²

På grund af de klimatiske forhold er det måske ikke overraskende, at alle de ældste papyri er fundet i Ægypten. Kun tre tidlige papyri er fundet andetsteds: P⁸⁴ i Judæa, P⁵⁹ og P⁶⁰ i Nessena (ʿAuja el-Hafir i Negev). Alligevel må tekstoverleveringen siges at være ikke blot omfangsrig og tidlig, men tillige geografisk koncentreret.

Intet papyrus har bevaret hele evangeliets tekst. Oftest er kun ganske få vers eller mindre brudstykker fra forskellige kapitler læselige. Imidlertid er alle dele af evangeliet inklusiv kapitel 21 (P⁶⁶, P¹⁰⁹),

9. En opdateret liste over nytestamentlige manuskripter med datering findes på www.uni-muenster.de/NTTextforschung/KgLSGII09_09_08.pdf (21.12.2009), der supplerer Nestle-Alands oversigt (NA²⁷, 684-718). Oplysningerne om papyrusfund og datering stammer herfra. Hjemmesiden www.uni-muenster.de/NTTextforschung er en særdeles anvendelig ressource til den nytestamentlige teksthistorie. Se også *The New Testament Greek IV. The Gospel According to John. Volume Two: The Papyri*, red. W.J. Elliott og D.C. Parker, New Testament Tools, Studies and Documents 20 (Leiden – New York – Köln: E.J. Brill 1995), 14-18.
10. *The New Testament Greek IV. The Gospel According to John. Volume Two: The Majuscles*, red. U.B. Schmid, W.J. Elliott og D.C. Parker, New Testament Tools, Studies and Documents 37 (Leiden – Boston: Brill 2007), 34.
11. P⁵, P²², P²⁸, P³⁹, P⁴⁵, P⁶⁶, P⁷⁵, P⁸⁰, P⁹⁵, P¹⁰⁶, P¹⁰⁷, P¹⁰⁸, P¹⁰⁹, P¹¹⁹, P¹²¹. Om enkelte håndskrifterns egenart (P⁴⁵, P⁴⁶, P⁴⁷, P⁶⁶, P⁷², P⁷⁵), J.R. Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, New Testament Tools, Studies and Documents 36 (Leiden – Boston: Brill 2008).
12. S. Petersen, "Die Evangelienüberschriften und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons", *ZNW* 97 (2006), 250-275 (255f). I en samlet opgørelse over det komplette antal papyrusfund er Johannesevangeliet repræsenteret i 30 manuskripter. 19 af disse er fra fjerde århundrede eller tidligere. Til sammenligning er tallene for de andre evangelier som følger: Matt 23/11; Mark 3/1; Luk 10/6. Bevidnelse af de andre dele af Corpus Johanneum er derimod sparsom: Johannesåbenbaring: 7/4 (P¹⁸, P²⁴, P⁹⁸, P¹¹⁵); 1 Joh: 2/1 (P⁹); 2 Joh: 1/0; 3 Joh: 1/0.

men eksklusiv 7,53-8,11, repræsenteret blandt håndskrifterne.¹³ De tidligste manuskripter med hele Johannesevangeliets tekst er bibelhåndskrifterne Codex Sinaiticus (Ⲛ) og Codex Vaticanus (B). Begge majuskelhåndskrifter er på pergament og skrevet i det fjerde århundrede.

Det er særdeles bemærkelsesværdigt, at to af de nævnte papyri fra andet og tredje århundrede (hhv. P⁶⁶ og P⁷⁵) indeholder en superscriptio med evangeliets titel: P⁶⁶: ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ; P⁷⁵: ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΗΝ. Majusklerne Ⲛ og B bevidner kortformen ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ. Så langt det er muligt at gå tilbage, har Johannesevangeliet altså været kendt under netop dette navn.

Sekundær bevidnelse

I første halvdel af andet århundrede er der bemærkelsesværdigt stille omkring Johannesevangeliet. Der er så godt som ingen citater eller eksplicitte referencer til evangeliet. Det tidligste relativt sikre vidnesbyrd om Johannesevangeliets eksistens er Epistola Apostolorum fra midten af andet århundrede (fx Ep.Ap. 3 (Joh 1,13); 5 (Joh 2,1); 14 (Joh 1,14); 18 (Joh 13,34); 29 (Joh 20,29))¹⁴ Allusionerne hos Ignatius (død 117) fra begyndelsen af andet århundrede er omdiskuterede (Ign. Rom 7,3 (Joh 6,51); Ign. Mag 8,2 (Joh 1,1.14); Ign. Phil 7,1 (Joh 3,8); 9,1 (Joh 10,7.9)); ligeledes er det usikkert om Polykarps (død 155) brev til filipperne (senest 140) bevidner Johannesevangeliet, mens det efter al sandsynlighed citerer 1 Johannesbrev (Pol. Phil 7,1 (1 Joh 4,2f; jf. 3,8; 2 Joh 7)). På samme måde er det omstridt, om Johannesevangeliet er baggrund for Justins (død 165) logos-kriologi, og om han refererer til evangeliet (Apol 1.61.4 (Joh 3,3)).¹⁵ I

13. I denne forbindelse skal det nævnes, at et koptisk håndskrift (MS. Copt.e.150 (P)) fra Bodleian Library i Oxford, som dateres til det fjerde århundrede, indeholder Joh 20,19-31. Efter denne tekst er der en stor ubeskrivet plads på papyruset. Kapitel 21 synes altså ikke at have været en del af teksten. G. Schenke, "Das Erscheinen Jesu vor den Jüngern und der ungläubige Thomas. Johannes 20,19-31", *Coptica – Gnostica – Manichaica, Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, red. L. Painchaud og P.-H. Poiries, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section "Études" 7 (Quebec: Les Presses de L'Université Laval 2006), 893-904.

14. Jf. R.A. Culpepper, *John. The Son of Zebedee. The Life of a Legend* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press 1994), 119-120. Culpeppers bog følger udviklingen af Johannestraktionerne fra Johannes Zebedæussøn i de synoptiske evangelier gennem kirkehistorien til den moderne litteratur- og kunsthistorie for at ende med forskningshistorien i det tyvende århundrede.

15. Se diskussion hos Culpepper (1994), 113.

anden halvdel af andet århundrede er evangeliet dog bredt reciperet i den kristne litteratur. Det fremgår af Hengels undersøgelser og er siden blevet bekræftet fra flere sider.¹⁶

Når det drejer sig om bevidnelsen af Johannes som forfatter til Johannesevangeliet samler interessen sig om en anden række tekster, der på forskellig vis omhandler en eller flere Johannes'er. Omkring år 180 bliver forfatterspørgsmålet entydigt afgjort af Irenæus (ca. 130-ca. 200). I en sammenhæng, hvor han argumenterer for evangeliernes pålidelighed og derfor forbinder hvert evangelium med en apostel, slår han fast, at forfatteren til Johannesevangeliet er disciplen Johannes, dvs. Johannes Zebedæussøn (Matt 4,21; Mark 1,20), som identificeres med Yndlingsdisciplen:

Således har Matthæus udgivet et evangeliesskrift hos hebræerne på deres sprog, mens Peter og Paulus forkyndte evangeliet i Rom og grundlagde kirken dér. Efter deres død har også Markus, Peters discipel og tolk, selv overleveret os i skriftlig form, hvad Peter har forkyndt. Og Lukas, Paulus' rejseselsager, har skrevet en bog med det evangelium, som Paulus prædikede. Endelig har også Johannes, Herrens discipel, som endog lå ved hans bryst, for sin del udgivet et evangelium, mens han opholdt sig i Efesos i Asien (adv. haer. 3,1,1 (= Eus. h.e. 5.8.1-4)).¹⁷

Irenæus' fremstilling af de fire kanoniske evangeliers særstatus er ikke hans egen opfindelse. I al væsentlighed stadfæster han blot, hvad der var den almindelige opfattelse.¹⁸ For Irenæus er det en selvfølge, at disciplen Johannes er identisk med Yndlingsdisciplen og forfatter til Johannesevangeliet (fx adv. haer. 3,3,3; 3,23,4) og 1 Johannesbrev (fx adv. haer. 3,16,5), men han forbinder ham tillige med forfatteren til Johannes' Åbenbaring. Irenæus fortæller bl.a. om Johannes' syner:

Johannes kunne ikke udholde synet – han siger nemlig: “Jeg faldt ned for hans fødder som død” (jf. Åb. 1,17), for at det skulle ske, som der er skrevet: “Ingen kan se Gud og leve” (jf. Ex 33,20) – og ordet lavede ham op og mindede ham om, at det selv er det, ved hvis bryst han lå under måltidet, dengang han spurgte, hvem det var, der skulle forråde ham, og det sagde: “Jeg er den første og den sidste, og den, der lever. Og jeg var død, og se jeg lever i evighedernes evighed og har nøglerne til døden og dødsriget” (jf. Åb. 1,17) (adv. haer. 4,20,11).

16. T. Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums in 2. Jahrhundert*, ABG 2 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000); C.E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press 2004).

17. Her og i det følgende er oversættelserne mine egne.

18. Jf. Geert Hallböck, “Kanondannelse og kætteri”, *Den hemmelige Jesus*, red. L. Faatum, G. Hallböck og J.T. Nielsen (København: Forlaget Alfa 2008), 19-44 (20-23).

I andre samtidige skrifter finder man ligeledes disciplen Johannes angivet som forfatteren til Johannesevangeliet. Det gælder fx Theophilus af Antiokia (død ca. 185):

Således lærer de hellige skrifter og alle de åndsbærende mænd os, blandt hvilke Johannes siger: "I begyndelsen var ordet, og ordet var hos Gud", idet han viser, at i begyndelsen var Gud alene, og ordet var i ham (ad Autolyicum 2,22).

Man finder tillige en reference til en Johannes i Efesus hos Polykrates af Efesus (ca. 125-ca. 196), der i diskussionen om den rette dag at fejre påske ifølge Euseb siger:

Vi holder den sande dag, idet vi hverken lægger til eller trækker fra. For også i Asien er store stjerner (στοιχεῖα) hensovet, som skal opstå på dagen for Herrens tilsynekomst, når han kommer med herlighed fra himlen og skal opsøge alle de hellige: Filip, en af de tolv apostle, som hensov i Hierapolis. Og hans to døtre, der er gammeljomfruer. Og en anden datter, som efter at have levet i Helligånden hviler i Efesus. Dernæst også Johannes, der lå ved Herrens bryst, som blev præst ikklædt metalpladen, både vidne (μάρτυς) og lærer (διδάσκαλος). Denne er hensovet i Efesus. [...] Alle disse holdt påskens fjortende dag i overensstemmelse med evangeliet, idet de ikke fraveg noget, men fulgte troens regel (h.e. 5,24,2-6).

Polykrates nævner ikke, at denne Johannes er forfatter til et evangelium. Hengel mener, at forfatterskabet tages for givet (Hengel 1989, 7; 1993, 35). Men det er påfaldende, at der ingen direkte forbindelse drages mellem Johannes og det evangelium, som er grundlaget for placeringen af påskefejringen på d. 14. nisan.

Mens Theophilus og Polykrates begge er omtrent jævnaldrende med Irenæus og skriver i sidste fjerdedel af andet århundrede, findes der i såkaldt gnostiske skrifter vidnesbyrd om disciplen Johannes' forfatterskab til Johannesevangeliet, som utvivlsomt er tidligere end Irenæus, i hvis skrifter nogle af de overleverede fragmenter findes. Irenæus citerer således Ptolomæus (2. årh.):

Endvidere lærer de, at Johannes, Herrens discipel, har omtalt den første Ogdoad, idet de siger det med disse ord: Da Johannes, Herrens discipel, ville fortælle om altings tilblivelse, ifølge hvilken Faderen frembragte alt, fremsatte han en begyndelse (ἀρχήν), den først fødte af Gud, som han kaldte både Søn og Gud Monogenes, i hvilken Gud frembragte alt gennem sæd (σπερμᾶτικῶς) (adv. haer. 1,8,5).

Og i brevet til Flora, som det er citeret af Epiphanius, siger samme Ptolomæus:

For at den skabte verden er hans, da alt er blevet til gennem ham og uden ham er intet blevet til, det siger apostlen (Panarion 33,3,6).¹⁹

For denne forfatter, der skriver i midten af andet århundrede, er der ingen tvivl om, at Johannes Zebedæussøn er forfatteren til Johannesevangeliet. Det samme gælder Origenes' (ca. 185-ca. 254) modstander Herakleon (2. årh.). Origenes skriver følgende om Herakleon:

Usundt fortolker Herakleon "Ingen har nogensinde set Gud" (Joh 1,18) og det følgende, idet han mener, at det ikke er sagt af Døberen, men af disciplen (Frag. 3 = Comm. in Io. 6,3,13 (til Joh 1,18)).

Selv om de er uenige om tolkningen af 1,18, er Origenes og Herakleon enige om, at disciplen Johannes er forfatter til Johannesevangeliet.²⁰ Havde Herakleon ment, at den omtalte discipel var nogen anden end Johannes Zebedæussøn, havde Origenes selvfølgelig kommenteret og gendrevet det. Herakleons kommentar til Johannesevangeliet stammer sikkert fra den tredje fjerdedel af andet århundrede og er således også tidligere end Irenæus.²¹

Det eneste Nag Hammadiskrift, der antyder noget om Johannesevangeliets forfatterskab, er "Peters og de 12 apostles gerninger". I dette skrift taler Peter med Jesus, der åbenbarer sig for disciplene som en læge:

Peter var bange for at svare ham for anden gang. Han gjorde tegn til ham, som var ved hans side. Det var Johannes. "Tal du denne gang!" (NHC VI, 1,11).²²

19. Citatet fra Joh 1,3 er ikke ordret, men referencen er tydelig nok. Jf. M. Müller, *Gnostikerne og Bibelen. Ptolemæus og hans brev til Flora*, Tekst og tolkning 9 (København: Akademisk Forlag 1991), 42.

20. A. Wucherpfennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert* (Tübingen: Mohr Siebeck 2002), 174.

21. Herakleons kommentar er alene kendt gennem Origenes' kritik i sin Johanneskommentar. Den påbegyndte han sikkert i 218/219 og havde afsluttet den inden 232. Wucherpfennig (2002), 14.

22. Det koptiske ord for "ved siden af" (εϑιγτοϥ), der her er oversat "ved hans side", er dannet af ordet for "bryst" (τοϥω). Dette kan indeholde en reference til Joh 13,23. Men det er ikke det ord, der bruges i den senere sahidiske oversættelse af Det Nye Testamente.

Om end Johannes her befinder sig ved Peters side, kan dette næsten kun være reference til Joh 13,23-25, hvorved yndlingsdisciplen og disciplen Johannes Zebedæussøn identificeres.

Allusionerne til Johannesevangeliet i en lang række yngre skrifter nævner, som sagt, ikke evangeliet ved navn og indeholder ikke yderligere oplysninger om forfatterspørgsmålet. Tilbage står fragmenterne af Papias af Hierapolis' skrifter, som er citeret hos både Irenæus og Euseb.

Biskoppen af Hierapolis (død ca. 155) levede ifølge kirkehistorikeren Filip af Side (ca. 380-efter 431) i kejser Hadrians tid (117-138), hvilket stemmer med oplysningen hos Irenæus, at Papias var kollega og velsagtens jævnaldrende med Polykarp (adv. haer. 5,33,4 = Eus. h.e. 3,39,1). Hans fembinds værk "Udlægning af Herrens Ord" (λόγιων κυρίακων ἐξηγήσεως) er derfor formentlig skrevet i anden fjerdedel af andet århundrede. Euseb, der i øvrigt ikke har meget til overs for Papias på grund af hans kiliastiske eskatologi (h.e. 3,39,12f), citerer følgende fra forordet til Papias' værk for at vise, at han ikke har været i direkte kontakt med apostlene:

Hvis der da kom nogen, der havde fulgt de ældste (τοῖς πρεσβυτέροις), spurgte jeg dem ud om de ældstes lære (τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ... λόγους), hvad Andreas eller hvad Peter sagde (εἶπεν), eller hvad Filip eller hvad Thomas, eller hvad Jakob, eller hvad Johannes, eller Matthæus eller nogen anden af Herrens disciple, og hvad Aristion og den ældste (ὁ πρεσβύτερος) Johannes, Herrens disciple, siger (λέγουσιν). For jeg mente, at det fra bøgerne ikke ville gavne mig så meget, som det fra en levende og blivende stemme (h.e. 3,39,4).

Som Euseb rigtigt påpeger, optræder der to personer ved navn Johannes i denne tekst, disciplen Johannes og presbyteren Johannes. Af disse tager Euseb det for givet, at Papias med den første refererer til evangelisten (h.e. 3,39,5), mens den anden kan være ophav til Johannes' Åbenbaring (h.e. 3,39,6). I samme sammenhæng nævner Euseb, at Papias med sin benævnelse af to personer ved navn Johannes bevidner tilstedeværelsen af to Johannes-grave i Efesus.

Den nævnte Filip af Side og den lidt ældre Hieronymus (ca. 340-420) referer også til denne tekst og tilføjer, at presbyteren Johannes af nogle anses for at være forfatteren til de to små katolske breve, der går under hans navn (Hieronymus vir. ill. 18). Herudover refererer Filip af Side i modsætning til Euseb følgende om Papias' vidnesbyrd:

Papias siger i den anden bog, at Johannes, teologen, og Jakob, hans broder, blev dræbt af jøderne (Frag. 16).²³

At Johannes Zebedæussøn sammen med sin broder skulle være blevet martyr for jødernes hånd står imidlertid i modsætning til stort set den samlede oldkirkelige tradition, ifølge hvilken Johannes overlevede mindst et martyrium og døde som en gammel mand i Efesus (jf. Culpepper 1994, 187-250). I Johannesakterne fortælles det, at han selv lod sin grav grave og lagde sig i den, før han opgav ånden (Acta Joh 111-115). Yngre traditioner fortæller endda om forskellige ekstraordinære hændelser ved graven, fx at liget var forsvundet den næste dag, at den tomme grav producerede manna eller at jorden over graven bevægede sig, som om den begravede blot sov (Culpepper 1994, 201).

Ikke desto mindre findes enkelte tekster om Zebedæussønnernes martyrdød, som ifølge Hengel kan have plausibilitet i forhold til den dominerende tradition. Efter hans opfattelse blev disse traditioner fortrængt til fordel for forestillingen om Johannes Zebedæussøns tilstedeværelse i Efesus, om end det var Johannes den Ældste, der havde hjemme i Lilleasien. I slutningen af 2. årh. blev traditionerne om Johannes Zebedæussøn udvidet med forestillingen om et oliemartyrium i Rom, som han mirakuløst overlevede (Tertullian de praescr. haer. 36). Hans forvisning til Patmos var tilsyneladende ikke tilstrækkelig til at afføde den fornødne veneration (Hengel 1989, 21f; 1993, 89-91).

Hvem: Forfatteren

Den kristne litteratur fra andet århundrede forbinder entydigt Johannesevangeliet og Johannes Zebedæussøn. Trods de spredte bemærkninger om hans martyrium, bliver han i den kirkelige tradition identificeret med Yndlingsdisciplen og evangeliets forfatter. Når man på den baggrund skal genbehandle Johannesevangeliets forfatterspørgsmål, må udgangspunktet tages i evangeliet selv. Det udpeger ganske vist Yndlingsdisciplen som sin forfatter eller i det mindste som autoriteten bag skriftet (19,35; 21,24), men forskningshistorien viser, at det ikke er så enkelt. Alle disciplene og en hel del andre har hos forskellige forskere kandideret som Yndlingsdisciplen, uden der er fremkommet afgørende argumenter.²⁴

23. J. Kürzinger, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1983), 116.

24. J.H. Charlesworth har samlet 23 forskellige forsøg på at bestemme Yndlingsdisciplens identitet, J.H. Charlesworth, *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John* (Valley Forge, PA: Trinity Press 1995).

Hengel finder, at Yndlingsdisciplen har en dobbelt identitet i evangeliet. Den omfatter både Johannes Zebedæussøn, hvis autoritet skriftet påkalder sig, og presbyteren Johannes, der er forfatter til evangeliet. Hengel kalder selv løsningen "fantastisk" (Hengel 1989, 130; 1993, 318). Under alle omstændigheder må man på forhånd vide, at Johannesevangeliet er forfattet af en Johannes. Anser man ikke titlen for at være en del af det oprindelige evangelium, forbliver Yndlingsdisciplen ubestemt.

En nyere tolkning af Yndlingsdisciplen anser denne ubestemthed som hovedsagen i den johannæiske Yndlingsdiscipel. Harold Attridge mener, at det er en bevidst strategi, at Yndlingsdisciplen ikke skal kunne identificeres. Derved henvises læseren til genlæsning af evangeliet, hvori Yndlingsdisciplens sande vidnesbyrd ligger (19,35), for teksten formidler mødet med Jesus, der er sandheden (14,6).²⁵

Imidlertid overser begge tolkninger Yndlingsdisciplens stereotype karakter.²⁶ Hans rolle er at begrunde en alternativ udlægning af Jesu historie. Evangelieskriftet påberåber sig en særlig intim forbindelse til Jesus for at forsvare sin afvigende version af hans historie. Yndlingsdisciplen etablerer en privilegeret adgang til ham og er derved en autoritetsfigur. Samtidig personificeres den korrekte forståelse af Jesus, hvilket skaber en idealfigur for læserne.²⁷

Uanset hvorledes man fortolker Yndlingsdisciplen er det dog klart, at figuren ikke giver spor til en bestemmelse af forfatteren. Enhver teori om forfatterens identitet vil bestemme Yndlingsdisciplen i overensstemmelse med denne, men forskningshistorien viser, at dette ikke begrænser mulighederne. Det må altså være den eksterne bevidnelse, der danner grundlag for teorier om forfatterskabet.

Hengels teori er afgørende bestemt af to forhold: Dels evangeliets titel, dels de to omtalte personer med navnet Johannes i Papiasfragmentet. Imidlertid kommer han herved til at overse endnu en Johannes. Ganske vist understreger Hengel kraftigt, at Johannes' Åbenbaring tilhører corpus johannaicum. Han antyder endog, at det kunne være samme forfatter som Johannesevangeliet (Hengel 1989, 126f;

25. H.W. Attridge, "The Restless Quest for the Beloved Disciple", *Early Christian Voices. In Texts, Traditions, and Symbols. Essays in Honor of Francois Bovon*, red. D.H. Warren, A.G. Brock og D.W. Pao, Biblical Interpretation Series 66 (Leiden: Brill 2003), 71-80.

26. Om "yndlingsdisciple" i andre skrifter: A. Marjanen, "Mary Magdalene, a Beloved Disciple", *Mariam, the Magdalen, and the Mother* red. D. Good (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 2005), 49-61; I. Dunderberg, *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting the Gospels of John and Thomas* (Oxford: Oxford University Press 2006).

27. J.T. Nielsen, "Yndlingsdisciplen og Johannesevangeliet", *FBE* 16, red. L. Fatum og B. Ejrnæs (København: Museum Tusulanums Forlag) [in press].

1993, 220f). På grund af Jörg Freys appendix om det sproglige forhold mellem Johannes' Åbenbaring og Johannesevangeliet (Hengel 1993, 326-429) ender han dog med blot at foreslå, at forfatteren til apokalypsen har stået Johannes nær, og fremlægger muligheden, at dens forfatternavn er et pseudonym (Hengel 1993, 312f).

Men det forekommer bagvendt at erklære et skrift med navngiven forfatter pseudonymt på baggrund af en anonym tekst. Johannes' Åbenbaring er ifølge skriftet selv forfattet af en person ved navn Johannes (1,1.4.9; 22,8). Denne blev allerede hos Justin identificeret med Johannes Zebedæussøn:

Og endvidere var der også hos os en mand ved navn Johannes, en af Kristi apostle. I en åbenbaring, som kom til ham, profeterede han, at de, der tror på vores Kristus, skal være tusind år i Jerusalem, og derefter kommer den almindelige og, kort sagt, evige opstandelse og dom for alle uden forskel (Dial. 81,4; jf. Eus. h.e. 4,18,8).

Denne holdning blev almindelig i det andet århundrede. Hos Irenæus står det fast, at Herrens discipel Johannes er forfatteren til Johannes' Åbenbaring:

Men også da Johannes, Herrens discipel, i Åbenbaringen så hans riges herlige og præstelige komme, sagde han: "Jeg vendte mig om for at se den røst, der talte til mig ..." (Åb. 1,12-16). (adv.haer. 4,20,11).

Hos Euseb findes samme opfattelse:

Det siges, at apostlen og tillige evangelisten Johannes, der stadig var i live, blev dømt til at bo på øen Patmos på grund af hans vidnesbyrd til det guddommelige ord (h.e. 3,18,1).

Lidt senere i skriftet knytter Euseb denne Johannes sammen med Yndlingsdisciplen:

Under disse ting i Asien, mens han endnu var i live, kommunikerede han, som Jesus elskede, apostlen og samtidig evangelisten Johannes, med menighederne dér, idet han var rejst til øen på grund af forfølgelsen, der var iværksat af Domitian (h.e. 3,23,1)

I den forbindelse henviser Euseb både til Irenæus (adv. haer. 2,22,5; 3,3,4) og Clement af Alexandria (ca. 150-ca. 215) (Quis dives 42). Endvidere kan man finde samme opfattelse hos eksempelvis Tertullian (ca. 160-ca. 225) (adv. haer. 3,14,3; 3,25,4) og Hippolyt af Rom

(ca. 170-ca. 236) (de antichristo 36). Euseb anfører ganske vist i forbindelse med Papias-citatet (h.e. 3,39,4), at visse tilskriver presbyteren Johannes forfatterskabet til apokalypsen, mens disciplen Johannes anses for at være forfatter til evangeliet (h.e. 3,39,6). Euseb citerer Dionysius af Alexandria (ca. 190-264):

Efter at have afsluttet alt, hvad profetien sagde, velsigner profeten dem, der bevarer den, og sandelig også sig selv. For han siger: "Velsignet er den, der bevarer profetiens ord i denne bog. Og det er mig, Johannes, der har set og hørt dette" (Åb. 22,7f). Jeg vil altså ikke benægte, at han kaldes Johannes, og at dette skrift er af en Johannes. Jeg indrømmer også, at det er af en hellig og guddommeligt inspireret mand. Men jeg er ikke villig til at medgive, at denne er apostlen, Zebedæus' søn, Jakobs broder, af hvem Johannesevangeliet og det katolske brev er skrevet. Thi jeg vurderer både ud fra begges karakter og fra udtryksformen og fra bogens sproglige udførelse, at det ikke er den samme. For evangelisten skriver intet sted sit navn eller forkynder sig selv, hverken i evangeliet eller i brevet. (h.e. 7,25,6-8)

Imidlertid synes denne indvending og navnlig den grundighed, hvormed den underbygges, at vise, at det gængse synspunkt var det modsatte. Såvel apokalypsen som evangeliet og brevene, har man ment, var forfattet af Johannes Zebedæussøn.

