

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 2/2003

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

Kasper Bro Larsen Viden og erkendelse i Johannesevangeliet 81
Finn Damgaard Hinsides typologisk og allegorisk fortolkning 107
Lars Christian Vangslev Den tyske Cicero 120.
Lars Reuter Tridentinums retfærdiggørelsesdekret 133
Niels Grønkjær Gift og modgift 147
Litteratur 154

Viden og erkendelse i Johannesevangeliet

En semio-narrativ undersøgelse i retning af problematikken vedrørende gnosis og doketisme i det fjerde evangelium

PH.D.-STIPENDIAT, CAND. THEOL.
KASPER BRO LARSEN

Indledning

I løbet af sin receptionshistorie er Johannesevangeliet ofte blevet betragtet som et ganske særegent evangelium. Ikke blot følger dette evangelium en anden kronologi end de synoptiske evangelier, men også elementer som prologen, det anderledes vokabular, fraværet af nadverindstiftelsen samt den fremhævede messianske selvbevidsthed hos Jesus er med til at skabe dette særpræg. Allerede Klemens af Alexandria (ca. 150-215) betegnede således ifølge Eusebs kirkehistorie evangeliet som »åndeligt« i forhold til de øvrige »legemlige« evangelier;¹ og i den kristne ikonografi blev Johannesevangeliets symbol ørnen: den fugl, der i sin flugt kommer tættest på himlen. Også hos Martin Luther indtog det fjerde evangelium en særstilling. I sin fortale til Det nye Testamente fra 1522 anførte han, at Johannesevangeliet er »... det ene, fine, rette Hovedevangelium og må langt, langt foretrækkes for og sættes højere end de andre tre«.² Denne vurdering har Luther ikke været ene om – man kan som et moderne eksempel blot iagttage den fremtrædende plads Johannesevangeliet blev tildelt på bekostning af de synoptiske evangelier i Rudolf Bultmanns klassiske nytestamentlige teologi fra 1953.³

Det fjerde evangelium har altså længe stået som det ortodokse evangelium par excellence, men dette har ikke altid været tilfældet. Tværtimod viser apologetiske skrifter fra oldkirken som eksempelvis Irenæus' *Adversus haereses* med al tydelighed, at der allerede tidligt stod en kamp om fortolkningen af skriftet: Dets ortodokse status var ingen selvfølge. Tværtimod tyder meget på, at Johannesevangeliet i det 2. århundrede var genstand for størst popularitet i gnostiske kredse; og de tidligste Johanneskommentarer blev da også til i netop

1. Euseb: *Hist. eccl.* 6.14.7.

2. *WA Bibel, VI*, s. 10 citeret efter Ebbe Thestrup Pedersen (red.): *Luthers skrifter i udvalg, Bind III, Bibelfortolkning og prædikener*, 2. udgave [1. udgave: 1962-64], Århus 1980, s. 132.

3. Rudolf Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*, Neue Theologische Grundrisse, Tübingen 1953, s. 349-439.

dette miljø.⁴ At gnostikerne på denne måde tog skriftet til sig, hang bl.a. sammen med, at man i Johannesevangeliet mente at kunne finde belæg for den doketiske kristologi, som man lærte: Kristus eller logos havde ikke inkarneret sig som et sandt, kødeligt menneske, men bar i sin jordiske eksistens et skinlegeme. Han havde dermed ikke givet afkald på sin guddomsfylde ved at forbinde sig med den gudfjendtlige materie. En sådan fortolkning var for apologeter som Irenæus i strid med den gammeltestamentlige skabelsesteologi, som betragtedes som en uopgivelig del af den kristne frelseshistorie. At Gud blev sandt menneske i kød og blod var netop en forudsætning for, at det var det sande, gudskabte menneske, der blev frelsen til del. Sit argument byggede Irenæus først og fremmest på Johannesprologens tale om ordet, der blev kød.⁵ Det blev Irenæus og hans ligesindede, der sejrede i den europæiske kristenhed, og deres fortolkning af Johannesevangeliet blev dermed den ortodokse.

I det 20. århundredes eksegesi har det imidlertid været til heftig debat, hvorvidt denne anti-gnostiske forståelse af Johannesevangeliet var i overensstemmelse med skriftets egen intention eller ikke. Diskussionen animeredes først og fremmest af Ernst Käsemanns berømte studie *Jesu letzter Wille nach Johannes 17* fra 1966, hvori han gjorde sig til talsmand for det synspunkt, at det fjerde evangeliums kristologi bedst sammenfattes under betegnelsen »naiv doketisme«. ⁶ Det »naive« bestod i denne forbindelse i, at doketismen endnu ikke hos den fjerde evangelist forelå som gennemtænkt og systematiseret kristologi, men i kim. Jesus er i Johannesevangeliet ifølge Käsemann en Kristus, der svæver hen over jorden for aldrig at berøre den helt.⁷ Han viser ingen afmagt, men kun herlighed, hvorfor han aldrig bliver helt og fuldt menneske. Käsemann fandt således, at emfasen i Joh 1,14 ikke lå på logos' inkarnation – »Og Ordet blev kød« – men på tilføjelsen:

4. Mest velbevaret er den valentinianske gnostiker Herakleons kommentar fra mellem år 160 og 200, som kendes fra Origenes' referat. Vi finder desuden eksempler på, at en anden gnostiker – Kerinth (2. årh.) – opfattes som forfatter til evangeliet. Se J. N. Sanders: *The Fourth Gospel in the Early Church. Its Origin & Influence on Christian Theology up to Irenaeus*, Cambridge 1943, s. 36f. og Elaine H. Pagels: *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, Society of Biblical Literature Monograph Series 17, Nashville & New York 1973, s. 16f.
5. Irenæus: *Adv. haer.* 1.8.5; 1.9.2f. og 3.11.1-6; jf. Pagels: *The Johannine Gospel*, s. 42.
6. Käsemann: *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, 3. veränderte Auflage, Tübingen 1971, s. 61f. Henvisninger til bogen gælder tredjeudgaven fra 1971, hvori Käsemann indarbejdede svar på den kritik, som var blevet førsteudgaven til del.
7. Käsemann: *Jesu letzter Wille*, s. 26.

»og vi så hans herlighed«. Derfor slutter han om skriftet som helhed: »Historisch irrte die Kirche, als sie es für orthodox erklärte«. ⁸

Käsemanns synspunkt kom ikke til at stå uimodsagt og debatten om Johannesevangeliets muligt gnostisk-doketiske karakter pågik længe. ⁹ Diskussionen blev som oftest ført på et religionshistorisk grundlag. En voksende usikkerhed omkring disse religionshistoriske spørgsmål medførte imidlertid en vis resignation i udforskningen af problemet. ¹⁰ Dette betød, at emnet fik en mere tilbagetrukket plads på Johanneseksegens dagsorden. På nuværende tidspunkt, før der er kommet større klarhed omkring disse problemstillinger, er det derfor umuligt at udtale sig om, hvorvidt Johannesevangeliet i *religionshistorisk* forstand er et gnostisk-doketisk skrift eller ikke. ¹¹ Man kan derimod i en anden optik undersøge nogle af de motiver i skriftet, der gav anledning til sådanne overvejelser: Jesu påfaldende enhed med Faderen, undernes karakter af tegn, den store vægtlægning på Jesu rolle som åbenbarer fremfor som undergører, Jesu herlighed etc. Dette vil vi imidlertid kun gøre på indirekte vis. Disse motiver kan nemlig belyses ud fra et mere generelt spørgsmål om distribueringen af viden i Johannesevangeliet: Hvem har særlig viden? Til hvem kommunikeres den? Hvordan erhverves den? Hvornår i fortællingens forløb sker det? Er denne viden sand? Og hvorledes godtgøres dette indenfor tekstens univers? Sådanne gnoseologiske spørgsmål er helt centrale i det fjerde evangelium, der som åbenbaringsdiskurs netop har til formål at viderebringe en erkendelse af Jesu identitet som Guds søn og talerør (20,31). Hvorledes denne erkendelse om Jesus kommer i stand, skal således have vores primære interesse. Men det er også min intention, at en sådan undersø-

8. Käsemann: *Jesu letzter Wille*, s. 156f. At denne fejltagelse på den anden side medførte, at kanon med Johannesevangeliet kom til at indeholde et helighedsteologisk modspil til den paulinske korsteologi og dermed muligheden for en frugtbar dialog, var for Käsemann imidlertid en anden sag (s. 160f.). Käsemanns position var i øvrigt i høj grad et opgør med dennes lærer, Bultmanns forståelse af den johannæiske Jesus som en eksistens, der netop i og under sin fornedrede menneskelighed paradoksalt nok var guddommelig (Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*, s. 388).
9. Et overblik over de vigtigste synspunkter og argumenter kan fås hos eksempelvis Marianne Mey Thompson: *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel*, Philadelphia 1988, s. 1-6 og James D. G. Dunn: *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, 2nd edition, 3rd impression [1. udgave: 1977], London & Philadelphia 1997, s. 296-302.
10. Til problematikken omkring en kohærent forståelse af gnosticismedefænomenet se Jesper Hyldahl: »'Gnosticisme' eller 'Gnosis'? Overvejelser over en vanskelig forskningsterminologi«, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 64 (2001), s. 111-129.
11. Det skal heller ikke her interessere os, hvorvidt det fjerde evangelium er kongenialt med senere, ortodoks dogmatik.

gelse skal kunne være med til at kaste lys over det klassiske spørgsmål om Johannesevangeliets gnostisk-doketiske karakter.

Til at behandle dette spørgsmål om, hvad vi kunne kalde Johannesevangeliets vidensøkonomi, har jeg først og fremmest fundet hjælp i den narrative semiotik, som den er udformet hos Algirdas Julien Greimas og Joseph Courtés. Her finder vi nemlig en narratologi, der foruden at redegøre for fortællingens pragmatiske og forløbsmæssige side også har øje for dens kognitive dimension.¹²

1. Evangeliefortællingens kognitive dimension

Enhver meningsfuld diskurs er i kraft af sin immanente kommunikationsstruktur et stykke formidling af viden. Hvad enten det er udtalt eller ej: Nogen meddeler noget til nogen. Denne sproghandling mellem afsender og modtager vil vi med den greimasianske semiotik kalde diskursens udsigelse (fr.: *énonciation*). Det »noget«, som formidles i udsigelsen – udsigelsens objekt, om man vil – benævner vi udsagnet (fr.: *énoncé*). At skelne mellem disse to niveauer er grundlæggende for den foreliggende undersøgelse. Udsigelse og udsagn giver sig nemlig i sagens natur også til kende i narrative tekster, hvortil vi regner Johannesevangeliet: Narratøren præsenterer narratøren for et udsagn bestående af et handlingsforløb (et narrat), hvori en eller flere af fortællingens aktører i henhold til de narrative programmer bliver genstand for værenstransformation.¹³

Fortællingen konstitueres således ved, at udsagnet eller narratet udgøres af begivenheder, der er til gavn eller skade for et eller flere såkaldte værenssubjekter. Vi kan som et eksempel konstruere en – ganske vist meget kort, men ikke desto mindre i sin struktur fundamental – fortælling: »Lise tabte sin is, men Per købte en ny til hende«. Lise er her som værenssubjekt offer for en disjunktion mellem sig selv og isen. Hun er gået fra at eje et værdiobjekt til en

12. Jeg betragter den nuværende eksegetiske forskningssituation således, at det ikke længere er strengt nødvendigt at indlede en litteraturkritisk undersøgelse med en apologi i forhold til de historisk-kritiske videnskaber. Men for en god ordens skyld: Undersøgelsens genstand er Johannesevangeliet som narrativ diskurs i den form, som det foreligger i Nestle-Alands *Novum Testamentum Graece*, 27. udgave, 1993. Spørgsmål om tekstens redaktion og historiske tilblivelsessituation er således ladet ude af syne, idet det er tekstens meningsfuldhed (*sinn*) og ikke dens eventuelle korrespondenssandhed (*bedeutung*), der har interesse. For en mere profileret bestemmelse af den semio-litterære eksegeses objekt og metode se Ole Davidsen: »Den narrative eksegesis som litterær læsning«, *Fønix* 16 (1992), s. 202-214 og *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel*, Århus 1993, s. 3-18.
13. Til de semiotiske begreber se de relevante artikler i Greimas & Courtés: *Semiotik. Sprogteoretisk ordbog*, Århus 1988 (Fransk originaludgave: *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Langue, Linguistique,

mangelsituation. Hvad der før var nærværende, er nu blevet fraværende. Heldigvis træder Per som gørenssubjekt til, og ved at købe hende en ny is genopretter han (en form for) status quo. En sådan fortælling om genoprettelse er et *eu-angelium* i modsætning til *dys-angeliet*, der handler om tab. Men det er rigtignok et meget simpelt »evangelium«. Vi får således intet at vide om, hvorfra Per kom; intet hører vi om hans motiv; ej heller erfarer vi noget om eventuelle forhindringer, som helten Per måtte kæmpe imod, før målet var nået; og vi finder heller ingen antydning af en eventuel belønning til ham. Hvad vi dog især må savne i vores sammenhæng – og som for alvor gør fortællingen simpel – er dens tavshed omkring den kognitive dimension.¹⁴ Vores lille fortælling lader nemlig ikke distancen mellem begivenhedernes forløb (den pragmatiske dimension) og den epistemiske vurdering af disse (den kognitive dimension) komme frem i lyset, idet udsagnets påstande umiddelbart forudsættes at være sande. I denne forstand er fortællingen ganske endimensional, utvetydig og naiv. Forestiller vi os imidlertid, at der i fortællingen indsættes en tredje aktant, en observatør, som iagttager begivenhederne, sker der noget interessant. Dermed flyttes nemlig fokus fra begivenhederne selv til erkendelsen af disse. Observatøren kan f.eks. spørge efter, hvad hændelsesforløbet fortæller om Per. Er han en venlig og gavmild mand, eller er han måske snarere børnelokker? For at finde ud af dette, kan iagttageren endvidere – som kriminalromanens detektiv – begynde at lede efter tegn, der peger i retning af det ene eller det andet. Hvad han end finder ud af, har vores operation nu fremhævet

(fortsat) Communication, Paris 1979) samt Geert Hallböck: *Strukturalisme og eksegesi: Modelanalyser af Markus 5,21-43*, Bibel og historie 4, København 1983, s. 106-138 og Ole Davidsen: »Evangeliefortællingens udsigelse«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 17 (1990), s. 39-59. Udsigelsens aktanter benævnes her – for overskuelighedens skyld – narratør/narratær, fremfor de greimasianske enunciatør/enunciatær. Hos Greimas benyttes narratør/narratær udelukkende om den enunciatør/enunciatær, der er indskrevet i diskursudsagnet i form af simulakrer som eksempelvis en jeg-fortæller eller et tilhører-du. Se hertil diskussionen i artiklen *Narrateur* i Greimas & Courtés avec la collaboration de plusieurs membres du Groupe de Recherches Sémio-linguistiques (EHESS/CNRS): *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage II (Compléments, débats, propositions)*, Langue, Linguistique, Communication, Paris 1986, s. 151.

14. Til narrative diskursers kognitive dimension se Greimas & Courtés: »The Cognitive Dimension of Narrative Discourse«, *New Literary History* 8 (1976), s. 433-447 og *Semiotik*, s. 111f. I øvrigt gjorde allerede Aristoteles i *Poetikken* opmærksom på fortællingers erkendelsesmæssige aspekt, idet han skelnede mellem enkle og sammensatte fortællinger. Sidstnævnte type indeholdt det erkendelsesmæssige aspekt, idet disse fortællinger spillede på afløsningen af det tragiske bedrag som f.eks. hos Ødipus, der opdagede (subst.: ἀναγνώριστις), at han uden vidende havde myrdet sin far og ægtet sin mor (Aristoteles: *De arte poetica liber*, x-xi).

fortællingens kognitive dimension. Ved at installere en iagttagelse har vi gjort det tydeligt, at hændelserne i fortællingens pragmatiske dimension ikke med nødvendighed er entydige og derfor ikke kan udelukkes at være udtryk for et bedrag – en synen, der ikke har været. I den kognitive dimension aktiveres nemlig en udspaltning af fænomenernes fremtræden og deres sande væren, som artikuleres i de såkaldte veridiktorske modaliteter.¹⁵ Den veridiktorske dom kan således placere de pragmatiske forhold indenfor kategorierne sandhed (fremtræden, væren), falskhed (non-fremtræden, non-væren), hemmelighed (non-fremtræden, væren) og bedrag (fremtræden, non-væren). Er Per eksempelvis i virkeligheden en børnelokker, må hans tilsyneladende venlige handling være udtryk for et bedrag: Han fremtræder som noget, han ikke er. Fortællingen er dermed blevet kompleks og todimensional. I fremhævelsen af fortællingens kognitive dimension afsløres det nemlig, at de pragmatiske forhold altid – latent eller manifest – er underlagt den veridiktorske interpretation.

Dette er ikke mindst vigtigt, når vi vender os mod Johannesevangeliet, for her har vi i høj grad at gøre med en narrativ diskurs, der fremhæver det kognitive aspekt. Dette viser sig allerede for en overfladisk betragtning ved den hyppige brug af erkendelsesverber i teksten: πιστεύειν (tro; 98 forekomster), γινώσκειν (erkende; 57), βλέπειν (se; 17), ὁρᾶν (se; 63), ἀκούειν (høre; 59); θεωρεῖν (betragte; 24) etc. Et godt eksempel på denne erkendelsesaktivitet kan vi finde i den lille kernefortælling i Joh 3,16: »For således elskede Gud verden, at han gav sin enbårne søn, for at (ὅτι) enhver, som tror på ham, ikke skal fortabes, men have evigt liv«. På det pragmatiske plan hører vi her om Guds villen – hans kærlighed til verden – der udløser en bestemt gøren, nemlig overdragelsen af sønnen. For at denne gave skal have nogen virkning i verden – evigt liv – må den ifølge teksten imidlertid tros. Med andre ord fremholdes hermed den kognitive dimension, idet teksten eksplicit tematiserer, at det pragmatiske forløbs indikativ kun er interessant, for så vidt (ὅτι) det bliver genstand for en erkendelsesmæssig bedømmelse hos iagttageren. Og det er troens holden for sandt, der fremhæves. Johannesevangeliets hovedinteresse er netop, som vi allerede har været inde på, at vække tro på, at den fortalte Jesus er Kristus, Guds søn (20,31).¹⁶ Det interessante i denne sammenhæng er yderligere, at evangeliet er ganske klar over troens karakter af interpretation. Også vantroen tillades nemlig at komme til

15. Se hertil art. *Veridiktorske modaliteter* i Greimas & Courtés: *Semiotik*, s. 288f.

16. Dette forhold kaldes selve Johannesevangeliets plot hos R. Alan Culpepper: *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, New Testament. Foundations and Facets, Philadelphia, s. 77-98.

orde som en mulig fortolkning – en fejlfortolkning, ganske vist, men ikke desto mindre som en mulighed.

I det følgende skal vi se eksempler på, hvorledes Johannesevangeliet iværksætter sin persvasive gøren. De veridiktoriske modaliteter falskhed og bedrag sættes i miskredit, og i stedet søges der skabt en overbevisning om kerygmaets hemmeligheds karakter og i sidste ende om dets klare sandhed. Målet er altså at etablere en fiduciær kontrakt eller et troværdighedsforhold mellem afsender og modtager. Denne overtalelse udvirkes på udsagnsniveauet i den fortalte verden mellem forkynderen (det kognitive destinatørs subjekt), som i Johannesevangeliet oftest er Jesus, og tilhørerne. På udsigelsesniveauet sker det mellem narratør og narratær.¹⁷

Det er denne kognitive dimension i Johannesevangeliet, der i det følgende skal interessere os. Det betyder dog ikke, at vi vil underkende den pragmatiske dimensions betydning. Tværtimod forudsætter de kognitive processer fortællingens pragmatiske handlingsforløb og tilstandsudsagn, idet det er disse, som er genstand for interpretation. Der kan i nogle diskurser imidlertid være en vis tendens til, at den pragmatiske dimension træder i baggrunden til fordel for spørgsmålet om, hvordan denne dimensions handlinger skal forstås. En sådan forskydning kan bringe en effekt af »uvirkelighed« med sig.¹⁸ For Johannesevangeliets vedkommende synes dette at være tilfældet. Det fornemmede også Käsemann, når han – ganske vist ud fra en ganske anden metodologisk tilgangsvinkel – talte om doketisme. Her vil vi imidlertid ved hjælp af den semiotiske narratologi søge at pege på nogle af de vidensforhold, der gør det rimeligt at tale om en sådan forskydning i Johannesevangeliet.

2. Svækkelsen af den pragmatiske dimension i Johannesevangeliet

For en umiddelbar betragtning kan det synes overraskende, at tale om en svækket pragmatisk dimension i det fjerde evangelium. Der er jo tale om en fortælling, hvori aktørerne parteciperer i handlingsforløb, som er forankret i tid og rum: Skabelsens logos bliver kød i Jesus fra Nazaret, der forkynder og gør tegn i Galilæa samt under rejser til Jerusalem. I forbindelse med den sidste rejse til Jerusalem bliver han taget til fange og anklaget for gudsbespottelse. Den romerske statholder Pilatus dømmer ham under pres fra jøderne til døden, men efter henrettelsen opstår han igen og viser sig for sine tilhængere. Jo-

17. Se art. *Destinatør/Destinatær og Fiduciær kontrakt, relation* i Greimas & Courtés: *Semiotik*, s. 31f. og 56f. Udtrykkene »Johannes« og »fortælleren« anvendes her som synonyme for narratøren. Det samme er tilfældet med »læseren/læserne« for narratæren.

18. Greimas & Courtés: *Semiotik*, s. 236.

hannesevangeliet indeholder således en *Jesusfortælling* og er ikke som f.eks. Thomasevangeliet en nonnarrativ diskurs uden nogen som helst spatio-temporal placering af Jesus-figuren. Alligevel må vi spørge om ikke Johannesevangeliet rammes af følgende iagttagelse hos Greimas og Courtés: »I øvrigt kan den pragmatiske dimension i en given diskurs strengt taget indskrænke sig til at være et påskud for kognitive aktiviteter, ...«. ¹⁹ Formodningen herom vækkes først og fremmest af tre indbyrdes forbundne omstændigheder, som har at gøre med den måde, hvorpå viden distribueres i diskursen: For det første af den måde, hvorpå narratøren Johannes i fortællingens forløb afslører sin viden om Jesu sande væren; for det andet af det for en fortælling ganske usædvanlige, at den alvidende synsvinkel ikke kun hører narratøren til, men også er uddelegeret til en af aktørerne i udsagnet, nemlig Jesus; for det tredje af den heraf følgende mangel på en reel modstander til Jesus. Først skal vi betragte narratøren og hans kommunikation af viden.

2.1. Fortællerens viden og meddelelsesstrategi

Narratøren i Johannesevangeliet er en såkaldt alvidende fortæller.²⁰ Begivenhederne ses ikke fra de deltagende aktørers synsvinkel, men iagttages udefra, hvorfor Johannes sidder inde med et anseligt overblik. F.eks. er han i sin prolog i stand til at berette om begivenheder ved verdens begyndelse; både hændelser i Galilæa og Jerusalem står klart for ham, og han kan se aktørernes tanker, motiver og stemninger (2,11; 4,27; 6,6; 12,6.16 et passim). Han påstår endda at kende flere beretninger om Jesus, end han har fundet plads til i sit skrift (20,30; 21,25). At narratøren er alvidende, er imidlertid én ting; noget andet er, hvorledes han administrerer denne viden. Hvor meget siger han, og hvornår siger han det? Fokuserer vi på Johannes' viden om Jesus, adskiller han sig fra synopsens evangelister ved i langt højere grad fra værkets begyndelse at røbe, hvem Jesus er. Dette kan illustreres ved at pege på, hvor i evangeliefortællingen det bliver klart, at manden Jesus er Kristus, Guds søn. Hos Matthæus og Lukas synes dette at være tilfældet i kraft af Jesu forunderlige fødsel. Hos Markus, der som bekendt ikke bringer nogen fødselsberetning, er der imidlertid tale om en proces, hvor igennem Jesus i dåben modtager en virtuel kristus-væren, som i korsdøden og opstandelsen realiseres fuldt ud.²¹ Johannes indtager en tredje position. Hos ham flyttes det kristologiske moment tilbage til skabelsens urtid. Jesus skal i egenskab af

19. Greimas & Courtés: *Semiotik*, s. 111.

20. For en grundig undersøgelse af fortællersynsvinklen i Johannesevangeliet se Culpepper: *Anatomy*, s. 12-49.

21. Jf. Davidsen: *The Narrative Jesus*, s. 334-337.

Guds logos ikke modtage en særlig væren i fortællingens forløb, for den har han allerede; han er sågar selv Gud fra først til sidst (μονογενής θεός; 1,18; jf. 1,1; 20,28).²² Denne information modtager læseren vel at mærke allerede i prologen – den ouverture, der åbner hovedtemaerne i skriftet. Men ikke nok med det: Der siges også, at Jesus i udsigelsens nutid er »i Faderens favn« (1,18). Hermed er fortælleren godt i gang med at røbe fortællingens afslutning: Jesu tilbagevenden til Faderen (jf. 6,62; 7,33; 13,3; 14,12; 16,5.10.16-33 et passim). Dette afslører et andet vigtigt træk: Teksten læses forlæns, men forstås baglæns. For at råde bod på dette søger Johannes allerede tidligt at bibringe læseren den adækvate interpretation af de efterfølgende begivenheder. Han kan derfor i retrospekt meddele: »... , og vi så hans herlighed, en herlighed, som den Enbårne har den fra Faderen, ...« (1,14).

Narratørens tidlige afsløring af information og hans placering af det kristologiske moment allerede før fortællingens begyndelse betyder, at den pragmatiske dimension i Johannesevangeliet mister noget af sin dynamik. Fortællingens gennemløb tjener ikke til at vise, hvorledes mennesket Jesus blev Kristus, for det var han allerede. Her er med andre ord ingen »kristus-proces« som i Markusevangeliet. Jesu væren ligger fast én gang for alle.