Apokalyptikeren Johannes, forfatteren til Johannesevangeliet og Johannes Zebedæussøn er smeltet sammen til én person. Det er et kendt fænomen i den kristne litteraturhistorie. Maria-figures historie er et klassisk eksempel herpå.²⁸ Det er derfor ikke en fjern tanke, at en ellers ukendt forfatter har skrevet Johannesevangeliet under navnet Johannes. Måske påkalder han sig derved autoritet fra Johannes Zebedæussøn, men måske er det blot forfatterens eget navn. Denne Johannes er senere blevet identificeret med apokalyptikeren Johannes, og evangeliet er derved blevet knyttet til Lilleasien og til traditionerne om de forskellige Johannes'er dér. Hermed er diskussionen af det næste indledningsspørgsmål indledt.

Hvor: Affattelsessted

Den tidlige kristne tradition, som er afspejlet i de ovenfor citerede tekster, peger entydigt på Efesus som Johannes' tilhørssted og derfor

28. Jf. L. Fatum, "Maria Magdalene. Frelserens kæreste – skøge eller åndelig idealfigur", Fatum et al., 2008, 113-157.

som Johannesevangeliets affattelsessted. Ingen andre muligheder nævnes. Alligevel taler noget imod Efesus som hjemsted for Johannesevangeliet.

Det er påfaldende, at de kristne forfattere, fra hvem man vil forvente henvisninger til Efesus, ikke nævner byen i sammenhæng med Johannesevangeliet.²⁹ Ignatius skriver til menigheden i Efesus, men nævner hverken Johannes eller Johannesevangeliet. Papias bor i Hierapolis i nærheden af Efesus, men refererer ikke selv til byen. Justin, der selv havde opholdt sig i Efesus (Dial. 2; Eus. h.e. 4.18.6), har heller ingen direkte henvisninger til evangeliet eller dets forfatter, hvori- mod han mener at vide, at apostlen Johannes har skrevet Johannes' Åbenbaring (Dial. 81). Først Irenæus placerer Johannes i Efesus, da han refererer Polykarp for legenden om Johannes' møde med Kerinth i badet (adv. haer. 3.3.4).

Fra flere sider er det blevet påstået, at placeringen af Johannesevangeliet i Efesus stammer fra en fejlagtig identificering af forfatteren til Johannesevangeliet og Johannes' Åbenbaring, som Justin har ansvaret for, fordi han sammenkæder apostlen Johannes med forfatteren til Johannes' Åbenbaring.³⁰ At Johannes' Åbenbaring hører til i Lilleasien er nemlig på grund af eksilet på Patmos ukontroversielt, hvorfor Johannesevangeliet naturligt placeres samme sted, hvis forfatterne til de to skrifter identificeres.

Også angående affattelsesstedet kan evangeliet levere argumenter for vidt forskellige svar: Efesus foreslås på grund af forholdet til Johannes Døber og dennes disciple (jf. Acta 19,1-7),³¹ den nordlige del af Østjordan på grund af det fjendtlige forhold til jøderne,³² Samaria på grund af dets fremtrædende position i evangeliet,³³ Antiokia på grund af en mulig relation til Paulus (Becker 1999, 441f) og Alexan-

29. Culpepper (1994), 112 med note 21, der refererer til T.W. Manson, "The Fourth Gospel", *Studies in the Gospels and Epistles*, red. M. Black (Manchester: The University Press 1962), 111.

30. J. Becker, „Geisterfahrung und Christologie – Ein Vergleich zwischen Paulus und Johannes“, *Antikes Judentum und Frühes Christentum. FS Hartmut Stegemann*, red. B. Kollmann, W. Reinbold og A. Studel, BZNW 97 (Berlin – New York: Walter de Gruyter 1999), 428-442 (440f); Becker (2004), 51; M. Frenschkowski, "Τὰ βᾶτα τῶν φοινίκων" (Joh 12,13) und andere Indizien für einen ägyptischen Ursprung des Johannesevangeliums", *ZNW* 91 (2000), 212-229 (214).

31. U.B. Müller, "Die Heimat des Johannesevangeliums", *ZNW* 97 (2006), 44-63.

32. K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium* (München: Chr. Kaiser 1992).

33. Fx W. Buchanan, "The Samaritan Origin of St John's Gospel", *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goodenough*, red. J. Neusner (Leiden: Brill 1968), 149-175.

dria på grund indflydelsen fra hellenistisk filosofi.³⁴ Eventuelt kan mulighederne kombineres.³⁵

For nylig har en ægyptisk placering fået støtte af en undersøgelse af vendingen τὰ βᾶτα τῶν φοινίκων (12,13). M. Frenschkowski argumenterer for, at ordet βᾶιον er et koptisk låneord (koptisk: βᾶ (βαε, βαει, βαι)), der var almindeligt i ægyptisk-græske dagligsprog, men ikke alment forståeligt uden for Ægypten (Frenschkowski 2000, 226). Brugen af netop dette ord tyder altså på, at evangeliet stammer fra Ægypten, om end ikke nødvendigvis Alexandria.

For en ægyptisk lokalisering af evangeliets affattelse taler tillige en række andre forhold. Den sociale sammensætning i Alexandria synes at kunne begrunde en række johannæiske særtræk. I byen fandtes ikke alene en stor jødisk diasporamenighed, men tillige samaritanere. Josefus beretter endda, at de alexandrinske jøder og samaritanere engang bragte stridsspørgsmålet om det rette sted for gudsdyrkelsen (Jerusalem eller Gerizim (jf. Joh 4,20)) for den ægyptiske konge Ptolomæus VI Philometor (regeringstid: ca. 186-145 f.Kr.) (Ant. 13.3.4).³⁶ Ingen af delene er uvæsentlige i forhold til Johannesevangeliets hadefulde forhold til jøderne (fx kap. 8) og dets særlige forhold til samaritanerne (fx kap. 4).

Endvidere må den store koncentration af tidlige papyrusfragmenter i Ægypten nævnes i denne forbindelse. Også det enige manuskript fra 3. årh. med 1 Johannesbrev (P⁹) er fra Ægypten.³⁷

Endelig er der inden for de seneste år blevet argumenteret indgående for en idehistorisk forbindelse mellem Johannesevangeliet og middelplatonismen, som den ikke mindst kom til udtryk hos jøden Filon af Alexandria.³⁸ Argumentet lyder, at Johannesevangeliet er præget

34. Fx J.J. Gunther, "The Alexandrian Gospel", *CBQ* 41 (1979), 581-603.

35. Hengel mente som sagt, at forfatteren var fra Jerusalem, men udvandrede til Efesus. En særlig spekulativ kombination fremføres af Klaus Berger, der mener, at forfatteren oprindeligt var fra Alexandria, men vandrede gennem Palæstina til Lilleasien. På vejen fik han, muligvis i Damaskus, kontakt med Paulus, og i Lilleasien havde han forbindelse til Efesus. Mod afslutningen af sit liv vendte han tilbage til Alexandria. K. Berger, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des Vierten Evangeliums* (Stuttgart: Quell 1997), 54-64.

36. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, Vol. III, (3. rev. udg.) (Edinburg: T & T Clark 1986), 38-60 (59f).

37. H.-J. Klauck, *Die Johannesbriefe*, Erträge der Forschung 276 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995), 4; jf. Frenschkowski (2000), 220.

38. G. Buch-Hansen, "His disciples came and they marvelled that He talked with a woman" (John 4:27). An Intertextual Reading of the Fourth Gospel from the Perspective of Eve in Philo's *Legum Allegoriae*", *Gender and Body in the Gospel of John*, red. G. Buch-Hansen, T. Engberg-Pedersen og L. Fatum (København: Det Teologiske Fakultet 2006), 23-41; G. Buch-Hansen, "A Stoic Understanding of pneuma in John", *Philosophy at the Roots of Christianity*, red. T. Engberg-Peder-

det monistiske verdensbillede, som stoikerne udviklede, og som samtidige filosoffer videreudviklede. Filons bibelfortolkning er en særlig jødisk variant af denne filosofiske strømning og det jødiske skrift Salomos Visdom er en tilsvarende filosofisk influeret tolkning af den jødiske visdomstænkning. Begge forfattere, Filon og forfatteren til Salomos Visdom, stammer fra Alexandria. Johannesevangeliets reception af filosofiske termer og begreber har strukturelle lighedstræk med de jødiske versioner af middelplatonisk filosofi. Johannesprologens reception af det filosofiske centrale *logos*-begreb er naturligvis eksemplet par excellence på denne indflydelse.³⁹ Men det johanneiske *pneuma*-begreb er også blevet tolket inden for rammerne af en middelplatonisk tradition (Buch-Hansen 2007), ligesom det for længst er påpeget, at skriftbrugen visse steder har lighedstræk med Filons eksegese.⁴⁰

Flere nyere danske bidrag om Johannesevangeliet placerer evangeliet inden for den græsk-hellenistiske kultur. Således sættes det i nær forbindelse med de hellenistiske litterære genrer.⁴¹ Det ses som influeret af den hellenistiske venskabsetik.⁴² Eller det sættes i sammenhæng med den filosofiske religionskritik.⁴³

Sådanne idehistoriske lighedstræk er naturligvis ikke et afgørende argument for en affattelse i Alexandria. Principielt kunne den filosofiske inspiration være foregået hvor som helst i den hellenistiske mediterrane verden. Men i sammenhæng med de sproglige, sociale og papyrologiske argumenter underbygger det tesen om en ægyptisk oprindelse.

sen og H. Tronier (København: Det Teologiske Fakultet 2007), 75-99; G. Buch-Hansen, "It is the Spirit that Gives Life": A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel, BZNW 173 (Berlin etc.: De Gruyter 2010); G. Buch-Hansen, "Et stoisk blik på Johannesevangeliets åbenbaring. Himmelfarten i antikkens naturfilosofi", *Hvad er sandhed? Nye læsninger af Johannesevangeliet*, red. G. Buch-Hansen og C. Petterson (København: Alfa 2009), 103-124.

39. Klassisk hos C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: The University Press 1970), 263-285. Se også H. Pontoppidan Thyssen, *Præeksistens og metafysik. Studier i Johannesprologens filosofiske baggrund*, ph.d.-afhandling (København: Det Teologiske Fakultet 1998).
40. P. Borgen, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, N.T.S 10 (Leiden: Brill 1965).
41. K.B. Larsen, *Recognizing the Stranger. Recognition Scenes in the Gospel of John*, Biblical Interpretation Series 93 (Leiden: Brill 2008); K.B. Larsen, "At sige ret farvel. Jesu afskedstale i genreteoretisk belysning (Joh 13-17)", Buch-Hansen og Petterson 2009, 85-102.
42. A. Gusa, *Excentriske venner. Om venskabet i Johannesevangeliet* (ph.d.-afhandling), (København: Det Teologiske Fakultet 2005).
43. A. Gusa, "Tro uden overtro: Den religionskritiske impuls i Johannesevangeliet. Overvejelser over Joh 4,19-24", Buch-Hansen og Petterson 2009, 59-83.

Ved denne tese adskilles Johannesevangeliet fra Johannes' Åbenbaring, hvilket omvendt åbner for ideen om, at traditionen om Efesus i Lilleasien som hjemsted for Johannesevangeliet er opstået ved en fejlagtig identifikation af Johannes Zebedæussøn, apokalyptikeren Johannes og forfatteren til Johannesevangeliet (Frenschkowski 2000; Becker 1999, 440f).

Hvornår: Affattelsestid

Datering af nytestamentlige skrifter i almindelighed og Johannesevangeliet i særdeleshed er et bundløst problemfelt, hvor næsten alt er muligt. For Johannesevangeliets vedkommende er der i nyere tid blevet foreslået datoer fra sidst i tresserne (Berger 1997, 11) til sidste halvdel af andet århundrede.⁴⁴ Den almindelige, men ikke altid begrundede opfattelse, er et sted mellem 90 og 100. Hengel foreslår omkring 100 for den posthume udgivelse.

Eftersom feltet er så usikkert, drejer det sig om at sætte nogle grænser for mulighederne. Grænsen, før hvilken Johannesevangeliet må have været skrevet (*terminus ad quem*), sættes ved dets første bevidnelse. P⁵² blev indtil for nylig anvendt som *terminus ad quem* ved Johannesevangeliets datering. Ifølge en artikel af Kurt Aland skulle håndskriftet dateres omkring 125, hvilket umuliggjorde en ekstrem sendatering af evangeliet.⁴⁵ Dette tilslutter Hengel sig (Hengel 1989,6; 1993, 31f).

Siden er det blevet påvist, at den palæografiske datering af papyrus-håndskriftet indebærer en betragtelig usikkerhed og derfor ikke kan stå alene som argumentation for en datering af evangeliet. B. Nongri har argumenteret overbevisende for, at P⁵² kan dateres til perioden mellem anden halvdel af andet århundrede og begyndelsen af tredje århundrede. Derfor er det ikke et bevis for Johannesevangeliets eksistens i første halvdel af andet århundrede og kan ikke modbevise en sendatering af Johannesevangeliet.⁴⁶

En anden *terminus ad quem* kan sættes ved den første bevidnelse af skriftet. Men som nævnt er det stærkt omdiskuteret, hvornår et andet skrift utvetydigt refererer til Johannesevangeliet. Først Epistula Apostolorum fra midten af andet århundrede står uanfægtet. Selv om man regner med, at evangeliet har været i omløb et par årtier inden

44. W. Schmithals, *Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse*, BZNW 64 (Berlin, New York: Walther de Gruyter 1992), 14f.

45. K. Aland, "Neue neutestamentliche Papyri II", *NTS* 9 (1962-63), 303-316.

46. B. Nongri, "The Use and Abuse of P⁵²: Papyrological Pitfalls in the Dating of the Fourth Gospel", *HTR* 98 (2005), 23-48

receptionen i Epistula Apostolorum, kan *terminus ad quem* ikke sættes tidligere end omkring 130.

Det tidligst mulige tidspunkt for Johannesevangeliets affattelse (*terminus a quo*), er mindst ligeså vanskelig at bestemme. Flere eksegeter har anført Johannesevangeliets brug af termen ἀποσυναγωγος (9,22; 12,42; 16,2) som kriterium. Ordet findes kun i Johannesevangeliet i Det Nye Testamente og afspejler, mener man, en fastlagt praksis blandt de jødiske menigheder. Af den grund måtte det stamme fra en tid efter den såkaldte synode i Jabne (o. år 90), hvor jødedommen med det farisæiske parti i spidsen rekonstituerede sig efter templets fald. Ved denne lejlighed skulle velsignelsen (dvs. forbandelsen) af kætterne (*birkat ha-minim* (ברכת הגינים)) være blevet indført i den jødiske Attenbøn, der indgik i synagogetjenesten.⁴⁷

Hengel modsætter sig denne tolkning. For det første mener han, at ἀποσυναγωγος blot er Johannesevangeliets måde at beskrive en praksis, der tog sin begyndelse med Stefanus' martyrium. For det andet påpeger han, at forholdene omkring den såkaldte synode i Jabne langt fra er klare, ligesom meningen med indførelsen af *birkat ha-minim* heller ikke er klar (Hengel 1989, 114-117; 1993, 288-290). Efter Hengels bog er dette blevet endnu mere tydeligt. Der har slet ikke været et "jødedommens konstituerende møde", men snarere en række beslutninger over længere tid, som resulterede i udviklingen af den rabbiniske jødedom.⁴⁸ Desuden er hele spørgsmålet om indføjelser af forbandelsen af kætterne i Attenbønnen kompleks. Den indgik sikkert først og fremmest i den jødiske selvdefinition og var vendt mod forskellige former for jødiske afvigergrupper. Meningen har ikke været at ekskludere kristustroende fra synagogerne, om end de jødekristne vel har været inkluderet blandt *minim*.⁴⁹ Således er det slet ikke bevist, at denne forbandelse ligger bag Johannesevangeliets brug af ordet ἀποσυναγωγος.⁵⁰

Alligevel er der forhold i Johannesevangeliets fremstilling af jøderne, der kan pege på et tidspunkt sent i første århundrede som *termi-*

47. J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York: Harper & Row Publishers 1968), 18-41; Wengst (1990), 75-104.

48. D.E. Aune, "On the Origins of the "Council of Javneh" Myth", *JBL* 101 (1991), 491-493.

49. P.W. van der Horst, "The Birkat ha-minim in Recent Research", *ExpTim* 105 (1993-94), 363-368; D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2004), 67-73. Se også J. Marcus, "Birkat Ha-Minim Revisited", *NTS* 55 (2009), 523-551, der argumenterer for den ældre opfattelse, at forbandelsen reelt fungerede som en eksklusion af kristustroende.

50. Adele Reinhartz argumenterer for, at referencen til udelukkelse fra synagogen er et led i Johannesevangeliets ideologiske polemik mod jøderne, som skulle forhindre

nus a quo. Jøderne fremstår i evangeliet som en samlet gruppering uden partidannelser (sammenlign fx med Matt 22,34 parr.). Det eneste jødiske parti, der nævnes, er farisæerne. De fremstilles ydermere som ledende i synagogerne (12,43). Selv om evangeliet kan afspejle forholdene i Alexandria, som kan have været anderledes end i Palæstina, peger fremstillingen af jøderne naturligvis på en tid efter tempellets fald (jf. ironien i 12,48), men det tyder også på en tid, hvor jødedommen har genetableret sig omkring den farisæiske jødedom. Sandsynligvis er det efter år 90.

Man kan dog ikke bestemme Johannesevangeliets affattelsestid præcisere end til tidsrummet fra det sidste årti i første århundrede til det tredje årti af andet århundrede.

Hvorfor: Anledning

Johannesevangeliet angiver sit formål som afslutning på skriftet: "Dette er skrevet, for at I skal blive i troen på,⁵¹ at Jesus er Kristus, Guds søn, og for at I, idet I tror, skal have liv i hans navn" (20,30). Dette formål er efter al sandsynlighed tæt forbundet med den johannæiske menigheds historie.

Som sagt mener Hengel, at forfatteren til Johannesbrevene og Johannesevangeliet er den samme person. Derfor må brevene være skrevet, før evangeliet kom i omløb, da dette jo skulle være udgivet posthumt. Brevene fremviser desuden intet kendskab til Johannesevangeliet. Således afspejler brevene og i særlig grad 1 Johannesbrev et tidligere stade i menighedens liv. Den konflikt brevet handler om, er primært af kristologisk karakter. Modstandergruppen, med hvem det er kommet til et brud (1 Joh 2,19), opløser enheden mellem Jesus og Kristus og benægter hans komme i kød (1 Joh 2,22; 4,1-3; 2 Joh 7).⁵² For Hengel er denne kristologiske udvikling et resultat af en ensidig tolkning af Johannes' forkyndelse under indflydelse af græsk-hellenistisk populærfilosofi. På platonisk vis indføres et radikalt skel mellem det jordisk-menneskelige og det himmelsk-guddommelige.

dre medlemmerne af den johannæiske menighed i at vende tilbage til det jødiske fællesskab. A. Reinhartz, *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John* (New York, London: Continuum 2001), 52f.

51. Med bl.a. håndskrifterne A, C, D læses aorist konjunktiv: πιστεύετε.

52. Hengel læser med Irenæus, Clemens og Origenes λεί i 1 Joh 4,3. Hengel (1989), 57; (1993), 171 mod B. D. Ehrman, "1 Joh 4,3 and the Orthodox Corruption of Scripture", *ZNW* 79 (1988), 221-243. Ehrmans argumenter forekommer dog overbevisende, da fædrenes læsninger synes at inkludere en senere kristologisk problemstilling i 1 Joh; jf. Klauck (1995), 13f.

Derfor kan mennesket Jesus ikke være identisk med den åndelige Kristus. Hengel ser Kerinth som eksponent for denne 'gnosticerende' kristendomsform (jf. Ir. adv. haer. 1.26.1), som presbyteren vender sig kraftigt mod i brevene (Hengel 1989, 59; 1993, 176). I den tolkning får traditionerne om et sammenstød mellem Johannes og Kerinth en historisk baggrund (Ir. adv. haer. 3.3.4; jf. Eus. h.e. 4.14.5-7). Hengel mener, at evangeliet også refererer til denne konflikt (6,66) og anlægger et decideret anti-doketisk perspektiv ved flere understregninger af inkarnationens realitet. Dette skulle være et modtræk mod den kristologi, som modstanderne i 1 Johannesbrev synes at have advokeret (Hengel 1989, 72f; 1993, 201-203).

Der kan næppe være megen tvivl om, at en konflikt som den skitse-rede ligger bag 1 Johannesbrev, om end relationen til Kerinth er hypotetisk, og brugen af termen 'gnostisk' om modstandernes overbevisning kan være misvisende.⁵³ Men det er ikke usandsynligt, at Alexandria kan have været arnested for en filosofisk inspireret fortolkning af kristendommen. Nag Hammadi-fundet er bevis på, at en sådan såkaldt gnostisk kristendomstype senere havde tilhængere i Ægypten. Hvis den filosofiske fortolkning har givet anledning til en kristologisk konflikt i den johanneiske menighed, er det forståeligt, at Johannesevangeliet både overfører de centrale filosofiske begreber *logos* og *pneuma* til den johanneiske Jesus og samtidig insisterer på hans menneskelige identitet. Således kan Johannesevangeliet nemlig påberåbe sig den filosofiske tradition, men samtidig fastholde, at Jesus er Kristus kommet i kød.⁵⁴

I 1 Joh kommer det tydeligt til udtryk, at menigheden er blevet splittet. Forfatteren fremstiller det således, at en gruppe er brudt ud af menigheden. Hans forklaring derpå svarer til evangeliets behandling af jøderne: Når modstanderne ikke længere vil være med i menigheden, er det, fordi de aldrig rigtig har tilhørt den; de er antikriste (1 Joh 2,18f). Forfatteren understreger stærkt, at Antikrist er den, der benægter, at Jesus er Kristus (1 Joh 2,22) ligesom enhver ånd, der bekender Jesus Kristus kommet i kød, er fra Gud, mens en-

53. Nyere gnosis-forskning har påpeget det problematiske i konstruktionen af en gnostisk religionsform, som i vidt omfang er bestemt af kirkefædrenes polemik imod deres modstandere. M.A. Williams, *Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton University Press 1996); jf. J. Hyldahl, "'Gnosticisme' eller 'Gnosis'. Overvejelser over en vanskelig forskningsterminologi", *DTT* 62 (2001), 111-129.

54. En helt anden tolkning af Johannesbrevene har Niels Hyldahl fremlagt. Han argumenterer for, at brevene skal forstås i en jødekristen kontekst, hvor modsætningen til jøderne og den hedenske omverden udgør den grundlæggende problematik. N. Hyldahl, *Om retfærdighed og syndfrihed. En fortolkning af de tre Johannesbreve* (København: Det Teologiske Fakultet 2007).

hver ånd, der ikke bekender Jesus, ikke er fra Gud. Det er derimod Antikrists ånd, der står bag fornægtelsen af Jesus (1 Joh 4,1-3).

Imidlertid synes andre konflikter og problematikker mere fremtrædende i evangeliet. Forholdet til jøderne får langt mere opmærksomhed. Det tyder på, at menigheden har oplevet et traumatisk brud med synagogen. Det afspejler sig ikke bare i forudsigelser af en aggressiv modstand fra jødernes side (16,1-4) og i henvisningerne til en eksklusionspraksis (9,22; 12,42; 16,2), men også i de bitre stridigheder, som den johannæiske Jesus geråder i (særligt kap. 8). Selv om bruddet med jøderne sikkert ligger et stykke tid tilbage i menighedens historie og konflikten med synagogen næppe er akut på evangeliets affattelsestidspunkt (jf. Hengel 1989, 117; 1993, 293), er evangeliets fremstilling af jøderne tydeligvis et forsøg på at forklare det problemfyldte forhold til dem. Det foregår efter samme strategi som behandlingen af den interne kristologiske konflikt i 1 Johannesbrev. Johannesevangeliet svarer blandt andet, at jøderne ikke er tro mod deres eget religiøse grundlag, ellers ville de være kommet til tro (5,46). Når de ikke kommer til tro er det ifølge evangeliet, fordi de ikke kan. De er af djævelen og ikke af Gud (8,44.47).

Uanset at begge konflikter utvivlsomt stammer fra den johannæiske menigheds historie, er det påfaldende, at Johannesevangeliets ikke bruger megen energi på dem, når Jesus holder sin afskedstale til disciplene (kap. 13-17). Umiddelbart lægger netop denne genre op til at behandle forhold, der vil være problematiske i menighedens situation. Forholdet til jøderne nævnes da også et enkelt sted (16,1-4), men ellers er konflikten udvidet til at omfatte hele verden (*kosmos*) (fx 15,18f; 17,14-18). Derimod er problemet om Jesu fravær det afgørende i talekomplekset.⁵⁵ Men det kan tillige siges at udgøre den grundlæggende problematik for hele evangeliets narrative struktur.⁵⁶ Som alle andre fortællinger indeholder Johannesevangeliet en udvikling, hvor nogle flyttes fra en position til en anden. Denne udvikling korresponderer med den effekt, som skriftet skal have på læserne. I Johannesevangeliets tilfælde flyttes disciplene fra uvidenhed og tvivl om Jesu identitet til vished om hans guddommelige status, hvilket kulminerer i Thomas' bekendelse (20,28). Hertil svarer imidlertid endnu en udvikling: Disciplene flyttes fra en tilstand af sorg over Jesu fravær til glæde, når han viser sig for dem i opstandelsen (16,20.22;

55. H.K. Nielsen, *Kommentar til Johannesevangeliet*, DKNT 4 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2007), 440-456.

56. J.T. Nielsen, "Resurrection, Recognition, Reassuring: The Function of Jesus' Resurrection in the Fourth Gospel" *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, red. C.R. Koester og R. Bieringer, WUNT 222 (Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 177-208.

20,20). Pointen er, at læserne skal foretage den samme bevægelse fra sorg over Jesu fravær til glæde over hans tilstedeværelse som opstanden. Ganske vist har læserne ikke direkte adgang til den opstandne, men i stedet er evangeliet skrevet, for at de skal blive i troen (20,30f). Evangeliet overtager således den opstandnes rolle som fundament for troen på Jesu identitet.⁵⁷

Hvis denne tolkning af evangeliets anliggende er rigtig, er det hverken konflikten med jøderne eller de interne stridigheder, der har foranlediget Johannesevangeliet. Det er derimod problematikken om Jesu fravær og modsætningen til verden. Begge dele løses, når læserne gennem evangeliet bekræftes i troen på Jesus Kristus som Guds søn og derved indgår i et guddommeligt fællesskab uden for verden (15,18; 17,14,20f). Man kan i overensstemmelse med Hengel bedst forestille sig, at denne problemstilling er opstået efter bruddet med synagogen og jødedommen, og at indre splid tillige er en del af menighedens historie (jf. 6,66). Faktisk forekommer det sandsynligt, at problemet om Jesu fravær netop er opstået, da hans fysiske realitet er blevet fremhævet over for modstanderne (1 Joh 4,1-3; 5,6). Ligeledes kan 1 Johannesbrevs pointering af sejren over verden (1 Joh 4,4; 5,5) have foranlediget det problematiske forhold til den fortsat fjendtlige verden, som behandles i evangeliet.