2.2. Jesus som alvidende kognitivt subjekt

Foruden narratørens tidlige overdragelse af viden til narratøren er også implementeringen af alviden i Jesus-figuren med til at svække dynamikken på det pragmatiske plan. At en deltagende aktør i fortællingen på denne måde udstyres med en viden, der kan sidestilles med narratørens egen, er som sagt ret usædvanligt. I Johannesevangeliet hænger det naturligvis sammen med placeringen af det omtalte kristologiske moment. Er Jesus fra begyndelsen indehaver af guddommelig væren, må han også besidde det guddommelige blik. At Jesus således er udsagnets alvidende kognitive subjekt viser sig på flere fronter. For det første fremstår Jesus med en meget sikrere viden om sin egen væren – den såkaldte messianske selvbevidsthed – end i de synoptiske evangelier. Han er vidende om sin præeksistens hos Faderen (f.eks. 3,13; 6,38; 8,38.58; 10,36; 17,5.24), men først og fremmest manifesterer selvforståelsen sig i »jeg er«-udsagnene (6,35;

22. Af samme grund nævnes Jesu dåb ikke i Johannesevangeliet. Den tjener nemlig intet formål i erhvervelsen af Jesu guddommelige væren. At Ånden daler ned over Jesus som en due, betyder således ikke, at Jesus udrustes med Åndens kompetencer som hos Markus. Hændelsen fungerer derimod som en mærkning af Jesus, således at Johannes Døbereren kan vide, at det er netop denne mand, der er Guds søn (1,32-34).

8,12; 10,7.9.11; 11,25; 14,6; 15,1), som i øvrigt sjældent forekommer uden for Johannesevangeliet. Således kan Jesus allerede *inden* sin død og opstandelse eksempelvis udtale: »Jeg er vejen, sandheden og livet; ...« (14,6a). Den præsensiske form ἐγώ εἰμι (»jeg er«), som må forstås durativt, betegner her en transhistorisk væren – Jesus *er* i fortid, nutid og fremtid – og forbinder, som det ofte er blevet påpeget, Jesus med det gammeltestamentlige »jeg er«: Jahve (2 Mos 3,14; jf. Joh 13,19). Denne udtalte enhed mellem Jesus og Faderen – »Jeg og Faderen er ét« (10,30) – betyder imidlertid, at evangelisten flere gange geråder i vanskeligheder. F.eks. får Jesu bønner en underlig karakter af opvisning, idet Jesus som alvidende strengt taget ikke har brug for at udveksle information med Faderen. Eksempelvis lyder bønnen efter opvækkelsen af Lazarus således: »Fader, jeg takker dig, fordi du har hørt mig. Selv vidste jeg, at du altid hører mig, men det var for folkeskarens skyld, som står her, at jeg sagde det, for at de skal tro, at du har udsendt mig« (11,41b-42; jf. 12,27-30). Bønnen bliver på skrømt, for en »... samtale mellem to personer opbører med at være, hvad den er, hvis deltagerne ved, at de aflyttes«. ²³

Jesu omnisciens giver sig også til kende ved, at han på ethvert tidspunkt er klar over, hvad der foregår i de andre aktørers indre (f.eks. 2,24f.; 5,6; 6,61; 16,19), og hvad der vil ske i fortællingens videre forløb (6,5f.; 13,11.21.19.38; 14,29; 18,4.32; 19,28 et al.). Dette understreges gang på gang. »For Jesus vidste fra begyndelsen, hvem det var, der ikke troede, og hvem det var, der skulle forråde ham« (6,64). Det bekendes sågar af disciplene og af Peter, at Jesus ved alt (16,30; 21,17). Han kender »tiden« for sin død og herliggørelse (12,23; 13,1 og 17,1), og han kender fortællingens slutning, for så vidt som han ligesom narratøren ved, at han skal vende tilbage til faderen (se henvisningerne ovenfor s. 89). Af samme grund kan fristelsen som kategori ikke fungere i Johannesevangeliet. Fristelsen forudsætter nemlig, at den fristede savner viden om en given krises udfald. For at kunne fristes, skal han kunne tvivle om begivenhedernes lykkelige sortie. Dette er ikke tilfældet for den johannæiske Jesus, der af samme grund ikke udsættes for Djævelens fristelser i ørkenen. På samme måde kan der heller ikke være tale om nogen Getsemane-scene, hvori Jesus beder Faderen om at blive fritaget for korsdødens bitre bæger. Tværti-

23. Greimas & Courtés: *Semiotik*, s. 116. Det samme gælder, når undergerningen, som er til gavn for den nødstedte, bliver til et tegn, der samtidig vil kommunikere til iagttagerne (Greimas & Courtés: *Semiotik*, s. 236). Dette er allerede tilfældet i synopsen, men bliver særligt udtalt hos Johannes, når det eksempelvis siges, at opvækkelsen af Lazarus tjener til Guds søns herliggørelse (11,4; jf. 9,3b). Underet får karakter af performance og følger sig ind under teatrets kommunikationsstruktur: Hvad skuespillerne siger og gør, er ene og alene møntet på tilskuerne, hvorfor det netop bliver – teater.

mod finder vi efter indtoget i Jerusalem et ganske andet synspunkt, der nærmest synes direkte polemisk vendt mod synopsens Jesusfigur: »Nu er min sjæl i oprør, og hvad skal jeg sige? Fader, frels mig fra denne time? Nej, det er derfor, jeg er nået til denne time. Fader, herliggør dit navn!« (12,27). Under sin tilfangetagelse irettesætter Jesus på samme måde Peter: »Stik sværdet i skeden! Skulle jeg ikke drikke det bæger, Faderen har givet mig?« (18,11). Vi finder således ingen anfægtelse hos den johannæiske Jesus. Endelig møder vi ikke hos Johannes den gudsforladte Jesus på korset. I stedet for klageråb, hører vi det triumferende: »Det er fuldbragt!« (19,30). Jesu exceptionelle viden betyder derfor, at han på ethvert tidspunkt handler i frihed. Han både kan og vil det, han bør gøre. Lydigheden over for Faderen er således ikke problematisk, og den kommer derfor heller ikke an på en prøve.²⁴

Tilstedeværelsen af en sådan alvidende kognitiv aktant i udsagnet kan ikke undgå at have betydning for den narrative dynamik. Jesu viden om sig selv (refleksiv viden) samt om de øvrige aktører og handlingens forløb (transitiv viden) gør ham som sagt i stand til at manøvrere frit i den fortalte verden, og denne ekstraordinære viden – hans særlige kunnen ufortalt – får den virkning, at han hæves op i en sfære for sig selv. Om dette betyder, at Jesus dermed ikke er noget sandt menneske, er et spørgsmål, hvis svar må afhænge af overvejelser i spændingsfeltet mellem *teologi* og *antropologi*: Hvor stor en viden kan et menneske have, før han sprænger kategorien og bliver gud? Her vil vi nøjes med at konstatere, at en isolation af aktøren Jesus er prisen, Johannes må betale, når han vælger at udstyre sin helt med en så enestående viden.²⁵

2.3. Bestemmelse af modprogrammet

Jesu totalviden betyder endvidere, at hans væren aldrig er truet. Også dette er ganske usædvanligt for en narrativ diskurs. Fortællinger etablerer nemlig spænding ved typisk at installere en modstanderaktant i den pragmatiske dimension, antagonisten, der søger at forhindre

24. Til de involverede modaliteter se art. *Burden, Kunnen og Villen* i Greimas & Courtés: *Semiotik*, s. 21f., 134f. og 291.

25. En helt defineres netop ved sin ekstraordinære viden og/eller kunnen i forhold til narratets øvrige aktanter. Der er imidlertid stor forskel på, i hvor høj grad dette artikuleres. I denne forbindelse er det i øvrigt Marianne Meye Thompsons hovedindvending mod Käsemanns tese om den naivt-doketiske kristologi i Johannesevangeliet, at Jesus i *enhver* kristologi – ikke kun i den doketiske – må transcendere sin menneskelighed for at være mere end et menneske, nemlig Kristus (Thompson: *The Humanity of Jesus*, s. 7f. og 117-128). Vi kan tilføje: Hvorledes udpege en aktør som helt, hvis ikke han skiller sig ud fra de andre aktører i kraft af det ene eller det andet »mere end«?

protagonisten (helten) i at nå sit mål. Antagonisten følger således et modprogram, der skal hæmme realiseringen af protagonistens projekt.²⁶ Dette er dog ikke tilfældet i Johannesevangeliet. Jesus har ganske vist fjender – ofte går de under fællesbetegnelsen »jødernes« – men trods det, at de ønsker ham korsfæstet, bliver deres modprogram ironisk nok et hjælpeprogram for Jesus. De kommer nemlig uforvarende til at fungere som redskaber for den herliggørelse, som Jesus selv søger. Dette er særligt tydeligt i henseende til Judasfiguren. Denne er naturligvis som forræder Jesu modstander, men da han samtidig tjener Jesu projekt, kan Jesus ligefrem animere ham til at skride til handling. Efter scenen med fodvaskningen kan Jesus således sige til Judas: »Hvad du gør, gør det snart« (13,27b). Under tilfangetagelsen finder vi heller ikke synopsens forræderkys; derimod udpeger Jesus sig selv hele to gange for vagtstyrken (18,4-9). Læseren må således ikke lades i tvivl om, at Judas' værk kun er muligt, for så vidt Jesus i sin alviden lader det ske (jf. 10,17f.). Jesu død er nemlig ikke et udtryk for modprogrammets hæmning af Jesu projekt, men derimod en foreløbig kulmination på dette. Om sit liv kan Jesus derfor sige: »Ingen tager det fra mig, men jeg sætter det til af mig selv (ἀπ' ἐμαυτοῦ)« (10,18a).

Også denne mangel på reelt modprogram får Johannes' evangeliefortælling til at stå underligt stille i den pragmatiske dimension. Man kan derfor spørge, hvorfor Johannes overhovedet forfatter en *narrativ* diskurs, hvis ikke den indeholder transformationer af Jesu væren. Det mest nærliggende svar er efter min mening, at fortællingens pragmatiske dimension skal sætte scenen for de kognitive aktiviteter, som er hovedinteressen (jf. Greimas-citatet ovenfor s. 88). Skal vi således finde et modprogram i Johannesevangeliet må det dreje sig om vantroens modstykke til troen i den kognitive dimension. Johannes er ganske vist i sagens natur interesseret i at beskrive, *hvad* der sker med Jesus, og *hvad* Jesus siger og gør; men han kan ikke lade dette stå alene og tematiserer derfor gang på gang, *hvorledes dette (bør) forstås* af fortællingens øvrige aktører og af narratøren. Således efterfølges næsten alle begivenheder i Johannesevangeliet med en beskrivelse af den erkendelsesmæssige reaktion hos iagttagerne. Og det er vel at mærke først og fremmest her, Johannesevangeliet sker.

Drejningen i retning af den kognitive dimension giver som nævnt den fortalte verden et skær af »uvirkelighed«. Det var dette, Käsemann ud fra sin synsvinkel havde bestemt som »naiv doketisme«. På baggrund af fortællingens behandling af viden kan man alternativt

26. Se art. *Modstander og Narrativt program* i Greimas & Courtés: *Semiotik*, s. 156 og 166f.

forsøge sig med betegnelsen »narrativ doketisme«. Hvis denne neologisme imidlertid skal give mening, må den følgelig ikke misforstås; for talen om en »narrativ doketisme« skal ikke opfattes som en bedømmelse af Johannesevangeliets forhold til ortodoks kristologi – eller til de synoptiske evangelier for så vidt. Der er derimod tale om en konstatering af den underordnede betydning de pragmatiske funktioner modtager i en given diskurs, når de kognitive processer står i fokus. Således kan man også finde »narrativ doketisme« i eksempelvis en detektivroman eller en *film noir*.²⁷

Vi skal nu nærmere studere de gnoseologiske processer i det fjerde evangelium, idet jeg i første omgang vil fokusere på, hvorledes Johannes på udsagnsplanet – i den fortalte verden – lader fortolkninger af Jesu væren fremstå, hvilke indicier de bygger på, og hvorledes disse fortolknings sandhedsværdi kommer for en dag.

3. Tegnet Jesus

Det er et grundaksiom i Johannesevangeliet, at ingen nogensinde har set Gud (1,18a; jf. 6,46; 8,55; 17,25a). Men det er samtidig en grundpåstand, at Gud kan kendes gennem Jesus (1,18b; jf. særligt 12,44f.; 14,6f.; 15,15; 17,25b). Set fra denne synsvinkel kan Johannesevangeliet læses som et svar på, hvorledes gudserkendelse kommer i stand. Sønnen og Faderen er ét (10,30); og den, der kender Sønnen, kender derfor også Faderen. Jesus er dermed et tegn in persona, så at sige, der repræsenterer Gud. Men det er velkendt at et tegn er tvetydigt og kan lyve: Gråden kan både referere til sorg og glæde. Ligeledes kan flere tegn henvise til det samme: Både sceptret og tronen kan signalere kongemagt.²⁸ Derfor hører til enhver tegntyding en bestemt interpretation. Tegnet er nemlig ligesom brevet et repræsentativt nærvær for noget fraværende eller skjult, eller som middelalderens skolastikere sagde: *aliquid stat pro aliquo*. Af denne grund er det interessant at spørge, hvorledes tegnets repræsentation kommer i stand. Hos den amerikanske, pragmatiske filosof Charles Sanders Peirce finder vi et sådant udkast til en forståelse af tegnets struktur, som det i

27. Ikke desto mindre kunne det være interessant i forlængelse af ovenstående at undersøge, hvorledes den narrative doketismes nedtoning af det pragmatiske handlingsforløb forholder sig til gnosticisomens måde at konstruere religiøse diskurser på. Er der omvendt en sammenhæng mellem accentueringen af den pragmatiske dimension og skabelsteologien?

28. Umberto Eco definerer ligefrem semiotikken, som den disciplin, der studerer det, som kan bruges til at lyve med (Eco: *Trattato di semiotica generale*, Milano 1975, s. 17 og 89).

denne forbindelse kan være nyttigt at inddrage.²⁹ En af Peirces definitioner af tegnet bestemmer det som »... something by knowing which we know something more«,³⁰ og han gør desuden gældende at et tegn består af tre komponenter eller sider. Tegnets første komponent er repræsentamenet, dvs. tegnets overflade eller udtryksside, hvorpå tegnet fremtræder som fænomen – i vores tilfælde den fortalte Jesus. Tegnet har imidlertid også en reference, som Peirce kalder tegnets objekt. I Johannesevangeliet er Jesus-tegnets objekt Gud. Men denne henvisning er udtryk for en bestemt reaktion på eller tolkning af repræsentamenet, og denne tolkning benævner Peirce *interpretanten*, tegnets tredje komponent.³¹ Det vigtige hos Peirce er ikke mindst denne fremhævelse af *interpretanten*, for dermed gøres det klart, at repræsentamenet også kan henviser til andre objekter i kraft af en alternativ *interpretant*. Det er Johannesevangeliets formål at hævde én bestemt *interpretant* – nemlig troen – som viser at objektet Gud kan kendes i kraft af Jesus-repræsentamenet og vel at mærke kun her (jf. 20,31; 14,6b). Men evangeliet fortrænger som nævnt ikke, at det er muligt at mene, at Jesus ikke taler på Guds vegne og derfor er en bedrager. Lad os se på nogle eksempler.

3.1. *Vantroens interpretant*

Vi har været inde på, at det reelle modprogram i det fjerde evangelium befinder sig i den kognitive dimension. Den johannæiske dualisme kan således fra en erkendelsesmæssig synsvinkel ses som en modstilling mellem de kognitive positioner tro og vantro. Til at repræsentere vantroen har Johannes installeret en række stemmer i narratet, der betvivler Jesu guddommelige ophav. Denne tvivl vækkes i første omgang af et troværdighedsproblem, som flere gange tematiseres i teksten; for hvem er det i den fortalte verden, der påstår at Jesus-tegnet repræsenterer Gud? Det er først og fremmest det kognitive subjekt

29. Peirces semiotik har – ikke mindst på grund af den fragmentariske form hans værker blev udgivet i – været genstand for utallige fortolkninger. Teoriens væv af tegnklasser er ganske kompleks og indeholder en lang række nuancer, som udelades af denne korte præsentation. F.eks. tillader jeg mig i denne forbindelse at se bort fra Peirces i øvrigt vigtige skelnen mellem indeksikalske, ikoniske og symbolske tegn. Den peircianske semiotik blev, så vidt jeg ved, for første gang bragt i anvendelse på Johanneseksegensens felt af Trond Skard Dokka i *Å gjenkjenne den ukjente. Om menneskers mulighet for å kjenne Gud – en studie basert på Johannes-evangeliets tegnstoff*, Oslo 1989.

30. Ch. Hartsthorne, P. Weiss & A. W. Burks (red.): *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, MA 1931-58, 8.332.

31. Det bør bemærkes, at *interpretanten* således hos Peirce ikke er en fortolkende observatør, men selve *interpretationen* i tegnprocessen.

Jesus selv.³² Efter at Jesus har udtalt, at han er verdens lys, bryder farisæerne således ind og siger: »Du vidner om dig selv; dit vidnesbyrd er ikke gyldigt« (8,13; jf. 7,17f.; 19,21). Med henvisning til toraen hævder de, at der kræves mindst to vidner, for at et vidnesbyrd kan gøres gældende. Jesus svarer hertil, at både han selv og Faderen står som vidner, hvorfor hans selvvidnesbyrd stadig må stå til troende (8,12-20). Det er imidlertid endnu Jesu modstanderes holdning, at han er en løgner (8,55), der vildfører folket (7,12b.47) og i sidste ende en gudsbespotter, fordi han, skønt han er et menneske, »... har gjort sig selv til Guds søn« (19,7; jf. 10,33). Indenfor de veridiktorske modaliteter vurderes påstanden om Jesu guddommelige væren altså som et bedrag, en fremtræden uden væren (jf. ovenfor s. 86).

Den ovennævnte perikope om Jesu selvvidnesbyrd (8,12-20) viser tydeligt, at der til de kognitive positioner tro og vantro hører en argumentation. Vantroen er ikke ubegrundet, men bygger på en henvisning til forhold, der modsiger eller er uforenelige med evangeliets grundpåstand om Jesus. De kognitive antagonist fremfører således en lang række af sådanne observationer. For det første drejer det sig om en stribe bestemmelser af Jesu ganske menneskelige herkomst. Han er ikke Guds søn fra himlen, men Josefs søn, hvis forældre man kender (6,42). Som Galilæer kan han ikke være Kristus, for denne skal ifølge skriften være af Davids slægt og stamme fra Betlehem (7,41f.52; jf. 1,46). Han diskvalificeres af samme grund, når han af andre regnes for at være samaritaner (8,48). Anderledes hævder »nogle i Jerusalem« at den sande kristus' ophav skal være ukendt, men samme slutning nås: Jesu hjemstavn *er* kendt, og derfor må han være en falsk kristusprætendent (7,27). Jesu svar på disse indvendinger lyder således: »Ja, I ved, hvem jeg er, og I ved, hvor jeg er fra. Og dog er jeg ikke kommet af mig selv, men han, som har sendt mig er sanddru, og ham kender I ikke« (7,28). At Jesus er fra Nazaret, udelukker altså ikke, at han ikke også kan være fra Gud. Andetsteds er det Jesu adfærd, som antagonisterne forarges ved: »Den mand er ikke fra Gud, for han overholder ikke sabbatten« (9,16a). Han kaldes synder (9,24), forbryder (18,30), vanvittig (10,20) og sågar dæmonbesat (7,20; 8,48; 10,20). Heller ikke disse domme får lov til at stå alene, for andre observerende aktører mener, at ingen synder eller dæmonbesat kan gøre de underværker, Jesus gør (9,16b; 10,21). Det interessante i denne sammenhæng er, at både de vantro og de troende, forholder sig til

32. Eller som Bultmann – ret så kategorisk – har formuleret det: »So zeigt sich schließlich, daß Jesus als der Offenbarer Gottes *nichts offenbart, als daß er der Offenbarer ist, ...*“ (Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*, s. 413).

samme fænomenale repræsentamen.³³ Dette faktum forsøger evangelisten ikke at skjule bag en naiv objektivitet, men lader vantroen stå frem som et nødvendigt modprogram i den kognitive dimension. Der er på den anden side dog ingen tvivl om, at det er troens interpretant, Johannes anser for sand; og det er denne interpretants argumenter, vi nu skal følge.

3.2. Troens interpretant

Det ovenstående har vist os, at interpretanten må henvise til indicier for at godtgøre sin interpretation. Dette er også tilfældet for troen som interpretant. For at bestemme Jesu identitet må der – som i et retssalsdrama – indhentes vidner, der kan bekræfte den. På denne måde sker der på udsagnsniveauet en semiotisk fordobling i fortolkningen af grundpåstandens kognitive status. Med andre ord præsenteres ikke alene Jesus som tegn på Gud, men der spørges også efter, hvilke tegn der tyder på, at Jesus er et tegn på Gud.³⁴ Sådanne tegn er ikke blot undergerningerne, som Johannesevangeliet selv kalder tegn (pl. σημεῖα; jf. f.eks. 2,11; 4,54; 6,14; 9,16), men også Jesu ord og andre troværdige instansers vidnesbyrd.³⁵

Jesu gerninger fungerer meget ofte i evangeliet som sådanne indicier på Jesu sande væren. Dette påstår dels Jesus selv (5,36; 10,25.37; 14,11), men også gerningernes observatører kommer ofte til den samme konklusion som den helbredte blindfødte: »Hvis den mand ikke var fra Gud, kunne han intet gøre« (9,33; jf. 2,23; 3,2; 7,31; 9,16b; 10,21). Gerningerne har en positiv funktion som demonstrationer, for hvis ikke Jesus selv virker troværdig, kan de vække tro »på grund af selve gerningerne« (10,38; 14,11). Der knytter sig imidlertid også nogle steder i teksten en vis skepsis til gerningernes beviskraft. Dette hænger utvivlsomt sammen med muligheden for misinterpretation. F.eks. betyder bespisningen af de fem tusinde kun, at folkeskaren med magt vil gøre Jesus til konge (6,14f.). Fejlagtigt er det også som hos andre helt at overse underets henvisende tegnkarakter, således at bespisningen udelukkende opfattes som mad i maven –

33. Heri ligger i øvrigt også kimen til misforståelsens semiotik, som så ofte manifesterer sig i Johannesevangeliet (f.eks. 2,20f.; 3,4; 4,11.15.32f.; 6,34; 7,35f. og 8,22).

34. Vi har her begyndelsen til det, som semiotikere (eksempelvis Eco) inspireret af Peirce har kaldt en uendelig semiosis. Se Ch. S. Peirce: *Collected Papers*, 2.293, n. 1 og 2.303.

35. Enkelte gange fungerer også Jesu alviden (1,48f.; 4,39; 16,30) og dermed hans evne til at forudsige begivenhederne som tegn: »Jeg siger det til jer allerede nu, inden det sker, for at I, når det er sket, skal tro, at jeg er den, jeg er« (13,19; jf. 14,29).

et repræsentamen uden reference (6,26). Jesus kan derfor klandre sine tilhørere for ikke at være i stand til at tro uden tegnundere (4,48).³⁶

Hvis ikke troen kommer af Jesu gerninger, må den komme af Jesu ord. I det hele taget synes Johannes, at lægge større vægt på Jesu rolle som forkynder end som undergører, og han undlader da også at bringe en lang række af de underberetninger, som de synoptiske evangelier er så fulde af. At Jesu ord alene – uden noget medfølgende bevis – kan vække troen, ser vi således mange eksempler på (4,41; 7,40.46; 17,8 etc.); og fremhævet bliver den tro, der ikke søger noget yderligere end ordet at fæstne sig til. Johannesevangeliets eneste egentlige saligprisning gælder nemlig dem, som tror uden at have set (20,29). Dette forhold skal jeg uddybe i afsnit 4.

Til at fremføre troens fortolkning af Jesus er der ligesom for vantroens vedkommende installeret en række interpreterende aktører i ud-sagnet. På troens side optræder de imidlertid med uligt større autoritet, idet deres fortolkning svarer til den, narratøren allerede i prologen har fremlagt. Johannes Døberens vidnesbyrd er sågar integreret i selve prologen. Men endnu før Døberens tid vidnede Skriften om Jesus (5,39); og både Moses (5,46) og Esajas (12,41) skrev med tanke på ham. Også eksempelvis Simon Peter (6,68f.), den discipel, Jesus elskede (21,7), Martha (11,27), Talsmanden (15,26), ja endog Faderen (5,37; 8,18) bevidner, at Jesus er den, han giver sig ud for at være. Disse vidner fungerer som rette fortolkere af narratørens persvasive gøren.

Det ovenstående har givet os eksempler på, hvorledes der i den kognitive dimension står to inkompatible fortolkninger af Jesu væren – troens og vantroens interpretanter – og hvorledes disse hver især grunder sig på iagttagelsen af tegn i den pragmatiske dimension. At de to fortolkninger er inkompatible viser sig bl.a. ved, at de har en vis tendens til at lukke sig om sig selv. Hvis ikke troen på, at Jesus er fra Faderen, er til stede hos observatørerne, kan dette ifølge teksten skyldes, at de ikke er af Faderen (f.eks. 5,37f.; 8,47; 10,26). Men det var jo netop påstanden, at Faderen kun kunne kendes gennem Jesus. Således synes de vantro i disse tilfælde ikke at være levnet mange

36. Modsat finder Bent Noack ingen antydninger af skepsis over for tegnunderne i det fjerde evangelium: »I Johannesevangeliet kan tegn ikke være af det onde, ...« (Noack: *Tegnene i Johannesevangeliet. Tydning og brug af Jesu underre*, København 1974, s. 49; jf. s. 47-53). Noack har ret, for så vidt tegnunderne fungerer som åbenbaringer af Jesu herlighed; men uret i den forstand, at de jo netop ikke er entydige.

muligheder.³⁷ Den johannæiske dualisme er således også en kognitiv dualisme, der placerer de interpreterende aktører indenfor to hinanden udelukkende erkendelsespositioner. Kun sjældent gives der plads til en agnostisk og ikke-semiotisk opfattelse af Jesu fremtræden, som vi finder den hos Pilatus: »Hvad er sandhed?« (18,38).