Sammenfatning

Hengel mente selv, at hans løsningsforslag befandt sig på hypotesernes tynde is. Det havde han ret i. Imidlertid gælder det alle teorier om Johannesevangeliet. Ingen af de behandlede spørgsmål kan besvares med vished. Følgende tilspidsede sammenfatning af resultaterne er derfor ligeså hypotetisk som alle andre svar på det johanneiske problem.

Omkring århundredeskiftet er der i Alexandria blevet udgivet et skrift, der bar navnet "Evangeliet ifølge Johannes". Muligvis henviser overskriften simpelt hen til hovedforfatterens navn, men den også kan referere til Johannes Zebedæussøn som den apostolske autoritet, man påberåber sig. På et tidspunkt i evangeliets overleveringshistorie er dets forfatternavn blevet identificeret med forfatteren til Johannes' Åbenbaring, hvorved denne bestemmes som Johannes Zebedæussøn, og Johannesevangeliet forbindes med Efesus.

57. J.T. Nielsen, "Johannesevangeliets skriftforståelse og selvforståelse" *Kanon. Biblens tilblivelse og normative status. Festskrift til Mogens Müller*, red. T. Engberg-Pedersen, N.P. Lemche og H. Tronier, FBE 15 (København: Museum Tusulanums forlag 2006), 92-116.

Årsagen til udgivelsen var problematikken om Jesu fravær, hvilket var blevet aktuelt efter man havde haft et internt opgør med en gruppering, der ikke mente, at hans fysiske nærværelse havde haft nogen betydning. Ved understregningen af Jesu korporlige realitet blev også forholdet til resten af den fysiske virkelighed et problem. Også dette er baggrunden for evangeliets grundlæggende temaer.

Evangeliets løsning er en alternativ version af Jesu historie, hvilket Yndlingsdisciplen er den interne autoritet for. Gennem denne fremstilling af Jesu forkyndelse indsættes evangelietskriftet selv som grundlag for troen på Jesus som Kristus, Guds søn, uden at have direkte adgang til ham. Yndlingsdisciplen er ideal for denne tro uden syn. Yndlingsdisciplen er altså en litterær figur med et formål i Johannesevangeliets retoriske strategi. Lidt senere i evangeliets historie er man dog begyndt at spørge efter denne Yndlingsdiscipels tilstedeværelse, som om det var en historisk person. En senere redaktion har tilføjet kap. 21 som svar på hans fravær.

Længere på hypotesernes tynde is er det ikke voveligt at gå. Til syvende og sidst forbliver det johannæiske problem forbliver et mysterium, fordi dets løsning afhænger af Johannesevangeliet, der ikke selv er interesseret i historisk forhold.

En syrisk kilde til den ældste kristne nadverforståelse

– en analyse af *Addai og Maris Nadverbøn*

Stud.theol. Maria Munkholt

Abstract: *The Anaphora of Addai and Mari (A&M)* is an ancient Syriac Eucharistic prayer. This article provides a Danish translation of the prayer and presents indications that *A&M* contains one of the oldest Eucharistic traditions that we know of. It is argued that *A&M* presents an understanding of the divine presence in the Eucharist that differs from traditional Western and Hellenistic views, and that *A&M* seems to be influenced by Jewish prayer forms. The article utilises *A&M* to discuss and broaden commonly held theories about the earliest understanding and development of the Eucharistic ritual.

Key words: Liturgy – Eucharist – *The Anaphora of Addai and Mari* – Early church – East Syriac Christianity – Jewish influence on Christian liturgy

Addai og Maris Nadverbøn (A&M) er én af de tre liturgier, der benyttes ved gudstjenesterne i Østens Kirke, den gamle østsyriske kirke. Nadverbønnen har kun nydt en relativt ringe bevågenhed i vestlig teologi, hvor den tidligere er blevet affærdiget som “atypisk” og “nestoriansk”. Ikke desto mindre har forskningen kunnet sandsynliggøre, at bønnen rummer en af de allerældste nadvertraditioner, vi har bevaret i dag, og at denne nadverbøn kan udvide kendskabet til den tidligste kristne forståelse af nadveren.

I denne artikel vil *A&M* blive analyseret med henblik på at bestemme bønnens karakteristika og udvikling. Formålet hermed er at vurdere, hvad nadverbønnen kan bidrage med til det moderne studium af nadverliturgier i oldkirken.

1. Oversættelse af *Addai og Maris Nadverbøn*¹

<i>Presbyter:</i>	Må vor Herre Jesu Kristi nåde og Gud Faders kærlighed og Helligåndens fællesskab være med os alle nu og altid og i evighedernes evighed.	1 2 3
<i>Svar:</i>	Amen.	4
<i>Presbyter:</i>	Må jeres sind være opad.	5
<i>Svar:</i>	Mod dig, Abrahams, Isaks og Israels Gud, den ærværdige konge.	6 7
<i>Presbyter:</i>	Offeret ofres til Gud, alles Herre.	8
<i>Svar:</i>	Det er passende og rigtigt.	9
<i>Diakon:</i>	Fred være med os.	10
<i>Presbyter:</i>	Værdigt til pris fra alle munde og taksigelse fra alle tunger er Faderens og Sønnens og Helligåndens beundringsværdige og ærefulde navn, som skabte verden i sin nåde og dens beboere i sin godhed og frelste mennesker i sin barmhjertighed og behandlede dødelige med stor nåde.	11 12 13 14 15 16
	Tusindvis af himmelske væsener og en myriade af myriader af engle tilbeder din majestæt, Herre, og skarer af åndelige væsener, tjenere for ild og ånd, lovpriser dit navn sammen med keruber og hellige serafim, idet de råber og lovpriser uden ophør. De kalder til hinanden og siger:	17 18 19 20 21 22
<i>Svar:</i>	Hellig, hellig, hellig er Herren den (al)mægtige, himmelen og jorden er fuld af hans herlighed. Hosianna i det højeste, Hosianna til Davids søn. Velsignet være han, som kom og kommer i Herrens navn. Hosianna i det højeste. ²	23 24 25 26 27
<i>Presbyter:</i>	Og sammen med disse himmelske skarer takker vi dig, min Herre, også vi, dine fejlende, svage og elendige tjenere, for du behandler os meget nådigt, så det ikke kan gengældes. For du ikklædte dig vor menneskelighed, så du kunne tilpasse os til din guddommelighed. Du op-	28 29 30 31 32

1. Oversættelse ved Maria Munkholt på baggrund af A. Gelstons tekstkritiske version af *A&M* i A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 47-55. Oversættelsen er udarbejdet under anvendelse af Gelstons oversættelse og sproglige noter.

De ældste manuskripter kalder nadverbønnen *Apostlenes Nadverliturgi*, mens senere manuskripter kalder den *Addai & Maris Nadverbøn* – opkaldt efter apostlen Thomas' udsending Addai og dennes discipel Mari, der iflg. det syriske skrift *Addais Lære* bragte kristendommen til byen Edessa, se Gelston (1992), 22.

2. Egentlig "i højderne".

	løftede vor lave tilstand og genoprettede vort fald, og du	33
	udsletter vor dødelighed, og du tilgiver vore synder. Du	34
	retfærdiggør vor syndighed og oplyser vor forstand. Du,	35
	vor Gud og vor Herre, tilintetgør vore fjender. Du lader	36
	vor skrøbelige naturs utilstrækkelighed sejre ved din	37
	medfølelses overflod af barmhjertighed.	38
	For al din velvilje og godhed imod os ofrer vi bestandigt	39
	hæder, ære og lovprisning til dig nu og altid og i evighe-	40
	dernes evighed.	41
<i>Svar:</i>	Amen.	42
<i>Diakon:</i>	Bed i jeres sind. Fred være med os.	43
<i>Presbyter:</i>	Du, min Herre, skab i din store barmhjertighed, som	44
	ikke kan beskrives, et minde om alle de retskafne og ret-	45
	færdige fædre, som behagede dig, til ihukommelse af	46
	din Kristi blod og legeme, som vi ofrer til dig på det re-	47
	ne og hellige alter, således som du har lært os. Og skab	48
	for os din ro og din fred i alle verdens dage ...	49
<i>(Svar:</i>	Amen)	50
<i>Presbyter:</i>	... for at alle jordens indbyggere skal vide om dig, at du	51
	alene er Gud, den sande Fader. Og du sendte vor Herre	52
	Jesus Kristus, din søn og din elskede, og denne, vor	53
	Herre og vor Gud, lærte os ved sit livgivende evangeli-	54
	um al renhed og hellighed hos profeterne og apostlene	55
	og martyrerne og bekenderne og biskopperne og pres-	56
	byterne og diakonerne og alle den hellige, almindelige	57
	kirkes børn, som er blevet signet med den hellige dåbs	58
	tegn.	59
	Og også vi, min Herre, dine fejlende, svage og elendige	60
	tjenere, som er samlet og står foran dig og har modtaget	61
	ved traditionen eksemplet, som er fra dig, idet vi jubler	62
	og lovpriser og tilbeder og ihukommer og fejrer dette	63
	store og kraftfulde mysterium, som er vor Herres Jesu	64
	Kristi lidelse, død og opstandelse.	65
	Og lad din Helligånd komme, vor Herre, og lad den	66
	hvile over dette, dine tjeneres offer. Og velsign det og	67
	helliggør det, vor Herre, så at det for os er til forladelse	68
	af skyld og til tilgivelse af synder og til det store håb om	69
	opstandelse fra de døde ³ og til nyt liv i himlens kongeri-	70
	ge sammen med alle, som har behaget dig.	71
	Og også for hele din vidunderlige tilskikkelse imod os	72
	takker og lovpriser vi dig uden ophør med åbne munde	73

3. Egentlig: "fra de dødes hus"

	og utildækkede ansigter i din kirke, som er frelst af din	74
	værdifulde Kristi blod, idet vi ofrer ære og pris og taksi-	75
	gelse og tilbedelse til dit levende og hellige og livgivende	75
	navn nu og altid og i evighedernes evighed.	76
Svar:	Amen.	77

2. Nadverbønnens alder og oprindelse

Det ældste, kendte manuskript, der indeholder *A&M*, er det såkaldte *Mar Esaya*-manuskript, som kirkehistorikeren W.F. Macomber i 1960'erne fandt i Mar Esaya kirkens bibliotek i Mosul i det nordlige Irak. *Mar Esaya*-manuskriptets version af *A&M* menes at stamme fra det 10. eller 11. århundrede og er dermed betragteligt ældre end andre kendte versioner af samme bøn.⁴ Skønt den ældste bevarede version af *A&M* således stammer fra 900- eller 1000-tallet, antager flere liturgi-forskere, at bønnen i en eller anden form er betydeligt ældre.⁵ Flere daterer dens oprindelse så tidligt som til det andet eller tredje århundrede, hvilket placerer *A&M* blandt de allerældste, bevarede nadverbønner.

Det er ikke muligt at foretage en præcis datering af *A&M*, men man kan opstille en såkaldt *terminus ante quem*, idet man med stor sikkerhed kan konstatere, at nadverbønningen må være blevet til før år 431. Denne tidsfæstelse skyldes nadverbønnens nære slægtskab med den maronitiske nadverbøn, der kaldes *Sharar* eller *Peter III's Nadverbøn*. De to nadverbønner er påfaldende enslydende og har længere passager tilfælles,⁶ hvorfor der er udbredt enighed om, at *Sharar* og *A&M* er videreudviklinger af den samme ur-bøn (Spinks 1980, 9). *Sharar* har traditionelt været benyttet i den Maronitiske Kirke og *A&M* i Østens Kirke, og eftersom disse to kirker skiltes i forbindelse med koncilet i Efesus i 431, må nadverbønnernes slægtskab være etableret før 431, og ur-bønnens tilblivelse må gå endnu længere tilbage.

Foruden slægtskabet med *Sharar* er et andet belæg for en tidlig datering af *A&M* den gudsforståelse, som bønningen udtrykker. Teksten synes ikke at gøre brug af en treenighedsforståelse i nikænsk udgave, men snarere af en modalistisk gudsopfattelse, ifølge hvilken der ikke skelnes kategorisk mellem Faderen og Sønnen (Gelston 1992, 68).

4. W. F. Macomber, "The oldest known text of the Anaphora of the Apostles Addai og Mari", *Orientalia Christiana Periodica* 32, 1966, 335-71.

5. Fx Gelston (1992), 28.

6. Synoptisk opstilling i: Bryan D. Spinks, *Addai and Mari – The Anaphora of the Apostles: A text for Students* (Nottingham: Grove Books Bramcote Notts 1980).

Motiver, der normalt tillægges enten Faderen eller Sønnen, synes visse steder at pege mod den samme person. Tendensen er særligt tydelig i nadverbønnens tredje afsnit, hvor det samme "du" dels forbindes med inkarnationen i Det Ny Testamente, dels med det gammeltestamentlige motiv om Gud som krigsgud: "... du ikklædte dig vor meneskelighed... Du.. tilintetgør vore fjender ...". Denne modalistiske tendens i teksten kan bruges som argument for en præ-nikænsk datering, men kan dog ikke stå alene som bevis, da det kan være tilfældet, at teksten er blevet til i et miljø, der blot ikke gjorde brug af en særlig udviklet treenighedsteologi, ligesom det kan være tilfældet, at utallige redigeringer af teksten har sløret treenighedsforståelsen.

Et tredje belæg for en tidlig datering af *A&M* kan bestå i en sammenligning med andre nadverbønner. Man kan fx betragte *A&M* i forhold til nadverbønnen i *Den Apostoliske Tradition*, kap. 4, og nadverbønnen ved navn *Serapions* (eller *Sarapions*) *Nadverbøn*. Uden at forfægte et direkte slægtskab mellem de tre bønner, kan man ud fra elementer, der går igen, som fx epiklesen, vurdere, hvordan disse nadverbønner tidsligt står i forhold til hinanden. Ud fra denne komparative metode anslår liturgiforskeren A. Gelston, at *Den Apostoliske Tradition*, kap. 4., der menes at stamme fra cirka 215,⁷ er den ældste, og *Serapions Nadverbøn*, der menes at stamme fra det fjerde århundrede,⁸ er den yngste. Gelston placerer *A&M* i en mellem-position, dog nærmest den *Den Apostoliske Tradition* (Gelston 1992, 65), hvilket antyder en tilblivelse i det tredje århundrede. Også liturgiforskerne Macomber og Jammo ser ligheden mellem *A&M* og *Den Apostoliske Tradition* og placerer dem tidsligt nært. Jammo påpeger endvidere en påfaldende strukturel lighed mellem *A&M* og nadverbønnen i *Didake*, kap. 10, hvilket får ham til at datere begge nadverbønner til det andet århundrede. Her må det dog påpeges, at ideen om, at liturgier kan dateres ud fra en sådan komparativ metode, er kritisabel og derfor heller ikke egner sig som bærende bevis for en tidlig datering.

Et sidste indicium, der peger på en tidlig datering af *A&M*, er dens semitiske karakter, der kommer til udtryk dels stilistisk i form af parallelismer og en relativ ordknaphed og dels litterært i form af allusio-

7. Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship* (London: Society for Promoting Christian Knowledge 2002), 76. Dateringen må tages med store forbehold, se Kinzig m.fl., *Tauffragen und Bekenntnis* (Berlin: Werner Hildebrand 1998), 74ff.
8. *Ibid.*, 104; *Serapions Nadverbøn* tillægges den egyptiske Serapion, der var biskop i det fjerde århundrede. Den nyeste forskning anerkender biskop Serapion som den, der redigerede og publicerede de bønner, der er kendt under hans navn, se M.E. Johnson, *The Prayers of Serapion of Thmuis* (Rom: Pontificio Instituto Orientale 1995).

ner til og motiver fra Det Gamle Testamente. Heller ikke dette argument kan dog stå alene som bevis for en tidlig datering af *A&M*, idet de isolerede menigheder, hvori *A&M* er blevet brugt, konservativt kan have anvendt nogle arkaiske former.

De her nævnte forhold samt det faktum, at der ikke er modstridende beviser, taler for en datering af *A&M*s ældste lag til det tredje århundrede. At visse elementer i bønnen desuden kan være betydeligt ældre og have rødder i jødedommen, vil fremgå af det følgende.

*A&M*s tidligste kontekst

Der er bred enighed om, at *A&M* er en ægte østsyrisk nadverbøn, idet både tradition og manuskriptfund samt bønnens sprog og indhold peger på, at den stammer fra oldtidens østsyriske område, dvs. fra dele af det nuværende Syrien og Tyrkiet samt Irak og Iran. Nærmere bestemt knyttes nadverbønnen til det østsyriske områdes kristne centrum, Edessa, hvorfra bønnen menes at være blevet ført ind i det persiske rige.

Det østsyriske område udgjorde i de første århundreder e.Kr. en omstridt grænseegn mellem Romeriget mod vest og de persiske dynastier mod øst, dvs. Partherriget og siden Sassanideriget. Grænsen mellem rigerne blev undertiden rykket, og de tidligste brugere af *A&M* fandtes både i Romeriget og i Perseriget.

I dag er den fremherskende teori om de tidligste kristne menigheder i det østsyriske område, at de primært bestod af jødekristne. Disse jødekristne menigheder menes at være blevet etableret allerede i det andet århundrede af missionærer fra Antiokia.⁹

I de første århundreder e.Kr. blev de kristne i Perseriget i nogen grad tålt, men efter Romerigets kejsere i det fjerde århundrede begyndte at bekende sig som kristne og føre en pro-kristen politik, blev de zarathustriske sasanider mistænksomme over for de kristne. Sasanideherskerne anså de kristne for at være romermagtens femte kolonne, og af den grund iværksatte de kristenforfølgelser. Disse forfølgelser aftog først, da der udbrød alvorlige stridigheder blandt de kristne i Romeriget, hvilket førte til, at Østens Kirke i det femte århundrede skiltes fra den øvrige kristenhed. Sasanideherskerne var klar over skismaet blandt de kristne og tolererede derfor i vidt omfang Østens Kirke, idet de nu kunne være sikre på, at dens medlemmer ikke var loyale over for romermagten. Mange af de såkaldte nestorianere immigrerede da til Sasanideriget, hvor Østens Kirke havde et centrum i Seleu-

9. Jf. G. Rouwhorst, "Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity", *Vigiliae Christianae* 51 (1997), 72-93.

cia-Ctesiphon, nær det nuværende Bagdad. *A&M* blev i denne forbindelse ført med de forkætrede nestorianere til Sasanideriget, og da det netop var i det femte århundrede, at de forskellige liturgiske traditioner inden for Romerriget konvergerede, er *A&M* på grund af sin isolation og relativt uafhængige udvikling et unikum.

3. Nadverbønnens opbygning og indhold

Et af utallige stridspunkter, der omgærder *A&M*, omhandler bønnens struktur, idet der hersker uenighed om, hvorvidt det er mest korrekt at inddele den i to eller tre hoveddele. Spørgsmålet om nadverbønnens inddeling viser sig overordentligt væsentligt, når man forsøger at finde tilbage til forskellige redaktionelle lag i nadverbønnen samt til et eventuelt jødisk forlæg for teksten.

I denne artikel foreslås en inddeling af nadverbønnen i ni afsnit.¹⁰ Denne inddeling tenderer en tredeling, idet det antages, at seks af de ni afsnit er struktureret omkring tre mere eller mindre selvstændige "del-bønner", der udgør nadverbønnens ældste kerne. På syrisk kaldes disse "del-bønner" for *gehanta*, hvilket betyder "bøjet" og henviser til, at bønnerne skal udtales med bøjet hoved og sagte stemme.

1. Afsnit: Indledende dialog (l. 1-10).
2. Afsnit: Første *gehanta* (l. 11-16): en lovprisning af og en taksigelse rettet mod den treenige Guds navn, såvel motiveret af skabelse som af frelse.
3. Afsnit: *Qanona*, dvs. en doksologisk afslutning på en *gehanta* (l. 17-27). Denne *qanona* består af Sanctus, Hosianna og Benedictus.
4. Afsnit: Anden *gehanta* (l. 28-38): en taksigelse motiveret af frelsen ved Jesus Kristus.
5. Afsnit: *Qanona*, der doksologisk afslutter anden *gehanta* (l. 39-43).
6. Afsnit: Tredje *gehanta* (l. 44-59): en påmindelse om de "retskafne og retfærdige fædre" samt en bøn om fred og en omtale af evangeliet.
7. Afsnit: Ihukommelse af Kristi mysterium (l. 60-65), der siges at bestå i Jesu lidelse, død og opstandelse.
8. Afsnit: Epiklese (l. 66-71): Bøn til Gud, om at Helligånden må komme over offeret.

10. Inddelingen er inspireret af Gelston (1992) og Spinks (1980), hvorfra de syriske betegnelser er lånt.

9. Afsnit: Afsluttende doksologi (l. 72-77).

Den indledende dialog

De to nyeste tekstkritiske versioner af *A&M* udarbejdet af hhv. W.F. Macomber og A. Gelston, udviser den største indbyrdes forskel i forbindelse med nadverbønnens indledende dialog. Macomber anvender en version, som er en parallel til den indledende dialog i *Den Apostoliske tradition*, kap. 4. Gelston derimod anvender en noget anderledes version, som han påpeger, bygger på størstedelen af tekstvidner (Gelston 1992, 56).

Macomers begrundelse for at afvige fra hovedparten af tekstvidner er hans forbehold overfor et bestemt udtryk i den af Gelston valgte dialog: "Offeret ofres til Gud, alles Herre". Ordet "offer" (*qurbana*) pikerer Macomber, da han ikke mener, at tidlige nadverbønner gjorde brug af en sådan offerterminologi. Macomber anvender i stedet replikken "Lad os takke Herren", fordi han antager, at verbet "takke" er det autentiske begreb i nadverbønner, idet det kan føres tilbage til de jødiske takkebønner, *berakoth*, fra tidlig kristen tid (Spinks 1980, 24).

Gelston advarer imod, at man som Macomber læser for meget ind i sætningen "offeret ofres til Gud ...", idet han påpeger, at *qurbana* slet og ret er en tidlig, syrisk *terminus technicus* for nadverliturgien. *Qurbana* betyder ligesom det græske ord *anaphora* "frembærelse", og det, der bæres frem, er en takkebøn og ikke et offer i konkret forstand. B.D. Spinks er enig i denne pointe og argumenterer for, at *qurbana* er en syrisk pendant til "taksigelse", *eukaristi* (Spinks 1980, 24-25). Iøjnefaldende er det således, at alle de tre nævnte forskere nedtoner eller helt eliminerer "offer"-begrebet, idet de ikke antager, at det har spillet en væsentlig rolle i de tidligste nadverbønner.

Første Gehanta og Sanctus

Den første *gehanta*, der består af tak og lovprisning, anses for at være en af de ældste dele af *A&M*. Den vurdering bygger på, at teksten her har meget til fælles med nadverbønnen *Sharar* og derfor sandsynligvis tilhører deres fælles ur-bøn. Også sproget peger på, at vi her har med en tidlig kristen tekst at gøre grundet parallelismer, semitiske idiomer og en koncentreret udtryksmåde.

Den første *gehanta* efterfølges af Sanctus, der er hentet fra Det Gamle Testamente, Es 6,3. Skriftstedet anvendes temmelig ordret; dog ændres "hele jorden er fuld af hans herlighed" til "himmelen og

jorden er fuld af hans herlighed”.¹¹ Ifølge D. Flusser er det en ændring af bibelteksten, der allerede er belæg for i jødiske kommentarer fra førkristen tid.¹² Da Sanctus desuden er henvendt til Gud i tredje person og ikke anden person, sådan som man ellers ser det i senere nadverbønner, er der stor sandsynlighed, for at denne version af Sanctus er en meget tidlig del af nadverbønnen.¹³

Umiddelbart efter Sanctus følger Benedictus: “Velsignet være han, som kom og kommer i Herrens navn”. Baumstark gør opmærksom på, at der her er tale om en særlig aramæisk udformning af Benedictus, da det græske substantiverede participium fra *LXX*, *ho erchomenos*, er fortolket dobbelt – dels perfektivisk, “kom”, dels præsentisk, “kommer”. Det perfektiviske “kom” kan tolkes som en henvisning til inkarnationen, og det præsentiske “kommer” som en henvisning til Kristi nærvær i nadveren.

Benedictus følges af det jødiske hyldestudtryk Hosianna med tilføjelsen “Hosianna til Davids søn”. Tilføjelsen er endnu et aramæisk træk ved nadverbønnen og kan forstås som en særlig jødekristen Kristus-bekendelse. Dette jødisk-messianske præg stemmer overens med hypotesen om, at nadverbønnen er blevet til i en jødekristen kontekst.

Anden Gehanta og Qanona

Den anden *gehanta* i bønner har ligesom den første meget stof tilfælles med *Sharar* og menes derfor også at tilhøre nadverbønnens kerne. I anden *gehanta* er verbet for “vi takker” en ækvivalent til det græske *eucharistoumen*, og verbet stemmer således overens med det verbum, der indleder *eukaristien* i fx *Den Apostoliske Tradition*. Her forefindes altså det verbum, som for Macomber er prøven på, om en nadverbøn kan have en tidlig datering.

Indholdet i anden *gehanta* består primært i en taksigelse for frelsen, der siges at være muliggjort, fordi Gud blev menneske og derved kunne tilnærme mennesker til det guddommelige.

Ligesom i flere andre oldkirkelige nadverbønner påpeges det, at menigheden takker sammen med de “himmelske skarer”. Denne forestilling indeholder et eskatologisk håb, idet den jordiske menighed hermed proleptisk forbindes med den himmelske fejring af

11. Baumstark har opregnet dette som en af tre almindelige ændringer i Sanctus i fht. bibelteksten, se A. Baumstark, “Trishagion und Qedescha”, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 3 (1923), 18-32 (26ff.).

12. D. Flusser, “Sanktus und Gloria”, *Abraham unser Vater*, red. O. Betz m.fl. (Leiden 1963), 129-52.

13. Til dette og det flg. se Baumstark (1923), 23-24.

Gud.¹⁴ Med omtalen af de himmelske skarer sættes således en vertikal dimension ind i menneskets horisontale akse.

Tredje Gehanta

Den tredje *gehanta* og den efterfølgende ihukommelse af Kristi mysterium fremstår i sin nuværende form både indholdsmæssigt og grammatisk forvirrende, hvilket formodentlig skyldes, at teksten er blevet fejlagtigt redigeret og videregivet. En sammenligning med *Sharar* viser da også, at der på dette sted i *A&M* ikke er stor overensstemmelse mellem de to bønner, og det tyder på, at meget af materialet i dette afsnit af *A&M* er senere tilføjelser.

Den tyske liturgihistoriker Hieronymus Engberding har forsøgt at rekonstruere den oprindelige version af nadverbønnen ved kun at medtage det materiale, som *Sharar* og *A&M* har til fælles.¹⁵ Det fælles materiale har imidlertid også en ujævn struktur, hvorfor både Gelston og Sarhad Jammø mener, at teksten oprindeligt må have haft en helt anden struktur. Med støtte i et brudstykke af en nadverbøn fra det sjette århundrede argumenterer Gelston for, at den tredje *gehanta* oprindeligt bestod af forbønner for henholdsvis de døde, verden og de kristne menigheders præsteskab og medlemmer (Gelston 1992, 97-100). En sådan rekonstruktion synes passende, da nadverbønnen så i sin helhed fremstår med en tredelt struktur og et indhold, der genfindes i både nadverbønnen i *Didake*, kap. 10, og i den jødiske bordbøn *Birkat ha-mazon*. Den fælles struktur er: taksigelse-taksigelse-forbøn.

I sin nuværende og formodentlig sekundære form indeholder tredje *gehanta* en ihukommelse af Kristi legeme og blod, som menigheden siges at ofre på det rene og hellige alter. Denne ihukommelse kan ret tydeligt opfattes som en allusion til Jesu indstiftelsesord under den sidste nadver. Igen i l. 60-62 findes en sådan indirekte henvisning til Jesu indstiftelse: "... vi, min Herre ... har modtaget ved traditionen eksemplet, som er fra dig",¹⁶ men indstiftelsesordene er ikke eksplicit indeholdt. Det er bemærkelsesværdigt, at disse "kvasi-anamneser" sandsynligvis er sekundære, og at den tidligste version af nadverbønnen således ikke indeholdt en påpegning af traditionsfællesskabet med den sidste nadver.

14. T. Elevant, "Some Characteristics of the Anaphora of the Apostles Mar Addai and Mar Mari", *Christian Orient* 8 (1987) 27-36 (14).

15. H. Engberdingen, "Zum anaporischen Fürbittegebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj und Mar(j)", *Oriens Christianus* (1957), 102-24.

16. Verbet "modtaget" stemmer overens med Paulus' omtale af nadveren i 1 Kor 11,23: "For jeg har modtaget fra Herren...".

Ihukommelsen af Kristi legeme og blod efterfølges af et ønske om en evig fred på jorden, der skal få alle til at bekende Gud som “den sande Fader”. Herefter fokuseres der på Kristus og på hans evangelium, som siges at udtrykke renhed og hellighed. Denne renhed og hellighed knyttes til en række “kategorier” af kristne: apostle, profeter, døbte etc. På dette sted virker teksten imidlertid særligt ujævn både indholdsmæssigt og sprogligt, hvilket bliver endnu mere udpræget i det følgende afsnit.

Ihukommelsen af Kristi mysterium

I sin nuværende form følges tredje *gehanta* af en ihukommelse af Kristi mysterium, der angives til at være Jesu lidelse, død og opstandelse. Som bønningen fremstår i dag udgør denne ihukommelses-del et højt problematisk afsnit, der formodentligt er sekundært, og som nu mangler et hovedverbum til det subjekt, *vi*, der findes i afsnittets begyndelse: “Og også vi..”. Ifølge Gelston er forklaringen på det manglende verbum, at denne del af teksten ligesom den forudgående del på et tidspunkt er blevet fejlredigeret. Gelston foreslår derfor en roka-de af de ord, der indgår i teksten, således at de “kategorier” af kristne, der blev nævnt i det forudgående afsnit, her kobles sammen med “Og også vi ...”. Således kommer Gelston frem til følgende sammenhæng: “Må de stå foran dig i al renhed og hellighed, biskopperne og presbyterne og diakonerne og alle den hellige kirkes børn ... og også vi ...” (Gelston 1992, 105, 121). Efter Gelstons mening er teksten så udtryk for en *synaxis*, en forsamling omkring det hellige, og afsnittet er indføjet i nadverbønnen for at skabe en blid overgang mellem for-bønnerne i tredje *gehanta* og epiklesen i det følgende (Gelston 1992, 107). Den blide overgang er imidlertid brudt sammen i tekstens overleveringshistorie.

Spinks mener ligesom Gelston, at “Og også vi..”, oprindeligt har sidestillet den nadverfejrende menighed med de skikkelser, der tidligere er nævnt i nadverbønnen: “behind the words of the prayer there seems to be a vision of a cosmic act of praise and thanksgiving in which all creation shares – angels, mankind, and those who have died” (Spinks 1980, 95). En sådan forståelse af den knudrede tekst passer glimrende, dels med bønnens generelle betoning af de bedendes fællesskab og dels med at bønningen her nærmer sig et højdepunkt, epiklesen:

Epiklese og afslutning

Epiklesen i *A&M* består i en bøn om, at Gud må lade Helligånden, *ruah qedusha*, komme over “offeret”. “Offeret” henviser sandsynligvis

til de konkrete nadverelementer, brød og vin, men formodentlig også til hele nadverbønnen, der forstås som menighedens offer. Epiklesen er således en bøn, om at Gud må komme og være til stede blandt de bedende. En sådan forståelse af epiklesen er ikke umulig, når det betænkes, at bønnen er blevet til i en jødekrysten kontekst, idet Guds hellige ånd for en jøde svarer til Guds nærvær, *shekina*.¹⁷

Epiklesen i *A&M* udtrykker således en forhåbning, om at Gud selv er til stede i nadveren og udvirker forandring hos dem, der deltager. Guds tilstedeværelse synes ikke, som det kendes fra senere nadverbønner, at skulle forvandle nadverelementerne til Jesu kød og blod. Flere forskere mener da også, at det slet ikke er nadverelementernes konsekration, der er hensigten med epiklesen i *A&M*, men derimod en form for helliggørelse af selve nadverfællesskabet; “.. the epiclesis is not, in the strict sense, a consecratory prayer, since it does not pray for a mystical or metaphysical change of the bread and wine. Quite the contrary, the Spirit is invoked to help effect the fruits of communion ...”.¹⁸ Således er der i *A&M* ikke anstrøg af det “gudsspiseri” eller den “kannibalistiske skandale”,¹⁹ som visse andre nadverbønner for en udenforstående kan synes at udtrykke.²⁰

Den manglende konsekration i *A&M* synes imidlertid ikke at skyldes en bevidst afstandtagen fra den forestilling, at nadverelementerne forvandles under nadveren, transsubstantiation. Sagen er snarere den, at de østsyriske menigheder, hvor *A&M* blev til, ikke var bekendt med en anden forståelse af realpræsensen og offeret i nadveren end den, de havde overtaget fra jødedommens nærværsteologi og fællesskabs-offer.

I modsætning til epiklesen i *Den Apostoliske Tradition*, bedes der i epiklesen i *A&M* ikke om, at Helligånden må blive sendt, men om at Herren må lade den komme. Verbet “komme” findes også i epiklesen i *Basilios’ Nadverliturgi*, og det vurderes af flere, at bønnen om Helligåndens komme repræsenterer en tidligere nadver-tradition end bønnen om dens sendelse. Bønnen om Helligåndens komme menes nemlig at være beslægtet med udsagnet *maranatha*, “Kom, Herre”, og

17. Thomas Mannoorampampil, “The Structure of the Anaphora of Addai and Mari in the Syro-Malabar Qurbana”, *Christian Orient* (2002), 25-35 (33).

18. Fr. Stylianos Muksuris, “A Brief Overview of the Structure and Theology of the Apostles Addai and Mari”, *The Greek Orthodox Theological Review* 43 (1998), 59-83 (73).

19. Frances M. Young, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom* (Philadelphia: Patristic Monograph Series, 1980), 244 & 247: “*theophagy*”; “*cannibalistic scandal*”.

20. Fra de oldkirkelige beskyldninger imod de kristne, om at de spiste menneskekød, til T. Seidenfadens omtale af katolikernes “teoretiske kannibalisme” i *Politiken*, d. 19. februar 2009.

menes at dele dette udsagns eskatologiske forventning.²¹ I det hele taget har epiklesen i *A&M* et klart eskatologisk sigte, hvilket fremgår af, at Helligånden bedes komme for at sikre de nadverfejrendes opstandelse fra de døde og evige liv i “himlens kongerige”.

Både epiklesen og den afsluttende doksologi har en stort set enslydende ækvivalent i *Sharar*, og de regnes derfor som tidlige elementer i bønner. I bønnens afslutning takkes der for Guds tilskikkelse mod menigheden. “Tilskikkelse” er en oversættelse af det syriske ord *medabranutha*, der kan dække over hele Guds virke i frelseshistorien; “.. the government or economy of God; often used of our Lord’s whole doings with mankind...”.²² Med den afsluttende taksigelse slutter bønner således, som den begyndte: med tak og lovprisning.

4. Fra jødisk bordbøn til kristen nadverliturgi

De følgende afsnit vil forsøge at kaste lys over *A&M*s udviklingsproces, der dog på grund af et sparsomt kildemateriale kun hypotetisk lader sig udrede. Her vil der blive taget udgangspunkt i den bredt accepterede hypotese, at *A&M* ultimativt kan føres tilbage til en bestemt form for jødisk bøn fra tidlig kristen tid, skønt det må påpeges, at studiet af tidlige jødiske bønner også bygger på et knapt kildemateriale. Der er dog udbredt enighed om, at der fandtes mindst to standardiserede former, som jøderne kunne forme deres bøn efter i tidlig kristen tid: *berakah* og *hodayah*, og der er ligeledes bred enighed om, at i hvert fald typen *berakah* kan spores i *A&M*.

Typen *berakah* har sin betegnelse fra det hebraiske verbum *barak*, “han velsigner”. Betydningen af menneskets velsignelse af Gud er lovprisning og bekendelse, hvorfor det passive participium, *baruk*, kan oversættes som en lovprisning: “lovet være han...”.²³ Ifølge Enrico Mazza forstod jøderne *berakah*-formlen som det, der helliggjorde et måltid; “God is present amongst us thanks to the *berakah* and so His presence is the source of sanctification”.²⁴ Dette helliggørende aspekt ved bønner, mener Mazza, er noget nær uforståeligt for en

21. Muksuris (1998), 70. Det må her bemærkes, at det urkristne, aramæiske udtryk *maranatha*, alt efter hvordan det opdeles, kan oversættes enten imperativisk, “Kom, Herre”, eller indikativisk, “Vor Herre er kommet”.
22. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, (Oregon: Wipf and Stock Publishers 1902), 252.
23. Johannes Betz, “The Eucharist in the Didache”, *The Didache in Modern Research*, red. Jonathan A. Draper (Leiden: E. J. Brill 1996), 258.
24. Enrico Mazza: “Didache 9-10: Elements of a Eucharistic Interpretation”, *The Didache in Modern Research*, red. J. A. Draper (Leiden: E. J. Brill 1996), 276-299 (288).

“moderne sekulær mentalitet”, men det kan forklare, hvorfor de første kristne overtog formelen og lod den indgå i deres gudstjeneste.

Ifølge den jødiske *Mishna*, der i sin skriftlige form stammer fra midten af det andet århundrede, må man som jøde ikke indtage nogen form for føde uden først at have takket Gud for maden. *Mishna* pålægger derfor jøderne at bede en bøn af typen *berakah* over ethvert måltid og endvidere at bede efter måltidet, hvilket også pålægges israelitterne i Deut 8,10. Bønnen efter måltidet skal ifølge *Mishna* bestå af tre dele: først en *berakah* for maden (*Birkat ha-zan*), dernæst en *hodayah* for landet, pagten og Toraen (*Birkat ha-'ares*), og afsluttende en bøn for folket, byen Jerusalem og templet (*Boneh Jerushalaim*). Denne treleddede form for bordbøn er bevidnet i førkristen tid i *Jubilærbogen* fra det andet århundrede f.Kr. og standardiseredes senere under overskriften *Birkat ha-mazon* (= “velsignelse over maden”) (Bradshaw 2002, 45). Bordbønnen har med andre ord med sikkerhed eksisteret i tidlig kristen tid, om end det ikke vides, hvor udbredt den var.

Som det er fremgået af analysen af *A&M*, kan der argumenteres for, at nadverbønnen indeholder tre såkaldte *gehanta*, der alle synes at tilhøre bønnens oprindelige kerne. Da disse *gehanta* rummer hhv. en taksigelse til den Gud, der skaber og frelser, og en taksigelse for frelsen ved Jesus Kristus og en afsluttende forbøn,²⁵ fremtræder en vis strukturel lighed mellem *A&M* og den jødiske bordbøn *Birkat ha-mazon*. Dertil kommer, at også en særlig udvidelse af *Birkat ha-mazon* til brug under jødernes påskefejring har et modstykke i *A&M*.²⁶

Ifølge liturgiforskeren Louis Ligier er den fælles struktur mellem *A&M* og *Birkat ha-mazon* ikke til at tage fejl af: “It is .. true that the anaphora of Addai and Mari, defined by its three roughhewn *gehanta*, is as close as one could wish to the three-part structure of the *Birkat ha-mazon*”.²⁷

Teorien, om at *Birkat ha-mazon* ligger som et grundmønster i *A&M*, bakkes op af en sammenligning med visse andre nadverbønnen. *Didake*, kap. 10, udgør det mest oplagte sammenligningsmateriale, idet der i *Didake*, der kan dateres til 80-130,²⁸ ligeledes spores en lighed med *Birkat ha-mazon*.²⁹ Ligheden består i den tredelte struk-

25. Gelstons rekonstruktion foretrækkes (se ovenfor).

26. Cuming & Jasper: *Prayers of the Eucharist: Early and Reformed* (New York: Oxford University Press 1980), 10.

27. Louis Ligier, “The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist”, *Studia Liturgica* 9 (1973), 161-85 (169).

28. Peter Hofrichter, “L’anaphore d’Addai et Mari dans l’Église de l’Orient. Une eucharistie sans récit d’institution”, *Istina* 11 (1995), 95-105.

29. Bl.a. Finkelstein, Mazza og Jammo erklærer sig helt sikre på forholdet mellem *Didake* og *Birkat ha-mazon* (Sarhad Jammo, “The Anaphora of the Apostles Ad-

tur: taksigelse-taksigelse-forbøn. Der kan således argumenteres for, at det var nærliggende for de tidligste kristne at overtage den jødiske bøn til anvendelse i deres kristne nadver.

Tentativ rekonstruktion af nadverbønnens udviklingsproces

At *A&M* henter sin struktur i *Birkat ha-mazon* er en overbevisende hypotese, selvom det ikke kan nægtes, at teksterne, som de er overleverede i dag, varierer særdeles meget fra hinanden i såvel sprog som indhold. Det synes af den grund usandsynligt, at *A&M* er opstået som en direkte kristen parallel til *Birkat ha-mazon*. Mere sandsynligt er det, at *Birkat ha-mazon*s struktur har dannet et grundmønster for *A&M*, hvis konkrete ordlyd har varieret.

Alternativt er det ikke *Birkat ha-mazon*, men alene en række *berakoth* og/eller *hodayoth*, der danner bønnens grundlag, men under alle omstændigheder kan dette tidligste lag stamme helt tilbage fra det andet århundrede. Formodentlig er så Sanctus, Benedictus, Hosiana og epiklese blevet tilføjet i 300-tallet under indflydelse fra andre nadverbønner. Flere forskere mener dog, at *A&M* altid har indeholdt en form for påkaldelse af Guds nærvær, også forud for tilføjelsen af den nuværende epiklese.

Nadverbønnens videre udvikling er alt andet end klar, eftersom vi efter 431 ikke længere kan sammenholde *A&M* med *Sharar*. Sandsynligvis bærer den videre udviklingshistorie især præg af en redigering af bønnen foranstaltet af patriarken for Østens Kirke, Isho'yab 3., i 600-tallet. Det er muligvis i forbindelse med denne redigering, at afsnittet, ihukommelse af Kristi mysterium, samt de to "kvasi-anamneser", er blevet indsat, for til en vis grad at parallelisere *A&M* med byzantinske nadverbønner indeholdende indstiftelsesberetning og anamnese.

Efter den formodede redigering i 600-tallet, er der yderligere 400 års udokumenteret udviklingshistorie, før *Mar Esaya*-manuskriptet blev til, og vi kan blot konstatere, at en del af nadverbønnerne efter denne periode fremstår temmelig ujævn og sandsynligvis bevidst eller ubevidst er blevet ændret.

dai and Mari: A Study of Structure and Historical Background", *Orientalia Christiana Periodica* 61 (2002), 5-35 (12). Det har været stærkt omdiskuteret, om *Didake* er en ægte nadverbøn, hvilket majoriteten mener i dag (Bradshaw 2002, 120).

5. *A&M* som indlæg i den moderne diskussionen om oldkirkens nadverliturgier

I tidens løb har der været ivrig diskussion om, hvorvidt man kan føre alle kristne nadverbønner tilbage til ét eneste forlæg. *A&M* kan anvendes som indlæg i denne diskussion, idet nadverbønnen fremviser slægtskab med den jødiske bordbøn *Birkat ha-mazon*, og dermed sammen med nadverbønnen i *Didake*, kap. 10 antyder en potentiel indflydelse fra denne jødiske bordbøn på de tidlige kristne nadverbønners struktur. Som allerede nævnt er det dog en omstridt sag, og meget omdiskuteret er den hypotese, at der består et slægtskab mellem *Birkat ha-mazon* og en bred vifte af tidlige, kristne nadverliturgier. En sådan tese har ellers været bakket op af flere forskere (Gelston 1992, 8-9), og den er indbydende for den, der gerne vil se en ubrudt linie fra den sidste nadver og frem til de tidligste kendte nadverbønner. Kunne man hævde et slægtskab mellem *Birkat ha-mazon* og diverse tidlige nadverbønner, kunne man nemlig forsvare den hypotese, at Jesus i den sidste nadver selv bad *Birkat ha-mazon*, når "han takkede ... og sagde ..." (1 Kor 11,24).

En sådan monolineær udvikling lader sig imidlertid ikke forsvare, og slet ikke efter at udforskningen af den jødiske liturgi har taget et kvantespring i løbet af det sidste århundrede. Hvor man tidligere antog, at de jødiske liturgiske former, som fx *Birkat ha-mazon*, var systematiserede og entydige allerede i det første århundrede e.Kr., er man blevet bevidst om, at de jødiske bønner var forskellige fra sted til sted og blev brugt relativt frit helt op i det andet århundrede e.Kr. Det betyder, at man ikke kan slutte sig tilbage til én specifik bøn, der blev brugt i apostolsk eller efter-apostolsk tid. At *A&M* er særligt præget af jødiske traditioner, skyldes således efter al sandsynlighed ikke en særlig ubrudt tilknytning til discipelkredsen, men derimod en særlig jødekrysten kontekst i Østsyrien.

Hvad man kan konkludere om sammenhængen mellem jødiske bønner og tidlige kristne nadverliturgier synes således at være, at de kun i enkelte og kontekstbestemte tilfælde havde en fælles struktur. En mere udbredt sammenhæng synes derimod at have eksisteret, når det kom til motiver i bønnerne og forståelsen af det at bede, idet både jøder og kristne forstod bønner "som udtryk for lovprisning og taknemmelighed over det, man havde fået".³⁰ Dertil kommer muligvis også en fælles forståelse af bordbønner som noget, der umiddelbart

30. Nils Arne Pedersen, *Oldkirkens Kirkehistorie* (Århus 2008), 67. Upubliceret arbejde.

forårsager gudsnærvær og dermed helliggør fællesskabet omkring måltidet.

Ingen indstiftelsesberetning i de tidligste nadverbønner

I det 17. årh. studerede Eusèbe Renaudot østlig liturgi og afviste to-talt, at der i oldkirken havde eksisteret nadverliturgier uden indstiftelsesberetning: “[he] wrote that an anaphora without the Words of Institution was ... totally unheard of in antiquity and contrary to the discipline.. of all Churches.”³¹ Helt op til det 20. årh. har der hersket en tilsvarende modvilje mod at anerkende, at en nadverbøn som *A&M* er blevet til uden indstiftelsesberetning, og der er blevet gjort diverse manøvrer for at forklare sig ud af “problemet”. Om *A&M* er det således blevet foreslået, at dens oprindelige indstiftelsesberetning er faldet ud, og der er blevet gjort flere forsøg på at indsætte indstiftelsesberetningen på dens rigtige – og oprindelige – placering.

Til grund for forsøg på at indsætte en manglende indstiftelsesberetning ligger bl.a. en antagelse om, at anamnese og indstiftelsesberetning hører ubrydeligt sammen, og en tanke om, at indstiftelsesberetningen er nadverens højdepunkt, “the action par excellence” (Ligier 1973, 161-185 (181)). Disse argumenter viser sig imidlertid ved nærmere eftersyn at bygge på en forståelse af nadveren, der ikke var universelt udbredt i oldkirken.³²

Når det kommer til indstiftelsesberetningens liturgiske brug må forskere således være sig for konfessionelt betingede principper, for intet manuskript indeholdende *A&M* tyder på, at nadverbønnen oprindeligt har eksisteret med en indstiftelsesberetning. Endvidere er der ikke eksempler på liturgisk brug af indstiftelsesberetningen før i *Den Apostoliske Tradition*, hvor den menes at være indføjet i det fjerde århundrede, og hvor den snarere har udgjort en nydannelse end en veletableret skik (Bradshaw 2002, 62). Indstiftelsesberetningen synes her at være indføjet som en kateketisk forklaring på, hvorfor menigheden holder nadver. Skulle *A&M* i sin tidlige form have indeholdt en indstiftelsesberetning, ville denne altså være faldet ud på et tidspunkt, hvor andre nadverbønner netop indsatte indstiftelsesberetninger, hvilket ikke synes sandsynligt. Desuden er *A&M* ikke et enestående eksempel på en nadverbøn uden indstiftelsesberetning; i *Didake* er der heller ingen. De tidligste beviser tyder således på, at de ældste nadverbønner ikke indeholdt en eksplicit indstiftelsesberetning.

31. Robert F. Taft, “Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001”, *Worship* 77 (2003), 482-509 (489).

32. Taft (2003), 497 et passim.

Oldkirkelig opfattelse af offer og gudsnærvær i nadverfejringen

Beslægtet med den just diskuterede teori om, at også de tidligste nadverbønner indeholdt en indstiftelsesberetning, er den tanke, at der er et enkelt element i nadverfejringen, der er af særligt afgørende betydning for nadverelementernes forvandling. I mange senere nadverliturgier ser man, at dette særlige moment i østkirken udgøres af epiklesen og i vestkirken af indstiftelsesberetningen.³³

På grund af den manglende indstiftelsesberetning og den særlige, ikke-konsekrerende epiklese i *A&M* fremførte E.C. Ratcliff i 1929 den påstand, at nadverbønnen *in casu* slet ikke kan kategoriseres som en almindelig nadver, men repræsenterer en tredje type nadverfejring, der hverken er et *agape*-måltid eller en messe.³⁴

Det er for så vidt korrekt, at *A&M* giver udtryk for en anden tanke om nadverens offer end den, man finder i *Romermessens Nadverbøn (Canon Missae)* anno 1929, men det kan i høj grad diskuteres, om det ud fra en oldkirkelig betragtning er *A&M*, der er atypisk. Ratcliffs konklusion om forskellige "typer" af nadver i oldkirken synes at være hans udvej for ikke at skulle indrømme, at der i de tidligste nadverliturgier lå en anden offertanke og tanke om gudsnærvær til grund for nadveren, end den, der findes i fx den katolske messe og i andre helgenistisk-prægede nadverliturgier, hvor fokus i høj grad ligger på de konkrete nadverelementer og deres egenskaber.

Opfattelsen af nadveren i *A&M* og i *Didake*, kap. 10, synes at være, at nadveren frembyder et fællesskabs-offer på linie med fællesskabs-offre i jødedommen og i græsk-romersk religion. Er dette korrekt, har de nadverfejrende menigheder, der anvendte *A&M*, tænkt sig, at måltidsfællesskabet omkring det indviede offer i sig selv udvirkede guddommens, Kristi, tilstedeværelse og virksomhed blandt de deltagende.

A&M udtrykker imidlertid mere end blot et fællesskabs-offer, idet nadverbønnen med tak og lovprisning også fremstår som et gave-offer i sig selv. Dette stemmer overens med Frances M. Young's rede-gørelse for udviklingen af offertanken i forhold til nadvermåltidet, idet hun antager, at fællesskabs-offeret er det primære offer, inden for hvis rammer gave-offeret med tiden introduceredes. Først endnu senere udvikledes ifølge Young den eksplicite ide, at hver enkelt nadverfejring er en gentagelse af Kristi offer og afhængig af dette for at udgøre et offer i sig selv (Young 1979, 283). Ifølge Young forblev fællesskabs-offeret imidlertid det dominerende aspekt ved nadveren i

33. Se fx den byzantinske *Basilios' Nadverliturgi* og *Romermessens Nadverbøn (Canon Missae)*.

34. E.C. Ratcliff, "The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari: A Suggestion", *Journal of Theological Studies* XXIX (1928), 23-32.

østen, mens vestlige nadverritualer i stigende grad fortolkede nadveren som et gave-offer, der som en del af og en realisering af Kristi offer forsonede den enkelte nadverfejrende med Gud (ibid.).

Kombinationen af fællesskabs- og gaveoffer, som udtrykkes i *A&M*, udgør således sandsynligvis et tidligt trin i nadverens udvikling i modsætning til *Romermessens Nadverbøn (Canon Missae)*, hvor nadveren betragtes som et sonoffer. Der er altså tale om en pluralitet og sandsynligvis en udvikling i forståelsen af nadveren som offer-handling. *A&M* og *Didake* kan ikke tilsidesættes som særlige "typer" af nadver, men må tages alvorligt som tidlige udtryk for en forståelse af nadveren som offer, *fællesskabs- og gave-offer*.

6. Afslutning

Denne artikel har forsøgt at vise, at der bag den bevarede version af *A&M* formodentlig gemmer sig en meget gammel nadvertradition, der kan have været i brug allerede i det andet århundrede. Der kan føres belæg for en vis form for progressiv udvikling i nadverbønnen: Det synes, at *A&M* blev til som en kristen bøn, der fulgte strukturen i den jødiske bordbøn *Birkat ha-mazon*, og som siden under indflydelse fra andre nadverbønner fik tilføjet elementer som Sanctus, Benedictus, Hosianna, epiklese og anamnese.