I den semiotiske fortolkning af Jesus-tegnet har vi nu på tekstens overflade fundet alle fire veridiktoriske modaliteter repræsenteret. I vantroens øjne fremstår påstanden om Jesu guddommelige væren som et bedrag (fremtræden, non-væren) eller som slet og ret falsk (non-fremtræden, non-væren), når det hævdes at Jesus er en synder og derfor ikke engang i sin fremtræden kan synes guddommelig (9,16a.24). Evangeliet tager imidlertid afstand fra dem, der på denne måde dømmes ifølge den synlige og ydre fremtræden (κατ' ὄψιν 7,24; κατὰ τὴν σάρκα 8,15). I stedet fremhæves troens interpretant, der anser påstanden om Jesu guddommelige væren for at være sand (fremtræden, væren) eller måske snarere hemmelig (non-fremtræden, væren), idet Jesus-repræsentamenet et godt stykke af vejen forbliver tvetydigt. Hvilken kognitiv position narratøren indtager lades vi dog ikke på noget tidspunkt i tvivl om, men i fortællingens forløb fældes den afgørende veridiktoriske dom først i kraft af Jesu død og opstandelse – herliggørelsen.

3.3 Jesu død og opstandelse: Glorificerende prøve og kognitiv sanktion³⁸

Da vi ovenfor i afsnit 2 så, hvorledes der i Johannesevangeliet sker en nedtoning af den pragmatiske dimension, tillod jeg mig at føre os udenom en uomgængelige indvending: Men hvorfor var det nødvendigt at Jesus skulle dø? Er Jesu død ikke netop en trussel mod hans væren, således at man ikke kan hævde, at Johannesevangeliet savner værenstransformationer hos Jesusfiguren? Denne indvending er allerede indirekte afvist: Jesu alviden, som ikke engang svækkes hos manden på korset, betyder, at døden ikke griber ind i hans væren.

37. Eller som Geert Hallböck udtrykker det: »From the outset belief and disbelief are contained each in its own circle of understanding. Either we believe – and thus understand; or we do not believe – and therefore cannot understand« (Hallböck: »The Gospel of John as Literature: Literary Readings of the Fourth Gospel« i: Johannes Nissen & Sigfred Pedersen (red.): *New Readings in John. Literary and Theological Perspectives. Essays from the Scandinavian Conference on the Fourth Gospel, Århus 1997*, Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 182, Sheffield 1999, s. 45).

38. For en mere grundig undersøgelse af emnet se Jesper Tang Nielsen: "Korset i den kognitive dimension" i: Bodil Ejrnæs & Lone Fatum (red.): *Lidelsens former og figurer*, Forum for bibelsk eksegese 12, København 2002, s. 161-187. Mine pointer falder på det tekstanalytiske niveau i det væsentligste sammen med Tang Nielsens.

Men hvilken funktion udøver Jesu passion så? I første omgang kunne man pege på dødens pragmatiske funktioner som stedfortrædelse (10,11-18; 11,50-52; 15,13; 18,14), forudsætning for Åndens komme (7,39) og som gave til evigt liv (3,16; 6,51; 12,24); men disse funktioner er ikke de dominerende i teksten.³⁹ Hvad der derimod er karakteristisk, er, at Jesu død forstås som en ophøjelse (verb.: ὑψοῦν) eller en herliggørelse (verb.: δοξάζειν) af Jesus; og det er som sådan, Johannesevangeliet hævder Jesu døds nødvendighed (verb.: δεῖ; 3,14; 12,34). Dette betyder ikke, at personen Jesus savner herlighed (δόξα), som først tildeles ham i død og opstandelse, for Jesus havde herlighed hos Faderen allerede før verden var til (17,5). Herliggørelsen handler derimod om denne herligheds anerkendelse og bekræftelse. Den er således en erkendelsesmæssig og relationel størrelse, idet det ikke giver mening at herliggøre eller ære sig selv (8,50.54). Derimod er død og opstandelse Faderens og Sønnens fælles projekt, hvori de reciprokt herliggør hinanden, hvilket særligt kommer til udtryk i Jesu sidste bøn inden tilfangetagelsen (kap. 17; jf. 1,14; 13,31f.; 14,13). Ud fra denne forståelse af herliggørelsen som anerkendelse af Jesu guddommelige væren, skal Jesu døds betydning i Johannesevangeliet i højere grad søges i den kognitive dimension end i den pragmatiske.⁴⁰

Dette vil vi søge at belyse, idet vi atter henter inspiration i den greimasianske narrative semiotik. Det er opfattelsen hos Greimas og Courtés, at der til fortællingens gennemløb hører en afsluttende sanktionsfase, hvori det performerende subjekt modtager belønning eller straf, afhængig af om han har løst sin opgave eller ej. Berømt er eksemplet med helten, der får prinsessen til sidst. Dette kaldes en pragmatisk sanktion, idet det er subjektets *gøren*, der er genstand for vurdering. Det kan imidlertid også være subjektets *væren*, der vurderes, hvorved der er tale om en kognitiv sanktion. Således f.eks. i de mange folkelige fortællinger, hvori det til sidst afsløres, at den beskidte tigger egentlig er kongen, der har forklædt sig. I en fortælling som Johannesevangeliet, hvor Jesu opgave som performerende subjekt er at åbenbare Gud, og hvor det netop er forståelsen af Jesu væren, der står på spil, befinder sanktionen sig ligeledes på det kognitive plan.⁴¹ For

39. Det er sådanne eksempler M.M. Thompson fremfører i sin kritik af Käsemann, der mente at det fjerde evangelium afslører tydelige vanskeligheder ved at inkorporere den overleverede passionshistorie i evangeliets helhed, men ikke desto mindre alligevel gør det af hensyn til traditionens genrekrav (Thompson: *The Humanity of Jesus*, s. 111-115; Käsemann: *Jesu letzter Wille*, s. 22f., 29, 44 et al.).

40. At δόξα og δοξάζειν også rummer andre betydningsnuancer er ganske sikkert. (Se hertil artiklerne i *ThWNT II*, s. 236-257). I denne forbindelse er det imidlertid det kognitive aspekt, der har interesse.

at sanktionens dom over subjektet kan lyde, må der imidlertid forud gå en såkaldt glorificerende prøve, hvori subjektets identitet fastslås.⁴² Subjektets identitet flyttes herigennem fra hemmelighedens til sandhedens veridiktorske modus. For Johannesevangeliets vedkommende gælder det således, at så længe Jesus-repræsentamenet står som tvetydigt, er denne erkendelsesmæssige bevægelse endnu ikke gjort.

Til den glorificerende prøve hører endvidere et såkaldt mærke. For at skabe vished om subjektets identitet, må denne have knyttet et tegn til sig, som får den observerende aktant til at genkende eller anerkende vedkommende. Når manden i tiggerdragt afslører, at han er kongen, kan han f.eks. fremvise sin tatovering med sit monogram på som bevis. I Johannesevangeliet er det imidlertid ikke tydeligt, præcis hvori mærket, der beviser Jesu identitet, består. Hvor det ovenfor var muligt i kraft af mærket at *genkende kongen*, ligger Johannesevangeliet som religiøs diskurs inde med et uligt større erkendelsesmæssigt problem. Det, at ingen nogensinde har set Gud, betyder nemlig, at Jesus ikke kan *genkendes*, men kun *anerkendes*. Ganske vist viser evangeliets sidste kapitler flere eksempler på perikoper, hvori genkendelsen tematiseres – de såkaldte tilsynekomstberetninger. For Maria Magdalene er mærket Jesu stemme, der udtaler hendes navn (20,16; jf. 10,4); for Thomas – og i øvrigt også for de øvrige disciple, hvad der ofte glemmes (20,20) – er det Jesu naglemærker og spydsåret i siden (20,25.27). Men disse mærker godtgør kun en identifikation af den opstandne med den Jesus, som blev korsfæstet. Mærkerne er derimod ikke i stand til at bevise Jesu guddommelige væren. Alligevel forbliver det evangeliets påstand, at den død, som i første omgang så ud som det endelige bevis på, at Jesus var en bedrager, i kraft af opstandelsen bliver det modsatte. Opstandelsen står således som trosinterpretantens definitive argument. Det er nu klart, at Jesus var den, han påstod at være. Derfor udbryder Thomas: »Min Herre og min Gud!« (20,28).

På trods af Johannes' indlysende vanskeligheder ved helt at eliminere tvetydigheden i Jesus-repræsentamenet, er det rimeligt at betragte den johannæiske fortolkning af Jesu død og opstandelse som et forsøg på at etablere en glorificerende prøve til samme formål. Er-

41. Dette er ikke tilfældet i enhver nytestamentlig Jesusfortælling. Allertydeligst er således sanktionens *pragmatiske* karakter i den narrative Filipperbrevshymne, hvori det lille δὶὸ (Fil 2,9) angiver, at belønningen sker på baggrund af en bedømmelse af Jesu *gøren*, nemlig af hans ydmyghed og lydighed indtil døden (v. 7f.).

42. Se art. *Glorificerende prøve og Sanktion* i Greimas & Courtés: *Semiotik*, s. 78 og 211f. Det er i øvrigt interessant, at prøven forud for sanktionen hos Greimas og Courtés netop har fået navnet glorificerende (gloria = δόξα).

kendelsen af Jesu væren kan ikke være den samme herefter, og vantroens interpretant er da heller ikke repræsenteret fra og med Jesu dødstime.⁴³ Passionen er således fortællingens erkendelsesmæssige vendepunkt.⁴⁴ Hvis Jesu død og opstandelse i Johannesevangeliet altså ingen funktion har som trussel mod Jesu væren i den pragmatiske dimension, er det tydeligt, at disse begivenheder afstedkommer en styrkelse af troens interpretant: »Når I får ophøjet Menneskesønnen, da (τότε) skal I forstå, at jeg er den, jeg er, og at jeg intet gør af mig selv; ...« (8,28; jf. 14,19f.).

4. Johannesevangeliet som tegn

Vi har ovenfor gjort den iagttagelse, at Johannesevangeliet som åbenbaringsdiskurs udløses af grundaksiomet om, at ingen nogensinde har set Gud. Fortællingen søger at afhjælpe denne mangel ved at præsentere Jesus som Guds repræsentative nærvær i den fortalte verden. Accepteres denne grundpåstand, synes gudserkendelsen således at være etableret. Imidlertid tematiserer teksten i udsigelsens kommunikation mellem narratør og narratør et yderlige vidensproblem. For læseren har rigtignok ikke set Gud, men ikke nok med det: Han har heller ikke set Jesus. Derfor er det ikke kun Jesus, der på udsagnsniveaet med sin persvasive gøren søger at etablere en fiduciær kontrakt med de interpreterende iagttagere. Også narratøren må på udsigelsesniveaet forsøge at stadfæste udsagnets sandhed over for sin narratør. Når narratøren ikke har set Jesus, kan der nemlig for så vidt sættes parentes om, hvorledes Jesu persvasion antages i den fortalte verden. Narratøren har kun narratets udsagn at forholde sig til, hvorved spørgsmålet ikke kun bliver om Jesus taler sandt, men ligeledes om narratøren taler sandt. På denne måde fungerer teksten selv som et tegn – et repræsentativt nærvær for Jesus, ligesom Jesus på udsagnsniveau henviser til Gud. Som Jesu nærvær erstatter Guds fravær, erstatter tekstens nærvær Jesu fravær. Skal der således komme gudserkendelse i stand, må ikke alene Jesus tale sandt, men det må også teksten selv. Troens interpretant står altså over for en yderligere udfordring. Af samme grund finder vi i det fjerde evangelium en refleksion over tekstens egen sandhedsprætention. Dette sker særligt mod evangeliets slutning.

43. Den eneste undtagelse er perikopen om den vantro Thomas (20,24-29), men denne tjener efter min opfattelse netop til paradigmatisk at illustrere, hvilken erkendelsesbevægelse der er sket med Jesu ophøjelse og herliggørelse.

44. For Aristoteles var det i øvrigt idealet for den sammensatte fortælling, at den formåede at kombinere det forløbsmæssige vendepunkt (περιπέτεια) med en erkendelsesakt (ἀναγνώρισις). Aristoteles: *De arte poetica liber*, xi.

I første omgang er det her vigtigt at bemærke sig, at teksten hævder, at læserne skal gøre den samme erkendelsesbevægelse som den fortalte verdens troende. Efter at Thomas er blevet overbevist om Jesu sande væren og har bekendt den, siger Jesus til ham: »Du tror, fordi du har set mig. Salige er de, som ikke har set og dog tror« (20,29).⁴⁵ Herefter bryder fortællerstemmen ind: »Men dette er skrevet, for at I skal tro, at Jesus er Kristus, Guds søn, og for at I, når I tror, skal have liv i hans navn« (20,31). Narratøren udpeges her direkte som et tiltalt »I« (jf. 19,35). Dette »I« skal ifølge evangeliets formål overtage Thomas' og de andre troende aktørers interpretation. Dette svarer på det kognitive niveau til det, Ole Davidsen i anden sammenhæng har omtalt som en metonymisk kobling.⁴⁶ Davidsen viser i sin artikel, hvorledes forbindelsen i en fortælling mellem udsagnet i den fortalte verden og udsigelsen kommer i stand. Dette sker netop i kraft af en deiktisk eller udpegende kobling i henseende til sted, tid eller personer fra udsagn til udsigelse.⁴⁷ Som eksempel på, hvorledes denne kobling sker for personernes vedkommende, nævnes børnesangen »Skorstensfej'ren gik en tur«, hvori en skorstensfejer og en pige stikker af til Afrika og ender med at blive forældre til en abe. Sangen sidste strofe lyder: »Abekatten det var dig«. I denne metonymi smelter udsagn og udsigelse sammen, idet en aktør i den fortalte verden – abekatten – identificeres med udsigelsens narratør. Læseren semiotiseres af teksten. I Johannesevangeliet finder noget lignende sted, når narratøren udpeges som vist ovenfor. Her er det dog ikke narratørens væren (som abekat), der er genstand for semiotisering, men hans kognitive kompetence. Der siges ikke: »Aben er dig«, men: »De troende skal være jer«. Springet fra 3. til 2. person betyder, at læserne skal være sådanne, som tror uden at have set (20,29-31).⁴⁸

Den metonymiske kobling fra udsagn til udsigelse kan imidlertid også foregå ved at en af de fortalte aktører udpeges som fortællingens *narratør*. Dette sker eksempelvis i den tjekkiske forfatter Pavel Kohouts roman *Dansetimen*. Romanen foregår i interneringslejren Theresienstadt under anden verdenskrig, men i det sidste kapitel springes

45. Det modsatte er i øvrigt tilfældet for disciplene i 6,36b: »I har set mig, og I tror ikke«.

46. Davidsen: »Evangelifortællingens udsigelse«, s. 55.

47. Se også art. *Deiktisk, Frakobling og Tilkobling* i Greimas & Courtés: *Semiotik*, s. 27, 66-68 og 267f.

48. I det hele taget synes den metonymiske kobling at være en figur, der er stærkt knyttet til religiøse diskurser i disses vekslen mellem omtale og tiltale. Man kan blot tænke på Anselms berømte *hoc es tu* – »denne er dig« – i det ontologiske gudsbevis, som her netop er udformet som en bøn. Se Regin Prenter: *Guds virkelighed. Anselm af Canterbury: Prosligion. Oversat og udlagt som en indførelse i teologien*, Fredericia 1982, s. 22.

der frem til 1966. Heri beskrives en kort episode, hvori en ung mand vandrer rundt som turist i den nu fredelige lejr. Ganske umotiveret lyder det så: »Den mand er mig«. ⁴⁹ At fortællingen indtil da er foregået i 3. person, men nu skifter til 1. person, giver en ganske særlig betydningseffekt af »virkelighed«, hvis parallel vi også finder i Johannesevangeliet. Også her afsløres en af aktørerne i fortællingen som narratør, nemlig den discipel, Jesus elskede, også kaldet yndlingsdisciplen. Også her sker det mod fortællingens slutning og ganske uforventet. Efter evangeliets sidste tilsynkomstberetning, som slutter med en samtale om denne discipels dødstidspunkt, lyder det således: »Det er den discipel, som vidner om dette, og som har skrevet dette, og vi ved, at hans vidnesbyrd er sandt« (21,24; jf. 19,35). En ny fortællerstemme lader os altså forstå, at den narratør, som indtil nu har ledt læseren gennem teksten, selv deltog i handlingen. Dette giver teksten en troværdig karakter af øjenvidneberetning. ⁵⁰ Yndlingsdisciplen møder vi nemlig i fortællingens forløb i forbindelse med en række centrale begivenheder som forudsigelsen af Judas' forræderi (13,23); Jesu død (19,26) og som nævnt tilsynkomsterne efter opstandelsen (21,7.20). Hvis han identificeres med »den anden discipel« (18,15f.), er han endvidere den første, der reagerer på opstandelsen med tro (20,8). Yndlingsdisciplen er altså en vigtig iagttager af passionen som glorificerende prøve, hvorfor også det vidnesbyrd, han har fremlagt, nu kan stå som sandt for læseren.

Ovenfor (s. 88f.) beskrev jeg, hvorledes fortælleren i evangeliet indtager en alvidende position. Dette er for så vidt ganske rigtigt; men ikke desto mindre betyder den metonymiske kobling i 21,24, at narratøren samtidig er en aktør i den fortalte verden. Dette viser sig også på en anden måde. Der findes nemlig enkelte steder i teksten, hvor narratøren installerer sig selv i diskursudsagnet i kraft af et »vi«. Dette sker allerede i prologen: »... og vi så hans herlighed, ...« (1,14; jf. 1,16). Fortælleren i Johannesevangeliet udnytter således de fordele,

49. Kohout: *Dansetimen. En tysk romance*, København 1990, s. 229. [Tjekkisk originaludgave: 1989].

50. Hvorvidt Johannesevangeliet er en øjenvidneberetning i historisk forstand, er der ikke tale om. Det er evangeliets egen semiotisering af sin narratør, der her er interessant. At udpegningen af fortælleren i Johannesevangeliet ikke sker fra 3. til 1. person (»Denne er mig«) som hos Kohout, men fra én 3. person til en anden 3. person (»Denne er ham«), har at gøre med den nye fortællerstemme (»vi«), som viser sig i 21,24. Betydningseffekten »virkelighed« er dog parallel. Culpepper forsøger i øvrigt at udrede dette fortællerforhold ved at skelne mellem »narrator« og »implied author« (Culpepper: *The Anatomy*, s. 43-49). Svagheden ved hans ellers banebrydende værk for det litteraturkritiske studium af det fjerde evangelium er dog netop, at hans fortæller- og læserdefinitioner har en tendens til at blive uklare, særligt i det afsluttende kapitel »The Implied Reader«, s. 203-227.

der ligger i at anvende flere synsvinkler. På den ene side er han alvidende og kan derfor berette om logos ved verdens skabelse. Som alvidende er hans erkendelse endvidere i uhørt grad i overensstemmelse med Jesu erkendelse. På den anden side er han aktør i fortællingen og kan derfor berette om, hvad han har set. Han er øjensvidne. Det, han har set, har læseren imidlertid ikke set. Dette ved fortælleren godt, hvorfor ikke kun Jesu guddommelige værens sandhed søges godtgjort, men også vidnesbyrdets egen sandhed. Sålænge Jesus er fraværende, må teksten nemlig stå som et tvetydigt tegn. Læseren må tro Johannes på hans ord. At tro i kraft af ordet er uligt sværere, end selv at have set, men det er ikke desto mindre den tro, der sættes højest i Johannesevangeliet (20,29; jf. 4,48; 5,24; 6,36b; 17,20).

Afslutning

Det har været formålet med denne artikel, at belyse, hvorledes spørgsmålet om viden og erkendelse giver sig til kende i Johannesevangeliet som fortælling. Vi har således forsøgt at stille evangeliet spørgsmål af følgende art: Hvad skal vides? Hvem ved det? Hvornår vides det? Er det sandt? Og hvorledes godtgøres det, at det er sandt? Disse spørgsmål er særligt interessante at stille det fjerde evangelium, fordi det så gennemgående tematiserer de gnoseologiske spørgsmål, der knytter sig til påstanden om, at den fortalte Jesus er Guds søn. Denne fokusering på kognitive spørgsmål sker imidlertid på bekostning af fortællingens pragmatiske dimension, som træder i baggrunden. Vi har således set, hvorledes dette udvirkes af narratørens tidlige afsløring af viden om Jesus og af Jesu alviden, som gør det umuligt at identificere et reelt modprogram i den pragmatiske dimension. Disse vidensforhold i teksten gav os anledning til at drøfte muligheden for at erstatte Käsemanns religionshistoriske betegnelse »naiv doketisme« med en semio-litterær: »narrativ doketisme«. Det er min opfattelse, at en sådan betegnelse – og den synsvinkel, som følger med den – kan være med til at hjælpe diskussionen omkring gnosis og doketisme i det fjerde evangelium ud af dens religionshistoriske dødvande.

Som enhver anden religiøs åbenbaringsdiskurs har Johannesevangeliet det erkendelsesmæssige problem, at ingen nogensinde har set Gud. Fortællingen er bevidst om dette, og det skinner derfor igennem, at påstanden om, at det gennem Jesus er muligt at få viden om Gud, beror på en bestemt interpretation af det synlige Jesus-tegns sande væren. Som et tegn er Jesus nemlig underlagt flertydigheden. I Johannesevangeliet står troens og vantroens interpretanter således som henholdsvis program og modprogram i den kognitive dimension. Hvorledes disse interpretanter finder basis for deres fortolkning af Jesus-repræsentamenet, har vi set mange eksempler på.

Fortolkningskampen mellem troen og vantroen afgøres endeligt til troens fordel i Jesu død og opstandelse: den glorificerende prøve med efterfølgende sanktion. Jesu væren, som hidtil stod i hemmelighedens modus i kraft af tvetydigheden, rykkes nu til sandhedens modus. Dødens modbevis bliver i opstandelsen til bevis. Jesus *er* den, han siger han er. Dermed lukker Johannes fortolkningsrummet, men vi må dog ikke glemme: Han fortrængte ikke vantroens interpretant som mulighed.

Det er altså Johannesevangeliets påstand, at Jesus er et tegn, der ikke lyver. Men teksten behandler yderligere et kognitivt problem på udsigelsens plan: Det kan meget vel være, at Jesus ikke lyver; men hvem ved, om fortælleren lyver. Fortælleren kan derfor ikke blot nøjes med at berette om Jesus, men må også pege på den foreliggende fortælling selv som en tegntekst, der skal tros. Dette manifesterer sig ved, at fortælleren selv udpeges som et troværdigt øjenvidne. Læsere- ren derimod har ikke set, men udpeges som én, der skal tro på trods af dette.

Om Johannesevangeliet er et gnostisk skrift i religionshistorisk forstand, kan vi på baggrund af ovenstående ikke svare på. Men vi kan ud fra iagttagelsen af den vægt, teksten lægger på fortællingens kognitive dimension, konstatere, at det fjerde evangelium som religiøs åbenbaringsdiskurs er en tekst, der i semio-litterær forstand reflekterer over sin egen karakter af gnosis – erkendelse. Og vel at mærke en gnosis, der er underlagt interpretationens vilkår. Det turde være en dyd hos enhver, som vover at tale om nogen, der ikke er til stede.

SUMMARY

The article above is a semio-narrative inquiry into the economy of knowledge in the Gospel of John – an inquiry that tries to approach the question of gnostic-docetic Christology in the Fourth Gospel from a literary point of view rather than within a religio-historical frame of reference. In this respect, the first observation concerns the fact that the dynamics on the pragmatic level of actions in the Johannine narrative are considerably weakened due to the manner in which knowledge is distributed in the discourse: the narrator is not just omniscient, but transfers his knowledge about Jesus to the reader from the very beginning. Moreover, Jesus shares the narrator's cognitive position and is thus never ignorant about the thoughts of other actors, his own divine status or the outcome of the story. For this reason, the Gospel of John is devoid of any real opponent to Jesus. These conditions of knowledge weaken the pragmatic drive of the narrative and

thus disclose that the Gospel of John happens on a different, cognitive level. We might name this literary phenomenon »narrative docetism«.

It is the principal axiom of the Fourth Gospel that no one has ever seen God (1,18a). On the other hand, it is the main claim that God can be known through Jesus (1,18b). Jesus is thus presented as a sign that refers to God. But a sign may be used for the purpose of lying. The Gospel reflects on this gnoseological problem by introducing witnesses – as in a court of trial – that interpret the sign of Jesus and its possible divine reference in conflicting ways: belief or disbelief. These positions are the dynamic adversaries of the Fourth Gospel. In this connection the passion and resurrection of Jesus function as the last, decisive argument on behalf of belief: the claim about Jesus as revealer of God proves to be no deception.

The Gospel deals with another problem of knowledge: It is true that no one has ever seen God, but the reader's lack of knowledge goes still further: He has not even seen Jesus. His only source of knowledge is the existing text. This means that the text on a meta-level becomes a sign itself and therefore has to substantiate its own claim of truth. This is for instance done by identifying the omniscient narrator with a particular eyewitness in the narrated world and thereby establishing an effect of credibility. The Fourth Gospel is thus a religious discourse that shows a high degree of consciousness of its own character of knowledge – gnosis.

Keywords: knowledge – the Gospel of John – E. Käsemann – gnosis – docetism – A. J. Greimas – cognitive dimension – semiotics – narratology – Ch. S. Peirce

Hinsides typologisk og allegorisk fortolkning

En rekonstruktion af antikkens fortolkningsparadigme¹

STUD. THEOL.
FINN DAMGAARD

“Disse ting har en allegorisk betydning.” Gal 4,24.

Forholdet mellem græsk og jødisk tænkning har op gennem historien igen og igen været den optik, ud fra hvilken man har anskuet såvel den antikke jødiske litteratur, Det Nye Testamente og kirkefædrene, og med jævne mellemrum har nye indsigter og analyser betonet henholdsvis den græske eller den jødiske dimension. Senest har forfatterne bag *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*² dog forsøgt at demonstrere, hvorledes Paulus (og andre samtidige jøder) skal forstås hinsides den traditionelle skelnen mellem jødedom og hellenisme.