En analyse af nadverbønnen viser, at *A&M* har en karakter, der afviger fra mange senere, hellenistiske nadverbønner, idet den hverken indeholder en indstiftelsesberetning eller en konsekrerende epiklese. Til gengæld er den fuld af taksigelse og lovprisning samt eskatologisk forventning og tro på gudsnærvær i nadveren.

På grund af sin alder og særegenhed kan *A&M* bidrage til studiet af oldkirkens liturgiske udvikling, og under inddragelse af andre nadverbønner kan man således ud fra *A&M* forsøgsvist slutte, at nogle af oldkirkens nadverbønner fandt deres struktur i jødiske forlæg; at de ikke nødvendigvis indeholdt en fuld indstiftelsesberetning; og at de udtrykte en forståelse af nadveren som et fællesskabs- og takke-offer, der umiddelbart mentes at forårsage gudsnærvær.

Visse konklusioner kan således drages om oldkirkens liturgihistorie og *A&M*, men meget forbliver gådefuldt, og Emmanuel Cutrone får ret – og de sidste ord: "It is only painfully obvious that there is still mystery and enigma associated with Addai and Mari".³⁵

35. Her citeres fra: Spinks (1980), 12.

Udødeligheden

– en begrebshistorisk skitse¹

Post.doc. ph.d. Kasper Lysemose

“Der Mensch soll an Unsterblichkeit glauben,
er hat dazu ein Recht, es ist seiner Natur gemäß ...”

– Goethe til Eckermann, 1828.

Abstract: Immortality apparently plays a minor role in the existential and religious self-understanding of modernity. The concept itself seems antiquated and obsolete. In this situation the best way to approach the concept is through the conceptual history of immortality. This is done in three steps: immortality is firstly considered as a theoretical problem, secondly as a practical postulate, and finally as an existential task. It is a further aim of the article to provide some conditions for a philosophically informed and historically saturated reflection on the significance which immortality might still have. Such a reflection is not itself pursued in the article. But a possible direction is pointed out by addressing Kant's and Blumenberg's notions of immortality as respectively a practical postulate and a trial of memory.

Key words: Immortality – identity – self-preservation – memory – Judgment Day.

Åbning

Udødelighed. Ordet klinger forældet. Som noget der ikke længere angår os. Kun sjældent falder talen på udødeligheden. Og når den gør, da som regel med det indforståede glimt i øjet, at sådan noget gives naturligvis ikke – ikke *rigtigt*. Tydeligvis er udødeligheden ikke adressat for aktuelle forhåbninger. Temaet figurerer i kataloget over det overhalede, overtroiske og overflødige. At det har været *det* mest påtrængende eksistentielle tema ligger i den nuværende situation

1. Nærværende artikel er udarbejdet med økonomisk støtte fra Carlsbergfondet.

knap indeni for forståelsens rækkevidde. For en historisk betragtning består det bemærkelsesværdige imidlertid i fraværet af tanken om udødelighed. Hvorfor denne afvigelse fra den kulturelle normalsituation? Hvorfor er udødeligheden faldet ud af vores eksistentielle pensum? På den, der er velinformeret om filosofisk samtidsdiagnostik, vil der ud af munden nu komme svært forståelige gloser som 'sekularisering', 'postmetafysik' og 'nihilisme'. Og imponerende er det – men selvom man ikke skal foragte suggestionskraften, skal man heller ikke forveksle den med forklaringskraft.

På den baggrund kan det være givtigt at ændre problemstillingen. Måske vi ikke skal spørge, hvorfor udødeligheden tilsyneladende ikke vedkommer os mere, men snarere hvorfor de eksistentielle aktier engang blev investeret her. Hvad var det for et afkast, man håbede på? Her kan det vise sig, at vi har mere tilfælles med traditionen, end først antaget. Det er muligt, at udødeligheden ikke længere er svaret – ja, at vi vanskeligt forstår dette svar. Men det betyder ikke, at de spørgsmål, forventninger og håb, den engang var svaret på, er sat ud af kraft. Jeg tilslutter mig således Georg Simmel, når han skriver: "Til udødeligheden som hævdet, bevist, modificeret, gendrevet – knytter der sig for langt de fleste moderne mennesker næppe andet end en antikvarisk interesse. [...] Imidlertid, også selvom udødeligheden blot skulle være et fantasibillede, så ligger dog dens motiver og dens underbygning helt i virkelighedens rige, og disse elementer ordner sig på en ellers ikke forekommende måde netop til idéen om udødelighed."² De følgende bemærkninger til temaet *udødelighed* finder deres motiv i denne betragtning. Baggrundsintentionen er at komme på sporet af en betydning, i hvilken udødeligheden udgør et antropologisk tema *uafhængigt* af dets kulturelle aktualitet eller uaktualitet. Det har intet at gøre med beviser for en udødelig menneskenatur, men er snarere en blotlægning af dette temas humane resonansbund. Om man her, i ekkoet efter udødelighedens kulturelle tilbagetog, kan høre *en ellers ikke forekommende idé om udødelighed*, og hvori den måtte bestå, er et videre systematisk sigte, som ikke kan forfølges her. For indeværende drejer det sig om at forberede et sådant anliggende i form af en kort begrebshistorisk skitse. Med den *in mente* kan man måske komme på sporet af, *om* udødelighed endnu måtte have noget at betyde, og i så fald *hvad*.

2. Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (München: Verlag von Duncker & Humblot 1918), 130. (Alle citater oversat af forfatteren, K.L.).

Udødelighedsproblemet

Den ultrakorte version af udødelighedsbegrebets karriere i vor tradition har tre kapitler. Først var udødeligheden et *problem*, siden blev den et *postulat* for endelig at ende som en *prøve*.

Udødelighedsproblemet er problemet om, hvorvidt mennesket er udødeligt eller kan *opnå* udødeligheden. Til forhandling står derfor, om udødeligheden – en egenskab traditionelt forbeholdt guderne – er forenelig med menneskets væsen. For dem, der her har svaret bekræftende, har det primært drejet sig om at bestemme, *hvad* der er udødeligt ved mennesket og at opnå *vished* om denne udødelighed. Lige siden Platon har det filosofiske bud været, at udødeligheden består i *sjælens udødelighed*, og at visheden herom nås gennem fornuften. I kristendommen opstod derimod den forestilling, at udødeligheden består i *kødets genopstandelse til det evige liv*. Visheden var ikke fornuftens, men troens og blev derfor ikke erhvervet ad bevisets vej, men nådigt skænket via frelsen. Udødelighedsbegrebets historie udspiller sig i spændingsfeltet mellem disse to bud.

Ifølge antik filosofisk tankegang består døden i adskillelsen af sjæl og legeme, mens udødeligheden består i sjælens fortsatte eksistens efter denne separation. Tilfører man tankegangen de behørigte værdimarkeringer, beløber den sig til, at sjælen befrires for legemlige forvirringer og forstyrrelser. Som sådan kan den nyde sin udødelighed i en tilstand af ren kontemplation rettet mod det gode, det sande og det skønne.

I den kristne religiøsitetets første forsøg på at formulere en teologisk dogmatik blev forsøget på at integrere snarere end at forkaste antikens idéer dominerende.³ Det betød bl.a., at læren om sjælens udødelighed blev bibeholdt. Sjælens tilstand efter døden blev dog ikke identificeret med den opfyldte salighedstilstand, man havde lært at betegne som *det evige liv*. Liv forudsætter nemlig, også efter græsk tankegang, foreningen af sjæl og legeme. Man kan derfor opfatte sjælens ulegemlige tilstand som en slags mangeltilstand. Den fortolkningsmulighed var kærkommen, da kirkefædrene skulle udforme en kristen eskatologi. Den tillod at betone, at sjælen i dens adskillelse fra legemet måtte "kalde" på sin re-legemliggørelse. Herefter manglede

3. I de følgende ultrakorte bemærkninger om udødelighedstanken i den kristne teologis eskatologiske departement holder jeg mig til den katolske teolog Gisbert Greshake, "Das Verhältnis von »Unsterblichkeit der Seele« und »Auferstehung des Leibes« in problemgeschichtlicher Sicht", i *Naberwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, red. Gisbert Greshake og Gerhard Lohfink (Freiburg im Breisgau: Herder 1975), 82-120.

man blot at tilføje, at præcis dét var, hvad den nådigt blev skænket ved kødets genopstandelse.

Læren om sjælens udødelighed forblev imidlertid ikke uantastet. I den dialektiske teologi, der udviklede sig indenfor protestantismen i mellemkrigstiden, fandt man endda, at den kristne genopstandelsestanke var den direkte benægtelse af sjælens udødelighed. Hvis sjælen af natur var udødelig, var der nemlig slet intet behov for den nådigt skænkede genopstandelse. Det er muligt, at sjælen i sin ulegemlige tilstand ikke ville have et jordisk liv, men hvorfor skulle den længes tilbage? Allerede for de antikke platonikere forekom døden som en overgang til en mere attråværdig eksistens, her først og fremmest som opfyldelsen af det teoretiske liv, der ikke rigtigt ville lykkes på endelighedens betingelser. Med sjælens udødelighed blegner genopstandelsen som fikspunkt for menneskets religiøse længsler.

Ubehaget ved sjælens udødelighed skyldes fornemmelsen af, at den beløber sig til en art *doxetisme*. Denne kristologiske *terminus technicus* angiver, at Kristus ikke virkeligt, men kun tilsyneladende var ramt af lidelse og død. Var det tilfældet ville korsfæstelsens realisme være reduceret til et gøglebillede og genopstandelsen ville miste sin soteriologiske vægt. En tilsvarende mistanke opstår i antropologisk henseende over for læren om sjælens udødelighed. For ret beset – hvad betyder den andet end, at døden kun tilsyneladende, men ikke virkelig berører mennesket? Imod en sådan uskadeliggørelse af døden og den heraf følgende overflødiggørelse af genopstandelsen sætter den dialektiske teologi sin indsigelse: ved døden forgår ikke blot legemet, men også sjælen, og dermed *hele* mennesket. Død er radikal tilintetgørelse. Der er intet i mennesket, der af natur er udødeligt. Det er derfor kun i kraft af Guds nåde, at det hele menneske kan genopstå til det evige liv. Svarende til dødens radikale tilintetgørelse er genopstandelsens ligeså radikale nyskabelse. Mellem disse to tildragelser hersker der ingen indre kontinuitet. Kun Guds absolutte almægt formidler overgangen. Genopstandelsen er Guds rene magtdemonstration. Intet beror her på menneskenaturen. Således lyder den dialektiske teologis strengthed.

Som svar på denne udfordring finder man i nyere katolsk teologi et forsøg på at fastholde kontinuitet. Der må være en indre forbindelse mellem den, der dør, og den, der opnår det evige liv. Uden en sådan sammenhæng giver det ikke mening at tale om, at det er *mig*, der opnår det evige liv. Der må m.a.o. være en modtager af genopstandelsens nåde. Og præcis dét muliggøres med læren om sjælens udødelighed. Sjælen sikrer kontinuitet, idet den forbliver efter døden og kan optræde som modtageren af nåden. Her er det værd at notere sig, at ser man sagen under det perspektiv, står den dialektiske teologi selv i

fare for at blive *doketisk*. Det gør den ikke bare på trods af sit forsøg på at radikaliserer døden, men pga. dette. For ganske vist er døden i højeste grad virkelig, men til gengæld er det kun tilsyneladende *mit* evige liv, der følger efter genopstandelsen.

Som det sig hør og bør føres den teologiske disput også på dette punkt med en grad af spidsfindighed og subtilitet, der langt overgår, hvad en simpel filosof kan præstere. Men diskussionen gør det i alle fald klart, at det er afgørende for udødelighedsproblemet historie, at udødelighed forstås som *personlig udødelighed*. Det er *mig*, der skal være udødelig. Men hvad er det, jeg håber på, når jeg håber på *min* udødelighed? Det afføder prompte spørgsmålet: *hvem er jeg?* Eller mere filosofisk: hvori består den *personlige identitet*?

Traditionen for at behandle spørgsmålet om personlig identitet på samme måde, som man har ment at kunne opfatte tings identitet, er forbavsende hårdnakket. Identitet gælder som det, der bliver tilbage, når man har fratrukket det foranderlige, tilfældige og uegentlige ved noget. Det identiske er m.a.o. det bestående, nødvendige og egentlige – eller med ét ord: *det substantielle*. Spørgsmålet om personlig identitet er i det lys spørgsmålet om, hvad det er ved mig, der bliver stående under overfladen af forandringer? Hvad kan jeg m.a.o. ikke tænke væk uden at ophøre med at være mig?

Det hører med til menneskelivets forlegenheder, at det spørgsmål er vanskeligt at besvare. Visdommens øverste imperativ *kend dig selv!* indikerer netop, at vi i udgangspunktet *ikke* kender os selv. Enkelte har endda ment, at vi i den henseende er os selv fjernest. I den prekære situation har kærligheden til visdommen imidlertid indgået en alliance med døden. Døden har forekommet den at være indgangsportalen til den efterstræbte visdom. Hvad filosofien har svært ved at gøre i forestillingen, skulle døden gøre i virkeligheden. Med den tanke var den filosofiske dødsdrift født. Fødselsscenen er berømt. Den udspiller sig i den fængselscelle i Athen, hvor Sokrates sad dødsdømt. Her viser dødsdriften sig som Sokrates' iver efter at modtage giftbægeret hellere før end senere. Således lytter Sokrates ikke på sin ven Kriton, når han fremfører sin bøn: "Du behøver ikke at have hast; endnu er der en frist".⁴ Tværtimod er han utålmodig. Af døden forventer han sig nemlig præcis det, han har bestræbt sig på som filosof: at frigøre sjælen fra legemet. Ville han da ikke tage sig tåbelig ud, dersom han nu frygtede døden og søgte at udskyde den? Nej, ægte filosoffer af Sokrates-typen venter med længsel på enden. De er eskatologisk

4. Platon, "Faidon" i *Platons Skifter* udgivet ved Carsten Høeg og Hans Ræder (København: C. A. Reitzels Forlag 1954), 237. Ang. filosofiens dødsdrift cf. Peter Sloterdijk "Wie wurde der »Todestrieb« entdeckt?" i *Weltfremdheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1993), 161-212.

stemte. For dem er hele filosofien en indøvelse i døden, og døden selv en art eksistentiel striptease. Her aflægger et menneske endelig sine ydre beklædningsdele. Renset for alt det blot tilfældige står dets rene væsen tilbage som svaret på spørgsmålet: *hvem er jeg?*

Lad mig anføre to modstridende vidnesbyrd, der kan belyse vanskelighederne ved med forestillingen at forudgribe, hvad døden angiveligt virkeliggør. Som første vidne fremfører jeg Johannes Gottlieb Fichte. I 1792 udkom hans tidlige religionsfilosofiske værk *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Her bemærker han, at ethvert selvbevidst væsen om sig selv kan sige *jeg er*, og at det dermed demonstrerer fortrolighed med sig selv som en person. Når det kommer til at udlægge denne fortrolighed melder vanskelighederne sig imidlertid. Uagtet fortroligheden er det nemlig ikke i stand til at skelne mellem det væsentlige og det tilfældige ved sit *jeg*. Når det siger *jeg er*, ved det derfor ikke, hvem dette *jeg egentlig* er og af samme grund ikke, hvori dets udødelighed består. Pga. denne manglende evne til at trække det tilfældige fra – dvs. til at abstrahere – er mennesket henvist til en åbenbaring i billeder. Fichte skriver: “Mennesket kan altså ikke tænke sit jeks uforgængelighed på anden måde end som dette jeks beståen med alle dets aktuelle bestemmelser. Hvis en åbenbaring vil nedlade sig til denne svaghed – og den bliver næsten nødt til det, hvis den skal være forståelig – så må den klæde ideen om uforgængelighed i den eneste gestalt, hvorved mennesket kan tænke den, nemlig som bestandigheden af alt det mennesket aktuelt regner til sit *jeg*, og, da det åbenbart forudser at en del af dette *jeg* vil gå under, dets genopstandelse;...”⁵ For “idealisten” Fichte er udødeligheden det rene jeks udødelighed. Da mennesket i al dets erkendelse uomgængeligt er henvist til sanseligheden, har det ikke noget begreb om denne udødelighed. Alligevel er det ikke udleveret til den blanke uvidenhed om dette centrale håb i dets religiøse liv. Det kan gøre sig et billede af udødeligheden ved at overføre det sanselige jeks bestemmelser til det rene *jeg*. Fichtes kritik af åbenbaringen går i den sammenhæng ud på ikke at forveksle virkelighed og billede, dvs. i det mindste at vide, at vores tanker om udødeligheden består af metaforer.

For “materialisten” Ludwig Feuerbach – vort andet vidne – ser sagen anderledes ud. I hans *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie* fra 1846 undersøger han bl.a. det kritiske begreb om udødelighed, som man fx finder hos Fichte. Ifølge dette begreb, der er et produkt af abstraktionen, må mennesket adskilles i en dødelig og en udødelig del. Mod et sådant halveret begreb om udødelighed

5. Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, red. Hans Jürgen Verwey (Hamburg: Felix Meiner Verlag 1983), 95.

skriver Feuerbach: “Enten – eller hedder det også her. Enten må du indrømme døden alt eller intet. Hvis du én gang er så imødekommende, så liberal overfor døden, at du lader den tage din hals, dine gummer, din mave, din lever og nyre, dine kønsorganer, følgelig også lunge og hjerte, hvorfor vil du så ikke lade den tage resten, hvorfor ikke lade den tage hele din eksistens? Kan du eksistere uden de nævnte organer? [...] ... en eksistens uden mave, uden blod, uden hjerte, endda uden hoved er en højst tvivlsom eksistens, en eksistens, der ikke giver mig visheden om at være *min*, en eksistens jeg ikke erkender eller finder mig selv i; en eksistens der ikke er andet end min eksistens tænkt som ikke-eksistens... [...] for min eksistens er en bestemt eksistens, denne menneskelige eksistens; med bestemtheden af min eksistens tager du således eksistensen selv fra mig.”⁶ Fra antropologiens standpunkt er forestillingen om eksistensen af *det rene jeg* efter døden en hån mod *det hele menneske*. Det er det konkrete – det sansende og sanselige – menneske, der spørger efter og håber på udødeligheden. At svare dette menneske, at det kun kan få del i udødeligheden ved at ofre netop sin konkrete eksistens, er at holde det for nar – det er at benægte udødeligheden uden at ville være ved det.

Set i Fichtes optik er Feuerbachs vidneudsagn naturligvis ikke andet end et udtryk for den manglende evne til kritisk at skelne mellem billede og virkelighed. Men omvendt demonstrerer Fichte, hvis man anlægger Feuerbachs perspektiv, en anden klassisk svaghed i den menneskelige natur: forvekslingen af abstraktion og virkelighed. Det er ikke en antropologisk erkendesvaghed, at mennesket må forestille sig sin udødelighed, som det må. Tværtimod er det en ontologisk misforståelse at partere mennesket i egentligt og uegentligt. Der skjuler sig ingen egentlig substans bagved det tilsynkommende, der derfor ikke længere kan diskvalificeres som det uegentlige. Imod denne traditionelle filosofiske okkultisme – dvs. lære om det skjulte – sætter Feuerbach den antropologiske visibilitet. *What you see is what you get!* Og det man ser er det synlige menneske i dets handlende og historiske virkelighed. Spørgsmålet *hvem er jeg* skal derfor ikke besvares ad abstraktionens vej, men i en beskrivelse af det konkrete menneske. Og til den beskrivelse hører, at mennesket åbenlyst dør. Mennesket er ikke udødeligt. Med en naturaliseret antropologi af Feuerbachs type er udødelighedsproblemet historie derfor bragt til ende. Her ophører filosofiens alliance med døden. Døden adskiller ikke, hvad mennesket ikke formåede med sin mangelfulde abstraktionsevne. Den tilintetgør. Den trækker ikke blot det tilfældige bort, men træk-

6. Ludwig Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag 1960), 133 og 135.

ker alt bort. Den viser derfor ikke, *hvem vi egentlig er*, men højst *hvem vi uigenkaldeligt var*, idet den endegyldigt bringer os til ophør.

Ser man tilbage på udødelighedsproblemets historie fra dette antropologiske standpunkt tager udødelighed sig ud som et værdibegreb, snarere end en ontologisk karakteristik. "Udødeligheden er en værdideklaration; den tilkendes kun det, som findes værdigt til udødeligheden." (Feuerbach 1960, 142f.). Den indsigt gør antropologien i stand til at fremføre proto-nietzscheanske ræsonnementer af følgende type: I den platoniske-kristne tradition har man været yderst velinformerede om menneskets værdiløshed. Skulle man derimod finde noget værdifuldt ved dette elendige væsen, havde man ingen anden udvej end at holde sig til en negativ fremgangsmåde og altså følge devisen: træk alt det værdiløse fra, restproduktet er det værdifulde. Imidlertid kulminerede denne intellektuelle striptease ikke i afsløringen af sådan noget som menneskets egentlige væsen, men i intet. Da man dog ikke havde til sinds at lade døden få det sidste ord, gav man dette intet ophøjede navne og forsynede det med hædersbevisningen *udødelighed*. På den måde kunne *forestillingen* om udødelighed bibeholdes, samtidig med at dens *realitet* var afskaffet.

Med dette ræsonnement forholder den antropologiske ideologikritik sig ikke som traditionens modpart, men som dens oplyser og undergraver. Modsætningen er ikke mellem en tradition, der forsvarer udødeligheden, og en antropologi, der benægter den. Modsætningen er mellem traditionens selvforståelse og dens realitet. Antropologien udtaler blot denne realitet, idet den gør opmærksom på, at man har erklæret et intet for værdifuldt og udødeligt. I *realiteten* er traditionen og antropologien derfor enige om, at mennesket ikke er udødeligt. Det antropologiske supplement til denne enighed består blot i en appel til nu også redeligt at opgive udødeligheden som værdimålestok. Var det engang udødeligheden, der skulle gøre salig, så gælder nu, efter at udødeligheden er afsløret som ønsketænkning, at menneskelig lykke i første instans afhænger af evnen til at opgive udødeligheden som genstand for håbet.

Med antropologiens ideologikritik er udødelighedsproblemet ikke løst, men opløst. Kritikken er ikke blot en benægtelse af udødeligheden – det ville være inden for den horisont, hvor udødeligheden forhandles som et problem. I kølvandet på den følger også en appel om tilbagetrækning af udødelighedshåbet. Og skulle dét ske, ville udødeligheden ikke angå os mere. Det ville være udødelighedens død. Som indledningsvist bemærket ser noget sådant ud til at karakterisere det aktuelle eksistentielle klima. På den vis står Feuerbach emblematiske for enden af udødelighedsbegrebets historie – men kun dets første

kapitel! I mellemtiden er det andet kapitel nemlig for længst begyndt, og vel at mærke hos Immanuel Kant.

Udødelighedspostulatet

Rygtet går, at Voltaire i sit dødsøjeblik foldede sine hænder og lod en bøn undslippe sit hjerte: *Må den almægtige Gud – (hvis han da eksisterer!) – se i nåde til min arme sjæl – (hvis jeg da har en!).*⁷ Sådan – nemlig ironisk og brudt – må en bøn se ud, hvis umuligheden af teoretiske beviser for udødeligheden behersker det religiøse liv. Og hvis chancen for at parodiere religiøs dogmatisme byder sig, er Voltaire naturligvis ikke en mand, der tøver. Kant, på sin side, var ikke disponeret til hånliggørelse. Det bevidnes bl.a. af hans oprigtige veneration overfor den “skarpsindige Mendelssohn”, der havde oversat Platons beviser for sjælens udødelighed til god oplysningsmetafysik i sin gendigtning af *Faidon*. Ikke desto mindre demonstrerede den såkaldte *altødelægger fra Königsberg* skånselsløst dogmatikkens futiliteter. Guds eksistens, sjælens udødelighed og viljens frihed var alle hinsides den teoretiske ræsons rækkevidde. Det var konklusionen i det centrale stykke om transcendentale dialektik i Kants første kritiske hovedværk, *Kritik der reinen Vernunft*. Tag udødeligheden som eksempel. Det er, skriver Kant, en transcendentale mulighedsbetingelse for bevidsthed, at “... jeg tænker må kunne ledsage alle mine forestillinger.”⁸ Men denne logiske funktion giver ikke anledning til noget gyldigt teoretisk bevis for en substantiel sjæls udødelighed. At man ikke kan tænke det transcendentale jeg væk, at det tværtimod må følge med i alle bevidsthedsakter – det forhold kan kun via paralogismer blive anvendt i et argument for udødeligheden.

Det er tvivlsomt, om Kants tjener Martin Lampe forstod denne argumentation fra den første kritik. Begreber som *transcendental* og *paralogisme* var uden tvivl ikke hans sag. Men resultatet var nemt at begribe i al dets rædsel. Og således må vi følge Heinrich Heine og forestille os den fromme mand loyalt stå i hjørnet af stuen rystende af frygt. Kunne det være sandt? Havde den ærværdige professor virkelig gendrevet alle beviser for den udødelige sjæl og endda for selve Vorherres eksistens? Tårer iblandet angstens sved løb nedover hans kinder – og Heine fortsætter: “Da forbarmede Immanuel Kant sig og

7. Anekdoten har Manfred Sommer, professor i filosofi ved universitetet i Kiel, videregivet mig under en samtale om Blumenbergs filosofi og med rette lagt mere vægt på dens prægnans end dens autencitet.

8. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998), B132.

viste, at han ikke blot er en stor filosof, men også et godt menneske. Han tænkte sig om, og halvt godmodigt, halvt ironisk sagde han: »Den gamle Lampe må have en Gud, ellers kan det arme menneske ikke være lykkeligt i verden – mennesket skal imidlertid være lykkeligt i verden – det siger den praktiske fornuft – altså må den praktiske fornuft for min skyld også garantere Guds eksistens.«⁹ Og med dette ræsonnement *in mente* lændede Kant sig atter indover sin skrivepult og forfattede den anden kritik til trøst for sin tjener, *Kritik der praktischen Vernunft*.

Som bekendt flyttede Kant her metafysikken ind i den praktiske fornufts domæne, hvor den antog form af postulater. Men det er ikke nemt præcist at bestemme, hvad et postulat er. Lad os igen overveje udødeligheden. Moralloven er et ubetinget – et kategorisk – imperativ. Men den kræver mere, end et endeligt væsen som mennesket kan opfylde. En fornuft, der kræver mere, end der kan opfyldes, er ufornuftig, altså en selvmodsigende fornuft. Det er derfor en konsekvens af fornuftens selvopretholdelse, at et *bør* må forudsætte et *kan*. Hvis et endeligt væsen bør opfylde moralloven, må det m.a.o. også kunne gøre det. Men da en sådan opfyldelse er umulig for et endeligt væsen, må opfyldelsen bestå ikke i en færdig tilstand, men i et uendeligt fremskridt. Et uendeligt fremskridt, på sin side, er kun muligt, såfremt det endelige væsen har en eksistens, der aldrig ophører, altså hvis det er udødeligt. Kun hvis dette endelige væsen tænker på sig selv, *som om* det var udødeligt, kan det derfor meningsfuldt give sig i kast med den uendelige opgave, som moraliteten er. I modsat fald står det i fare for at give efter for dets viden om, at al ting har en ende, og alt jordisk liv er forgæves. På denne vis må sjælens udødelighed kræves, hvis den praktiske fornuft ikke skal geråde i modstrid med sig selv.

Når Kant betonedede, at denne tankerække ikke udgjorde et teoretisk bevis for udødeligheden, mente han ikke dermed at svække den, men tværtimod at styrke den. Forfremmede man udødeligheden til et praktisk postulat, frigjorde man den fra alle dens tvivlsomme teoretiske underbygninger. Hvad angår Lampe, ved vi naturligvis ikke, om han kunne finde nogen trøst i alt dette. Men lader vi den salige tjener være, kan man konkludere, at med Kant blev udødeligheden ført ind i en anden dimension, nemlig en pragmatisk. Impulsen til at påbegynde noget, altså friheden, ville være paralyseret i sine starthuller, hvis menneskets selvforståelse som handlende væsen var okkuperet af

9. Heinrich Heine, "Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland" i *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (Hamburg: Hoffmann und Campe 1979), 89.

den teoretiske suggestion, at det aldrig ville kunne fuldføre det. At lade hvad man teoretisk set ved – eller mener at vide – forhindre en at gøre, hvad man i praktisk henseende bør, ville være en splittelse af fornuften, der *både* er teoretisk og praktisk. Fornuft består imidlertid, ifølge Kant, ikke i andet end i sin egen opretholdelse, og den må derfor forhindre denne adskillelse. Den kan derfor ikke nøjes med i praktisk henseende at postulere udødeligheden, men må samtidig gøre *den praktiske fornufts primat* gældende. Givet dette primat – et hovedanliggende hos Kant – er den teoretiske fornuft forpligtet til at anerkende udødelighedspostulatet, mens den må komme overens med sin egen inkompetence i sagen.

Har man dette praktiske aspekt af sagen *in mente* kan udtrykket *som om* være misledende. Det kunne give indtryk af, at postulatet om udødeligheden er et sidste desperat forsøg på teoretisk at klynge sig til illusionen om, at vi *er* udødelige, selvom vi egentlig ved bedre. Sætningen *jeg er udødelig* kan, hvis man betragter den som en teoretisk erkendelse, opfattes i forskellige grader af gyldighed. Den kan fx ledsages af et krav om at være ubetvivlelig, sandsynlig, mulig eller endda, i de tyndeste grader af gyldighed, blot at være fiktiv eller illusorisk. Som et praktisk fornuftspostulat har udødelighed intet med alt dette at gøre – og mindst af alt med en illusion. Det er derimod en orienteringsform, som et endeligt fornuftsvæsen, der i sig finder et absolut imperativ, må forpligte sig på, hvis fornuften skal bevare sig selv. Det er m.a.o. fornuftens måde at afværge, at mortaliteten har den lammende effekt på dens praktiske brug, som den ellers måtte have. I den ånd skriver Kant: “En grund til, at forestillingen om døden ikke udøver den virkning, som den kunne, er, at vi fra naturen af ret beset slet ikke bør tænke på den som handlende væsener.”¹⁰ Med denne elegante version af den såkaldte naturalistiske fejlslutning – altså slutningen fra hvordan noget *bør* være til, hvordan det *er* – ser man, at udødeligheden slet ikke er et vishedsproblem længere. Det gælder uanset, om man taler om troens eller fornuftens vished. I stedet er den blevet til en betingelse for det handlende menneskes selvforståelse. Det drejer sig ikke om at vide, at man er udødelig, men om nødvendigvis at måtte tænke på sig selv som udødelig. Som sådan er udødeligheden et praktisk fornuftspostulat.

Forfølger man denne kantianske tankegang lidt endnu, støder man på en bemærkning, som Thomas Mann lader sin hovedperson Hans Castorp formulere i *Der Zauberberg* – i øvrigt den eneste sætning i kursiv i dette mere end tusind sider lange værk: “*Mennesket skal for*

10. Immanuel Kant, “Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ i *Akademie Ausgabe XX* (Berlin: AA 1942), 6.

kærlighedens og godhedens skyld ikke indrømme døden noget herredømme over sine tanker.”¹¹ Det er for så vidt en variation over det gamle epikuræiske visdomsord om, at der ingen grund er til at frygte døden, al den stund at døden ikke angår os – når vi er der, er den der ikke, og når den er der, er vi der ikke. Der hersker gensidig frastødning mellem bevidstheden og døden. Går man fænomenologisk til værks, må man derfor sige, at sådan noget som *dødsbevidsthed* er en *contradictio in adjecto*. Døden er ikke et af de fænomener, bevidstheden finder, når den skal beskrive sig selv – her gives ingen originær anskuelse at knytte an til. Tænker man bevidstheden overladt til sin egen immanens, besidder den derfor ikke, som Blumenberg skriver, idéen om sin egen endelighed.¹²

I Manns formulering møder man imidlertid dette ontologiske træk ved bevidstheden i form af et handlingsteoretisk imperativ. Det er ved første øjekast forbavsende. For hvorfor skulle man lancere et imperativ, der hvor ontologien allerede har sat de nødvendige grænser? Her må man imidlertid skelne. For selvom døden bevidsthedsteoretisk er utænkelig, så er den ikke desto mindre en antropologisk vished. Mennesket ved, at det skal dø – ja, man har endda heri set menneskets udmærkelse. Men i grunden er det mærkeligt med denne vished om døden. Netop fordi den er utænkelig, er den egentlig også utrolig.¹³ Vi ved ikke, *hvad* det er, vi ved, når vi ved, *at* vi skal dø. Uagtet hvor sikker denne viden er – og i den henseende er det vel kun Descartes’ berømte vishedsaksiom, der kan yde værdig konkurrence – ja, så står vi målløse overfor den. Det er en aldeles indholdstom viden. Fordi vores liv indefra betragtet er uden relation til dets ophør, angår vores viden om, at vi skal dø, os ikke. Enhver tror, som Freud sagde, ubevidst på sin egen udødelighed. Døden derimod er kun givet som en ren “teoretisk” viden uden praktisk betydning. Eller rettere – hvis denne abstrakte viden tillades en praktisk betydning, bliver den fatal. At ville potensere vores væren-til-døden til et uafledeligt selvbesindelsespensum giver ikke livet dets udfoldelsesmulighed – trods alle eksistentialistiske forestillinger om det modsatte. *Memento mori* – husk at du skal dø – udgør ikke et meningsfuldt perspektiv på menneskets pragmatiske liv. Og, kunne man tilføje, det er

11. Thomas Mann, *Der Zauberberg* (Berlin: S Fischer Verlag 1976), 600.

12. Cf. Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2001), 90.

13. Cf. Blumenberg, der skriver: “Vi ved, at vi skal dø, men vi tror det ikke, fordi vi ikke kan *tænke* det. Ikke anderledes og ikke mindre paradoksalt er, at vi ved, at vi har en begyndelse – fordi vi er begyndt –, uden at kunne *tro* det – fordi vi ikke kan *tænke* det.” (Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1996a), 11).

ikke overraskende, da motivet bag denne *topos* er at minde os om forfængeligheden og futiliteten ved vor jordiske eksistens. Den er ikke designet til at opmuntre til engagement i verden, men til at skærpe vores soteriologiske sanser. Nej, skal mennesket have et aktivt liv, må det ikke tænke på dets egen død. Livet udfolder sig ikke, hvis det ledsages af idéen om dets egen mortalitet. Ingen kan handle i bevidstheden om at skulle dø. Tværtimod paralyserer denne tanke livet og bringer det til standsning. Den positive variant af dette ikke at lade døden få herredømmet over tanken er derfor: *oprethold dig selv!*

Hvorfor skulle jeg gøre noget, når intet i sidste ende har betydning – når alle mine bedrifter vil blive glemt, og når det engang vil være, som om jeg aldrig havde eksisteret? Mod denne bitre betydningsløshed, træder en religiøs forestilling som den følgende frem af en svunden tid: *Hvordan jeg lever mit jordiske og endelige liv, har en evig betydning. Det afgør, hvordan jeg skal tilbringe min udødelighed.* Den religiøse, og i udpræget grad kristne, idé om dommedag giver hvert levet øjeblik en evig betydning: intet er omsonst, alt bliver registreret og husket. Man fornemmer her den eksistentielle betydning af religiøse forestillinger som dem om livets bog og om Guds erindring, retfærdighed og nåde. Sådanne forestillinger har selvsagt ikke megen aktuel resonans. Men de udspringer af og gør os bekendt med et perspektiv, hvor døden mister om ikke sin brod så sin gift. Vi ved, at vi skal dø. Men det behøver ikke at lamme os. Tværtimod kan vi ekskludere tanken om døden; og det kan vi, fordi den ret beset slet ikke har noget hjemsted i vores liv – hverken som bevidste eller som handlende væsner. Dog – med en håndvending er det ikke gjort! Kun den, der aldrig har været optaget af sin endelighed, er et sandt barn af verden: uanfægtet af dens indifferens og opslugt af det liv, der skal føres. Den, der i en sådan naivitet aldrig har skænket døden en tanke, har intet behov for udødeligheden – og har heri en helt egen art udødelighed. Befriet fra at skulle se sit eget liv udefra, som begrænset af dets endnu-ikke og dets ikke-mere, ville man være ubekendt med et perspektiv, der formindsker livet til et *dette liv* og dermed åbner for forjættelser om et andet. Man ville ikke betragte sit liv metafysisk udefra, men leve det pragmatisk indefra. Har tanken om døden imidlertid én gang vundet indpas – og det har den uafværgeligt for et metafysisk dyr som mennesket – må denne tanke aktivt forvises, forkastes, fortrænges eller på anden vis glemmes. Og det er ikke engang nok! For *helt* at ekskludere døden fra vores tanker, må det vakuum, der herved opstår, ombesættes på en måde, der forhindrer døden i at genbesætte vores selvforståelse. Mennesket må kort sagt leve i det mindste, *som om* det var udødeligt. Det må altså, som Kant sagde, postulere udødeligheden.

Udødelighedsprøven

Skal begreber have en begrebshistorie, er det ikke formålstjenstligt at konstruere dem så fint, at de ikke tåler fremmed berøring. Kants kostbare udødelighedspostulat er af den type. I dets subtile form var det ikke egnet til overlevering. For det samtidige publikum, fx Heine, så det ud som om, at Kant simpelthen tog med den ene hånd, hvad han herefter gav med den anden. Selvom udødelighedspostulater er det mest elegante kapitel, er det derfor også det korteste i udødelighedens begrebshistorie. Ja, det er allerede hos Kant selv, at man finder overgangen til det næste. Blot skal man ikke lede der, hvor Kant filosoferer strengt akademisk, som når han udøver sin fornuftskritiske virksomhed, men derimod hvor han filosoferer populært; altså når han ikke udøver sin metier for skolernes egen skyld, men sådan som filosofien også ifølge Kant selv i sidste ende skal udøves, nemlig med henblik på menneskets pragmatiske orientering i verden. I denne kontekst genoptager Kant udødelighedstemaet.

Man er moralsk forpligtiget på at *ville* udødeligheden, det viser kritikken af den praktiske fornuft – men, spørger Kant nu: kan man også *ønske* sig den? Og svaret falder, måske overraskende, negativt ud. Hans Blumenberg har i den forbindelse henvist til Reinhold Bernhard Jachmann, der i sin Kantbiografi fra 1804 beretter: "... Kant fremlagde følgende spørgsmål for mig: hvad burde et fornuftigt menneske med et klart hoved og efter moden overvejelse mon vælge, hvis en engel fra himlen, udrustet med al magt over hans fremtidige skæbne, trådte frem i hans dødsøjeblik og gav ham det uigenkaldelige valg, og således lod det være op til ham, om han enten ville eksistere i al evighed eller helt ophøre ved sit livs ende? Og han var af den mening, at det ville være højst vovet at beslutte sig for en helt ubekendt og dog evig tilstand og vilkårligt at overgive sig til en uvis skæbne, som uanset al anger over det trufne valg, uanset al kedsomhed over den evige monoton og uanset al længsel efter afveksling alligevel ville være evig og uforanderlig."¹⁴ Her mærker man, at udødelighedstemaet skifter karakter. Det er ikke længere et teoretisk problem, der skal løses eller et praktisk postulat, der ledsager den moralske selvforståelse. Det viser sig som en eksistentiel prøve: *ville man kunne udholde sin egen udødelighed?*

Har man i alt væsentligt prøvet alt, når man har levet et fuldt menneskeliv med alle dets faser: barndom, ungdom, manddom og alderdom? Har vores livsappetit en naturlig grænse, således at man før el-

14. Her citeret efter Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2006), 645.

ler siden må blive, som det hedder, mæt og træt af dage? Svaret afhænger af, hvem man spørger. For det unge sind synes verden altid at lokke med nye muligheder. Der er altid nye kvinder at forføre, nye ambitioner at indfri, nye steder at opdage og ny anerkendelse at høste. Det erfarne sind ser imidlertid i alt dette nye, at det i grunden drejer sig om mere af det samme. Verdens jomfruelighed slår om i alttings evige genkomst. I det perspektiv tager endeligheden sig ud som en lykkelig undgåelse af monotoni og kedsomhed: til alt held dør vi, inden vi keder os ihjel! Udødeligheden derimod ville være uudholdelig.

I *Also Sprach Zarathustra* lod Nietzsche sin hovedfigur sige: "At vi kunne bære vores udødelighed – det ville være det højeste."¹⁵ Det foranlediger Blumenberg til at spørge, hvad der egentlig kan menes med at bære sin udødelighed. Nietzsche havde indbygget denne tanke i idéen om alttings evige genkomst. Den evige genkomst var den prøve, mennesket måtte bestå for at blive overmenneske. Det beløb sig ifølge Nietzsche til følgende maksime: "Lev sådan, at du må ønske igen at leve, er opgaven – du vil under alle omstændigheder komme til det" (her citeret efter Blumenberg 1996b, 131). At leve sådan, at man må ønske igen at leve sådan, som man har levet, det er livets største selvbekræftelse. Det drejer sig her om et så vellykket liv, at det ikke kan andet end at ville sig selv evigt gentaget, præcis som det var. Til den tanke føjer Nietzsche imidlertid sit: du vil under alle omstændigheder komme til det. Med den bemærkning berøves opgaven dens frihedsimplikation. For Blumenberg at se er det et tilbagefald i metafysikken. Hvis den evige genkomst ikke blot er en prøve, man gør, når man bedømmer sig selv og sit liv, men er noget, der sker uafhængigt af udfaldet af denne prøve, da behandles udødeligheden atter som et teoretisk spørgsmål. Af den grund stryger Blumenberg Nietzsches tanke om den evige genkomst og beholder den om at kunne bære udødeligheden. Således skrevet ud af genkomstfiguren kan dét, at kunne bære sin egen udødelighed ifølge Blumenberg omskrives til dét, efter den biologiske død at kunne bære at erindre sig selv, sådan som man nu engang har levet og handlet. Prøven er altså *at leve sådan, at man ville kunne udholde i al evighed at være erindret, som den man var*. At bestå denne prøve er at kunne bære sin egen udødelighed.

15. Her citeret efter Hans Blumenberg, "Die unerträgliche Unsterblichkeit" i *Ein mögliches Selbstverständnis* (Stuttgart: Reclam Verlag 1996b), 126. Cf. for de følgende bemærkninger om Blumenberg: Kasper Lysemose, "Immortality and memory. Comments on philosophical eschatology" i *Shipping News* (Roskilde Universitet 2007), 4-12.

Hvorfor skulle det være det højeste? At det er det højeste, har, når det læses hos Nietzsche, en triumferende klang. I Blumenbergs gengivelse klinger det snarere resigneret: det er det højeste, man kan forvente sig af det, der traditionelt hedder dommedag. Dommedag er den dag, hvor livet anskues og bedømmes i dets helhed. Hvad mennesket har forventet sig heraf, har det primært forstået som retfærdighed. I livet bedømmes man nemlig uretfærdigt. Det ligger i sagens natur og skyldes, at livet endnu ikke er færdigt og derfor ikke kan overskues i dets afsluttede helhed. Det ændrer sig ved dommens dag. Her kan livet bedømmes *som* færdigt og derfor også retfærdigt. Dét er en elementær struktur i forholdet mellem erfaring og dom: mens man rejser er livet åbent; først ved rejsens afslutning kan man se tilbage og sammenfatte ens erfaringer i en endegyldig dom. Først ved dommedag er retfærdighed derfor ikke længere blot en fordring, men noget der kan virkeliggøres. Gemytter, der i livet har følt sig uretfærdigt behandlet, har naturligvis haft betydelige eksistentielle forventninger til denne virkeliggørelse. Her skulle endelig alle livets fortrædeligheder gøres godt igen – og gerne sådan at de skyldige samtidig fik deres fortjente straf. Hvad udødelighedsprøven, sådan som Blumenberg formulerer den, indebærer, er imidlertid, at retfærdigheden kun virkeliggøres, når man ikke forventer sig mere af den end dette at kunne bære tanken om ens egen evige erindring. Dommedagens retfærdighed er ikke andet end denne forsoning med ens faktiske liv – uagtet alle dets fortrædeligheder. Som Blumenberg skriver: “Væren og retfærdighed bliver først ét, når der ikke forlanges mere, end at enhver må komme godt ud af det med sig selv og sin erindring.” (Blumenberg 1996b, p. 132f.). Alt hvad der går ud over dette er retfærdighedsfantasier, der, i Nietzsches terminologi, ikke udtrykker andet end ressentiment, dvs. negative følelser man ikke formår at blive færdig med.

I forhold til hvad der er blevet forventet mht. retfærdighed på dommens dag, er dette øjensynligt meget lidt. Det er imidlertid et vink, som er værd at følge, at Blumenberg griber til Kant, når han skal uddybe, hvad der ligger i på denne vis at kunne bære sin egen udødelighed. “Hvad angår at kunne bære sin udødelighed, så forbliver det ifølge Kants kritik af sjælens substantialitet en grænseværdi, ikke garanteret af nogen ontologisk sikring, en skrøbelig ustabilitet. At gå i jorden af skam, denne talemåde kunne, oversat eskatologisk, være den måde udødeligheder mister sig selv, slår om i deres endelighed – i deres ubærligheds paradoks” (Blumenberg 1996b, 133). Det, Blumenberg sigter til med udtryk som *at komme godt ud af det og at bære*, er altså at forstå i modsætning til den personlige identitets opløsning i skam. Kan man forstå, hvad det betyder i den anførte kanti-

anske kontekst? Måske hvis man begriber skam som udtryk for de identitetsvanskeligheder, der opstår, når maksimerne for et individs handlinger ikke fremstår som et konsistent system. Et sådant system udgør de ifølge Kant, hvis de lader sig integrere under den moralske lov, altså den lov Kant omtaler som *maksimen om fornuftens selvopretholdelse*.¹⁶ Ifølge den skal man, når man gør noget, udføre den prøve om maksimen for ens handling kan gælde som universel lov. Det er klart, at et liv levet på en sådan måde, at det i alle henseende består denne prøve, har et højeste mål af konsistens og sammenhæng. Om det subjekt, der fører et sådant liv, *virkelig er* eller blot *tager sig ud*, som om det var et moralsk subjekt, er imidlertid uafgørbart. Hvorvidt de handlinger, som er indbegrebet af individets liv, *faktisk* udspringer af agtelse for moralloven, kan det ifølge Kant ikke vide. At handlingslivet lader sig betragte, *som om* de havde dette udspring, er derfor det højeste mål af fuldendelse for det endelige moralske subjekt. Forestillingen om at kunne bære sin egen udødelighed er forestillingen om at kunne anskue hele sit liv således, at man, uden glemslens eller fortrængningens hjælp, kan integrere det i en sammenhængende helhed. For så vidt det *ikke* er muligt – og det er det som bekendt aldrig – er individets identitet på spil. Ingen substans sikrer den personlige identitet. Kun i det omfang individets handlingsliv kan ses som en funktion af moralloven, kan den personlige identitet vindes; og den finder sin maksimale sikring, der hvor et *helt* handlingsliv fremstår på denne vis. Vanskelighederne med realiseringen af dette maksimum er individets vanskeligheder med dets egen identitet.

Til afsubstantialiseringen af jeget svarer forskellige symptomer på de medfølgende identitetsvanskeligheder. Blandt dem finder man skammen. Skam indtræder, når den måde man tager sig ud på ikke vil hænge sammen i ét billede. Man fremstår som en, der er i uoverensstemmelse med sig selv. I stedet for at præsentere sig som en *totalitet* trues ens liv af *fragmentering*. Selvopretholdelse er modarbejdelser af denne fragmentering. På god moderne vis identificerer Blumenberg selvopretholdelsens minimum – *kun at ville det, som er* – med det højeste gode. At kunne ville sig selv, sådan som man har levet – altså *kun at ville det, som var* – er den højeste fuldendelse af denne selvopretholdelse. Den i sin væren om sig selv drejende tilværelsesform, som Heidegger kaldte *Dasein* og sammenfattede som *Sorge*, finder m.a.o. snarere sin selvopløsning end egentlighed i en beslutning og fremløbende væren-til-døden. I dens *tempus praeteritum* ville

16. Cf. Immanuel Kant, "Was heißt: sich im Denken orientieren?", *Was ist Aufklärung?*, red. Horst D. Brandt (Hamburg: Felix Meiner Verlag 1999), 60f.

selvopretholdelsen derimod få om ikke sin egentlighed så evighedens præg. I Blumenbergs ombesættelse af den eskatologiske forestilling om dommens dag er det derfor subjektet, der sidder til doms overfor sig selv. "Ingen domstol truer den, der måtte tænke sig selv som udødelig, bortset fra den eneste instans, der kunne gøre hans fortsatte eksistens sværere for ham end alt, hvad der var forudset i Josafats dal: ham selv, med hans erindrings last, med skammen over hans identitet" (Blumenberg 1996b, 129). En sidste formulering af udødelighedsprøven kunne således være: ville man for evigt kunne erindre sig selv uden skam – dvs. uden at være plaget af anger over at have været, som man var, og uden at være forledt af håb om at kunne blive anderledes?¹⁷

Afslutning

Lad mig, efter at have givet disse smagsprøver fra udødelighedens begrebshistorie, kort vende tilbage til den antikverede eftersmag, der aktuelt knytter sig til temaet. Er udødeligheden slet og ret et overstået kapitel? Eller kan man i ekkot efter udødelighedens kulturelle tilbagegø høre en idé om udødelighed, der endnu angår os? Forfølger man den sidste intuition, ser man sig henvist til Kant. Med Kants transposition af udødeligheden begynder frilæggelsen af temaets humane resonansbund. Herefter angår udødeligheden os ikke bare endnu. Netop fordi den ikke længere melder sig som et problem, der skal løses, er det tværtimod mere end nogensinde blevet mærkbart, at udødeligheden har noget at betyde. Destruktionen af de metafysiske forhåbninger om at kunne forhandle dette tema teoretisk har åbnet dets praktiske dimension. Her drejer det sig ikke om at bevise, hvorvidt mennesket er udødeligt eller ej, men om hvilken rolle døden spiller i det levede liv. Er døden det, der giver dette liv sin mening, eller er den tværtimod det, der berøver det al meningsfuldhed? For en tid belært af eksistentiaalistiske forvisninger om, at kun et liv, der leves beslutsomt henimod døden, kan opnå autencitet og fylde, er Kants indsigelse velgørende. Mennesket lever *zunächts und zumeist*, som om det var udødeligt – og det er godt sådan! Fadæsen er derimod, at en viden, der i grunden er fuldstændig abstrakt og utilgængelig for det levede liv, nemlig vores viden om at vi skal dø, ikke desto mindre bemægtiger sig dette liv. Kants postulat om udødeligheden er forsøget

17. Cf. hvad Blumenberg har at sige om livets fragmentkarakter i slutningen af den tysk producerede fjernsynsudsendelse *Zwischen Himmel und Höhle. Die Philosophie von Hans Blumenberg* af Franz Josef Wetz og Burghard Schlicht (Düsseldorf: Rau, 1996).

på at genvinde den selvfølgelighed, hvormed udødeligheden ret beset burde optræde – nemlig som det gennemgribende element, hvori vores selvforståelse som handlende og tænkende væsener udfolder sig. Som Blumenbergs behandling af temaet viser, er det dog ikke ligetil at genvinde denne selvfølgelighed, når den paradisiske ambrosia én gang er tabt. Udødeligheden viser sig at besidde en ubærlighed, der knytter sig til idéen om erindring. Erindringen – denne afløser for dommens dag – har, som sin forgænger, en potentiel nådesløshed. Når vi ikke blot muntert kan lade udødeligheden fare, skyldes det, at vi det til trods ikke kan optræde med indifferens overfor denne yderste instans. Fordringen om at blive imødekommet af *erindringens svage messianske kraft* (Benjamin) kan mennesket næppe lægge til ro. Den tyske filolog Friedrich Ohly har på uovertræffelig måde gjort denne humane dybdebetydning af erindringen nærværende: “Den menneskelige urangst for at blive glemt bor ikke kun i barnet, og om en urtiltro til bevarelsen i andres hukommelse er medgivet, således at denne angst afværges, kan afgøre et menneskes lykke og ulykke. *Forglem mig ej*, om sagt ud af tiltro eller begyndende bekymring, hører til blandt de mest bevægende bønner og står, mere ubevidst end bevidst, som stille drivkraft bagved mange af de impulser i vort liv, der er henvendt til andre mennesker.”¹⁸

18. Friedrich Ohly, “Bemerkungen eines Philologen zur Memoria“, *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Münstersche Mittelalter-Schriften Bd. 48, red. Karl Schmid og Joachim Wollasch (München: Wilhelm Fink Verlag 1984), 9.

Litteratur

Karin Friis Plum, Jørgen Ledet Christiansen og Benedikt Otzen (red.)

Tre jødiske legender. Josef og Asenat – Jobs Testamente – Abrahams Testamente. Indledning og oversættelse ved K.F. Plum, J.L. Christiansen og B. Otzen. København: Forlaget Anis 2009. 192 s. Kr. 189.

I dansk sammenhæng har vi en fornem tradition for oversættelser af jødiske tekster fra århundrederne umiddelbart før og efter vor tidsregning. Det store pionerarbejde, oversættelsen af 17 gammeltestamentlige pseudepigrapher, fandt sted i perioden 1953-76. Værket, der udkom løbende i hefter, kunne subscriberes, hvilket mange faktisk gjorde, ikke bare blandt forskere, men også ude i landets præstegårde.