Nærværende artikel kan ses som et forsøg på at gå ind på denne tankegang, idet jeg i det følgende vil problematisere den klassiske opdeling af antikkens fortolkninger i henholdsvis et typologisk (jødisk-kristent) og allegorisk (græsk-hellenistisk) fortolkningsparadigme. Artiklens genstand er således ikke kun de paulinske og antikke jødiske skriftfortolkninger men også hele oldkirkens skriftudlægninger, dvs. tekster der alle er blevet diagnosticeret som enten typologiske eller allegoriske.

Den klassiske position

Den klassiske fremstilling af antikkens fortolkningsparadigme har op gennem det 20. århundrede været distinktionen mellem en horisontal typologisk og en vertikal allegorisk fortolkning. Hvor den typologiske tolkning har repræsenteret en genuin kristen historieforståelse, har allegoresen været anset for at være det platoniske fremmedelement, som muligvis var tilstede hos Paulus og i hvert fald blandt de

1. Denne artikel er udarbejdet på grundlag af hovedresultaterne i mit speciale *Antikke tolkninger af Abrahams ofring af Isak. Intertekstuelle læsninger af Genesis 22,1-19. Fra Jubilæerbogen til Augustin* på Københavns Universitet med Henrik Tronier som vejleder.
2. Troels Engberg-Pedersen (ed.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville 2001. Blandt bidragene gør Henrik Tronier i “The Corinthian Correspondence between Philosophical Idealism and Apocalypticism” op med det traditionelle skel mellem tid/historie og rum/kosmos som en måde at konstruere modsætninger mellem jødedom/kristendom og hellenisme.

senere oldkirkefædre, men da blot som en rest af græsk tænkning. Erich Auerbach gør sig således til talsmand for en sådan skelnen mellem figuraltolkning (typologi) og allegorisk fortolkning i sit essay "Figura" fra 1938.³ Her forsøger han at bevise, hvordan det lille latinske ord *figura* får en særlig prægning af de latinske kirkefædre og således med tiden kommer til at betegne en tydning af én immanent historisk begivenhed i Det Gamle Testamente som en præfiguration af eller en realprofeti på en anden immanent historisk begivenhed i Det Nye Testamente. Figuraltolkningen skulle altså dække over et bestemt fortolkningssyn, som fastholder Det Gamle Testaments historicitet samtidig med, at Guds frelseshistorie afdækkes. Allegoresen forstår Auerbach derimod som en overskridelse af det immanent historiske, idet allegoriske fortolkninger ser den gammeltestamentlige begivenhed i forhold til en almen, ahistorisk sandhed.

Samme indsigt og samme skelnen finder vi hos nytestamentlige eksegeter i deres forståelse af det græske ord *typos*, hvis brug tillægges samme specielle betydning som *figura*. Oscar Cullmann demonstrerer således i værket *Heil als Geshichte*,⁴ hvorledes der bag de paulinske breves teologi ligger en særlig frelseshistorisk forståelse, der viser sig i den typologiske parallelisme, hvor to personer eller begivenheder forholder sig til hinanden som forudsigelse og fuldendelse. Når Paulus bruger ordet *typos* om en begivenhed i Det Gamle Testamente, skal det forstås som en guddommelig intenderet historisk begivenhed, der er udgangspunktet for en udvikling, hvis kulmination er antitypen i Det Nye Testamente.

Også blandt gammeltestamentlige eksegeter har denne typologisk-frelshistoriske tolkning været *comme il faut*. Hvis man overhovedet kan tale om en "midte", en kerne i Det Gamle Testamente er det ifølge Gerhard von Rad netop det "typiske", frelseshistorien.⁵ Denne iboende gammeltestamentlige fokusering på frelseshistorien betyder, at dets tids- og historieforståelse adskiller sig radikalt fra dets omverdens cykliske tidsforståelse. Ifølge von Rad er det således naturligt, at vi genfinder den typologiske metode i den nytestamentlige og patristiske tilegnelse af Det Gamle Testamente, idet typologien selv er en del af den centrale gammeltestamentlige historieforståelse. I von Rads opfattelse er den typologiske tolkning dog hverken præfigurativ

3. Erich Auerbach, "Figura", i Erich Auerbach, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern 1967, s. 55-92.
4. Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte: heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1965.
5. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments, Band II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1960, s. 386.

eller profetisk, snarere er tolkningen udtryk for en almen menneskelig analogitænkning, dvs. en retrospektiv proces.

Skønt opfattelserne af *figura* og *typos* langt fra har været entydige, har de dog alle været del af samme paradigme i form af den kraftige insisteren på typologiens modsætning til allegoresen, idet typologien blev anset for at befinde sig inden for det immanent historiske, mens allegoresen skulle vise ud til en transcendent idealverden af platonisk tilsnit.⁶

Denne dikotomi rummer dog en række konkrete problemer. Auerbach erkender således, at skønt kirkefædrene har været fuldt bevidste om deres brug af *figura* i en frelseshistorisk sammenhæng, har de ofte sammenblandet figuraltolkningen og de allegoriske udlægninger.⁷ Spørgsmålet er derfor, om hans skarpe distinktion ikke snarere er udtryk for en efterrationalisering. Forholder det sig ikke rettere sådan, at kirkefædrene netop *ikke* havde denne klare sondring? På samme måde virker det betænkeligt, at Cullmanns frelseshistoriske opfattelse får ham til at afvise, at der kan være tale om en allegorisk udlægning i eksempelvis Gal 4,21-31,⁸ når Paulus selv samme sted netop betegner sit argument som allegorisk. Cullmanns moderne konstruktion af antikkens hermeneutik ser altså bort fra Paulus' egen eksplicitte bevidsthed om sin hermeneutik.

Eksempler på antik jødisk og oldkristen fortolkning

Auerbach fremhæver i "Figura" den gammeltestamentlige fortælling om Abrahams ofring af Isak som et af de berømteste eksempler på realistisk figuraltolkning.⁹ Alligevel må Auerbach medgive, at der selv i udlægningen af denne fortælling af og til finder allegoriseringer sted. Auerbach citerer således en homili af Origenes over denne fortælling, der advarer mod at opfatte visse ting i fortællingen legemligt, hvilket for Auerbach viser, at den allegoriske metode er abstrakt,

6. Modsætningen har faktisk været så indlysende, at man end ikke behøvede at bevise den. Således Walther Eichrodt: "Die ganze Methode [den allegoriske] hängt offenbar mit einer prinzipiellen Entwertung der Geschichte zusammen, die mit ihren rohen, sinnlich-materiellen Vorgängen keine Bedeutung für die Heilsbeschaffung haben kann. Das Heil ist in den Bahnen der platonischen Philosophie als etwas zeitlos Gegenwärtiges gesehen, das für den Wissenden überall in gleicher Weise bezeugt ist. Daß diese Betrachtungsweise der Geschichtsanschauung sowohl des Alten wie des Neuen Testaments fremd ist, liegt auf der Hand und braucht nicht bewiesen zu werden." Walther Eichrodt, "Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?", i Claus Westermann (red.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments*, München 1960, s. 208.
7. Erich Auerbach, "Figura", s. 68.
8. Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte*, s. 115.
9. Erich Auerbach, "Figura", s. 68.

spiritualiserende og moralsk. Derimod nævner Auerbach ikke, at vi faktisk *også* finder en af hans såkaldte figuraltolkninger i Origenes' udlægning af fortællingen om Abrahams ofring af Isak. Det er en skam, for dermed får vi et stereotypet billede af allegoriseringer over for typologiseringer. Origenes laver således både en historisk identificering af Isak med Kristus, ligesom han udlægger Isak som et symbol på visdom.¹⁰ I stedet for at fastholde skellet mellem figural og allegorisk fortolkning er det værd at forsøge at forstå, hvordan Origenes kunne fastholde de to tolkningssystemer side om side. Hvordan kan Origenes på den ene side udlægge Isak allegorisk som visdom, dvs. en transcendent dyd, samtidig med han ser Isak typologisk som et immanent historisk udtryk for Kristus? For at kunne besvare dette spørgsmål er det nødvendigt at få et bedre overblik over antikkens hermeneutik ved at sammenholde Origenes' fortolkning med antikke jødiske og andre oldpatristiske udlægninger.

Auerbach anslår, at det var Augustins fortjeneste, at forliget mellem de to tolkningssystemer i længden faldt ud til gunst for "den levende figurale tolkning."¹¹ Ser vi imidlertid på Augustins associationer over Isak og ofringen af ham, er billedet et andet. Således siges det i 15. bog 3,20-25 i *De Civitate Dei*: "Med rette betegner ... Isak, der blev født i henhold til Guds løfte, nådens børn, dem, der er borgere i den frie stad og har del i den evige fred, hvor der ikke findes kærlighed til sin egen så at sige private vilje, men en kærlighed, der glæder sig over det fælles og samtidigt uforanderlige gode, og som skaber ét hjerte af mange, det vil sige en fuldkommen samstemmende kærlighedens lydhed."¹² Bemærk udviklingen: først betegnes Isak typologisk som en forløber for nådens børn. Samtidig sker der en gradvis beskrivelse af Guds by, i hvilken Isak altså er borgeren *par excellence*. Isak bliver således selv indbegrebet af de karaktertræk, der er typiske for den guddommelige borger: Isak er på en gang dét hjerte, hvor der ikke findes egenkærlighed samtidig med, at han er en forløber for de mange. En sådan typologisk-allegorisk udvikling er ikke fremmed for den typologiske identificering af Isak med Kristus, som Augustin gør sig til talsmand for i udlægningen af Abrahams ofring af Isak (*De Civita-*

10. Origenes, "In Genesim Homilia VIII", i J. P. Migne, *Patrologia. Series Graeca XII*, s. 206 B og 209 B. (Den græske original er gået tabt).

11. Erich Auerbach, "Figura", s. 69.

12. Bent Dalsgaard Larsen, *Om Guds Stad. 15.-18. bog*, s. 56. "Recte ... significat Isaac, per repromissionem natus, filios gratiae, ciues ciuitatis liberae, socios pacis aeternae, ubi sit non amor propriae ac priuatae quodam modo uoluntatis, sed communi eodemque inmutabili bono gaudens atque ex multis unum cor faciens, id est perfecte concors oboedientia caritatis." Augustinus, "De Civitate Dei. Libri XI-XXII", i *Corpus Christianorum. Series Latina XLVIII*, s. 456.

te *Dei* 16. bog 32,1-69). Tværtimod er denne typologisk-allegoriske udvikling vel nærmere en særdeles god forudsætning for at forstå Abrahams ofring af Isak. En forudsætning Augustin vel at bemærke selv har givet os. Isak, der bliver ofret, er ikke *bare* Isak, han er også et symbol på det ene kærlige hjerte, hvilket jo netop viser sig ved, at han er en figur på Kristus. Augustin ser således ikke ud til at have foretrukket det ene tolkningsystem frem for det andet, tværtimod findes de side om side i *De Civitate Dei*, og denne sidestilling ligner en pointe.

Et udblik til en anden patristisk fortolkning af Abrahams ofring af Isak bekræfter denne syntese. Johannes Chrysostomus har således en lignende dobbelt udlægning af Isak i sin homili over 1. Mosebog 22, idet Isak på én gang prises for sin ydmyghed og lydighed mod Abraham, ligesom det antydes, at Abraham så Kristi dag i ofringen af Isak som en type i en skygge.¹³ Forståelsesnøglen til denne kobling ligger i Filipperbrevshymnen: "... og da han [Kristus] var trådt frem som et menneske, ydmygede han sig selv og blev lydige indtil døden, ja, døden på et kors" (Fil 2,7-8). Isak er på én gang en historisk immanent figur på Kristus, samtidig med de begge symboliserer den samme dyd, lydighed. Den typologiske fortolkning hænger altså snævert og uproblematisk sammen med den dybere mening med fortællingen, nemlig den etiske lydighedsmodel.

Vender vi tilbage til Origenes' udlægning af fortællingen om Abrahams ofring af Isak, er det nærliggende at lede efter en lignende koblingsfigur. Overalt i Origenes' skrifter bliver Kristus således forstået som Guds logos, der bringer menneskene dén visdom, de ikke selv kan udgrunde.¹⁴ Origenes' dobbelte udlægning af Isak er altså koncis. Isak kan både være Kristus og visdom, fordi Kristus netop *er* visdom. Isak afspejler således på én gang den transcendent erkendelse, som Kristus inkarnerer, samtidig med Isak er et billede på den inkarnerede Kristus. Den horisontale bevægelse stopper imidlertid ikke her, men rækker ud til tilhørerne med en appel om at fortsætte rækken af visdommens immanente aftryk. Helt konkret er det en begivenhed i Skriften selv, der lægges til grund for opfordringen, idet Origenes formaner tilhørerne om, ligesom Sara, at fremelske Isak (dvs. visdom). Når Jean Daniélou derfor i sin indføring til Origenes skelner mellem typologisk fortolkning af Bibelen vs. ikke-kristen eksegese (herunder

13. Chrysostomus, "Homilia XLVII", i J. P. Migne, *Patrologia. Series Graeca LIV*, s. 431-432.

14. Således eksempelvis Origenes' svar på middelplatonikerens Celsus' spørgsmål om, hvorledes mennesket kan få kendskab til Gud og blive frelst af ham. Origenes, *Contra Celsum*, i J. P. Migne, *Patrologia – Series Graeca XI*, s. 1401.

allegorisk fortolkning) er det ikke alene udtryk for en fejlagtig efter-rationalisering, det er også en misforståelse af Origenes' opfattelse af Det Gamle Testamente.¹⁵ Daniélou skriver således: *The Old Testament was never evil; it was always good. But it had its time.*¹⁶ Origenes' fortolkning af Abrahams ofring af Isak indikerer imidlertid det stik modsatte. Hele fortolkningsprocessen handler netop om at aktualisere og kontekstualisere den gammeltestamentlige fortælling på enhver mulig måde. I sin typologiske forhåndsindtagethed ser Daniélou ikke Origenes' intention om at applicere Det Gamle Testamente på sin samtid.

Hermed må vi også revurdere den almindelige opfattelse af forholdet mellem den alexandrinske eksegesi, som Origenes er en del af, og den antiokenske eksegesi, som Chrysostomus repræsenterer. Chrysostomus og med ham hele den antiokenske skole var i deres egen selvforståelse i opposition til den alexandrinske skoles tidløse allegorese, og vi har da også stadig enkelte passager bevaret, hvor repræsentanter for den antiokenske skole kritiserer de allegoriske fortolkningshistoriske mangler. Denne kritik har fået eksegeter til at identificere en moderne frelseshistorisk typologisk tankegang med den antiokenske skoles eksegesi¹⁷ ofte betegnet som *theoria* efter en passage hos Diodor af Tarsus.¹⁸ Dette er en anakronistisk læsning. Den antiokenske eksegeses typologiske identificering har intet til fælles med et moderne historiesyn, eftersom vi hos Chrysostomus så, at aftrykket af Kristus ikke bare er et aftryk af en historisk immanent begivenhed, men også af en himmelsk virkelighed, nemlig den sande lighed, som Kristus afspejler. Hvis man ser nærmere på Diodors kritik af allegoresen, er den da også mere en kritik af dén allegorese, der ikke formår at fastholde paradigmets historiske udgangspunkt, end det er en favorisering af den horisontale historiske bevægelse frem for

15. Jean Daniélou, *Origen* (Walter Mitchell, transl.), London 1955, s. 139-199.

16. Jean Daniélou, *Origen*, s. 146. Min kursivering.

17. Se eksempelvis Rowan A. Greers karakteristik af Theodor af Mopsuestias eksegetiske metode, hvor også Diodors *theoria*-begreb spiller en væsentlig rolle. Rowan A. Greer, *Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian*, London 1961, s. 86-111.

18. Diodor om *theoria*: "...vi vil ikke forbyde den anagogiske fortolkning og den højere *theoria*, eftersom fortællingen ikke udelukker den højere *theoria*, men tværtimod er grundlag for og understøttelse af højere indsigter. Men det er dog nødvendigt at være opmærksom på, at *theoria* ikke udhuler dét, der foreligger, for så er der ikke tale om *theoria* men allegori." "τὴν ἀναγωγὴν καὶ τὴν θεωρίαν τὴν ὑψηλότεραν οὐκ ἀποκωλύσομεν. Οὐδε γὰρ ἐναντιοῦται ἡ ἱστορία τῇ ὑψηλότερᾳ θεωρίᾳ, τοῦναντίου δὲ κρηπὶς εὐρίσκειται καὶ ὑποβάθρα τῶν ὑψηλοτέρων νοημάτων ... Ἐκεῖνο δὲ μόνον χρὴ φυλάττεσθαι, μὴ ποτε ἀνατροπὴ τοῦ ὑποκειμένου ἢ θεωρία ὀφθῆ, ὅπερ οὐκέτι ἂν εἴη θεωρία ἀλλ' ἀλληγορία." Diodor af Tarsus, "Commentarii in Psalmos I", i *Corpus Christianorum. Series Graeca VI*, s. 7.

den vertikale bevægelse til det universelle og transcendent. Diodors pointe er netop, at allegoresen eller *theoria*, som han foretrækker at kalde det, på samme tid skal fastholde den historiske begivenheds sammenhæng med det universelle.

Ser vi på antikke jødiske udlægninger af Abrahams ofring af Isak, er det interessant, at billedet er det samme: Isak er på samme tid forbillede for eller skygge af en senere eftertid samtidig med, han repræsenterer en himmelsk indsigt. I skriftet *De Abrahamo* §§ 201-203 elaborerer Filon således over den etymologiske betydning af Isaks navn. Isak betyder latter, hvilket skal forstås som glæden ved erkendelse. Samtidig viser Isak hen til en senere historisk tildragelse, nemlig Moselovene, som i Filons terminologi bliver rene og skære mindesmærker over Isaks (og de øvrige patriarkers) liv: "Eftersom det er nødvendigt at være konsistent med den rette rækkefølge i undersøgelsen af lovene, har vi udsat de specifikke love, som egentlig er billeder, for først og fremmest at undersøge de mere generelle love, nemlig de arketyper. Disse er de mænd, som har levet ulasteligt og godt, og hvis dyder bestandigt står indskrevet i de helligste skrifter, ikke bare til deres pris alene, men også for at påvirke dem, der læser om det og tilskynde dem til den samme stræben. For disse mænd har været levende og rationelle love." (*De Abrahamo* §§ 4-5).¹⁹ Isak er altså på én gang et udtryk for visdom samtidig med, han er et forbillede på de senere Moselove (som igen er visdommens aftryk). Hvor tæt en sådan tankegang er på kirkefædrenes, ses måske bedst ved at huske på Origenes' udlægning af Abrahams ofring af Isak, hvor Isak ligeledes er et udtryk for visdom, mens Moselovene er erstattet med Kristus.

Også Jubilæerbogen har fundet det vigtigt at skabe en forbindelse mellem patriarkerne og Moselovene, og forfatteren fortæller således igen og igen om, hvorledes patriarkerne overholdt Moselovene, selv om de endnu ikke var blevet givet.²⁰ Patriarkernes lovoverholdelse er derfor på én gang et forvarsel om lovgivningen på Sinai (den horisontale historiske bevægelse), samtidig med overholdelsen sker i overensstemmelse med eller som et aftryk af "de himmelske tavler" (den

19. "Ἐπεὶ δὲ τοὺς νόμους κατὰ τὸ ἔξης (καὶ) ἀκόλουθον ἀναγκαῖον διερευνᾶσθαι, τῶν ἐπὶ μέρος καὶ ὡς ἂν εἰκόνων ὑπέρθεσιν ποιησάμενοι τοὺς καθολικωτέρους καὶ ὡς ἂν ἀρχετύπους προτέρους διερευνήσωμεν. Οὗτοι δὲ εἰσὶν ἀνδρῶν οἱ ἀνεπιλήπτως καὶ καλῶς βιώσαντες, ὧν τὰς ἀρετὰς ἐν ταῖς ἱερωτάταις ἐστηλιτεῦσθαι γραφαῖς συμβέβηκεν, οὐ πρὸς τὸν ἐκείνων ἔπαινον αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ τοὺς ἐντυγχάνοντας προτρέψασθαι καὶ ἐπὶ τὸν ὅμοιον ζῆλον ἀγαγεῖν. Οἱ γὰρ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἀνδρες ἐκείνοι γεγόνασιν." F.H. Colson, *Philo VI*. The Loeb Classical Library, London 1959, s. 4-6.

20. Således også i forbindelse med Abrahams ofring af Isak. *Jubilæerbogen* 18,18-19.

vertikale transcendent be­vægelse), hvorpå Guds love og fremtidige plan er nedskrevet.

Andre jødiske skrifter ligger derimod tættere på Chrysostomus' kobling af en etisk model med en senere historisk figur. Således anvender Pseudo-Filon fortællingen om Abrahams ofring af Isak som en grundtekst for sin genfortælling af historien om Jeftas ofring af sin datter i *Bibelske Antikviteter* 40,2-3. Isak bliver her afbilledet som den ideale martyr på samme måde, som Kristus forestiller den ideale lydighed. Og på samme måde som Chrysostomus i Isaks lydighed finder et forvarsel om Kristus, finder Jeftas datter sit forbillede i Isak og bliver selv den ideale martyrs udtrykte billede. Paradigmet gentager sig i 4. *Makkabærbog* 7,10-15 i lovtalen over Eleazar, hvor Isak nærmest beskrives som en stoisk martyr, der finder sin senere afskygning i bla. Eleazar.

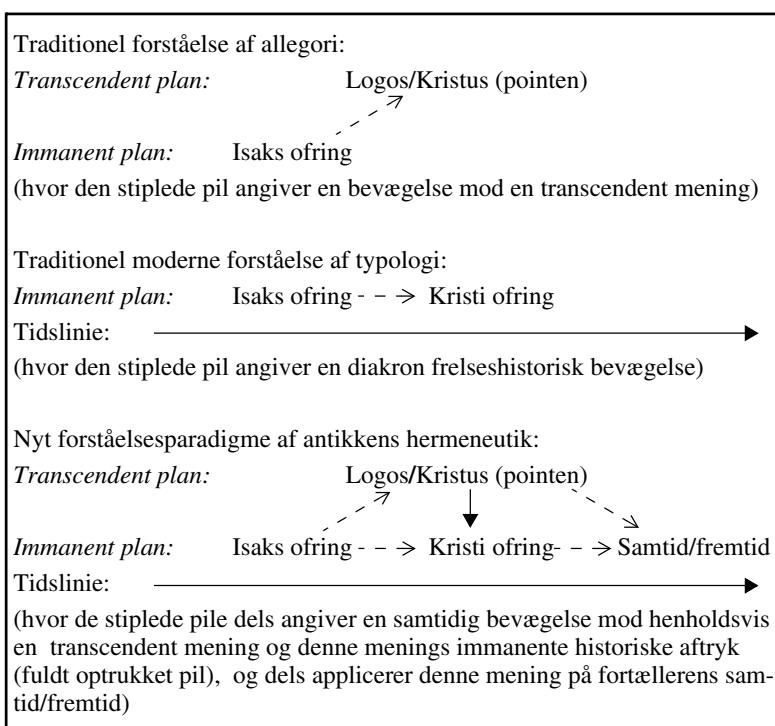
En ny fortolkningsmodel for antikkens hermeneutik

Trods alle forskelle blandt de antikke fortolkeres religion og værdisæt, tegner der sig et billede af en fælles fortolkningsmodel hinsides sondringen mellem typologi og allegori. I stedet for at opfatte deres fortolkninger som en underlig cocktail af typologiske og allegoriske tolkninger, synes blandingen at være en pointe. Allegoriske og typologiske læsninger praktiseres i samme eksegetiske bevægelse, der på én gang er en horisontal og vertikal bevægelse. I det konkrete eksempel med Isak viser det sig, at han blandt kirkefædrene er blevet fremhævet som et udtryk for visdom, sand lydighed og næstekærlighed samtidig med, at denne himmelske indsigt demonstreres ved og harmonerer med Kristi immanente historiske aftryk, dvs. Kristusbe­givenheden inkarnerer den himmelske indsigt.

Vi kan illustrere de traditionelle forståelser af henholdsvis allegori og typologi samt vores nye forståelsesparadigme på følgende måde (se næste side):

Skønt der er forskelle i kirkefædrenes forståelse af den horisontale bevægelse (hvor Origenes ligefrem identificerer Isak med Kristus, angiver Chrysostomus, at Kristus kun kan anes i en antydningsskygge, mens Augustin sandsynligvis har forstået den typologiske bevægelse som profetisk²¹), er fortolkningerne fælles om at identificere fortællingens belæring (det transcendent plan) med det immanente plan, ligesom alle også applicerer denne på én gang transcendent og historiske bevægelse på nutiden og fremtiden for at pointere efterfølgelse. Den himmelske Kristusfigur er med andre ord på én gang op-

21. Se således vigtige teoretiske passager i *De Civitate Dei* som 13. bog 21,14-39 og 15. bog 27,1-6.



hav til fortællingens pointe (eller fortællingen er en illustration af den guddommelige pointe) og til den historiske Kristus, der er pointens immanente udtryk/inkarnation.

Der er i og for sig heller ikke enighed om indholdet af den vertikale bevægelse, idet Chrysostomus (og tidligere Pseudo-Filon og 4. Makabærbog) ser Isak som etisk model for henholdsvis lydighed og martyrium (idet de underforstår, at Isak faktisk kendte til befalingen, og at han indvilligede i sin ofring), mens Origenes og Augustin (og tidligere Jubilærbogen og Filon) ikke underforstår noget nyt, men derimod argumenterer for, at fortællingen betyder noget andet, nemlig at Isak skulle være en allegori på henholdsvis visdom og næstekærlighed. Imidlertid er begge konstruktioner, hvad enten der er tale om den fortolkende genfortælling eller den allegoriske fortolkning, udtryk for et bud på Isaks idealitet, dvs. fortællingens almene, ahistoriske pointe.

Det er også værd at bemærke, at vi ikke finder nogen nævneværdig forskel mellem jødiske og kristne fortolkninger. Kirkefædrenes Kristus-tolkning tilføjer ikke nogen grundlæggende ny forståelse af Isaks idealitet, tværtimod er deres opfattelser af Isak de samme, som

allerede var på spil i de jødiske fortolkninger, og det ser derfor ud til, at deres fortolkninger har været en naturlig udløber af samtidens fortolkningstradition. Med Kristusfiguren bliver paradigmet blot fastlagt. Hvor de jødiske fortolkninger finder mange forskellige intertekster, der fungerer som sammenligningsled i den historiske tydning (Moselovene, ofringen af Jeftas datter, Eleazar og andre martyrer i den makkabæiske intifada), sker der med kirkefædrenes fortolkning en ensretning, idet evangelieberetningerne om Kristus bliver den primære intertekst og det transcendent plans immanente aftryk. Hvor det hos Filon var beretningerne om patriarkerne, der var de primære intertekster, mens Moselovene var sekundære illustrationer, bliver Kristus hos kirkefædrene primær intertekst og Isak sekundær illustration. Forskellen berører imidlertid ikke strukturen i den grundlæggende fortolkningsstrategi, som er påfaldende enslydende.

Vi kan altså konkludere, at hverken jødiske eksegeter før eller samtidig med Paulus har haft en særskilt typologisk tolkningsmetode, der skulle være knyttet til en anden tankeform eller verdensbillede end den allegoriske, ligesom senere patristiske eksegeter heller ikke har haft en sådan. Den historisk interesserede tolkning har derimod ofte været udlagt i harmoni med udfoldelsen af fortællingens universelle sandhed. Hvorledes passer nu dette fortolkningsparadigme med Paulus' hermeneutik?

Paulus' allegoriske fortolkning i Gal 4,21-31²²

For at forstå Paulus' allegoriske fortolkningsparadigme kan Origenes' fortolkning af Abrahams ofring af Isak være til stor hjælp. Som vi så, udlægger Origenes både Isak horisontalt og vertikalt. I den vertikale transcendent udlægning bliver Isak et udtryk for visdom, mens han i den horisontale historiske udlægning er en figur på Kristus, der igen er inkarnationen af visdom. Endelig lader Origenes ikke den allegoriske fortolkning slutte med denne erkendelse, men formåner om efterfølgelse og lader således sin fortolkningsfigur række ud i sin samtid.

Ikke overraskende er strukturen faktisk den samme i Paulus' allegoriske fortolkning i Gal 4,21-31, blot finder vi her en *dualistisk* struktur, der skal matche den galatiske situation: *dém*, der praktiserer omskærelse og *dém*, der holder fast i Paulus' lovfri evangelium. Den første gruppe kobler Paulus sammen med Hagar og Ismael som histo-

22. Se også Henrik Tronier, "Allegorese og universalisme – erkendelse som gruppemarkør hos Filon og Paulus", i: Niels Peter Lemche og Henrik Tronier (red.), *Etmicitet i Bibelen*, København 1998, s. 67-107. Her anskueliggøres det, hvorledes strukturen og strategien i Gal 4,21-31 sker i tæt dialog med en sådan allegorisk fortolkning af figurene, som man kan finde hos Filon.

riske immanente forgængere, og den anden gruppe med Sara og Isak. Paulus sætter herefter Hagar i forbindelse med Sinaibjerget og udlægger den dybere mening med Hagar og Sinaibjerget som trældom, eftersom Hagar jo er trælkvind – men mere vigtigt: Sinaibjerget er identisk med lovgivningen, der med sine etnisk adskillende forskrifter sætter dem under loven i trællekår. Denne lov-trældoms virkelighed har ligeledes et andet historisk immanent aftryk, nemlig det nuværende Jerusalem.

Den dybere mening med Sara udlægges derimod som frihed symboliseret i det himmelske Jerusalem, og denne himmelske virkelighed har sit immanente aftryk i Saras åndelige efterkommere, nemlig de Kristustroende, herunder de hedningekristne galatere, der holder fast i Paulus' lovfri evangelium og modsætter sig omskærelse. Paulus' galatermenighed er således historiske aftryk af dén frihed, som er i Kristus (Gal 5,1) gennem tilhørsforholdet til det himmelske Jerusalem, og som også har sine tidligere historiske immanente aftryk i Sara og Isak. I forhold til den himmelske Kristus etableres altså på én gang en vertikal relation (til det himmelske Jerusalem) og en horisontal relation (til Sara og Isak). Ligesom i Origenes' udlægning stopper fortolkningen ikke her, men rummer en appel til læserne om at tage ved lære af den allegoriske fortolkning, og ligesom det er Skriften selv, der lægges til grund for denne appel hos Origenes, leverer Skriften ifølge Paulus den konkrete handlingsmaxime for galatermenigheden: "Jag denne trælkvind og hendes søn bort, for trælkvindens søn skal ikke arve sammen med den frie kvindes søn" (Gal 4,30). Er galaterne virkelige aftryk af det himmelske Jerusalem bekæmper de altså trældommen på samme måde, som Sara gjorde ved at lade Abraham jage Hagar og Ismael på porten. Scenariet er på et højere plan ligefrem den dualistiske kamp mellem frihed og slaveri, himmel og jord.

Paulus' fortolkning er således hverken typologisk eller allegorisk; den er begge dele på én og samme tid, men dermed giver disse termer i deres klassiske brug ikke længere mening. Vi kan således hverken underforstå en særlig frelseshistorie i den typologiske bevægelse eller anse den allegoriske fortolkning for *kun* ahistorisk, idet Paulus ligesom resten af antikkens eksegeter betjener sig af såvel en historisk som en ahistorisk argumentation, hvilket åbenbart ikke har været en modsætning. Tværtimod er Paulus' argumenter del af samme større argumentation. For Paulus er den tekniske term *allegoria* ligefrem adækvat med dette tolkningsparadigme.

Konklusion

Også antikkens egne eksegeter var selvfølgelig bevidste om deres skriftsyn og metode. Såvel Filon som Augustin skelnede mellem for-

skellige metoder, ligesom Paulus selv angiver sin metode i Gal 4,21-31. Det er således såvel de antikke metodeovervejelser som den antikke eksegetiske praksis, der må danne udgangspunkt for en koherant teori om antikkens fortolkningsparadigme. I udarbejdelsen af en sådan teori må vi være særdeles varsomme med at forenkle og skabe bekvemme løsninger, der på forhånd opdeler de antikke eksegeters verdens- og historiesyn. Dette mener jeg ikke den klassiske sondring mellem typologisk og allegorisk tolkning lever op til. Dels har vi et stort tekstvidnesbyrd, der ikke sanktionerer en sådan sondring, og dels sætter teorien ubegrundet alt for hurtigt lighedstegn mellem litterær metode og historiesyn. Så simpelt kan det ikke gøres. Antikkens fortolkningsparadigme er langt mere komplekst. Den antikke typologiske og allegoriske tolkningsmetode repræsenterer ikke vidt forskellige verdensbilleder og historiesyn, henholdsvis et dynamisk jødisk-kristent og et statisk græsk-hellenistisk, alene af den grund, at vi ikke kan tale om to sådan adskilte tolkningsmetoder i antikken.

Det har derimod vist sig, at det er muligt at forstå og forklare brugen af forskellige historiske og ahistoriske fortolkningsstrategier som ét sammenhængende argument, hvis pointe mere end noget andet har været tilskyndelsen til efterfølgelse, dvs. realiseringen af den på en gang transcendent virkeligheds betydning og betydningen af de tidligere historiske aftryk af denne virkelighed. Den udlægning, vi her har afdækket, har overladt et stort ansvar til dens læsere og tilhørere, nemlig at sandheden om historien har været udtrykt i historien, og at den kan udtrykkes igen.

SUMMARY

In presenting how interpreters as Erich Auerbach and Oscar Cullmann have comprehended the ancient hermeneutics, I make a critical approach to their understanding of the fundamental difference between typology and allegory. By reading the early Churchfathers' interpretations of the story of Isaac's sacrifice (Origen, Chrysostom and Augustine) I demonstrate that they have not used typology distinct from allegory, instead I argue that they have combined the horizontal motion (typology) with the vertical motion (allegory), while at the same time the two motions are applied to the present day and the future. In addition I find the same understanding in ancient Jewish interpretations of the sacrifice of Isaac (Jubilees, Philo, Pseudo-Philo and 4 Maccabees). This new understanding is applied to the reading of Paul's allegorical interpretation in Galatians 4,21-31 seeing that Paul shared this ancient hermeneutics: Sara is interpreted

as freedom symbolized in the heavenly Jerusalem, which has another immanent imprint in the Christbelieving Galatians, who adhere to Paul's law-free gospel. The Galatians are on the one hand historical parallels to Sara and Isaac (the horizontal motion) and on the other hand they are imprints of the freedom in the heavenly Christ (the vertical motion) in the same way as Sara was connected to the heavenly Jerusalem.

Keywords: Galatians 4,21-31 – Origen – typology – allegory – figural interpretation.

Den tyske Cicero

Luthers overvejelser over retorik og prædiken

CAND.THEOL.

LARS CHRISTIAN VANGSLEV

Det er unægteligt iøjnefaldende, at der i den grundigste afhandling på dansk om Luther som prædikant ikke med et eneste ord omtales hans overvejelser over forholdet mellem retorik og prædiken. Og så meget mere iøjnefaldende er det, fordi Niels Otto Jensen i sin særdeles læseværdige afhandling om Luther som forkynder¹ ofte citerer fra bemærkninger af Luther, som er faldet i vennelag under sammenkomster og middage i hjemmet i Wittenberg, og som indeholder sådanne overvejelser. De steder i bemærkningerne, hvor ordet retorik og retoriske fagord anvendes af Luther, synes konsekvent af N.O. Jensen at have været genstand for en bortredigering eller, hvis jeg skal udtrykke mig mere lempeligt, de er simpelthen blevet oversat. Et enkelt eksempel kan illustrere det.

N.O. Jensen nævner, at Luther sammenfatter kunsten at prædike i at kunne skelne vel og definere tingene ret.² Der henvises til Cl. 7, 24, 2113. De første 38 sider i bind 7 i Clemens udgaven er et homiletisk florilegium. Slår vi op på det henviste sted, læser vi følgende:

1. Luther som forkynder. I Prædikenens mål og sigte + II Tro og erfaring, side 133-162. I Niels Otto Jensen, *Luthers Gudstro – En indførelse i Luthers tankeverden*, København 1959. I og II foredrag ved videnskabeligt præstekursus i København, oktober 1936. A. F. Nørager Pedersen, *Prædikenens idehistorie*, København 1980, side 117-146 behandler under overskriften 'Nærvær af Jesus Kristus' Luther som prædikant ud fra en noget uholdbar skelnen mellem prædiken som genfortælling med dedikation (en kerygmatiske prædiken) og som belæring med formaning (en didaktisk prædiken), hvor den apostolske og Luthers prædiken tilhører den første og egentlige prædiken, mens f. eks. Augustin og Melanchthon står for den anden og uegentlige slags. Er N.O. Jensen tavs, hvad angår Luthers overvejelser over forholdet mellem prædiken og retorik, hævder A. F. Nørager Pedersen en fuldstændig modsætning mellem evangeliets forkyndelse og retorik og påstår, at også Luther i modsætning til Melanchthon deler denne afvisning af retorik i prædikenen, side 132. Eberhard Harbsmeier og Hans Raun Iversen, *Praktisk Teologi*, København 1995, side 352-354 er stort set et ukritisk referat af A. F. Nørager Pedersen; dog nævnes side 361-362 under overskriften 'Prædikenen som retorisk opgave' flygtigt og uformidlet med det tidligere sagte om Luther som prædikant Luthers fascination af Quintilian og klassisk retorik, idet der henvises til Ulrich Nembach, *Predigt des Evangeliums – Luther als Prediger*, Pädagoge und Rhetor, Neukirchen-Vluyn 1972.
2. N.O. Jensen, København 1959, side 141.

Universa ratio praedicandi, vel etiam rhetoricandi est bene dividere, definire, colligere sive concludere. Ut si es de fide praedicaturus, distinguendum est tibi de fide, quae inter homines est et quae a Deo est; deinde oportet, ut fidem illam iustificantem definias; tertio necesse est colligere, quod sola fides in Christo iustificet.³

For det første lægger man mærke til, at N.O. Jensen overser, at Luther i sin bemærkning nævner både det at prædike og det at retoricere. Prædiken og retorik nævnes så at sige i samme åndedrag. Og for det andet fremgår det af bemærkningen, at prædikenens opbygning, dens fremgangsmåde, selve prædikekunsten, har stor lighed med retorikken. Det latinske ord vel skal her næppe forstås alt for disjunktivt. Luther er ikke langt fra at hævde, at forkyndelsen er en retorisk handling, hvor det drejer sig om på overbevisende måde at kunne tale om den tro på Kristus, der alene retfærdiggør.⁴ Forkynderen skal, med andre ord, være en skolet taler, en retoriker.

Luther og retorik. Ved første øjekast en for mange noget uvant kombination. Slår vi op i registret til Clemens udgaven under ordet retorik, finder vi kun en henvisning, nemlig til bind 8, side 23, hvor følgende bemærkning fra Luther fra en bordsamtale anføres:

Cum loqueremur de magna cognitione, quam habet, dicebat se ignorare dialecticam et rhetoricam. Deus quidem per me operatur...⁵

En Luther, der ikke kender det store til dialektik og retorik, men ikke opfatter det som nogen stor skade, eftersom Gud alligevel virker gennem ham. Det er det billede af Luther, Clemens udgaven videregiver til læserne. Og det er også det billede, N.O. Jensen videregiver til sine danske læsere. Luther – en retorisk ignorant, men gudsbenådet forkynder. Denne opfattelse af Luther går igen flere steder, både her-

3. Den hele kunst i at forkynde eller også i at retoricere består i på god vis at skelne, bestemme, runde af eller konkludere. Så hvis du vil tale om troen, bør du først skelne mellem troen, som den er blandt mennesker, og som den er fra Gud; dernæst bør du bestemme den retfærdiggørende tro; for det tredje er det nødvendigt at runde af med, at det er troen på Kristus alene, der retfærdiggør.
4. Jan Lindhardt, *Retorik*, København 1975, side 10 definerer retorik som "læren om, hvordan man former sit sprog på en sådan måde, at man vinder tilhørerne for sig og for den sag, som man ønsker at fremme." Jørgen Fafner, *Retorik – klassisk og moderne*. Indføring i nogle grundbegreber, København 1977, side 32 citerer, tilsluttende sig, Aristoteles definition af retorik som den "kunst at optænke de med henblik på enhver given situation optimalt overtalende midler." Retorik er overbevisningskunst.
5. Da vi talte om den store erkendelse, som han har, sagde han, at han er uvildende om dialektik og retorik. Gud virker alligevel gennem mig...

hjemme og i udlandet.⁶ Det skyldes uden tvivl to ting: for det første et almindeligt mishag ved retorik, og for det andet en barthiansk prædikeideologi, der affejer retorikken som et syndigt forsøg på at samarbejde med Gud om skabelsen af troen på Kristus i tilhørerne.

Det er imidlertid ikke det billede, samtiden havde af reformatoren. Den svenske germanist Birgit Stolt anfører i sin undersøgelse af Frihedsskriftet, at Luthers samtidige og efterfølgere i det næste århundrede beundrede ham og i ham så en retoriker i det tyske sprog, ja en tysk Cicero.⁷ Hans papistiske modstander Emser kan endog citeres for at have bebrejdet Luther for, at han vil “auss der Kunst Rhetorick dy lewt occupirn.”⁸ Luthers bemærkning om, at han er uvidende om dialektik og retorik, skal næppe tages for pålydende, men må karakteriseres som underdrivelse. Den kan i hvert fald ikke understøtte den påstand, at Luther generelt slet intet vidste om og slet intet havde til overs for dialektik og retorik. I den først anførte bemærkning af Luther om forholdet mellem retorik og prædiken, så vi jo, at der betones så nært et slægtskab mellem retorik og prædiken, at det ikke var langt fra, at Luther påstod, at forkyndelsen er en retorisk handling, hvor det drejer sig om på overbevisende måde at kunne tale om den tro på Kristus, der alene retfærdiggør.

Det er så heldigt, at der foreligger en bemærkning af Luther om forholdet mellem dialektik, retorik og prædiken. Under en samtale blandt venner i sit hjem i Wittenberg citeres Luther for at have sagt (Cl. 7, 25, 3-14):

Dialectica docet, rhetorica movet. Illa ad intellectum pertinet, haec ad voluntatem. Quas utrasque Paulus complexus est Rom. 12, quando dixit: Qui docet in doctrina, qui exhortatur in exhortando. Et haec duo conficiunt modum praedicandi, de quo olim multa, sed indoctissima. Accedit autem et tertium, illustrans praedicationem, quod et ipsum est

6. F. eks. hos Oscar Hjort, der i indledningen til oversættelsen af en række prædikener af Luther i *Luthers Skrifter i Udvalg*, bind 3: “Bibelfortolkning og Prædikener”, 2. udgave, Århus, side 348 affejer enhver retorisk indflydelse på Luther. Amerikaneren Fred W. Meuser, *Luther – the Preacher*, Minneapolis 1983, side 48-49 hævder, at Luther intet havde til overs for “the rhetorical art,” der af Meuser selv karakteriseres som hørende til “the presence of the very devil.” Efter at have affejet retorik som djævelens værk anfører Meuser side 50-55 en lang række karakteristiske træk ved Luthers prædikener, til grund for hvilke ligger klassisk retorisk tankegang!
7. Birgit Stolt, *Studien zu Luthers Freiheitstraktat mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis der lateinischen und der deutschen Fassung zu einander und die Stilmittel der Rhetorik*, Stockholm 1969, side 121. Se også Birgit Stolt, *Lutherbildet i förvandling – En återblick på trettiofem års Lutherforskning*, Uppsala 1996, side 10.
8. Birgit Stolt, Stockholm 1969, side 122.

rhetorum; fit autem hoc locis scripturae, exemplis, similibus et ad genus aliis floribus orationis, quibus trahi possunt auditores ad credendum et oboediendum verbo tuo, quod praedicas. Est autem exhortatio, quando dicis: ach, ich wolt gern, das yhr mir folgt und gleubt. Caput 4 ad Rom est totum rhetoricum uno tantum excepto loco, ubi definit, quid sit fides et iustificatio.⁹

Som det med al ønskelig tydelighed fremgår af bemærkningen, har Luther intet problem med dialektik og retorik. Det har han ikke, fordi apostlen Paulus i brevet til Romerne selv anvender både retorik og dialektik. De er altså begrundet i skriften. Dialektikken hører intellektet til. Den skal bestemme de begreber, hvorom der tales. F. eks. hvad indholdet er af tro og retfærdiggørelse. Retorikken hører viljen til. Det er en retorisk opgave at illustrere eller belyse det, hvorom der skal tales, med steder fra skriften, eksempler, lignelser og med forskellige sproglige blomster. Med denne illustration af forskellig art ønsker Luther at påvirke og bevæge tilhørerne, så at de beslutter sig for eller med vilje tilslutter sig det, der er prædikenens genstand.

Udtrykket illustrans, at illustrere eller at belyse talen, er et retorisk fagord, også kendt som ornatus, udsmykning.¹⁰ Det er en af retorikkens grundsætninger, at for at få folk til at forstå noget, må dette noget gøres sansenært, konkret, anskueligt, og det kan ske ved at illustrere eller belyse det med forskellige sproglige billeder, lignelser og metaforer, hentet fra dagligdagens sanselige verden, sådan som det jo også fremgår af den ovenfor anførte bemærkning af Luther. Illustrans er prædikenens ornatus og skal ikke forstås som tom udsmykning, men står derimod i forkyndelsens tjeneste og sker med henblik på at overbevise tilhørerne om kristentroens sandhed og betydning for net-

9. Dialektikken belærer, retorikken bevæger. Den første hører til intellektet, den anden til viljen. Begge dele anvender Paulus i Rom 12, hvor han siger: den, der belærer, skal passe sin belæring, den, der opfordrer, sin opfordring. Og disse to dele udgør måden at prædike, om hvilken der engang har været sagt meget, om end meget ulærdt. Men også et tredje kommer til, at illustrere prædikenen, hvilket også selv er retorisk; men det sker ved steder fra skriften, eksempler, lignelser og andre den slags blomster, der hører talen til, ved hjælp af hvilke tilhørerne kan føres derhen, så at de tror og er lydige over for det ord, som du prædiker. Men det er en opfordring, når du siger: Ak, jeg ville gerne, at I følger mig og tror. Rom 4 er i det hele retorisk, blot med det ene sted som undtagelse, hvor han bestemmer, hvad er troen, og hvad retfærdiggørelse.
10. Jan Lindhardt, København 1975, side 90. Se også Jan Lindhardt, *Martin Luther – Erkendelse og formidling i renessancen*, København 1983, side 41 og 137.

op deres liv og død og salighed og bevæge dem til at beslutte sig for det forkyndte.¹¹

Måske er det endog en overbetoning af tilhørernes vilje, når jeg siger, at de som følge af den formfuldendte oratio beslutter sig for eller tilslutter sig det, der er talens genstand. Det er iøjnefaldende, at Luther anvender en passiv infinitiv trahi. Det er prædikantens opgave med sin formfuldendte tale at sørge for, at hans tilhørere bliver ført derhen, hvor det er hans opgave som prædikant at føre dem. Modus praedicandi, måden at prædike på, består derfor ifølge Luther af to ting, nemlig dialektik og retorik.

Prædikanten må nøje kende til indholdet af det, han skal forkynde. Der er, ifølge Luther, en tæt forbindelse mellem res og verbum, mellem begrebsbestemmelse og det kunst at tale overbevisende, mellem dialektik og retorik. Luther citeres for at have sagt i en Bordsamtale (Cl. 7, 23, 7-10, parallel Cl. 7, 26, 8-11):

Qui rem tenent, facile loqui possunt; rerum non cognitionem sequitur artificium. Ideo falluntur, qui artificio student re nondum cognita. Ideo nullam contionem ex artificio facere possum.¹²

Interessant nok ligger følgende ytring af Cato den Ældre til grund for denne bemærkning: Rem tene, verba sequentur. Hvis du har et grundigt kendskab til sagen, så vil ordene følge af sig selv.¹³ Dette latinske ordsprog indgik i trivialskolens undervisning i retorik. Forudsætningen for den gode prædiken, ifølge Luther, er altså et samspil mellem grundig indsigt i troens indhold og overbevisende tale, den rette form for eloquentia, veltalenhed.

For det nytter ikke noget, ifølge Luther, at den rette indsigt i troens indhold nok foreligger, når prædikanten ikke evner eller vil formidle dette indhold, så at det er forståeligt for enhver, der er mødt frem til gudstjeneste. For megen lærdom eller for mange sproglige blomster i talen er to onder. Der findes en gylden middelvej. Luther skriver i en udlægning af 1. Tim. 3, 6 (Cl. 7, 14, 15-20, 25-27):

11. Birgit Stolt, "Docere, delectare und movere bei Luther – Analysiert anhand der 'Predigt, dass man Kinder zur Schulen halten solle,'" i *Wortkampf, Frühneuhocheutsche Beispiele zur rhetorischen Praxis*, Frankfurt am Main 1974, side 65 påpeger den tætte forbindelse mellem ornatus og persuasio, mellem udsmykning og overbevisning hos Luther.
12. Den, der kender sagen, kan let tale; kunsten følger nemlig sagernes erkendelse. Derfor bedrages de, der ivrer for kunsten uden endnu ikke at forstå sagen. Derfor kan jeg ikke gøre en prædiken ud fra kunsten alene.
13. Se f. eks. Jan Lindhardt, København 1975, side 36; Jørgen Fafner, København 1977, side 23; Birgit Stolt, Stockholm 1969, side 129-130 og samme, Uppsala 1996, side 14-15.

Das sind ferlich lerer et inutiles, quia non attemperant se auditoribus, non spectant quos, sed quid doceant. Quales multos vidi, quosdam sapientia, alios eloquentia, vidi peccare. Hoc est ostentare eloquentiam: non prodesse. Sed cum rudi vulgo loquendum simplicissima et certissima eloquentia, ut loquitur cum pueris in domibus... Sic Paulus et Christus simplicissima eloquentia loquitur, libenter pareo; Erasmus non docet, ut capiat vulgus.¹⁴

Vi lægger for det første mærke til det latinske ord *eloquentia*, som er oversat med det danske *veltalenhed*. Ordet er et retorisk fagord. Vi lægger dernæst for det andet mærke til, at der lyder en fordring til prædikanten om, at han skal tage hensyn til sine tilhørere. Hans tale må ikke være unyttig, men gavnlig. Og med det forstås, at der skal forkyndes og læres, så at det, hvormed der tales, også bliver forstået. Indsigt i troens indhold og evne til at formidle det indhold på en overbevisende måde gør en god prædikant.