Benedikt Otzen, Karin Friis Plum og Jørgen Ledet Christiansen har nu besørget en oversættelse af endnu tre væsentlige pseudepigrapher eller jødiske legender, som man bevidst i titlen vælger at kalde dem, da de leverer legendarisk og ikke-bibelsk stof om tre kendte skikkelser fra GT. Det drejer sig om Abrahams Testamente (AbrTest), der først kom til forskernes kendskab så sent som i slutningen af 1800-tallet, den novelleagtige Josef og Asenat (JosAs) samt Jobs Testamente.

Pseudepigrapherne udgøres af en blandet samling skrifter, der kan være vanskelige at definere entydigt. Det er, som Otzen bemærker, en meget "rig og mangearteret litteratur: legender om de bibelske skikkelser, historie, belæring og poesi, og ikke mindst "åbenbaringstekster" der løfter sløret for himlens og jordens indretning og for de sidste tiders hemmeligheder." I den aktuelle udgivelse, der udmærket repræsenterer spændvidden i den pseudepigrafiske litteratur, findes det hele: således modtager Asenat åbenbaringer af et himmelsk sendebud, der ligner Josef, fremfører poetiske udformede bekendelser og Abraham tages med på en apokalyptisk himmelrejse kort før sin død, medens vi i Jobs Testamente bl.a. stifter nøjere bekendtskab med Sitidos, Jobs første (!) hustru.

Karin Friis Plum har tidligere redegjort for sit forskningsmæssige arbejde med JosAs, bl.a. i artiklen "Tilflugts- og moderby" i Forum for Bibelsk Eksegese 2, 1990. Nu foreligger så selve oversættelsen af Asenat-beretningen, der med sine motiver forståeligt nok har spillet en vis rolle i kristen sammenhæng. Plum har i sin forskning særligt interesseret sig for kvindehistorie og kvindehistorier i Det gamle Testamente. Den altdominerende hovedperson i JosAs er da også en kvinde fra GT, nemlig Josefs egyptiske hustru Asenat. Når en lidt perifer skikkelse som Asenat, der i 1 Mos faktisk kun omtales kort tre steder, får tildelt en hovedrolle, så er det også et karakteristisk træk for flere pseudepigrafiske tekster, medens andre i stedet supplerer og udbygger historien om de mere velkendte skikkelser som fx Job eller patriarken Abraham. Alle tekster er oversat fra græsk. Medens der er bred enighed

om, at JosAs og Jobs Testamente oprindeligt er skrevet på græsk, hersker der lidt større usikkerhed mht. AbrTest, hvor de græske versioner i højere grad synes at være præget af semitiske vendinger. Oversættelserne, der falder læseren mundrette, er tilføjet tekstkritiske noter og varianter, dog ikke for JosAs' vedkommende. Det skyldes, bemærkes det, et kompliceret rekonstruktionsarbejde med denne tekst, men så meget mere interessant ville et tekstkritisk apparat i en eller anden form vel egentlig have været! Plum råder dog bod herpå med sin udførlige gennemgang af tekstproblemerne i præsentationen. Hvad angår form og indhold, så tager de tre skrifter sig som nævnt ganske forskellige ud. Fælles for alle er dog det bibelske forlæg. Hvert skrift rummer en række temaer, men overordnet kan man sige, at hovedtemaet for JosAs er Asenats kærlighed til Josef og hendes omvendeshistorie, i Jobs Testamente drejer det sig om udholdenhed og barmhjertighed og i AbrTest står gæstevenskabet centralt sammen med forståelsen af den "retfærdige" død i modsætning til den "utidige" død. De oversatte tekster er vedføjet fyldige indledninger, der redegør for teksternes indhold, forskningshistorie og ikke mindst individuelle særpræg men også afhængigheden af de bibelske tekster. De respektive præsentationer gør det indlysende, hvorfor pseudepigrapherne er uomgængelige, hvis man vil nå til en dybere indsigt i det jødiske miljø, som kristendommen voksede ud af. Samlet set giver indledningerne læseren et udmærket indblik i, hvor den aktuelle forskning i den intertestamentare litteratur befinder sig i disse år.

Lars Hagensen

Philipp Melanchthon

Ethica Doctrinae Elementa et Enarratio Libri quinti Ethicorum. Red. Günter Frank og Michael Beyer. Editionen zur Frühen Neuzeit. Lateinisch-deutsche Quelleneditionen 1. Stuttgart-Bad Cannstadt: frommann-holzboog 2008. XLII + 271 s. 1 ill. € 186.

Forlaget frommann-holzboog har tradition for udgivelse af solide tekstudgaver af ellers vanskeligt tilgængelige værker. Serien *Editionen zur Frühen Neuzeit* er ny og skal gøre kulturhistorisk betydelige kilder til reformationstiden tilgængelige i originaltekst med den paralleloversættelse, der bliver stadigt mere nødvendig. Seriens skriftudvalg er ikke begrænset til teologiske skrifter alene, men vil bringe værker fra hele den reformationshistoriske bredde. Første bind i serien er Melanchthons *Ethica Doctrinae Elementa et Enarratio Libri quinti Ethicorum* fra 1550. Som titlen angiver, drejer det sig om en indføring i etikkens grundbegreber (1. del) og en udlægning af femte bog i Aristoteles' *Nikomachæiske etik* (2. del). Bogen er en væsentlig kilde til den navnlig efter Luthers død tiltagende reformatriske Aristoteles-reception, ikke mindst fordi Melanchthons etiske lærebog blev et af hans mest udbredte værker. I store dele af det 20. århundrede lå Melanchthonforskningen mere eller mindre brak, blandt fordi det i stor udstrækning lykkedes Holl og

Hirsch at cementere en opfattelse af Melanchthon som den store fordærver af Luthers teologi. I de senere år har Melanchthons tænkning og navnlig hans etik imidlertid påkaldt sig fornyet interesse, fx hos forskere som Antti Raunio og Ulrik Nissen, der navnlig har beskæftiget sig med Melanchthons forståelse af den naturlige lov. Også til forståelsen af dette begreb, er denne udgivelse en central kilde.

I bogens indledning giver Günter Frank en meget brugbar indføring i værket, dets indhold og historie, og Melanchthons rolle som etiker. Inden Melanchthon i første bog stiller indledningsspørgsmålet "hvad er moralfilosofi?", foretager han en skarp sondring mellem teologi og filosofi. Sondringen er bundet til det forhold, at filosofien ikke i tilstrækkelig grad formår at forklare hverken årsagen til den menneskelige svaghed eller Guds middel mod denne svaghed, hvorfor den rent filosofiske etik forbliver ufuldstændig. Tilsvarende er det for Melanchthons etiske brug af Aristoteles afgørende, at intet af, hvad mennesket foretager sig i det praktiske liv, kan have betydning for den enkeltes forhold til Gud. På den baggrund er Melanchthons etik en teologisk, og ikke en filosofisk etik, hvilket bl.a. viser sig ved tydeligt at forudsætte det faldne menneske. Det er således synden, der nødvendiggør ejendomsretten. Sondringen mellem filosofi og evangelium er derfor nødvendig. Det betyder ikke, at filosofien bliver teologisk irrelevant, men at først teologien sætter det skel, der gør det muligt at bruge filosofien rigtigt. Aristoteles-receptionen finder derfor sted i en tydelig reformatorisk ramme, markeret netop med sondringen mellem lov og evangelium.

Melanchthons etiske lærebog viser endvidere, i hvor høj grad reformationsteologerne var optaget af samfundsforhold og tænkte til sociale udvekslingsrelationer. Lærebogen er derfor også en kilde til forståelsen af reformationsteologiens syn på den ideale samfundsøkonomi og forholdet mellem samfundsudveksling og retfærdiggørelse. Der kommer til udtryk i Melanchthons differentierede retfærdighedsbegreb, hvor der skelnes mellem 1) lydighed over for loven, 2) gensidighed i kontrakter og 3) trosretfærdigheden, som tydeligt afgrænses fra gensidighedsretfærdigheden, idet intet menneske i dette liv er i stand til at give, hvad Guds er. Her adskiller Melanchthon sig fra Luther, for hvem det lykkes at bruge det klassiske retfærdighedsbegreb (*suum cuique*-princippet) anderledes teologisk konstruktivt, fx i Frihedstraktaten. For reformationsteologiens samfundsofattelse og bidrag til samfundets formationsproces er det endvidere interessant, at mennesket først og fremmest bestemmes som værende skabt til fællesskab, og at samfundsofattelsen hos Melanchthon bygger på en grundlæggende lighedstanke, hvilket hos Melanchthon ikke betyder en udjævning af samfundshierarkierne, men dog synes at forberede den. I en tid med stigende interesse i sammenhængen mellem teologi og samfundsformation vil denne bog også hertil kunne bidrage med særdeles relevant materiale.

Bo Kristian Holm

Christine Mundhenk (red. i samarb. m. Marion Bechtold, Heidi Hein, Simone Kurz og Judith Steiniger)

Melanchthons Briefwechsel, Band T 9, Texte 2336-2604 (1540). Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog 2008. 637 s. € 279.

Udgiverne af dette værk, vel en af de største udgivelser af brevsvekslinger i vor tid, har været hjemsøgt af en lang række personudskiftninger i arbejdsområdet. Derfor er dette binds tekster blevet udarbejdet af fem forskellige forskere. De fleste dokumenter er dog bearbejdet af dr. Christine Mundhenk, som Heidelberg Akademie der Wissenschaften i 2008 valgte til leder af det kendte Melanchthon Forschungsstelle, som står bag udarbejdelsen af værket.

Den enorme mængde af breve, dokumenter, betænkninger, som Melanchthon var involveret i, har bevirket, at dette bind udelukkende bringer tekster fra året 1540. Teksterne vedrører forberedelserne til religionssamtalerne i dette år, hvor Melanchthon var engageret i at producere et grundlag, som de evangeliske kunne være fælles om til møderne med de romersk-katolske teologer. En af de store betænkninger fra wittenbergteologerne til deres kurfyrste Johann Friedrich (nr. 2352) indeholder deres principielle holdninger til emner som paveembedet, privatmesser, adiafora, klostervæsen og andet. Den fylder næsten 17 store tryksider, og betegnende nok ligger en samtidig afskrift af det hele blandt de breve i Rigsarkivet, København, som den danske konge Christian III modtog fra disse teologer. Men i 1540 fandt også landgreve Philipp af Hessens skæbnesvangre bigami sted, hvor Luther og Melanchthon, som det er velkendt, var dybt involveret. Her får vi teksterne præsenteret i deres helhed, lettilgængelig, forsynet med opklarende indledning og noter om håndskrifterne. Sagen havde alvorlige følger for forholdet mellem de evangeliske og de katolske magter i Tyskland, for reformatorernes anseelse og for de involverede parter personligt. Melanchthon blev så påvirket, da sagen blev offentligt kendt, at han måtte melde fra til religionssamtalen i Hagenau på grund af sygdom. Andre vigtige sager er Melanchthons og kollegernes betænkninger om de evangeliske verdslige øvrigheders anvendelse af det inddragne kirkegods. I denne forbindelse hører hans meget lange brev til den danske kansler Johan Friis (nr. 2461) hjemme. Han formaner her den i Danmark mægtigste politiker til at opbygge landets skolevæsen. Et nævnt brev fra Melanchthon til den danske konge Christian III savnes desværre nu. At også dette bind ligger på samme høje niveau som de tidligere turde være overflødig at bemærke.

Martin Schwarz Lausten

Tim Lorenzen

Johannes Bugenhagen als Reformator der öffentlichen Fürsorge. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation Bd. 44). Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 536 s. € 109.

Bugenhagen spillede en afgørende rolle for udformningen af den evangeliske kirke i Danmark, efter at Christian III havde gennemført bruddet med den katolske kirke i 1536. Gennem sit næsten 2-årige ophold i København, 1537-1539, og gennem den omfattende, livslange brevveksling mellem Christian III og ham, efter at han var vendt tilbage til Wittenberg, kom han til at sætte sit markante præg på den danske kirke og på denne kirkes forhold til det øvrige samfund. I de sidste 20-30 år er der foregået en livlig Bugenhagenforskning. Den har drejet sig om hans biografi, hans virke før han tilsluttede sig Luther i Wittenberg, hans eksegetiske arbejder, aspekter af hans teologi og hans kirkeordinansarbejder. I nærværende dissertation samler forfatteren – medarbejder ved afdelingen for kirkehistorie ved det evangeliske fakultet ved Ludwig-Maximilians-Universitet i München – sig om Bugenhagens overvejelser om fattigforsorgen og hans anvisninger for den praktiske gennemførelse af dem.

Efter en oversigt over kilderne og det historiske grundlag, kirkeordningerne i reformationstiden, gennemgår forf. i første del de teologiske motiver til forsorgen før og efter reformationen. Han viser her, hvorledes Bugenhagen i Pommern hørte hjemme i den af Erasmus inspirerede bibelhumanisme og udøvede kritik af den senmiddelalderlige teologi og praksis omkring udførelsen af de gode gerninger. Efter at være rejst til Wittenberg ”omvendte” han sig til Luthers teologi, blev Luthers mest fortrolige, sognepræst ved stadskirken, doktor og professor. Bugenhagen blev den lutherske bevægelses specialist i kirkeordninger. I *Sendebrevet til Hamburg* (1526) fremstillede han den sande, dvs. lutherske tro og gav anvisninger for de praktiske følger. Med udgangspunkt i bibeleksegesen viste han de gode gerningers plads i kristenlivet. Til sammenligning opridser forf. de synspunkter og anvisninger, som fandtes i sydtyske kirkeordninger, især dem, som Martin Bucer stod bag. Efter således at have fremstillet Bugenhagens teologiske motivation for forsorg redegør forf. i anden del for, hvorledes man i det praktiske liv skulle gennemføre hans tanker om *de gode gerninger*. Det drejer sig især om indretningen af fattigfonden (*Gemeiner Kasten*), dens indtægter og administration, om diakonatet, omsorgen for syge, ældre, kriminelle, unge mødre, studenter o.a.

Forf. viser mange steder Bugenhagens selvstændighed og originalitet. Det gælder bl.a. hans oprettelse af diakonembedet som et lægmandsembede med stor social ansvarlighed, hans bestræbelser på at værne om kvinders rettigheder, hans omhu for fødende kvinder, for jordmoderarbejdet, for oprettelse af pigeskoler, for problemerne omkring ihjelligelse af spædbørn. For ham skulle næstekærlighed gå foran ret. I sine anvisninger var han mere generøs

overfor fremmede og fattige og mere forsigtig med at anvende den lille bandlysnings end Luther.

I flere afsnit kommer forf. også ind på den danske kirkeordinans (1537) og den slesvig-holstenske (1542), hvor Bugenhagen havde rådgivende funktion. Der savnes der konkrete anvisninger for forsorgen, som findes i andre kirkeordninger, og forf. antager, at dette skyldes hensyn til lokale traditioner. Under tesen om, at de ringestillede ikke fik det dårligere ved reformationen, inddrager han Troels Dahlerups bevisførelse herfor. Han gør også opmærksom på, at tiggeriet ikke blev afskaffet i Danmark og påpeger andre specielt danske afvigelser fra Bugenhagens andre kirkeordninger. Det er et uhyre grundigt arbejde, hvor forf. med stor omhu viser Bugenhagens særlige profil, hans grundlæggende udgangspunkt i bibeleksegesen, hans originalitet og grundlæggende syn på næstekærligheden i praksis.

Martin Schwarz Lausten

Søren Kierkegaard

Om min Forfatter-Virksomhed. Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet. Dette skal siges; saa være det da sagt. Hvad Christus dommer om officiel Christendom. Øieblikket nr. 1-9. Guds Uforanderlighed. Øieblikket 10. Søren Kierkegaards Skrifter bind 13. Samt K13 Kommentarbånd. Udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag 2009. 418 + 647 s. Samlet pris kr. 525.

Som optakt til den såkaldte kirkekamp, der kulminerede i skriftserien *Øieblikket* 1-10, havde Kierkegaard offentliggjort hele 21 artikler i avisen *Fædrelandet*. Disse avisartikler, der altså går kronologisk forud for *Øieblikket*, udkommer dog først i SKS bind 14, da udgiverne har valgt at samle avisartikler fra hele forfatterskabet og udgive dem to-spaltet for at bevare avisformatet.

Dette bind indledes af det lille skrift *Om min Forfatter-Virksomhed* (1851), hvori det bl.a. hedder, at "Forfatterskabet, *totalt* betragtet, er religiøst fra Først til Sidst". Dernæst følger tre taler, udgivet med titlen *Til Selvprøvelse Samtiden anbefalet* fra samme år. Det er rene perler. I den første findes udredningen om at læse Ny Testamente som et brev fra den elskede, en hjørnestein i Kierkegaards bibelhermeneutik. Her skitseres også afværgeteknikker, hvis man vil undgå Guds Ord – og det er Skriften jo for Kierkegaard. Vover man ikke at være alene med den, så "tag den hellige Skrift, luk din Dør – men tag saa ti Ordbøger, fem og tyve Fortolkninger: saa kan Du læse den lige saa rolig og ugenert som Du læser Adresseavisen." For nu slet ikke at tale om, hvis der er "Udsigt til nye Læsemaader, og maaske ere fem Fortolkere af én Mening, og syv af en anden, og to af en mærkelig Mening, og tre vakkende eller har ingen Mening, og 'jeg selv er ikke ganske enig med mig selv om Meningen af dette Sted, eller, for at sige min Mening, jeg er af samme Mening som de tre vakkende, der ingen Mening har' o.s.v.". Den tredje tale om Ånden, der levendegør, har den hyppigt citerede passage om

kongens kusk. Det meget lille skrift *Dette skal siges; saa være det da sagt* (1855) indleder endelig de ti numre af *Øieblikket*, mellem nr. 7 og nr. 8 afbrudt af talen *Guds uforanderlighed*, igen en perle midt i opmudringen.

For i *Øieblikket's* numre optræder et crescendo af skingre toner, hvorunder Kierkegaard konstruerer sin Det Nye Testaments Christendom og driver sin kirke- og især præste- og bispekritik til en fjendskhed over for dette liv, der i sine ord om børneavlens formastelighed minder om visse oldkirkelige gnostikeres kamp for at standse lidelsen ved at standse formeringen. Kierkegaards Det Nye Testaments Christendom har kun delvis hjemmel i Det Nye Testamente, idet han under konstruktionen suverænt ser bort fra, hvad der også står i denne samling af skrifter.

I kirkekampen trækkes linjer op, der vel er til stede i det tidligere forfatter-skab, men som nu viser, hvad Kierkegaard selv så som konsekvensen af sin forståelse af kristendommen, som han altså heller ikke selv gjorde krav på at leve op til. *Øieblikket* 1-10 tegner også billedet af en kristendom, der er over evne. Man fornemmer, at Kierkegaard her løber linen ud, og det er svært at forestille sig, hvad der skulle være sket, var han ikke død midt i sin kirkekamp. Nogle af de i kommentarerne citerede modindlæg er ikke så urimelige endda.

Kommentarbindet rummer, foruden de for ikke-specialister noget omstændelige tekstregørelser, nemlig også denne gang et væld af gode oplysninger til teksterne. Trykfejl har jeg kun fundet ganske enkelte af (s. 279, 500, 588). Undrer en moderne læser sig over, at forfatteren til Jakobsbrevet uden videre identificeres med apostlen og ikke med Herrens bror, får hun eller han udmærket besked om, at det var en udbredt opfattelse i samtiden; Kierkegaard ejede ligefrem en tysk monografi om spørgsmålet. At tale om Filipperbrevet 2,6-11 som Kristushymnen, som det sker et par gange (fx s. 175), er dog en anakronisme. Der er imidlertid også et sted, hvor jeg ligefrem mangler en forklaring. I *Til Selvprøvelse* hedder det således (s. 86): "Saa kysser han Judas –" At Jesus skulle være den kyssende, er overraskende og uden hjemmel i bibelteksten, og det modsatte fremgår da også af den i kommentaren citerede tekst fra Matt 26,47-50.

Mogens Müller

Peter K. Westergaard

Nietzsche "... fra 1888, som år et..." Et studie i Nietzsches Der Antichrist.
Aalborg: Aalborg Universitetsforlag 2009. 342 s. Kr. 349.

Denne bog tolker Nietzsches sene og kontroversielle værk *Antichrist* ud fra den antagelse at *Antichrist* og *Götzen-Dämmerung* er tvillingeværker og at sidstnævnte er et filosofisk forspil til *Antichrist*. Det er en antagelse, der viser sig at bære rig frugt undervejs i bogens detailanalyse af første hoveddel af *Antichrist* – Nietzsches måske mest fortættede værk.

Westergaard argumenterer for, at *Antichrist* bør indtage en fremtrædende plads i receptionen af den sene Nietzsche, og han skriver sig derved op imod den del af Nietzsche-receptionen, som betragter *Antichrist* som et perifert værk, der blot gentager tidligere fremsatte fortolkninger i et psykologisk overspændt sprog, der typisk forklares ud fra Nietzsche psykologiske sammenbrud året efter (se fx R. Safranskis meget udbredte: *Nietzsche. Biographie seines Denkens* (2000)).

I forlængelse af flere nyere værker om *Antichrist* præsenterer Westergaard en "åben" læsning, der vrister værket fri af den apokalyptiske stemning, som Nietzsches værker fra 1888 omgærdes med på grund af hans kollaps året efter. Westergaard søger at vise, at værkets billedsprog konsekvent reflekterer de centrale idéer, og han argumenterer for, at *Antichrist* dels videreudvikler tankebevægelser i forfatterskabet, dels bidrager med helt nye aspekter. Et eksempel på sidstnævnte nybrud er Nietzsches bestemmelse af Jesus som symbolisten par excellence (§ 32) og den skarpe differentiering mellem Jesus og Paulus (§ 42).

Første halvdel af bogen giver en særdeles grundig og nyttig indføring i værkets receptionshistorie og komplekse tilblivelseshistorie og dets relation til det øvrige forfatterskab, samt en introduktion til året 1888, der både er Nietzsches sidste arbejdsår og hans første som berømmethed, idet Georg Brandes i april meddeler Nietzsche, at han agter at forelæse over hans tænkning og dermed er den første med internationalt ry, som anerkender Nietzsche.

Anden halvdel af bogen er en eksegese af første hoveddel af *Antichrist* (§§ 1-23). Westergaards tilgang til *Antichrist* adskiller sig fra andre nyere "åbne" fortolkninger ved, at han ikke udvælger ét eller få hovedmotiver i værket, som så belyses tematisk, men derimod forfølger en kompleks kreds af indbyrdes relaterede problemfelter, efterhånden som de dukker op i værket. Vi får således en sammenhængende læsning af værket som helhed (idet læseren stilles i udsigt, at en udredning af resten af *Antichrists* i alt 62 paragraffer følger senere). Fordelen ved denne fremgangsmåde er, at den omhyggelige og præcise nærlæsning af de enkelte paragraffer åbner en mangfoldighed af interessante detaljer, spørgsmål og opklarende forbindelseslinjer internt mellem de enkelte paragraffer og eksternt til andre værker i forfatterskabet. Omvendt levner denne immanente fremgangsmåde ikke plads til, at de fremdragne problemstillinger diskuteres og perspektiveres i en kontekst udenfor forfatterskabet. Men det er netop denne bogs store fortjeneste, at den giver et fremragende udgangspunkt for en sådan videre systematisk diskussion. I forordet bemærker Westergaard, at denne bog måske skal ses som et prolegomena til en senere sammenfattende sidestilling af Nietzsches og Wittgensteins tænkning.

Når ambitionen netop er en nærlæsning af værket som helhed, er det som læser imidlertid frustrerende, at vi kun får en analyse af §§ 1-23, for selvom emnebehandlingen i værket er flerdimensional, er der dog – som Wester-

gaard selv pointerer - et klart gravitationsfelt, der er katalysator i værket, og som især udfoldes fra og med § 24. Det er problemet om kristendommens opkomst, som for Nietzsche er historien om, hvordan kristendommens historie lige fra korsdøden er "den gradvise, stadig grovere misforståelse af en oprindelig symbolik" (§ 37) jf. den før nævnte modstilling af Jesus og Paulus. Efter endt læsning må læseren således vente i uforløst spænding på den annoncerede efterfølger, der tager fat på de paragraffer, der fra et teologisk perspektiv er det afgørende tyngdepunkt i *Antichrist*, da det komplekse og tvetydige i Nietzsches vurdering og fortolkning af kristendommen her står skarper end måske noget andet sted i forfatterskabet.

Men en bog kan kritiseres for værre ting end, at man som læser ikke kan vente på efterfølgeren! Og lad dette være ment som en anbefaling af dette meget grundige og perspektivrige studie i *Antichrist*, der til fulde formår at vise, at *Antichrist* er et værk, der byder på et så rigt stof til filosofisk-teologisk eftertanke, at det bør spille en fremtrædende rolle i fortolkningen af Nietzsches sene tænkning.

Iben Damgaard

David Bugge

Løgstrup og litteraturen. Løgstrup Biblioteket. Århus: Klim 2009. 452 s. Kr. 349.

Forskjellige former for skjønnlitteratur spiller en viktig rolle i K.E. Løgstrups forfatterskap. Mange har kommentert og diskutert dette, men ingen har undersøkt Løgstrups bruk av skjønnlitteraturen i hele dens bredde – før David Bugge nå legger en nesten heldekkende studie på bordet, basert på en grundig gjennomgang av så vel publisert som upublisert materiale.

Boken har tre hoveddeler. I den første delen, "Litteraturen som faglig forbundsfelle" (s. 29-68) tar Bugge for seg det Løgstrup har skrevet om litteraturens betydning for filosofisk-teologisk arbeid. I den andre og største delen, "Litterære gener og værker" (69-348) går han igjennom Løgstrups bruk av skjønnlitteraturen i praksis. Materialet ordnes ut fra genrene: romanen, skuespillet, poesien, barnelitteraturen og pornografien. De forskjellige forfatterne han har arbeidet med, behandles så under den genre der de hører hjemme. Denne måten å disponere stoffet på, medfører at det også i denne delen kommer tekster som handler om litteraturens betydning mer prinsipielt, men nå altså med henblikk på bestemte sjangere. Om pornografien fortjener sin plass under denne synsvinkel kan riktignok diskuteres. Artikkelen "Pornografi og etik" er imidlertid interessant når det gjelder Løgstrups syn på seksualitet, og Bugge har her som andre steder fulgt det prinsippet at tvilen kommer teksten til gode: han tar den med.

I den tredje og siste delen setter Bugge fokus på forholdet mellom litteratur og etikk (s. 349-376), før han avslutter med en epilog om litteraturens unnværlighet (377-386). Helt til slutt kommer imidlertid ikke bare en om-

fattende liste over primær- og sekundærlitteratur, men også – svært fortjenestefullt – en oversikt over alle de forfatterne og verkene som er omtalt i Løgstrups publiserte og upubliserte materiale, basert på Løgstruparkivets regi-strant. Det viser seg at Løgstrup slett ikke nøyde seg med henvisninger til et lite utvalg av forfattere, slik noen har ment. Bugge kan telle seg frem til mer enn hundre skjønnlitterære forfattere som Løgstrup gjør bruk av!