For Luther er prædikanten i allerhøjeste grad en lærer, der skal undervise det kristne folk i den kristne tro. Og for en underviser eller lærer er det naturligvis bydende nødvendigt, at der læres på en sådan måde, at tilhørerne, hans elever, forstår, hvormed der tales. Det er interessant at se, at prædikeembedet i høj grad af Luther forstås som et læreembede. Der skal undervises, og der skal læres, alt sammen naturligvis med henblik på det liv, der skal leves.¹⁵ For en umiddelbar betragtning står den lutherske ortodoksi med sin opfattelse af prædikeembedet som et læreembede, hvis opgave er kristen belæring, ikke så fjernt fra Luther.¹⁶

14. Det er farlige og unyttige lærere, fordi de ikke tager hensyn til tilhørerne, ikke ser på dem, men på hvad, de skal belære om. Mange sådanne har jeg set, nogle med visdom, andre med velalenhed har jeg set synde. Det vil sige at vise sig: det gavner ikke. Men med det jævne folk skal der tales med en meget simpel og sikker velalenhed, ligesom når nogen taler med børnene derhjemme... Således taler både Paulus og Kristus med en meget simpel velalenhed; den rette jeg mig gerne efter; Erasmus derimod lærer ikke, så at folket forstår.
15. Der er adskillige andre bemærkninger fra bordsamtaler end den her anførte, hvor prædikens læremoment betones meget stærkt. F. eks. følgende 2 steder: a) Cl. 7, 31, 12-13: Praedicator debet esse didacticus et dialecticus, qui inruditos docere possit; b) Cl. 7, 14, 1-2: In ecclesia debent esse docere et erzhien. Erasmus non docet. I den sidste bemærkning kritiseres Erasmus igen for ikke at kunne lære.
16. Fred W. Meuser, Minneapolis 1983, side 25 afviser først en sådan opfattelse, men på side 46 må han modificere sin afvisning. Prædikenen er ikke alene "a battleground" mellem Gud og djævel og "an encounter with God," men også "a Christian schoolroom." Ulrich Nembach, Neukirchen Vluyn 1972, side 25 og 31 hævder, at Luther forstod prædikenen som *doctrina* og *exhortatio*, som

Der opereres altså med to forskellige udgaver af veltalenhed. Den dårlige, der taler hen over folks hoveder og er tom pral enten med visdom eller med talefærdighed. Og så er der den gode, der taler jævnt og simpelt, så at tilhørerne kan forstå. Det er en veltalenhed, som har Paulus og Kristus til forbillede. Erasmus derimod evner ikke at tale til og undervise mængden. En særdeles hård og skarp kritik af humanistfyrsten, der om nogen i samtiden og også i sin egen selvforståelse gik for at være den store retoriker.¹⁷

Luther kan i en bemærkning sige (Cl. 7, 33, 2-4, 7-10):

Man sol sich aldohin accomodiren ad auditores, und das feilet gemeiniglich allen predigern, das sie predigen, das das gemeine volck gar wenig daraus lerne...Einfeldig zu predigen ist eine grosse kunst. Christus thuts selber; er redet allein vom ackerwerck, und brauchet eitel grobe, pewrische similitudines.¹⁸

Brugen af ordet accomodiren er særdeles interessant i vores sammenhæng. Der er nemlig tale om endnu et retorisk fagord, accomodatio, som tilmed er et fagord, der er på højeste mode i den renæssancehumanistiske samtid. For reformatoren Calvin er hele bibelen en tale af Gud tilpasset menneskenes formåen.¹⁹ Ligeledes er for Luther

belæring og formaning med Kristus som indhold. Side 58: "Lehre ist dabei die Mitteilung des Evangeliums Christi, d.h. die Mitteilung von Christus als Christus pro nobis. Ermahnung ist das Auffordern zum Festhalten an diesem Mitgeteilten." Ifølge Nembach har Luther begejstret overtaget Quintilians folketale som model for prædikenen, side 139-140. Dermed forstår Luther, ifølge Nembach, prædikenen hverken som oratio generis demonstrativi (lovprisningstale) eller som oratio generis judicialis (retstale), men som oratio generis deliberativi (rådgivningstale).

17. Erasmus er ikke alene om at blive kritiseret for at tale unyttigt og ugavnligt. Om Osiander siger Luther (Cl. 7, 34, 26-27): Er hat sein eloquentiam und disponiert und rhetoricirts et non docet vulgus. Den form for prædiken er intet værd.
18. Man skal tilpasse sig sine tilhørere og det mangler jævnt alle prædikanter, så at de prædiker, så at det jævne folk lærer kun en lille smule deraf... At prædike enfoldigt er en stor kunst. Kristus gør det selv, han taler alene om dyrkning af marken, om sennepskorn og bruger kun grove, bondske lignelser.
19. Jan Lindhardt, København 1975, side 46. Samme, København 1983, side 68. Ud fra Lindhardts tese, at Luthers teologi i sit væsen er retorisk, et produkt af den renæssancehumanistiske genoplivelse af den klassiske retorik, idet alle hans grundlæggende teologiske begreber er hentet fra den nye humanistiske retorik, er det underligt, at han ikke prøver sin tese på de overleverede prædikener, som vel kan siges at være det i egentlig forstand retoriske kildemateriale, vi har om Luther. Jeg vil ikke her tage stilling til rigtigheden af den spændende lindhardtske tese, der i bogen fra 1983 nok kunne være underbygget noget bedre, end tilfældet er. Leif Grane, *Evangeliet for folket – Drøm og*

prædikenen en sådan “sermo coaptandus qualitati auditorum,” en tale tilpasset tilhørernes formåen.²⁰ Kritikken af Erasmus gælder prædikanter generelt: de tilpasser ikke deres fremstilling efter tilhørernes formåen, og resultatet er dårlig retorik, dårlig prædiken.

Modsat prædikanterne behersker Kristus den kunst i sin tale at møde folk, hvor de er. Han evner at tale enfoldigt. Derfor bruger han, når han taler til bønder, lignelser og billeder fra bøndernes dagligdag for dermed at anskueliggøre og forståeliggøre sin tale og vinde bønderne for sin sag. Kristus anvender lignelser, hvis stof er velkendt for tilhørerne. Han formår at gøre sin tale konkret og erfaringsnær. Han er med andre ord en sand mester i det retoriske kunstgreb, der hedder illustratio eller ornatus. Kristus er, som Luther siger et sted, veltalenheden selv, netop fordi han formår at tilpasse sin tale efter tilhørernes formåen. Den højeste form for veltalenhed er at tale simpelt.²¹ Ja, Luther kan endog sige om Kristus (Cl. 7, 17, 28-31):

Credo iam Christum esse super Ciceronem et Virgilium, der kan reden. In singulis verbis tanta maiestas, simplicitas, perspicuitas, gravitas, utilitas, voluptas, quae possunt tradi in rhetorica.²²

Kristus er med andre ord retorikeren over alle retorikere. De latinske ord simplicitas, perspicuitas, gravitas, utilitas og voluptas er alle retoriske fagord, der hører til den formfuldendte tales elocutio del, dvs. den del, der omhandler fremførelsen af talen.²³ I Luthers samtid opfattedes både Cicero og Vergil – og ikke mindst Quintilian²⁴ – som

virkelighed i Martin Luthers liv, København 1983, side 264 mener, at Luther “betjener sig af den humanistiske genoplivelse af retorikken uden på nogen måde at lade sig diktere noget af de mulige indholdsmæssige implikationer, som den ene eller anden humanist måtte lægge i de retoriske begreber.” Det må vist kaldes en kold skulder og en varm lussing fra Grane til Lindhardt!

20. Jan Lindhardt, København 1975, side 37.

21. Cl. 7, 35, 12-16: Christus hat am aller einfeltigsten geredt und war doch eloquentia selbst...die hochste eloquentia (ist) simpliciter dicere. Ifølge Birgit Stolt, Stockholm 1969, side 133-134 står Luther her måske i en tradition, der rækker tilbage til Augustin, der i *De doctrina christiana IV* kan karakterisere den kristne prædiken om troens mysterier som en sermo humilis, i hvilken sermo humilis der sker “die Verschmelzung von schlichter Frömmigkeit und einer Beredsamkeit, die Volkstümlichkeit mit gelehrter Kunstfertigkeit vereint.”

22. Jeg tror nu, at Kristus står over Cicero og Vergil, han kan tale. I enkelte ord så stor majestæt, enkelhed, gennemskuelighed, tyngde, nytte, nydelse, som kan overgives i retorikken.

23. Jan Lindhardt, København 1975, side 76. Jørgen Fafner, København 1977, side 22-23.

24. Renæssancehumanisten Lorenzo Valla er så begejstret for Quintilian, at han kalder sin egen tid for aetas quintiliana, Quintilians tidsalder. Se *Den Store Danske Encyklopædi*, bind 15, København 1999, side 595, spalte 1. Ulrich

fremragende og forbilledlige veltalenheds lærere.²⁵ Men over både Cicero og Vergil står altså Guds egen søn. Og for Luther som for alle andre prædikanter er Guds søn naturligvis et forbillede.

Kristus som retorisk forbillede. Det er netop i lyset af den klassiske retoriks tankegang om *accomodatio*, tilpasning af talen efter tilhørernes forudsætninger og formåen, at Luthers af alle lutherfortolkere så ofte fremhævet folkelige og karske og jævne prædiken skal forstås.²⁶ Ligesom Kristus, det store retoriske forbillede, talte jævnt til jævne bønder, og gjorde det for forståelsens skyld, således taler også Luther.²⁷

Men – kunne man indvende – menigheden i Wittenberg, Luthers menighed, består jo ikke kun af de jævne bønder, men også af de lærde teologer. Hertil svarer Luther (Cl. 7, 30, 14-20):

Ich will Doctorem Pomeranum, Jonam, Phillippum in meyner predigt nicht wissen, den sie wissens vorhin bass den ich. Ich predige ihnen auch nicht, sondern meinem Henslein und Elslein; illos observo. Es muste ein toller gertner sein, qui in magno horto unum tantum florem observare velit ceteris omnibus neglectis. Ergo videte, ut pure et simpliciter doceatis et vulgus indoctum respiciatis; non uni aut alteri vos applicetis tantum.²⁸

Nembach, Neukirchen-Vluyn 1972, side 130-135 dokumenterer den begejstring, både Luther og Melanchthon havde for Quintilian. Det kan næppe undre. Begge havde jo suget til sig af den renæssancehumanistiske bevægelse. Undre kan det derimod, at Nembach side 132 postulerer et forskelligt motiv for begejstringen for Quintilian hos Luther og Melanchthon: "Hinter dem Humanismus und damit auch hinter Melanchthon steht die Überzeugung von der Bildungsmöglichkeit der Sprache, weshalb man sich der Rhetorik zuwendet, die die Kategorien des Redens auch umfasst, die der Dialektik verschlossen sind. Ganz anders bei Luther, der von dem Evangelium Christi herkommend mit diesem die Aufgabe der Predigt und nicht die der Bildung gestellt bekommt." Prædikenen som belæring og formaning af den uvidende menighed om Kristus må siges at give menigheden en kristen dannelse. Nembachs kontrast mellem prædiken og dannelse synes ikke holdbar.

25. Jan Lindhardt, København 1983, side 68.

26. N.O. Jensen, København 1959, side 142. Oscar Hjort, Århus 1980, side 348.

27. Cl. 7, 33, 36 – 34, 2: Et illi sunt aptissimi prædicatores, qui simplicissime et crassissime docent vulgus et iuventutem sine omni arrogantia et subtilitate, sicut Christus crassissimis parabolis populum docuit. Et illi sunt optimi et aptissimi auditores, qui verbum audiunt et de doctrina non dubitent. Luther stiller altså også krav til tilhørerne, for så vidt han har en forestilling om den ideale menighed!

28. Jeg vil ikke i min prædiken vide af Doktor Pomeranus (Bugenhagen), Jonas, Phillip, for de ved det alt sammen i forvejen bedre end jeg. Jeg prædiker heller ikke for dem, men for min kære Hans og Else; dem er jeg opmærksom på.

Luther opfatter sin menighed som den ulærde mængde og ser bort fra, at der i den samme menighed sidder lærde teologer, herunder den Melanchthon, som han så op til. Det er Hans og Else, Luther prædiker for. For at disse "armen laien" har en chance for at forstå, skal der tales, som Kristus talte, altså i lignelser og billeder, hentet fra deres dagligdag.²⁹

At det er det jævne og ulærde folk, Luther betragter som tilhørere til sine prædikener, bestemmer også, hvilke genstande, prædikenen har. Det betyder ikke, at der skal prædikes for at lefle for folket. Prædikanten har en opgave, og den skal han udføre, også selvom han bliver genstand for rasen og skælden, (Cl. 7, 29, 6-9):

Deo praedicemus ad gloriam en non respiciamus iudicia hominum.
Kans ymand besser, der mags besser! Tantum Christum praedicemus
et catechismum; illa sapientia extollet nos, quia est verbum Dei. Toben
und schelten nihil ad nos.³⁰

Men den prædikant, der passer sit arbejde og prædiker til Guds ære, skal vide, at det, han gør, er et gode for de få, der kommer frem til troen på Kristus, og have nok i det.³¹

At det er det jævne folk, der er tilhørere, betyder imidlertid, ifølge Luther, at (Cl. 7, 30, 13-14):

dj hohen gedancken und stucken soll man fur dj kluglinge privatim behalten.³²

Det, der skal tales om på prædikestolen, er Kristus og katekismus. Det er den apostolske trosbekendelse, fadervor og de 10 bud. Kort sagt: det er begyndelsesgrundene, som det jævne folk har brug for

Det ville dog være en tåbelig gartner, der i en stor have ville være opmærksom alene på en blomst og glemme alle de øvrige. Altså se til, at I lærer rent og simpelt og ser hen til den ulærde mængde; I skal ikke kun fokusere på den ene eller den anden.

29. Cl. 7, 24, 12-15: Christus mit seinem predigen ist flugs in parabel hinein gefallen und hatt von scharffen, hirten, wolffen, weinbergen, feigenbaumen gesagt, von samen, ackern, pflugen; das haben die armen laien konnen vernehmen.
30. Vi skal prædike Gud til ære og ikke se hen til menneskers dom. Kan nogen gøre det bedre, så lad ham! Kun Kristus skal vi forkynde og katekismen. Den visdom hæver os op, fordi det er Guds ord. Rasen og skælden angår os ikke.
31. Cl. 7, 25, 29-31: Ita nos praedicamus ad gloriam Dei, etiamsi non sequatur fructus. Et cum multi blasphemant, tamen bonum est propter paucos Christum praedicare.
32. De høje tanker og stykker skal man foredrage privat for de kloge.

igen og igen at høre.³³ Luther kan endog kalde katekismen for den mest fuldkomne lærdom, som derfor bestandigt skal behandles i prædikener.³⁴ De mange gange, hvor Luther i lange prædikenforløb prædikede over dele af eller den hele katekisme, vidner om, hvor megen vægt han lagde på grundigt kendskab til kristentroens grunddele. Det betyder naturligvis ikke, at der er tale om viden for videns egen skyld. Når der prædikkes, prædikes der, så at der forstås og tilegnes personligt med henblik på liv og død og salighed. Hele dette eksistentielle element, den forkyndte sags betydning pro me eller pro nobis. Derfor er der heller ikke tale om kristen forkyndelse om Kristus, siger Luther, (Cl. 7, 6, 2-6):

si historice Christum prædicas, non hoc gloriam dei prædicare est, sed si docueris historiam Christi eo pertinere, ut nobis prosit creditibus ad iustitiam et salutem, ut non sibi, sed nobis omnia fecerit voluntate dei patris, et omnia, quae in Christo sunt, nostra esse sciamus.³⁵

Det er kristen forkyndelse at forkynde om Kristi gernings betydning for os, så at vi tror til retfærdighed og frelse. Med en anvendelse af den fra Frihedsskriftet velkendte admirabile commercium, det forunderlige bytte, betoner Luther, at prædikenen skal vise, at alt, hvad Kristus har, bliver vores, og at alt, hvad vi har, bliver Kristi.³⁶ Prædikenen skal fremvække troen på ikke alene, at det er sket, men at det er sket just for mig.³⁷

33. Cl. 7, 30, 10-13: Man sol auff der cantzel die zitzen heraus zihen und dass volck mit milch trencken, den ess wechst alle tag eine newe kirch auff, quae indiget primiis principiis. Drumb sal man nur den catechismum vleysig treiben und die milch aussteylen.
34. Cl. 7, 22, 37-39: Catechismus perfectissima est doctrina ideoque tractanda perpetuo. Ego vellem eum quotidie prædicari aut etiam ex libro legi.
35. Hvis du prædiker historisk om Kristus, dette er ikke at forkynde Guds herlighed, men hvis du har undervist om Kristi historie med henblik på, at han skal gavne os, der tror til retfærdighed og frelse, at han ikke for sig selv, men for os efter Gud Faders vilje har gjort alt, og at vi ved, at alt, hvad der er i Kristus, er vores.
36. Ulrich Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, Göttingen 1986, side 195 og mange andre steder fremhæver Luthers hyppige brug af admirabile commercium tanken i hans prædikener. Fred W. Meuser, Minneapolis 1983, side 73 skriver, at "This wonderful exchange is a theme he (Luther) could find in almost every text."
37. Dette eksistentielle element i Luthers prædikener, pro me aspektet, fremhæves af N.O. Jensen, København 1959, side 145. Fremhæves også af Georg Heckel, "Martin Luthers Osterpredigt", side 24-25. I *Luther als Prediger*, Erlangen 1986, LAR 9.

Derfor må prædikenen også efterlade et klart indtryk, så at tilhøreren ved, hvorom der er blevet talt til ham. Luther siger (Cl. 7, 24, 8-11, parallel Cl. 7, 29, 24-26):

Ich fleis mich in meinen predigen, das ich ein spruch für mich neme und dabei bleib, und das ich dem volck also anzeig, das sie konnen sagen: Das ist die predig gewesen.³⁸

Det er naturligvis ikke hvilket som helst spruch, Luther griber fat i og i sin prædiken fremhæver så stærkt, at det prenter sig ind i tilhørernes bevidsthed. Det spruch, der er tale om, udtrykker det centrale i dagens prædiken, og når der bliver prædikeret over en evangelietekst, udtrykker det omtalte spruch den pågældende teksts mening, dens scopus. I en prædiken i hjemmet over Joh. 3, 16-21 anfører Luther i begyndelsen evangelietekstens scopus. Han siger, at (Cl. 7, 15, 8-9):

Man kan sonst nicht predigen quam de Iesu Christo et fide. Das ist generalis scopus.³⁹

Det handler stykket fra Johannes om. Det handler hele prædikenen derfor også om. Fremhævelsen af et særligt ord, spruch eller scopus, er særdeles tydeligt i en række prædikener om opstandelsen. Spruch'et eller scopus'et fremhæver ikke alene, hvad der er det centrale i dagens tekst og prædiken, at han er opstanden, resurrexit. Spruch'et eller scopus'et fremhæver tillige betydningen for tilhørerne, at han er opstanden for dem, og at døden derfor ikke længere har det sidste ord at få sagt.⁴⁰ I den forbindelse er det interessant, at scopuslæsningen ifølge Jan Lindhardt var en vigtig pointe i renaissance-humanismens af retorikken inspireret tekstlæsning.⁴¹ Også her står Luther altså fast på retorikkens grund.

Prædikanten er altså for Luther en skolet taler, en retoriker, der er trænet i dialektik og retorik og med Kristus som retorisk forbillede på en overbevisende måde taler til folk om kristentroen, dens indhold og betydning netop for dem, så at de dels forstår, hvad der tales om, dels af talen bevæges og føres hen til den tro på Kristus, der alene retfæ-

38. Jeg beflitter mig på i mine prædikener, at jeg tager et udsagn/skriftsted op og bliver ved det, og altså fremhæver det sådan over for folket, at de kan sige: Derom har prædikenen handlet.

39. Man kan ikke prædike om andet end om Jesus Kristus og troen. Det er tekstens almindelige mening.

40. F. eks. WA 36, 159-164.

41. Jan Lindhardt, København 1983, side 141. For så vidt også Fred W. Meuser, Minneapolis 1983, side 47-48, selvom han ikke er klar over, hvor retorisk spruch- eller scopusankegangen er.

diggør. Forsvinder Gud så ikke helt i den tyske Ciceros overvejelser over forholdet mellem retorik og prædiken? Nej, på ingen måde. Luther tvivler på intet tidspunkt om, at han selv, når han prædiker, blot er et redskab for Gud, det er Gud selv, der taler gennem reformatorens ord til den enkelte,⁴² ligesom det er Gud alene, der er ophavsmanden til det største under i verden, når han skaber troen i hjertet. Troen er og forbliver Guds under, hvor dygtig en retoriker prædikanten end måtte være. Men prædikanten, hvor meget et redskab han end er, skal, ifølge Luther, være en skolet taler, en retoriker. Hvorfor? Fordi skriften viser retorikken som en gudvillet størrrelse. Paulus er retoriker, Kristus er retoriker, og fordi Kristus er det, er også Gud det.

SUMMARY

In Martin Luther's view there was not any contradiction between the art of rhetoric and the task of preaching. Of course, there was poor rhetoric, but there was also fine rhetoric and the Reformer stressed the importance of the use of this fine rhetoric in sermons. The preacher had to be a trained speaker, an orator. Christ was his great rhetoric example. Luther understood the difficult task of the preacher to speak in a convincing and intelligible way about the content and importance of the Christian faith that his hearers were brought to the belief in Christ that alone justifies humans coram deo. Luther himself was able to do this so outstandingly that one of his contemporaries gave him the nickname, the German Cicero.

Keywords: Martin Luther – rhetoric – sermons – Christ as rhetoric example – Luther as the German Cicero.

42. Cl. 7, 33, 29-36: Bemærk: Audi frater, Deus, creator coeli et terrae, tecum loquitur per praedicatores suos; baptizat, catechizat, absolvit te per sacramentorum suorum ministeria. Illa Dei verba non sunt Platonis, Aristotelis, sed Deus ipse loquitur. Fred W. Meuser, Minneapolis 1983, side 11-16 betoner kraftigt, at for Luther er det Gud selv, der taler, når præsten prædiker.

Tridentinums retfærdiggørelsesdekret

FORSKNINGSLEKTOR, PH.D., LIC.THEOL.
LARS REUTER

I. Indledning

Den romersk-katolske kirkes nok mest fremtrædende indlæg i debatten om *articulus statis et cadentis ecclesiae*¹ kom den 13. januar 1547, hvor tridentinerkoncilet (1545-1563) under sit sjette møde vedtog dekretet om retfærdiggørelse.² Dekretet indeholder konciliære dokumenters sædvane tro en udfoldelse af den lære, der står til definition, og en efterfølgende liste af såkaldte canones med 33 nærmest hyperbolske, men vel at mærke betingede anatema. Bandlysning i denne formelle, retoriske form finder vi siden omkring år 300 med synoden i Illiberis (Elvira el. Granada).³ Lære og anatema danner således i den kristne tradition en tekst med en tofold funktion: i en strid om troens rette indhold skal Kirken præcisere denne v.h.j.a. definitioner og derved trække de grænser, der bestemmer, hvornår man har forladt det kirkelige fællesskabs rammer.⁴ Da disse grænser dog ikke er selvindlysende, tydeliggøres lærens indhold på aristotelisk vis ved at beskrive dens modsætninger. Et anatema er altså ikke en læresætning, men en grænsedragning i forhold til en sådan.

1. Jeg bruger med vilje dette udtryk fra den protestantiske diskussion om kirken væsen, idet Tridentinerkoncilets bidrag netop er et indlæg i en debat, der tager sit udgangspunkt i den (romersk-)katolske opfattelse.
2. Concilium Tridentinum: Sessio VI (13 ian. 1547) *Decretum de iustificatione*, i: Norman P. Tanner SJ (ed.): *Decrees of the Ecumenical Councils*. Vol. II. London & Washington: Sheed & Ward/Georgetown University Press 1990, 671-681. [Tanner (1990)]
3. Her udtaltes 58 bandlysninger. Domingo Ramos Lisson: *Die hispanischen Konzilien vor der Konversion Reccareds*, i: José Orlandis/Domingo Ramos-Lisson: *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*. Paderborn: Schönigh 1981, 3-94, 30, argumenterer imod Solomayor for, at de skal forstås som udelukkelse fra den kristne menighed og ikke blot som egentlig ekskommunikation, dvs. udelukkelse fra deltagelse i eukaristien.
4. Et anatema tjener derfor ikke til sikring af konfessionalitet, men kristen identitet, som altså kun kan forstås ekklesiologisk. Wolfgang Beinert: *Anathema*, i: LthK 3.opl., 604-5, 605: "Bei der hermeneutischen Untersuchung anathematisierter Sätze ist in Rechnung zu stellen, dass bis einschliesslich des Konzils von Trient anathematisierte *Häresie* nicht nur die Abweichung von Dogma, sondern jegliche Form des Abweichens von der Denk- und Handlungsweise der Kirche, d.h. jedes Vergehen gegen ihre Einheit bedeutet."

I forholdet mellem katolikker og protestanter⁵ har retfærdiggørelsesdekretet historisk set fået denne funktion: i katolsk sammenhæng betragtedes spørgsmålet om selve retfærdiggørelsen dermed som i store træk afklaret, hvorefter man til og med neoskolastikken i det 19. årh. intet kunne beskæftige sig med nådens teologi, efterfulgt af særlig interesse for en egentlig ekklesiologi, der ikke primært tog udgangspunkt i embedsteologien, men soteriologien.⁶ Denne udvikling fandt sit foreløbige højdepunkt i det andet vaticanerkoncils dekret, især i pastoralkonstitutionen *Gaudium et Spes*⁷ og naturligvis i kirkekonstitutionen *Lumen Gentium*.⁸ Det overrasker derfor ej heller, at der blot refereres én gang til retfærdiggørelsesdekretet i det Andet Vaticanerkoncils dokumenter, nemlig i kirkekonstitutionen, hvor det fastholdes, at mennesket vil kunne renses efter døden.⁹ Selv Tridentinum¹⁰ umiddelbare efterfølger, det Første Vaticanerkoncil, nævner dekretet blot perifert: i dette koncils andet møde aflagde paven sin trosbekendelse, hvor Tridentinum som eneste koncil fremhæves og dets lære om retfærdiggørelse udtrykkeligt nævnes – men altså kun dér.¹⁰

I protestantisk sammenhæng forblev retfærdiggørelsen genstand for grundig særskilt forskning og tridentinerkonciliet blev anset for en

5. Den lidt nonchalante brug af begge udtryk kan her også insinuere en homogenitet, som langt fra findes. Måske det var mere rammende at se dem som udtryk for arketyperiske holdninger snarere en entydige konfessionsbestemmelser.
6. Bemærk her især forskellen mellem den første og andet vaticanerkoncil: Vaticanum I indleder allerede i første afsnit af troskonstitutionen med henvisning til Tridentinum¹⁰ reformer og understreger det kirkelige læreembedets guddommelige karakter, medens Vaticanum II i sin indledning til kirkekonstitutionen i *Lumen Gentium* 1-8 går trinitarisk til værks. Tanner (1990), 804 og 849-855.
7. Concilium Vaticanum II: Sessio IX (7 dec. 1965). *Constitutio pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis* (*Gaudium et Spes*), i: Tanner (1990), 1069-1135.
8. Concilium Vaticanum II: Sessio V (21 nov. 1964). *Constitutio dogmatica de ecclesia* (*Lumen Gentium*), i: Tanner (1990), 849-900.
9. *Lumen Gentium* 51, i: Tanner 891 “This venerable faith of our forefathers concerning the living communion with our brothers and sisters who are in heavenly glory or still being purified after death, this holy synod accepts with great respect, and it reiterates the decrees of the sacred councils of Nicea II, Florence et Trent.”
10. Concilium Vaticanum I: Sessio II (6. jan. 1870). *Professio fidei*. i: Tanner (1990), 802-3, 803: “I embrace and accept the whole and every part of what was defined and declared by the holy council of Trent concerning original sin and justification.”