Bugge vil først og fremst presentere og dokumentere Løgstrups faktiske omgang med skjønnlitteraturen i praksis. Han referer derfor svært utførlig fra Løgstrups egne referater, og når han ikke synes at disse er utførlige nok, supplerer han med egne innspill og forklaringer. Det gjør teksten lett å lese, og Bugges egen skriveglede smitter ofte over på leseren. Som helhet betraktet kunne man imidlertid ønsket seg en litt strammere komponert bok med et skarpere fokus på de sentrale poengene. De er der – for all del – men de vannes litt ut.

Boken er skrevet slik at de enkelte kapitlene kan leses for seg, og det gjør den særlig verdifull som referanseverk. Men det fører også til en fremstillingsform som er mer preget av addisjon enn av systematisk progresjon og tankeutvikling. Bugges systematiske anliggende er likevel tydelig nok. Han vil vise at skjønnlitteraturen slett ikke bare er en illustrasjon til Løgstrups filosofiske tanker og begreper, men at det tvert imot er gjennom arbeidet med skjønnlitteraturen at mange av disse begrepene og ideene utvikles. Slik sett blir boken også en fin innføring i sentrale deler av Løgstrups fenomenologi.

Løgstrups litteraturteoretiske overveielser viser at denne bruken av skjønnlitteraturen ikke er tilfeldig, men uløselig forbundet med hans tenkemåte som sådan. De stedene der Bugge ikke bare gjør rede for Løgstrups bruk av skjønnlitteraturen, men også diskuterer og kritiserer den, kommer innvendingene alltid på basis av en grunnleggende enighet. Kritikken kommer når Løgstrup ikke er helt på høyden med seg selv. Ikke minst i disse passasjene viser Bugge at også han er svært godt innlest på det skjønnlitterære feltet.

Selv om boken tematisk sett er begrenset til Løgstrups litterære estetikk og litteraturkritikk, kunne Bugge med fordel ha trukket noen flere linjer også til andre deler av Løgstrups estetikk, og blant annet satt de sansefilosofiske aspektene mer i fokus. Da ville også forskjellene mellom Løgstrup og Heidegger blitt tydeligere, for så vidt som Løgstrup mente at Heidegger overså sansningen til fordel for historisiteten, og dermed – feilaktig – gjorde all estetisk opplevelse språklig. Spørsmålet er om ikke dette markerer et egenartet trekk også ved Løgstrups omgang med det språklige, og settes fokus her, blir blant annet Løgstrups behandling av Harry Martinsons *Aniara* langt mer signifikant enn tilfellet er i Bugges fremstilling, der den henvises til registeret. Men la nå ikke dette skygge for at David Bugge har gitt oss et kjærkomment standardverk om Løgstrup og litteraturen.

Svein Aage Christoffersen

Troels Nørager

Taking Leave of Abraham. An Essay on Religion and Democracy. Århus: Aarhus University Press 2008. 258 s. Kr. 298.

Troels Nørager forfølger i sin bog to mål: det ene er at detronisere Abraham som en "troens ridder". Det sker i form af en eksegese af Kierkegaards *Frygt og Bæven*. Abraham, som ifølge Genesis 22 var parat til at ofre sin søn, Isak, til Gud, repræsenterer en form for autoritær religion, der ikke længere kan have gyldighed i en moderne eller for den sags skyld postmoderne verden. Det andet er at argumentere for, at i et demokratisk samfund har religionen eller religiøse mennesker ret til at ytre sig i debatten på lige fod med ateister og alle mulige andre – når man altså én gang for alle har sagt farvel til Abraham. At Kierkegaard i *Frygt og Bæven* sætter religionen over demokratiet/etikken er jo ikke ligefrem en nyhed. Og tilmed er Nøragers eksegese lidt besværlig at læse, fordi han benytter ægtefællerne Hongs amerikanske oversættelse af bogen, som han så alligevel gentagne gange hen ad vejen må korrigere. Efter en diskussion og præsentation af den nyeste debat om sekulariseringen og den såkaldte "religionens genkomst", som Nørager fornuftigvis ikke giver meget for, kommer der mere substans ind i bogen, når han med tilslutning præsenterer først amerikaneren John Rawls' (død 2002) og dernæst Jürgen Habermas' synspunkter på religionens plads i det moderne demokratiske samfund. Begge de to filosoffer er (eller var) enige om, at trods af sekularisering frem til i dag spiller religionen stadig en rolle. Og i et demokratisk samfund må troende eller religiøse mennesker derfor også have ret til at ytre sig med religiøse argumenter – i den forbindelse tager Nørager afstand fra den tidligere statsministers forsøg på at indskrænke religionen til den private sfære. Ifølge Rawls' "proviso" gælder denne ret dog kun, så længe vi (dvs. troende eller religiøse mennesker) er parate til at give "ægte offentlige grunde" for vores principper og politikker. Habermas' position er ikke meget anderledes. Også han, der tidligere har talt og skrevet om, at "det sakrale er blevet sprogliggjort", og at der kun er få områder tilbage, hvor den religiøse trost ikke kan oversættes til filosofisk eller politisk sprog – også han er nu parat til at lade religiøse argumenter indgå i den offentlige debat. Af grunde, som ikke er ganske indlysende for undertegnede anmelder, foretrækker Nørager i denne sammenhæng Rawls frem for Habermas. Med mindre det skyldes, men det kommer i så fald ikke klart frem, at Habermas tilsyneladende nu lader det, han tidligere kaldte "oversættelsesforbeholdet", hvile på den politiske debats ikke-religiøse deltagere.

Nøragers bog synes rettet mod et amerikansk læse-publikum. Ikke bare fordi den er skrevet på engelsk-amerikansk, men fordi den med en enkelt undtagelse eller to kun refererer til den engelsk-amerikanske debat om Kierkegaards, Rawls' og Habermas' synspunkter. Men den er så samtidig et skarpsindigt, vidende og væsentligt "forsøg" på at diskutere religionens rolle i det moderne, demokratiske samfund, som fortjener opmærksomhed både

herhjemme og i det store udland, selv om jeg her kun har kunnet fremdrage enkelte hovedpunkter.

Men tillad mig så til slut at give udtryk for en stille undren: på samme forlag, i samme år, har to kolleger ved den samme institution (Det Teologiske Fakultet v. Aarhus Universitet) Vagn Andersen og Troels Nørager, begge religionsfilosoffer, udgivet hver sin bog, som begge et langt stykke hen ad vejen "cover the same ground" (Kierkegaard og Habermas). Men ingen af dem synes at have taget notits af den anden. Den ene af dem (Nørager) strejfer et par gange – ikke mindst i det afsluttende kapitel, hvor den ellers nærmest glemte russiske tænker Berdyaev drages ind – distinktionen mellem at være "menneske" og være samfundsborger (citizen). Og den anden (Andersen) fremhæver i sin *Transformationen Gottes* Kierkegaards subjektivitets-tænkning vis-à-vis Habermas. Man skulle ellers tro, at her kunne den ene have haft noget at tale med den anden om!

Jens Glebe-Møller

Nigel Biggar og Linda Hogan

Religious Voices in Public Spaces. Oxford: Oxford University Press 2009. 334 s. £ 62.

De seneste 20 – 30 år har diskussionen om forholdet mellem religion og politik eller forholdet mellem teologisk etik og det liberale demokrati, eller hvordan man nu vil betegne feltet, indtaget en central plads og efterhånden antaget et omfang, så man må betegne det som et nyere, klassisk felt for den teologiske etik. Diskussionsfeltet er domineret af navne som John Rawls, Jürgen Habermas, Jeffrey Stout og Stanley Hauerwas. Det er indenfor dette felt at denne nye antologi tilsigter at yde et bidrag.

Sigtet med denne antologi er at gå ind i en kritisk diskussion af den opfattelse af forholdet mellem religion og det offentlige rum, som Rawls har givet anledning til. Antologiens forskellige bidrag samler sig om den overordnede fælles opfattelse, at religion ikke kan henvises til det private rum. Det er særligt den rawlsianske tanke om, at omfattende livsanskuelser (comprehensive doctrines) – inkl. religiøse – systematisk må reserveres til enten den private sfære eller civilsamfundets baggrundskultur, som bidragene forholder sig kritisk til. Overfor den rawlsianske tanke om offentlig fornuft (public reason) samler bidragene sig om den opfattelse, at vejen til en stabil politisk kultur udgøres af et systematisk og seriøst engagement mellem forskellige og til tider modsatte livsanskuelser.

Bogen er inddelt i tre hoveddele. I den første del giver bidragene en filosofisk begrundelse for en øget inklusion af religion i det offentlige ru. Anden del fokuserer på en teologisk begrundelse, hvor den sidste del diskuterer udvalgte konkrete spørgsmål. I kraft af sin karakter som antologi, argumenteres der i bogen på forskellig vis for dens overordnede antagelse. Et af de samlende argumenter, som ikke mindst findes hos Nicholas Wolterstorff, er, at

den politiske liberalisme i dens rawlsianske version indebærer et tvangsmotiv (coercion), som grundlæggende ikke er foreneligt med liberalismen. Bogen argumenterer således ikke mod liberalisme, men snarere en bedre form for liberalisme. Hermed lægger den sig til en vis grad i forlængelse af den position, som Stout har formuleret i *Democracy and Tradition*. Dermed kan Nigel Biggar også i bogens afsluttende kapitel tale om en polyglot liberalisme der giver mere plads for samtalen (conversation) end den oversættelse af det religiøse standpunkt, som Rawls liberalisme indebærer. Samtalemodellen åbner i langt højere grad for inklusionen af substantielle religiøse standpunkter end oversættelsesmodellen. I forlængelse heraf lægger bogen vægt på måden samtalen foregår på, snarere end selve indholdet. Luke Brethertons fremhævelse af gæstfriheden (hospitality) som et dydsmotiv der præger samtalen og giver plads til den fremmede bliver dermed også et væsentligt bidrag i bogen.

Bogen udgør et vigtigt og yderst tiltrængt bidrag til en dansk debat, hvor den rawlsianske tilgang til spørgsmålet om forholdet mellem religion og politik på flere områder kan siges at have fået alt for dominerende en position i såvel samfundsdebatten generelt, som indenfor den teologiske diskurs. Ikke mindst for sidstnævnte har vi meget brug for seriøse og vægtige indlæg der kan byde ind med et korrektiv til en for udbredt akkomodation til grundtanken i det liberale demokrati, som den er udfoldet hos Rawls. Vi har brug for bidrag der giver et substantielt grundlag for at kunne tale teologisk i samfundsdebatten og foretage en teologisk vurdering af og stillingtagen til aktuelle etiske problemstillinger. Hertil yder denne bog et væsentligt bidrag.

Ulrik B. Nissen

Bo Kristian Holm og Peter Widmann (red.):

Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology. Religion in Philosophy and Theology 37. Tübingen: Mohr Siebeck 2009. IX + 215 s. € 49.

Studier i “gavens teologi” er efterhånden udbredte, især i eksegetisk og systematisk sammenhæng såvel nationalt som internationalt. Inspireret af en række kulturanthropologiske analyser af, hvad en gave er og ikke er, i kombination med overvejelsen over, hvad selve ordet “gave” betyder i teologiske tekster, er der fremkommet en række teologiske analyser af “gaven” som er tankevækkende og inspirerende. Bogen *Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*, som er en udgivelse af en række systematisk-teologiske foredrag afholdt på et seminar i Århus i 2006, vidner netop om denne intensive forskning og dens implikationer, her med særligt fokus på Luther og protestantisk teologi.

Bogen indledes med et indførende og perspektiverende forord, hvor man kan danne sig et indtryk af dens indhold, og den afsluttes med et sammenfattende referat af de diskussioner, der blev ført på seminaret. Den er også forsynet med en udførlig bibliografi og to indeks, så man kan orientere sig om

både emner og citerede personer, og den er således særdeles anvendelig både for den, der blot vil orientere sig, og den, der vil trænge dybere ned i emnet.

I bogens 7 artikler fremholdes vanskelighederne ved stoffet. Udgangspunktet er spørgsmålet om, hvad det betyder, når Luther siger, at Kristus er Guds gave til mennesket. Kulturanthropologiske analyser (som rummer mange nuancer ud over det her gengivne) peger grundlæggende på, at en gave, som ikke modtages, ikke findes. Gaver skaber altid et gensidigt forhold mellem giver og modtager, uanset at gaven netop hævder at være *gave*, fordi den gives vederlagsfrit, altså uden krav om gengældelse. Overført på den teologiske sammenhæng er spørgsmålet da, om gaven – og her mere specifikt Kristus, der skænkes mennesket i troen – kan siges at skabe en reciprocitet, et gensidighedsforhold mellem giver og modtager, Gud og menneske? Det er et spørgsmål, det er tæt knyttet sammen med overvejelser over *ord* og *væren*, som det også er angivet i bogens titel. Hvordan skal man nemlig helt præcist forstå, hvad det vil sige, når Luther taler om, at det gamle menneske ved retfærdiggørelsen bliver tilintetgjort og det nye menneske opstår som en ny skabning, *nova creatura*? Og hvad betyder det i sammenhæng hermed, at Kristus, Guds ord og på én gang Gud og menneske, ifølge Luther qua ånden er til stede i dette nye menneske ved troen? Kan man tale om tilblivelsen af et gensidighedsforhold mellem Gud og menneske, når nu Luther så kraftigt pointerer Guds aktivitet og menneskets passivitet i forbindelse med retfærdiggørelsen? Og hvordan harmonerer dette fokus på passivitet og retfærdighedens udefrakommende “fremmedhed” med Luthers sociale udsagn om, at den kristne i kraft af troen skal være Kristus for sin næste? Disse og mange andre spørgsmål rejses og diskuteres i bogens artikler. Omdrejningspunktet for artiklerne er Luthers tænkning (Ingolf U. Dalferth er nok den, der holder sig allertættest til Luthers egne tekster) perspektiveret i vidt forskellige retninger: fx sociologisk i relation til Mauss, Marion, Derrida og Bourdieu (således især i Risto Saarins og Niels Henrik Gregersens artikler), sprogfilosofisk (Oswald Bayer trækker linjer til Johan Georg Hamann), skabelsteologisk (således hos Oswald Bayer og Peter Widmann, hvoraf sidstnævnte bringer K.E. Løgstrup på banen), dialektisk teologisk (både Peter Widmann og Christine Svinth-Værgø Pöder tager udgangspunkt i Barth) og endelig i relation til den engelske teologiske strømning Radical Orthodoxy (som er behandlet hos Bo Kristian Holm). Artiklerne præsenterer ikke emnet ensidigt og konsensuspræget, men flertydigt og divergerende. Konfronteret med disse tydelige forskelle og visse steder ligefremme uenigheder inspireres og anspores man derfor i høj grad til videre diskussion af og forskning i både emnet og materialet, som er af afgørende betydning såvel internt for Lutherforskningen, som for en mere generel systematisk teologisk refleksion over moderne luthersk teologi.

Anna Vind

Hans Raun Iversen

Grundtvig, Folkekirke og Mission. Praktisk teologiske vekselvirkninger. København: Anis 2008. 568 s. Kr. 348.

Det er i flere henseender en stor bog, Hans Raun Iversen har fået udgivet i forbindelse med sin 60 års fødselsdag. 568 sider fylder godt på reolen, og bogen spænder med sine 26 artikler over et stort tidsrum som kandidatstipendiat i Missionsteologi på Aarhus Universitet i 1977 til ansættelsen i dag som lektor i Praktisk Teologi på Københavns Universitet. Også på den indholdsmæssige side er bogen stort anlagt. Den er et praktisk teologisk studium af de tre emner: Grundtvig, folkekirke og mission. Hvert af disse emner er så omfattende, at de hver for sig kan fylde et helt arbejdsliv som teologisk forsker og underviser. Men ikke hos Hans Raun Iversen. Han forsøger med et stort engagement og en misundelsesværdig teologisk ihærdighed at sammentænke de tre områder, så de hænger sammen og danner en treenighed holdt sammen af både Grundtvigs og sit eget inkarnatoriske kristendomssyn båret frem af en stærk teologi om Helligånden. Interessen samler sig omkring den konkrete og levede kristendom, der bæres og holdes i live af mennesker i tid og rum. Teologien – og især den praktiske teologi – er en fortsat kritisk refleksion over en allerede etableret kristen praksis i kirke og samfund til gavn for teologien selv, men især for den levede og dermed levende kristen tro. Det er karakteristisk for Hans Raun Iversen, at han ser sammenhænge og vekselvirkninger mellem kirke og universitet, teologi og samfund, teori og praksis, hvor andre ser modsætninger eller arbejdsdeling. Det giver hans teologi karakter af at være en formidlingsteologi, der har noget at sige til tiden og ind i tiden. Der er højt til loftet og langt til verdenshjørnerne i den form for dansk kontekstuel teologi, der forhindrer, at Grundtvig lukker sig om sig selv i gold nationalisme, folkekirken i isoleret selvoptaget eller mission i falsk fromhed.

Den røde tråd i bogen, der forhindrer, at artiklerne falder fra hinanden eller stritter i for mange retninger, er den bagvedliggende helligåndsteologi, der henter megen inspiration fra både Johannes og Anna Marie Aagaards missionsteologi. Helligånden sendt til verden gælder alle mennesker alle steder altid. Det giver Hans Raun Iversens teologi et anti-autoritært træk, der måske svarer meget godt til hans personlighed eller studenterpolitiske baggrund i den århusianske fagkritik. Han foretrækker folkeligheden frem for eliten, det almindelige frem for det specielle og menigheden frem for en særlig præstestand.

Det må også være det anti-autoritære træk, der vakte Hans Raun Iversens nysgerrighed og interesse for Kaj Munk. I artiklen om Vedersø-præsten som teolog og præst formår han at lukke folke- og modstandshelten op, så man kommer bag om Kaj Munks facade og eftermæle til hans inkarnatoriske teologi, der kommer fra neden med "polemisk front mod den etablerede dogmatik, som alt for let siger alt for meget, som ikke siger noget som helst alli-

gevel” (s. 320). Om Hans Raun Iversen her spejler sig i Kaj Munk, skal jeg lade være usagt, men ikke desto mindre fornemmer man et vist teologisk slægtskab mellem Kaj Munk og Hans Raun Iversen, når sidstnævnte betoner, at det, som Kaj Munk ville som teolog og præst, var at være medarbejder på Helligåndens projekt.

Til dette projekt hører for Hans Raun Iversen at gennemtænke og formulere en ny teologisk praksis for mission, diakoni og undervisning. I en artikel fra 1991 om kirkens mission i Tanzania refererer han derfor til de nødvendige erfaringer, som missionærerne gør sig som medarbejdere i den lutherske kirke. Han refererer specifikt til en artikel udarbejdet af Ida Kongsbak, der var teolog og underviser i kirken udsendt af Det danske Missionselskab. Efter at have orienteret om udfordringerne i arbejdet henviser Ida Kongsbak til Kaj Munks prædikensamling *Ved Babylons floder* som en kilde til trøst og opmuntring, når det hedder: “At vidne om Gud det vil først og fremmest sige at leve sådan at livet bliver dyrebart for andre og det gode i dem styrkes.” De ord var en kilde til opmuntring for Ida Kongsbak. De kan også stå som en overskrift for det stort anlagte praktiske teologiske projekt, Hans Raun Iversen bruger al sin tid på. Derfor tillykke med det hele.

Peter Lodberg

Encyclopedia of the Bible and Its Reception

Vol. 1: Aaron – Aniconism. Vol. 2: Anim – Atheism. Berlin – New York: de Gruyter 2009. Ill. s/h og farveplancher. Vol. 1: 1224 sp.; Vol. 2: 1208 sp. € 238/\$ 325 pr. bind.

I et af sine essays anstiller Umberto Eco semiotiske overvejelser over landkort i størrelsesforholdet 1:1. Det randt mig i hu, da jeg modtog de første bind af *EBR*, for en encyklopædi om Bibelen og dens reception forekommer næsten at være en 1:1 optegnelse af den vestlige kulturhistorie. Værket er da også projekteret til i alt 30 bind, hvoraf det sidste planmæssigt skal udkomme i 2018. Udgivelsen er på mange måder en epokal begivenhed i bibelvidenskaben.

Overordnet har man inddelt området i fem hovedområder: Den hebraiske Bibel/Det Gamle Testamente, Det Nye Testamente, Jødedom, Kristendom og Receptionshistorie. Disse emner har hver deres hovedredaktør og er atter inddelt i fem-seks underområder med områderedaktører. Nils Holger Petersen fra Det Teologiske Fakultet i København er således områderedaktør for musik under hovedområdet receptionshistorie.

Værket vil blive en milepæl i bibelvidenskaben og som sådan vil det sige noget om, hvor forskningen befinder sig. Af den grund tiltrækker udgivelsen sig opmærksomhed som fænomen. Man kan ikke lade være med at spekulere på, hvilke tendenser i tiden projektet er udtryk for. Hvorfor lanceres værket netop nu, og hvorfor netop dette værk? En række interessante forhold springer i øjnene. For det første turde det nu være officielt, at engelsk er det fælles akademiske sprog også inden for bibelforskningen. For det andet er

det nu uomgængeligt, at receptions- og virkningshistorie hører med til bibelvidenskaben. For det tredje er kristendommens selvfølgeligelige fortrinsret udfordret: Jødedom, kristendom og islam behandles side om side med andre religioner. Endelig for det fjerde er skellet mellem finkultur og populærkultur principielt ophævet: countrymusik optræder sammen med klassisk musik; tegnefilm behandles på lige fod med kunstfilm. Flere karakteristika som disse viser, at værket måske bedst kan anskues som bibelvidenskabens indtog i globaliseringens tidsalder.

Men hvad vil bibelvidenskaben i globaliseringen, kunne man spørge. Svaret kan naturligvis ikke leveres af denne encyklopædi alene, men den ser det tydeligvis som sin opgave at dokumentere bibelens næsten altomfattende indflydelse på den vestlige kultur og lejlighedsvis nedslag i andre kulturer. Spørgsmålet er, om det også er et tidstypisk træk. Mon ikke det netop er globaliseringen, hvor bibelens naturlige status som kulturens grundlag bestrides, der fremkalder behovet for at kortlægge dens betydning? Er encyklopædiens udtalte og muligvis uerkendte, men meget tidstypiske anliggende at fremvise en ubrydelig forbindelse mellem vestlig kultur og den kristne bibel? I så fald kan projektet uforvarende bidrage til et identitetspolitisk anliggende ved at påpege det vestlige menneskes særtræk og dermed sætte skel mellem vesten og andre dele af den globaliserede verden.

Uanset hvilket tidstypiske motiver man måtte mene at kunne ane bag udgivelsesprojektet, er resultatet monumentalt. Det er et enestående og uvurderligt hjælpemiddel, som bibelforskere, kulturhistorikere, kunsthistorikere, litteraturhistorikere og alle andre nu får i hænde. Anvendelsesmulighederne er nærmest ubegrænsede. I overensstemmelse med de høje ambitioner er det på en og samme tid et almindeligt bibelleksikon med opslag om skrifter, personer, steder og historiske forhold (fx Apocalypses, Agrippa, Antioch og Arms-Bearer) og et forskningshistorisk opslagsværk med artikler om vigtige personer og retninger (fx George A. Alt og *Anthropological Approaches to the Bible*), endvidere er det et kirke- og teologihistorisk leksikon om væsentlige personer, kirkelige retninger, teologiske forestillinger og begreber (fx Apollinaris of Laodicea, Alogians, Apocatastasis og Abstinence), endelig er det et filosofi- og kulturhistorisk værk om markante kulturpersonligheder og strømninger (fx H.C. Andersen og *Anti-Imperialism*), foruden selvfølgelig en receptionshistorisk encyklopædi, der følger bibelske motiver i religions-, filosofi- og kunsthistorien (fx Adam og Antichrist). Sjældent rummes så meget i et værk om bibelen.

I forhold til andre store leksika og encyklopædier er det navnlig det receptionshistoriske perspektiv, der adskiller fra *EBR* fra forgængere som *RGG* og *TRE*. En række almindelige teologi- og kirkehistoriske artikler er væsentlig kortere og mindre informative end de tilsvarende opslag i *TRE*. Omvendt er det modsatte oftest tilfældet i forhold til *RGG*. Men frem for alt behandles mange temaer og områder på en helt ny og nyskabende måde. Opslaget

African Diaspora er et skoleeksempel på en artikel, man ikke finder magen til andetsteds. Den behandler kortfattet kristendommen i sub-Sahara, derefter afrikansk eksegese og teologi, så Islam i sub-Sahara og endelig bibelen i afrikansk litteratur og musik. Et andet eksempel på en sjov artikel er Alchemy. Her er det særligt inddragelsen af islamiske traditioner, der udmærker *EBR*. Et tredje eksempel på en enestående artikel er Aqedah. Særligt den yderst interessante og omfattende gennemgang af litteraturhistorien adskiller i den sammenhæng *EBR* fra tilsvarende opslag i andre værker.

Er det i særlig grad den receptionshistoriske vinkel, der er det innovative islæt i *EBR*, er det også på det område, værket kan virke lidt usikkert. Vedrørende de gængse opslag har man kunnet støtte sig til andre leksika og derfor være sikker at nævne det væsentligste og ramme den gældende opfattelse. Det har man ikke kunnet angående receptionen. Receptionsbidragene er derfor i højere grad end andre leksikonartikler bestemt og begrænset af den enkelte forfatters horisont. Af den grund vil enhver læser sikkert undre sig over, at dette eller hint værk ikke er nævnt i receptionsartiklerne (fx filmen *Apocalypse Now* i artiklen Apocalypses, eller *Harry Potter I: The Philosopher's Stone* i artiklen Alchemy), men i det store hele er der grund til at have tillid til forfatterne.

Dette bringer mig til en sidste bemærkning, som også er et tidstypisk træk ved udgivelsen: Jeg har aldrig tidligere været i besiddelse af en smuk bogudgivelse og tænkt, at den kun er et biprodukt af online-udgaven. Det gør jeg med dette værk, for dets egentlige væsen må være elektronisk, ellers er de første bind forældede, inden de sidste udkommer. Kun i online-versionen kan artiklerne løbende opdateres og holdes ajour med såvel forskning som kunst. Det er i denne fortsatte udvikling af værket, at dets virkelige værdi vil vise sig. Lykkes det forlaget også at varetage denne principielt uendelige opgave, vil *EBR* kunne blive et standardværk i dette århundrede.

Eftersom online-udgaven er den egentlige version af *EBR*, løses også et problem, som Umberto Eco anfører angående landkortet i størrelsesforholdet 1:1: Det kan være vanskeligt at opbevare!

Jesper Tang Nielsen