Stein des Anstosses,¹¹ i visse kredse ofte yderligere forstærket af forargelsen over katolicismens angivelige 'gerningsretfærdighed'. *Fælleserklæringen om retfærdiggørelse* fra 1999 bemærker hertil i sin præambel lakonisk: "The doctrine of justification was particularly asserted and defended in its Reformation shape and special valuation over against the Roman Catholic Church and theology of that time, which in turn asserted and defended a doctrine of justification of a different character (...) Doctrinal condemnations were put forward both in the Lutheran confessions and by the Roman Catholic Church's council of Trent. These condemnations are still valid today and thus have a church-dividing effect."¹² Fælleserklæringen har derfor søgt at overvinde denne situation.¹³

Det er trist, at en debat om forholdet mellem den retfærdige Gud og det af Kristus løste menneske kunne føre til denne situation. Diskussionen om vejen til og muligheden for kirkelig enhed er dog ikke mit ærinde her. Derimod vil jeg fokusere på forholdet mellem guddommeligt og menneskeligt frihed, som efter min mening er dekretets egentlige etisk-teologiske problem. Det forekommer mig nemlig, at retfærdiggørelsesdekretets syn på forholdet mellem Gud og menneske kan bidrage til vor forståelse af mulighederne og grænserne for det, der nu gængs opfattes som menneskelig autonomi.

II Tridentinerkoncilets lære om retfærdiggørelsen

Dokumentet afspejler forsøget på at løse spændingen mellem fuld tiltro til menneskelig frihed med deraf følgende usikkerhed om ens retfærdiggørelse på den ene side, og menneskets totale afhængighed af nåde, også m.h.t. troen, og deraf følgende sikre forvisning om frelse på den anden. Disse yderpunkter fastlægges hhv. i den første og nien-

11. Gernhard Sauter. *Rechtfertigung. Das 16. Jahrhundert*, er i sin fremstilling i TRE 28, 315 -328, 325, moderat i sin kritik, men den gamle dagsorden skinner stadig igennem, som den lette ironi vidner om: "Die *iustitia aliena* wird durch den prozesshaften Aufbau der eigenen Gerechtigkeit geradezu Schritt für Schritt verdrängt, Rechtfertigung wird zum Ausgangspunkt rechter Lebensführung. Zu diesem Verhältnis schrumpft das komplexe Ursachenschema letzten Endes zusammen, und wahrscheinlich ist es diese vereinfachte Bestimmung der Beziehung von Gott und Mensch, die die römisch-katholische Lehre auch weiterhin so einleuchtend und praktikabel erscheinen lässt. Es bleibt zu fragen, ob ihre Motive nicht immer wieder auftauchen, sobald die Rechtfertigungslehre auf das moralische Subjekt bezogen wird."
12. *Joint Declaration on the Doctrine of Justification. Augsburg 31 October 1999*, i: Jeffrey Gros; Harding Meyer; William G. Rusch: *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1981-1998*. Geneva: WCC Publications 2000, 566-582, 566.
13. I erklæringens punkt 13 kan det derfor fastslås, at "[i]n light of this consensus, the corresponding doctrinal condemnations of the sixteenth century do not apply to today's partner."

de kanon: mennesket kan ikke retfærdiggøres *per hominem suis operibus*, men ej heller *sola fide*.¹⁴

Tridentinum definerer retfærdiggørelsen som overgangen fra syndens til nådens tilstand, dvs. det, at Gud tager en til sig som sit barn, hvilket sker gennem Kristi, den anden Adams, handlen. Efter evangeliets forkyndelse kan denne overgang ikke finde sted uden dåben eller i det mindste ønsket om den. Denne sidste konjunktion skal ses som et caveat: eftersom vi ikke kan kende Guds veje, men iflg. den katolske opfattelse af *lex naturalis* må regne med alle menneskers mulighed for *erkendelse* af den rette handlen og de rette mål,¹⁵ dvs. en naturlig tendens til det gode,¹⁶ er der mulighed for, at den, der (endnu) ikke tror, alligevel kan begære det, der teologisk kaldes 'frelse'. Man har derfor også talt om 'dåb af begær', hvor *votum ecclesiae* (ønsket om at høre til Jesu sande kirke) kan erstatte *votum sacramenti* (ønsket om at modtage selve sakramentet).¹⁷ Denne opfattelse, som med udgangspunkt i Augustin siden højmiddelalderen vandt indpas i den kirkelige lære¹⁸, har senere tydeligvist inspireret Karl Rahner til sin teori om de såkaldte 'anonyme kristne'.¹⁹

Retfærdiggørelsen er nødvendig, fordi alle mennesker tabte deres uskyld gennem Adams synd. Alle mennesker blev derfor syndens sla-

14. Tanner (1990), 679.

15. Thomas Aquin: *S Th 1a 2æ, q 91 a 2, i*; St. Thomas Aquin: *Summa Theologiae 1a 2æ, 90-97, vol. 28: Law and Political Theory*, red. af Thomas Gilby OP. Cambridge: Blackfriars 1966 (Gilby 1966): "Accordingly it is clear that natural law is nothing other than the sharing in the Eternal Law by intelligent creatures."

16. Thomas Aquin: *S Th 1a 2æ, q 94 a 2, i*; Gilby (1966): "Consequently, the first principle for the practical reason is based on the meaning of good, namely that it is what all things seek after. And so this is the first command of law, 'that good is to be sought and done, evil to be avoided', all other commands of natural law are based on this. Accordingly, then, natural law commands extend to all doing or avoiding of things recognized by the practical reason of itself as being human goods."

17. Karl Rahner/Herbert Vorgrimler: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, 9. opl. Freiburg et al.: Herder 1973, 46.

18. Augustin: *De civ. Dei* 13,7 (ML 41, 381);

19. Karl Rahner: *Schriften zur Theologie*, bd. VIII til X. En udtalt kritik af denne position fremsætter Johann Baptist Metz pointeret i Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 140: "Rahner extrapoliert in dieser Theorie des anonymen Christentums eigentlich nur seine transzendente Konzeption vom Menschen als dem in Gott hinein sich selbst entzogenen Wesen, als dem quasi 'zur Transzendenz verurteilten Wesen', das 'immer schon', auch in jedem Akt der Gottesverneinung, 'bei Gott ist' (und dessen Freiheit (allein) darin besteht, dieses sein Wesen – gläubig – anzunehmen oder – ungläubig – 'niederzuhalten', wobei in der reflexen Artikulierung dieser Freiheit durchaus mit Dissonanzen, ja mit Widersprüchen zwischen dem explizit Gesagten und dem tatsächlich Getanen, zwischen Freiheitstat und reflexiver Selbstvergewisserung bzw. Thematisierung zu rechnen ist."

ver, dvs. at de kom under djævlens og dødens magt. Synden forstås dermed som fravær, nemlig af liv (= død) og det gode (= djæveln), helt på linie med Augustins opfattelse af det onde som fravær af det gode.²⁰ Mennesket kunne derfor ikke af egen kraft udfri sig fra syndens åg, endskønt hedningerne prøvede det af naturens egen kraft eller jøderne ved loven. Synden tyngede altså i en sådan grad, at den frie vilje, om end ikke udvisket, så dog nu svækket og kraftløs, ikke formåede at overvinde synden og dens apoteose, døden. Denne situation ændredes radikalt gennem Kristi komme: han døde for alle, men hans død gavner kun dem, som gennem dåben får del i hans lidelses frugt.²¹ Man retfærdiggøres altså kun, hvis man genfødes i dåben.

Udgangspunktet for retfærdiggørelsen er den forberedende Guds nåde, dvs. en indbydelse fra hans side. De, der vendte sig bort i synd, bliver gennem Guds nåde, der tilskynder og hjælper dem, forberedt til at vende sig mod deres egen retfærdiggørelse ved at give fri tilladelse til denne nådes virke. Mennesket kan altså modtage eller afvise nådens bevægelse, men det kan ikke af egen kraft nærme sig sin egen retfærdiggørelse. Ved den guddommelige nåde og modtagelse af den tro, som kommer af at høre, forberedes mennesket til den retfærdighed, som er retfærdiggørelsens. Retfærdiggørelse er altså den proces, hvorved Gud sætter mennesket i stand til at leve i dét forhold til ham selv, som han byder og som mennesket af egen kraft ikke formår. Denne proces indebærer, at mennesket gennem nådens virke i helligånden får andel i den guddommelige natur og at den forbindelse, som synden brød, nu er genetableret. Medens *nådens* frugt altså her er troen, som finder sit (første) udtryk i omvendelse til dåben, er *troens* frugt retfærdiggørelsen.

Den egentlige retfærdiggørelse betinger syndernes forladelse, helliggørelse og fornyelse af menneskets indre væsen gennem en bevidst (dvs. villet) modtagelse af nåden og de gaver, hvorved en bliver retfærdig i stedet for uretfærdig, en ven i stedet for en fjende. Dette gør den, idet sakramentet, hvorved den skænkes, nemlig dåben, præger en *character indelebilis*. Dåbens sakramente ændrer derfor menneskets tilstand ikke blot accidentielt, men substantielt. Af den grund kan konciliet her tale om 'fornylse'.

20. Iflg. Thomas Aquin, *S Th 1a2æ q 18 a5*: i St. Thomas Aquin: *Summa Theologiae 1a 2æ, 18-21, vol. 18: Principles of Morality*, red. af Thomas Gilby OP. Cambridge: Blackfriars 1966, er det onde derfor en slags ikke-væren: "Evil is not just a blank, but a deprivation affecting a determinate power. An act is called a bad kind of act, not because it has no objective, but because that objective cannot be squared with reasonable living; thus to take what belongs to another. En (ufuldkommen) analogi hertil er et hul.

21. I den sammenhæng mener jeg, at tanken om "felix culpa" tydeligvis influerer.

Retfærdiggørelsen har flere årsager:

1. Den finale årsag (*causa finalis*) er Guds og Kristi herlighed og det evige liv, det, der altså kort sagt teologisk kaldes for 'frelse'.
2. Virkeårsagen (*causa efficiens*) er barmhjertighedens Gud, som af egen fri vilje vasker, helliger, segler og salver med helligånden. Barmhjertighed og frihed skal her ses som gensidigt betinget: Guds absolutte frihed indskrænkes ikke af vort behov for frelse, idet han netop i kraft af sin barmhjertighed gør, hvad han slet ikke behøvede. De fire handlinger beskriver hhv. renselse fra synd (1 Kor 6,11), optagelse blandt Guds udvalgte, sakramentets prægning og det almindelige præstedømme (2 Kor 1,21- 22).
3. Fortjenestens tjenende årsag (*causa meritoria*) er hans søn, vor Herre Jesus Kristus' lidelse på korset, som forsonede Faderen i vort sted. Her spores stadig Anselms satisfaktionsteori, om end der fra koncilet ikke henvises til ham.²²
4. Den instrumentelle årsag (*causa instrumentalis*) er dåbens sakramente, som er troens sakramente, uden hvilket ingen bliver retfærdiggjort. Sakramentet virker altså det, det betegner, idet Gud her har valgt at binde sig til en bestemt form for *gratia infusa*.
5. Den formelle årsag (*causa formalis*) er Guds retfærdighed, den, ved hvilken han retfærdiggør os. Da Gud er det absolut gode, er hans handlen selv da retfærdigt, når det måtte forekomme os modsat. Hvis man nemlig definerer 'retfærdighed' som det at give enhver, hvad der tilkommer ham eller hende, tilkommer netop retfærdiggørelsen os ikke, med mindre Gud selv tilskynder og driver den bevægelse, der fører til den omvendelse, der går forud for dåben og dens virkning.

Som led i den retfærdiggørelse, der følger af dåben, forlades synderne og indgydes samtidig tro, håb og kærlighed. Disse teologiske supernaturlige dyder muliggør at mennesket kan leve op til sin egentlige, prælapsariske natur. Det er dette forhold, Thomas Aquin beskriver med den kendte sentens om at nåden støtter naturen og gør den perfekt.²³ Ganske vist forudsætter de teologiske dyder menneskets natur

22. Teorien har som sådan ikke været genstand for erklæringer fra læreembedets side, men dens indhold refereres som troserklæring.

23. Således f.eks. i Thomas Aquin: *STH Ia q1 a 8*. Ed. Romana. Roma: Libreria Editrice Vaticana 1927: "Cum igitur gratia non tollat naturam sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio subserviat fidei: sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati."

i dens nuværende tilstand, men kun de formår at forvandle den til det, den egentlig burde have været.

Da mennesket af natur altid handler for at realisere mere eller mindre bevidstgjorte mål, ville tro, der her forstås som handling, uden håb og kærlighed være intet. På den måde er tro uden værker død (Jak 2, 17. 20). Gennem troen får vi altså mulighed for at handle i overensstemmelse med Guds vilje. Det gør vi, fordi Gud ikke forlanger det umulige, men gennem det han byder, lærer han individet, hvad det kan og at bede for det, det ikke kan, i forvisning om at Gud giver hjælp til at kunne; for hans bud er ej tunge (1 Joh 5, 3) og hans åg er let (Mt 11, 30). Denne tanke er en udfoldelse af Augustins dictum *Deus impossibilia non iubet*, idet enhver tanke om at Gud bød mennesket, hvad det ikke på nogen måde kunne udrette, ville svække opfattelsen af Gud som retfærdig.²⁴

Når Gud nu giver såvel kravet om, viljen til og muligheden for gennemførelsen af det gode, kan Gud virke fuldendelsen i det menneske, der ikke tilsidesætter hans nåde. Da denne nåde virker frit, kan mennesket *naturaligvis* falde igen ved at synde 'let', dvs. uden at retfærdiggørelsen dermed er ophævet. Et sådant menneske kan da gennem Guds tilskyndelse blive helbredt ved at søge bodens sakramente. Retfærdiggørelsens nåde kan dog tabes, ikke blot ved frafald fra troen, men også gennem andre former for dødssynd: utugt, hor, sodomi, ran, griskhed, druk, bagvaskelse, og plyndring.²⁵

Kort sagt sker menneskets retfærdiggørelse ikke af egen kraft. Dermed afvises ej forestillingen om Guds retfærdighed, tværtimod er vor retfærdighed Guds retfærdighed, for vi er retfærdiggjorte ved hans retfærdigheds dvælen i os.²⁶ Der er således tale om hans retfærdighed, som vi delagtiggøres i gennem Kristi fortjeneste. Selv om Skriften lægger stor vægt på gode gerninger, må ingen kristen nogensinde enten stole på eller prise sig selv i stedet for Herren, hvis godhed er så stor, at han begærer dens egne gaver som dens fortjeneste. Vort liv skal nemlig ikke dømmes af os selv, men af Gud. Det burde dermed

24. Augustin: *De nat. et gratia*, 43, 50; PL. 44, 271. Jfr. hertil for en meget oplysende og kontekstualiserende udredning: John Mahoney: *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford et al.: Clarendon Press 1989, 48-71. (Mahoney 1989)

25. Jfr. kap. 15. Det skal her bemærkes, at disse handlingers betegnelser ikke er deskriptive, men normative. "Hor" betegner således de former for kønslig omgang, der ikke betragtes som etisk rigtige, dvs. typisk dem, der ikke finder sted indenfor ægteskabets rammer. Et andet eksempel er "ran", der i traditionen typisk defineres som borttagelse af ejendele en person rimeligvis har ret til.

26. Jfr. kap. 16: "quae enim iustitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem iustificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum."

tydeligt fremgå, at Tridentinum klart afviser enhver form for såkaldt 'gerningsretfærdighed'.

De efterfølgende anatemaer tjener til at markere yderpunkterne for selve lærens indhold, der ganske koncist udtrykkes i den 9. fordømmelse: "Hvis nogen siger, at synderen er retfærdiggjort ved tro alene, således forstået, at intet andet samarbejde forlanges af ham for at opnå retfærdiggørelsens nåde, og at det i intet henseende er nødvendigt for ham at forberede sig og indrette sig ved en bevægelse af egen vilje, lad ham være anatema." Nøgleordet er naturligvis den absolutte negation "intet", idet mennesket uden *nogen* form for aktivitet ville reduceres til en ren form, der passivt modtog den indgydte nåde som hhv. tro og dens værker. I en sådan forståelse ville mennesket blot blive en tom skal for Guds valten. Koncilet afviser såvel fuldstændig tab af menneskelig frihed (5.), som fuldstændig menneskelig autonomi (1.) og en tiltro til de egne værkers kraft ud over den der gives af Guds barmhjertighed. (26).

Koncilet opererer altså med en ganske kompliceret dialektik: det gode, vi stræber efter, er der i kraft af Guds handlen, som ikke blot giver os evnen til at fatte, men også indgyder tilskyndelsen til at stræbe efter dette. Det i frihed ville gode kan dermed kun viles, fordi viljens godhed støttes af nåden. Gud lader mennesket altså forstå det gode, som han derudover giver incitamentet til at stræbe efter, støtte til at ville og udholdenhed til at udføre. Menneskets frihed består dermed i frit at ville, hvad Gud allerede tilskynder til. Med andre ord består den ganske vist potentielt frie, men i realiteten altid allerede viljende viljes frihed i dens reaktion på Guds initiativ. Det er ikke overraskende, at man dermed står til at skulle afgøre, om Gud så også aktuelt indgyder menneskets vilje til at ville det gode eller om han umiddelbart støtter denne menneskelige impuls i det øjeblik, den er opstået. I hvert tilfælde i katolsk sammenhæng har dette spørgsmål endnu ikke kunnet løses og spørgsmålet er, om det i hele taget kan det ad menneskelig vej, så længe vi blot formår at udtale os om vor side af sagen.²⁷

27. Om denne strid konkluderer Martin Raspe: *Gnadenstreit*, i: LthK 3.opl., 797-8 meget rammende: "Wegen des Todes Clemens VIII (4.3. 1605) kam der Streitfall nicht zur Entscheidung. Aber auch die Wiederaufnahme der Disputation unter Paul V (14.9.1605) welcher nur noch die Kernfrage nach der Wirkung der Gnade auf den freien Willen diskutiert wissen wollte und damit, dem Verlangen der Jesuiten entsprechend, die Unterscheidung auch auf die thomistische Lehre ausdehnte, führte nicht zum Ziel. (...) Das Unbefriedigende am Verlauf und Ausgang des Streitfalls besagt nicht deren Bedeutungslosigkeit. An ihm wurden die Grenzen der spekulativen Theologie ebenso sichtbar wie die Legitimität nebeneinander bestehender Lehrgestalten..." Det kan dermed næsten forekomme, som om de interne spændinger

III. Menneskets autonomi?

Tridentinums antropologi fremhæver menneskets evner til erkendelse og udførelse af det gode, om end naturligtvis med Guds hjælp. Mennesket kan altså handle i overensstemmelse med Guds vilje. Grundlaget herfor er, at mennesket gennem hhv. *lex divina* og *lex naturalis* har indsigt i, hvori denne vilje består. Guds vilje udtrykker sig altså i hans åbenbaring og i hans skabelse, herunder i menneskets (og englernes) fornuft, for så vidt denne handler i overensstemmelse med sit skabte væsen og sine herfor gældende principper. Menneskets muligheder betinges dog af Guds forudgående handlen. Gud er med andre ord altid en skjult aktør, når det gode gøres.

Da mennesket, der er skabt i Guds billede, naturligt råder over fornuftens evner, kan det, når disse evner benyttes i overensstemmelse med fornuftens egne principper, føre til indsigt i de sider af skabelsen og af dens skaber, som er fornuften tilgængelig.²⁸ Det naturlige ved *lex naturalis* er jo netop, at mennesket i kraft af sin natur ikke kan undgå at tænke, hvorimod lovmæssigheden ligger i, at disse tanker kan udvikles i de af fornuften selv bestemte baner. Når man f.eks. fra det katolske læreembedets side retter skrivelser til bl.a. "alle mennesker af god vilje",²⁹ ligger der heri, at mennesket kan vælge at følge sin erkendelse, som i det mindste teoretisk kan være ren og dermed upåvirket af tilbøjeligheder, fejlslutninger o.lign. I det lys fremstår synden altså ikke blot som menneskets selvhævdelse over for Gud, men som decideret dårskab. Poetisk sagt: den sandhed, som tilværelsen bygger på, kaster sin stråleglans på hele verden og det åbne sind vil derfor kunne oplyses, uanset om det er kristent eller ej.³⁰

mellem forskellige (romersk-) katolske positioner i virkeligheden ikke er mindre end dem mellem f.eks. en katolsk og en protestantisk position.

28. Jfr. Thomas Aquin: *S Th 1a 2æ, q 91 a 2, i*; Gilby (1966): "We have stated that all activity of reason and will springs from us as being what we are by nature. All reasoning draws on sources we recognize naturally, and all choosing of objectives subordinate to ends is charged with natural appetites for our ultimate end. Accordingly the original directing of our activity to an end should be through natural law."
29. Således f.eks. Johannes Paul II: *Evangelium Vitae. Livets Evangelium. Rundskrivelse fra Johannes Paul II til biskopper, præster og diakoner, ordensfolk og lægfolk og til alle mennesker af god vilje om det menneskelige livs værdi og ukrænkelighed*. København: Ansgarstiftelsens Forlag 1998.
30. Af den grund bærer en af de centrale rundskrivelser, som er udgivet i pave Johannes Paul II's navn, netop titlen "Sandhedens stråleglans." Som det i dens indledning hedder: "Sandhedens stråleglans lyser frem i alle Skaberens værker og på en særlig måde i mennesket, som er skabt i Guds billede og lighed (sml. 1. Mos. 1,26). Sandheden oplyser menneskets forstand og former dets frihed, idet den leder det til at kende og elske Herren." Johannes Paul II: *Sandhedens Stråleglans*. Oversat af Ruth Plum efter "Veritatis Splendor". København: Ansgarstiftelsens Forlag 1994, 9.

Denne hævdeelse af en universel fornuft og af en individuel brug af den almene fornufts instrumenter til at nære indsigt i dens rene begreber og stringente principper kunne også betegnes som 'moderne', hvis man vel at mærke med dette ord mener en bestemt opfattelse af individets forhold til sin fornuft. I en fornuftskritisk sammenhæng vil derfor den katolske position nærmest fremstå som fornuftens, og dermed også modernitetens, sidste bastion.

I katolsk forståelse har mennesket altså faktisk mulighed for selv at erkende, hvori det gode og rigtige består, idet denne erkendelse muliggøres af Guds handlen som førsteårsag (han har skabt mennesket som fornuftsvæsen) og som andenårsag (Guds ånd dvæler naturligvis også i menneskets fornuft og i de handlinger, som udføres i kraft af den). Der er altså ikke en klar afsondring mellem Guds og menneskets virkeområde og dermed ej heller tale om et konkurrenceforhold mellem begge. På sin vis sker der således en befrielse af det menneskelige subjekt, hvorved det sættes istand til at realisere sit potentiale. Det betyder, at Guds vilje ikke tolkes som et tyngende åg af pligter, der modsætter sig menneskets stræben, men netop som dens fundamentale betingelse og som vedvarende inspiration til de menneskelige velgerninger, den måtte føre til. Denne kooperations særlige karakter har sikkert været medvirkende til, at der i katolsk teologi indenfor moralteologien kunne opstå skoler, der opererer med former for menneskelig autonomi m.h.t. bestemmelsen af det etisk rigtige, f.eks. probabilismen. Denne hævder kortfattet, at det etisk rigtige, dvs. et menneskes rette handlen, kan begrundes under henvisning til et arguments stringens snarere end til dets autoritative karakter.³¹

Forfægtere af det, der sommetider i katolsk sammenhæng kaldes den autonome moral, begrunder deres position netop med henvisnin-

31. Servais Pinckaers, OP: *The Sources of Christian Ethics*. Translated from the third edition by Sr. Mary Thomas Noble, OP. Washington DC: The Catholic University of America Press 1995, 275, beskriver problemstillingen i klare vendinger: "The idea was simple, if a bit subtle. In weighing reasons in favor of freedom or of law in doubtful cases, it was permissible to follow the opinion in favor of freedom if it was probable (dvs. stringent i betydningen her, LR) and was supported by good reasons, even if the opposite opinion, maintaining a legal obligation, was based on better reasons." Pinckaers ser ibid. udviklingen af denne tankegang, der tilskrives Bartolomeo de Medina og andre i den spanske højskolestik, som en "conflagration", altså en storbrand, hvormed han tydeliggør sin negative vurdering. Han og Mahoney (1989), 135-143, deler den opfattelse, at læren kan betragtes som hhv resultat af og selvforstærkende inspiration til udviklingen af kasuistik, dvs. det, der nu om dage kaldes case studies. Helt grundlæggende drejede spørgsmålet sig om, hvorvidt mennesket er frit stillet til at vurdere et retligt eller etisk buds gyldighed i en situation. Sagt på en anden måde handlede striden i virkeligheden om, hvorvidt menneskets mulighed for ræsonnement indebærer en egentlig autonomi på de nævnte områder.

gen til, at menneskets indsigt i grundlæggende værdier muliggør en selvstændig bestemmelse af det etisk rigtige, dvs. af individuelle handlingsnormer, der ikke skal ses som modsætning til Guds vilje. Tværtimod vil man understrege, at en sådan form for menneskelig refleksion netop er et forsøg på at forstå den.³²

Denne position hviler på den antagelse, at det etisk rigtige (den enkelte handlings etiske karakter) og det etisk gode (den handlendes motivation) svarer til Guds vilje, forsåvidt at det, der er sandt, godt og rigtigt, er i overensstemmelse med Guds væsen.³³

Tridentinerkoncillets lære om retfærdiggørelse er derfor mere end et dogmatisk dokument. Det kan nemlig betragtes som en grundlæggende refleksion over det menneskelige handlingsfelt. Ved at væve menneskets vilje og handlinger sammen med Guds virke, tillægges de en transcendent værdi, idet handlingen ikke blot er menneskets sag, men netop f.eks. overstiger dens naturlige evner så snart vi bevæger os ind på de teologiske dyders område. Dermed underspilles Augustins indflydelse til fordel for den skolastiske tradition og her især Thomas' position. Tiltroen til den menneskelige formåen, der er forankret i Guds inspiration og støtte, kan på samme tid forurolige og

32. Jfr. f.eks. Josef Fuchs: *Die sittliche Handlung.: das intrinsece malum*, i: Dietmar Mieth (red.): *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika "Veritatis Splendor"*. 3. opl. Herder: Freiburg et al. 1995, 177-193, 186f: "Wenn unsere sittliche Erkenntnis, gerecht, wahrhaftig und keusch sein zu sollen, uns noch nicht sagt, durch welches Verhalten solche Ausrichtungen sich konkret realisieren lassen und realisiert werden sollen, dann wird das jeweils in der praktischen Vernunft im Gewissen aktiv (und in diesem Sinne "schöpferisch") gesucht, entdeckt und gefunden werden müssen (...) vieles ist in der menschlichen Gesellschaft so kontingent, dass der Mensch selbst geschichtlich und "schöpferisch" entdecken muss, was das jeweils menschlich Richtige und Gute ist, ohne sich selbst dadurch zum "Schöpfer", der Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen zu machen. *Dies dürfte der Sinn und die Tendenz der neueren Moraltheologie sei* (sic, og min fremhævelse, LR)."
33. Jfr. Thomas Aquin: *S Th 1a 2æ q 68 a 2*, i: St. Thomas Aquin: *Summa Theologiae 1a 2æ*, 68-70, vol. 24: *The Gifts of the Spirit*, red. af Edward D. O'Connor OP. Blackfriars: Cambridge 1974: "...God perfects human reason in two ways: by a natural perfection, or one that is in accordance with the natural light of reason, and by a supernatural perfection through the theological virtues (...) Now it is obvious that whatever possesses a nature, form or power perfectly is able to act in accordance with it (by which, of course, is not excluded the work of God, who acts interiorly in every nature and will)." Denne position antager dermed, at det, vi fatter som værende god, faktisk er det. I nominalismen kritiseres denne position, idet der med udgangspunkt i Guds fuldstændige frihed ikke med sikkerhed kan siges, om det vi anser for god faktisk er det. Selv hvis det var det, ville Gud dog stadig have mulighed for at bestemme andet. Dermed øges menneskets usikkerhed noget.

trøste, for i dette lys bliver hver enkel handling og den enkeltes selv-ransagelse væsentlig.³⁴

Samtidig ligger der dog en indbygget fare for divinisering af den menneskelige handling, der kunne føre til hævdelser af en egentlig menneskelig autonomi. Tridentinerkonciliet er opmærksom på denne fare og søger at afværge den ved at fremhæve nådens betydning. Ved at understrege menneskets evne til at handle rigtigt og godt i kraft af Guds nåde og menneskelig indsigt er der dog lagt et antropologisk fundament, hvorpå også rent immanente teorier kunne bygges. Det er derfor ikke særlig overraskende, at (katolske) teologer har bidraget til udviklingen af begreber, der nutildags ofte interpreteres rent sekulært, så som menneskerettigheder, folkeret, informeret samtykke, fornuftens autonomi og menneskets værdighed. Anvendelsen af disse begreber forudsætter, at mennesket har mulighed for at få indsigt i de værdier, der bør ligge til grund for menneskeligt samvær og dets politiske, retlige og etiske regulering, hvorved fornuften i såvel teoretisk som praktisk henseende tillægges en afgørende funktion. Det forklarer måske også, hvorfor der i katolsk sammenhæng næres tiltro til, at mennesket godt kan udvikle et samfund, der i højere grad, end tilfælde er, bærer præg af 'fred og retfærdighed'.³⁵ Den optimisme, der kendetegner en del af de kirkelige dokumenter fra 1960'erne og

34. Der er derfor i katolsk teologi tradition for at fremhæve samvittighedens rolle, idet den, som den praktiske fornufts ultimative dom, giver individet mulighed for selv at (be-)dømme sig og sine handlinger. I *Katechismus der Katholischen Kirche*. München/Wien et al.: Oldenbourg et al. 1993, nr. 1783 beskrives denne funktion således: "Das Gewissen muss geformt und das sittliche Urteil erhellt werden. Ein gut gebildetes Gewissen urteilt richtig und wahrhaftig. Es folgt bei seinen Urteilen der Vernunft und richtet sich nach dem wahren Gut, das durch die Weisheit des Schöpfers gewollt ist (dvs. sammenhængen mellem *lex naturalis* og *lex aeterna*, LR)." Eftersom denne dannelse af samvittigheden forudsætter oplæring i brug af fornuftens muligheder og viden om Guds åbenbaring, er én grund givet for den særlige vægtning af uddannelsesinstitutioner i den katolske tradition.
35. I *Gaudium et Spes* 78, i: Tanner (1990), 1125, forklares sammenhængen koncist: "Peace is not merely the absence of war, nor is it reducible simply to the balance of opposing forces, nor does it arise from despotic domination; it is rightly and properly called "the work of justice" (Is 32,17). It is the fruit of the order which has been planted in human society by its divine founder and which is to be brought about by humanity in its thirst for ever more perfect justice. For since the common good of the human race is governed in principle by the eternal law, yet in the process of time is subject to continual change in its actual requirements, peace is never secured once for all but needs continual building."

1970'erne, herunder fra det andet vatikanerkoncil³⁶ og Paul VI's pontifikat,³⁷ afspejler derfor ikke blot tidens tendens, men også en af de centrale teologiske linier i den kristne fortolkning af menneskets muligheder.

Summary

The decree on justification issued by the Council of Trent is sometimes seen as one of the major stumbling blocks between the Roman-Catholic and Lutheran positions. In this article, it is argued that this decree also contains anthropological reflections that still may be quite relevant when discussing issues pertaining to the assertion of human autonomy, e.g. in ethical matters. Clearly, the council sees any good human act as the result of divine and human cooperation. In other words, God gives the command, the will and the possibility of performing the good through grace. Hence, human justification is utterly dependent upon divine action, for our justification is nothing but divine justification residing in us. Without God, the broken bonds between man and its creator cannot be healed. Consequently, human freedom consists in willing freely what God already incites humans to do. In this view, the role of reason is significant, for it allows humans to fathom truth as such and to live in accordance with their insights. In this way, the position described by the council of Trent has clear traits of so-called 'modern' thinking, reflecting one of the main currents in Christian tradition according to which the human agent with

36. Optimismen gennemsyrrer mange af koncilets dokumenter og udtrykkes f.eks. smukt i *Gaudium et Spes* 92, i: Tanner (1990), 1135: "Since God our Father is the origin and destiny of all things, we are all called to be sisters and brothers. Therefore, in our common human and divine vocation we can and should work together without violence and deceit, and in true peace (der altså dermed inkluderer retfærdigheden, jfr. note 34, LR), to build the world." Grundlæggende hviler det etiske argument her altså på en inversion af det kantiske princip "Du kannst, denn Du sollst". Måske var det mere præcist at se Kants position som en inversion af det skolastiske princip, som hans tænkning også er influeret af. Denne diskussion kan dog ikke føres her.
37. Centralt står f.eks. Paul VI: *Om folkenes Fremskridt. Pave Paul Vis Rundskrivelse Populorum Progressio*. Oversat af P. Tantholt Hansen SJ. Sankt Ans-gars Forlag: København 1967, 43: "Nogle vil anse sådanne forhåbninger for utopiske. Men det kunne hændes, at deres realisme slog fejl, og at de ikke har fattet den dynamiske kraft i en verden, som ønsker at leve sammen som brødre, og som til trods for sin uvidenhed, sine fejltagelser, ja synder, sine tilbagem-fald i barbari, sine langvarige afvigelser fra frelsens vej, alligevel langsomt og umærkeligt nærmer sig sin Skaber (...) De kristne ved, at delagtigheden i Frelserens offer er med til at opbygge Kristi legeme i sin hele fylde: til Guds ene folk." (nr. 79) Skrivelsen er i øvrigt rettet til biskopper, præster, ordens-folk, troende, og til alle mennesker af god vilje.

divine support is capable of developing the world into a fuller realisation of its inherent potential.

Keywords: Agency – Autonomy – Catholic tradition – metaethics – justification – modernity -probabilism – self – Trent – Vatican II

Gift og modgift

En systematisk-teologisk kommentar til Johannes Adamsen: *Skorpionens gift. Vilhelm Grønbechs kritik af kristendom og kultur – i lyset af Herders og Nietzsches tænkning*, Forlaget Hovedland, 2002.

LEKTOR, DR.THEOL.
NIELS GRØNKJÆR

Det 20. århundredes modernistiske protestantiske teologi har i flere henseender modtaget afgørende impulser fra Friedrich Nietzsches filosofi og religionskritik. Denne gæld har man dog ikke altid vedgået. Det er faktisk kun få af disse teologer, som eksplicit har diskuteret og taget stilling til Nietzsche. En af dem er vores egen Kristoffer Olesen Larsen, som tilsluttede sig hans religions- og moralkritik for at kunne hævde, at kristendommen ikke er – eller var – en religion, men noget helt andet: et evangelium, og at den heller ikke indeholder – eller indeholdt – nogen moral, men noget ganske andet: en eksistensmeddelelse til myndig aftvingelse af ubetinget lydighed.¹ I et bredt perspektiv udgjorde denne reception af Nietzsches filosofi en bestræbelse på at befri den kristne teologi for metafysik.

I den danske kontekst har denne impuls i vid udstrækning været formidlet gennem Vilhelm Grønbechs forfatterskab. Det gælder bl.a. K.E. Løgstrup og Johs. Sløk, i hvert fald da de var unge, og Kaj Thaning. Men igen: heller ikke arven fra Grønbech har været vedgået så åbent, som man kunne have ønsket sig. Den har mere udgjort en baggrundsviden – naturligvis også for andre end teologer.

Det er derfor yderst fortjenstfuldt, at Johannes Adamsen i sin bog om Grønbechs kristendoms- og kulturkritik har sat sig for at opspore nietzscheanske motiver, som utematisk har præget diskussionerne om forholdet mellem kristendom og kultur. Gennem en kritik af Grønbech – og dermed af de synspunkter han har givet næring til – er Adamsens undersøgelser ledet af det positive sigte at bidrage til “en genåbning af samtalen om forholdet mellem kristendommen og politik (kultur) i almindelighed, og til dogmatisk tænkning ... i særdeleshed” (p. 14f.). Bogen er en revideret og dæmpet udgave af Adamsens ph.d.-afhandling: *Herder og Nietzsche hos Vilhelm Grønbech*.

1. Især K. Olesen Larsen: “Guds død og den levende Gud”, i: *Søren Kierkegaard læst af K. Olesen Larsen II*, København: Gad, 1966, p. 229-238, og “Fr. Nietzsche og den kirkelige Moral. Tidehverv. årg. 14, 1940”, i: *At være Menneske. Udvalgte arbejder af K. Olesen Larsen I*, København: Gad, 1967, p. 236-248.

En systematisk undersøgelse af Grønbechs kristendoms- og kulturkritik, som i maj 2000 blev forsvaret ved Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet.

Adamsen godtgør, at Grønbech etablerer en sammenhæng mellem en kritik af kristendommen og en mere generel kulturkritik, og han sandsynliggør, at det livssyn, som bærer denne kritik, må ses på baggrund af Nietzsches filosofi. Denne første tese korrelerer med en anden tese om, at det var Johann Gottfried Herders humanistisk teologiske tænkning, som havde øvet indflydelse på religionshistorikeren Grønbech, men som – i lyset af den nietzscheanske impuls – reduceres til en “romantisk rest” (p. 23). Denne romantiske rest gør sig vedvarende gældende i bl.a. Grønbechs idé om folkets sundhed (p. 371f.).

Mens Herder er solidarisk i sin kritik af kristendom og kultur, så er dette mildt sagt ikke tilfældet hos Grønbech. Det er – ifølge Adamsen – Nietzsche, som har foranlediget hans opsigelse af denne solidaritet. Der er ingen tvivl om, at Adamsen deponerer sine egne teoretiske forventninger hos Herder. Det ser jeg imidlertid bort fra, idet dette – endnu – ikke er udarbejdet i en systematisk diskussion med det, der er bogens energifelt: udfordringen fra Nietzsche. Min *systematisk-teologiske* kommentar angår således alene Adamsens første tese, uden at jeg dog går nærmere ind på berettigelsen af hans Grønbech-forståelse.²

Adamsen formulerer hen imod bogens slutning denne hovedtese således: “Nietzsche har på afgørende vis influeret på Grønbechs kristendoms- og kulturkritik, og indflydelsen går så dybt, at store dele af hans religionshistoriske forskning er underlagt det af Nietzsche påvirkede livssyn” (p. 350). Det er en stærk tese, som – taget på ordet – rækker noget videre end Adamsens indledende annoncering, hvor han ikke hævder “at kunne bevise Nietzsches indflydelse, men kun at kunne godtgøre den, vise dens tilstrækkelige plausibilitet” (p. 23).

Hvad jeg under en systematisk synsvinkel vil problematisere kan formuleres således: forfatteren strabadser sin tese ved betone “påvirkningen” og “indflydelsen”, idet han tilsyneladende ikke vil ‘nøjes med’ at demonstrere *plausibiliteten* af, at Nietzsche danner “baggrund” for Grønbechs kristendoms- og kulturkritik. Anderledes udtrykt: systematisk betragtet svækker forfatteren sin tese ved på denne måde at ville styrke den.

Det 20. århundredes Nietzsche-reception forløber hovedsagelig ad to spor: en *kulturkritisk*, som både har været forbundet med litterære

2. Hertil Adamsens diskussion med Ole Vind i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 37, 2000, p. 85-102.

og ideologihistoriske strømninger og med en idé om livsfilosofi, og en i snævrere forstand *filosofisk* reception.³ Som eksponent for det første spor kan man nævne Wilhelm Dilthey, for det andet navnlig Martin Heidegger. Det kan synes både konsekvent og klart nok, at Adamsen undlader at gå ind på den filosofiske Nietzsche-reception (p. 274), og at han i stedet – med udgangspunkt i en mere filologisk orienteret Nietzsche-forskning – fremdrager hans kritik af kristendommen og kulturen mere bredt forstået. Det er jo dét hos Grønbech, som afhandlingen sigter mod at problematisere.

Jeg skal ikke gå nærmere ind på selve Nietzsche-fremstillingen – som i øvrigt er præget, men ikke tynget af en omfattende belæsthed, også i forskningslitteraturen. Jeg hæfter mig blot ved ét hovedtræk, nemlig sammenkædningen af kristendom og platonisme og den hermed forbundne diagnose af moralens livsfjendske karakter. Forfatteren konkluderer, at “Nietzsches kritik af kristendommen er et omfattende og undtagelsesløst destruktionsforsøg af hele den europæiske kultur” (p. 337). Og han vurderer, at den nihilisme, som Nietzsche dermed bekæmpede, ikke alene blev indbygget i hans egen tænkning, men i sidste instans også udgør dens endemål (p. 333). Det er netop denne kulturkritiske Nietzsche – hvis tænkning Adamsen vægrer sig ved at betegne “filosofi” (p. 338) – som dybtgående skulle have påvirket Grønbech: “Kulturen har spillet fallit, og den har spillet fallit *fordi* den er en kristen kultur!” (p. 345). Det er budskabet i hans, Grønbechs, sene skrifter fra 1940erne. Det er skorpionens gift. Og kan skorpionen overhovedet være andet end giftig?

Grønbechs alternativ til den kristne kultur og dens gnostiske fængsel (p. 237 og p. 358) er den befrielse, som en slags livsmystik med sin evidensoplevelse tilbyder, og som er kædet sammen med et begreb om “livet selv” som noget førkulturelt. Men Adamsen viser overbevisende, hvorledes dette alternativ er smittet af det, det skal være alternativ til. I sin befrielsespatos bliver nihilismens diagnostikere selv nihilister. Forløsningen fra verdensfængslet består ikke i at føres ud af det, som da englen førte apostlen Peter ud af fængslet (ApG 12,3ff.; cf. 5,17ff.), men – som i 1789 – mere radikalt i at destruere det, så det ikke igen skulle kunne holde mennesket fangent.

Forgiftet af skorpionens gift bliver Grønbech selv giftig, og han undgår ikke at give mæle til en nietzscheansk hensynsløshed over for svaghed, hinsides etikken. Grønbechs – og bag ham Nietzsches – destruktion af etik og metafysik (p. 305), af den kristne kultur, indebærer endvidere ophævelsen af enhver idé om rationalitet. Denne konse-

3. Til denne skelnen se Gianni Vattimo: *Introduzione a Nietzsche*, Roma/Bari: Laterza, 1985 (*Nietzsche. Eine Einführung*, Stuttgart: Metzler, 1992).

kvens har Adamsen sikker sans for, og han forfølger den med stor ihærdighed. Adamsens modgift, hans kritik af Grønbechs kritik, er nærværende gennem hele bogen; men på dens sidste sider formuleres den i en række erklæringer, f.eks.: “Forudsat at Nietzsches og Grønbechs destruktionsforsøg på det platonisk-kristne er slået fejl, må de platonisk-kristne *grundspørgsmål* stå uløste tilbage” (p. 382). Adamsen er således forsigtig nok til dels at skrive “forudsat”, dels at kursivere. Denne forsigtighed er imidlertid ikke alene udtryk for en falsk beskedenhed. Den lader forstå, at nihilisternes destruktionsforsøg *er* slået fejl, og at det ikke alene er den platonisk-kristne traditions spørgsmål, som er kulturbærende, men også dens svar. På dette punkt er Adamsen her noget mere tilbageholdende end i selve ph.d.-afhandlingen. Alligevel skinner hans systematiske synspunkt klart igennem, bl.a. når han i en pludselig griben tilbage til Herder (p. 41) indfører “et evighedsperspektiv” (p. 382).⁴ Han udformer da også bogens sidste to sider under overskriften “Tilbage til de gamle spørgsmål”.

Jeg er ikke ude på at gribe Adamsen i upræcise formuleringer, og jeg inducerer ikke, at hans synspunkt er lige så “vermoraliseret” som de positioner, Nietzsche – og Grønbech – mener at kunne diagnosticere. Men jeg formoder, at Nietzsche og Grønbechs forfatterskaber i grunden ikke har gjort indtryk på ham. De repræsenterer en opfattelse, som Adamsen på intet punkt deler. Han opererer tilsyneladende med et alternativ: *enten* Nietzsche og Grønbechs nihilistiske forståelse af kristendommen og kulturen *eller* Adamsens etisk-metafysiske forståelse – med muligheden for bl.a. en dialogisk kultur. Det er formentlig sådan, man skal forstå afhandlingens overordnede og positive, systematiske sigte om “at medvirke til en genåbning af samtalen om forholdet mellem kristendommen og politik (kultur) i almindelighed, og til dogmatisk tænkning (netop religionskritikken har vænnet os til at betragte disse to ord, dogmatik og tænkning, som modsætninger!) i særdeleshed” (p. 14f.).

Men hvordan fremkommer dette alternativ, alternativet mellem nihilisme og (platonisk) kristen tro? Adamsen argumenterer i grunden ikke for plausibiliteten af sit eget positive synspunkt; han erklærer det. Hvordan kan han komme af sted med det? Det tror jeg, at man kan give to – sammenhængende – svar på.

4. Adamsen skriver: “Kritikken af Grønbechs kritik er så væsentlig i vor situation hvor Nietzsche er blevet så fremtrædende en skikkelse at det er vanskeligt at se hvor Grønbech holder og Nietzsche begynder og omvendt” (p. 381). Passagen er ikke umiddelbart forståelig; men det er klart, at “i vor situation” ikke betyder “inden for afhandlingens tema” e.l., men at det har systematisk adresse til nutiden – hvilket da også fremgår af selve ph.d.-afhandlingen p. 216.

For det første kan strabadseringen af afhandlingens hovedtese – betoningen af “påvirkning” på bekostning af “baggrund” – tyde på, at forfatteren opfatter forbindelsen mellem Nietzsche og Grønbech (og andre) som en så ‘lukket’ affære, at den ikke stiller krav til en almentforpligtende refleksion. De er så at sige ude i et ærinde, som lader sig afvise gennem en påpegning af en tilsyneladende urimelig ensidighed i deres tolkninger af kristendommen og kulturen i øvrigt. Ved at betone påvirkningsforholdet kan den grønbechske position skæres til på en sådan måde, at den afvikles under slet skjult henvisning til en bestemt forståelse af den nietzscheanske magttænkning og nihilisme. På den måde mener Adamsen at kunne rydde grunden for sit eget synspunkt.

En sådan fremgangsmåde betales imidlertid med en tilsvarende ensidighed i det systematiske sigte om genåbningen af samtalen om forholdet mellem kristendommen og kulturen. Frem for i så høj og så tiltagende grad at betone påvirkningsaspektet, ville Adamsen med fordel have kunnet ladet tesen bero på udarbejdelsen af et felt, på baggrund af hvilket Grønbechs fremstilling og dens kritiske im- og eksplikationer kunne begribes.

For det andet kan Adamsen kun komme af sted med at opstille alternativer mellem kristendom/platonisme og nihilisme og erklære sin præference for det første, fordi han har valgt at fremstille Nietzsche som kulturkritiker og egentlig ikke som filosof. Hvis han havde indladt sig på en nærmere diskussion af det 20. århundredes filosofiske Nietzsche-reception, ville han f.eks. være blevet opmærksom på, at nihilismen bør begribes på en anden måde end den opfattes i den kulturkritiske ‘suggestion’. Hos Martin Heidegger og andre begribes nihilisme ikke som en ‘overvindelse’ af metafysikken og som et tragisk alternativ til den. I den udstrækning Nietzsche forstår sin filosofi som et alternativ til kristendommen og metafysikken, forbliver han bundet til metafysikken. Nietzsches filosofi reciperes derfor på en sådan måde, at nihilisme ikke træder *i stedet for* metafysikken, men at metafysikkens ‘værenshistorie’ i sit væsen er nihilistisk. En sådan post-metafysisk refleksion præsenterer sig ikke som et alternativ til den metafysiske tradition, men som en ‘forvindelse’ af den.⁵

Gianni Vattimos reception af Nietzsche og Heideggers filosofiske tænkning indeholder en positiv forståelse af nihilisme-begrebet: som en svækkelse af metafysikkens stærke værensstrukturer. Det indebærer ikke nogen ambition om en total afvikling af metafysikken, men en kritisk spørgen til den magt- og ‘volds’-tænkning, som den *også*

5. Martin Heidegger: *Nietzsche I-II*, Pfullingen: Neske, 4. Aufl., 1961, og “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’ (1943)”, i: *Holzwege*, Frankfurt am Main: Klostermann, 6. Aufl., 1980, p. 205-263.

indeholder, og som også dén indeholder. Og det indebærer ikke nogen afvikling af kristendommen. Tværtimod: den kristne religion har sit centrum i tanken om, at Gud i sin inkarnation hengiver sig til verden og giver afkald på muligheden for i sin ophøjethed at udøve magt. Denne svækkelse må tænkes i relation til den post-metafysiske nihilisme, som ikke er et tragisk vilkår, men som udgør en chance for dialog – også mellem kristendommen og kulturen i øvrigt.

Denne teori om den kristne religions genkomst i *filosofien* udgør en systematisk problematisering af Adamsens ærinde. Den *forarbejder* Nietzsches og religionskritikkens indvendinger mod kristendommens *metafysiske* udformning – og ligger for så vidt i forlængelse af de former for teologi, som i moderniteten har søgt at befri kristendommen for klassisk metafysik. Det gør Adamsens ærinde ikke. Han tilslutter sig Grønbechs – og til dels Nietzsches – opfattelse af, at kristendommen må forstås i forlængelse af den antikke kultur (f.eks. p. 249).

Men endvidere indeholder Vattimos post-metafysiske teori om kristendommen en kritik af den modernistiske teologis 'absolutisme' og dens 'gnostiske' (ned)vurdering af moderniteten. Teorien kan således danne modspil til de – danske – teologer, som i Grønbechs kølvand har bedrevet en omfattende kritik af kulturen og dens borgerliggjorte kristendom. Det betyder ikke, at man spiller sig kritikken af hænde. Men det indebærer, at man uforbeholdent indlader sig på en dialog om de etiske og politiske problemer, som gives på sekulariseringens betingelser. Dermed bliver man i stand til at imødegå de fundamentalismer, som ikke accepterer disse betingelser, og som uden videre måtte finde det berettiget, at religionen vender tilbage i *kulturen*.⁶

Jeg vil således hævde, at det normative spørgsmål om den kristne religions nutidige gyldighed er et filosofisk spørgsmål, og at dette spørgsmål i den forstand ligger til grund for kultur- og kristendoms-kritiske betragtninger.

Det tror jeg ikke, at Adamsen vil være uenig i. Men han har ikke teoretiske midler til at komme hinsides det alternativ, som hos Grønbech og Adamsens Nietzsche skærpes til det yderste, og som Adamsen selv overtager, blot med omvendt fortegn: han vil vende *tilbage* til alliancen mellem platonisme og kristendom.⁷ Han vil *overvinde* nihilismen – men dermed undslipper heller ikke han Nietzsches vurde-

6. Gianni Vattimo: *Jeg tror at jeg tror*, København: Anis, 1999, og "The Trace of the Trace", i: Jacques Derrida/Gianni Vattimo (eds.): *Religion*, Cambridge: Polity Press, 1998, p. 79-94.

7. Jeg er usikker på, hvorfor Adamsen skriver, at "Kierkegaard mente med rette at pga kristendommen kunne vi ikke gå tilbage til Sokrates" (p. 381). Kan man gå tilbage til Platon uden at gå tilbage til Sokrates? Det var i hvert fald ikke det, Kierkegaard mente.

ring om, at det er metafysikken og den metafysiske kristendom, som har afstedkommet nihilismen. I en vis, filosofisk forstand er der dog måske ikke så langt mellem på den ene side Platon og Kant og på den anden side Nietzsche, som vi har vænnet os til at tro.⁸

Det er vistnok Paracelsus, der har sagt, at det ikke er substansen, men mængden, der bestemmer, om noget er giftigt. Man kan godt få nok af Nietzsche – i Adamsens aftapning.

SUMMARY

This article reviews Johannes Adamsen's important book on the Danish historian of religion Vilhelm Grønbech (1873-1948). Adamsen shows that it was Johann Gottfried Herder who originally influenced Grønbech in his work. But at the same time Grønbech vehemently criticises modern European culture, mainly because it is a Christian culture. This criticism, Adamsen argues, stems from Friedrich Nietzsche. However, Adamsen not only regards Nietzsche as a background-figure for Grønbech, but also claims that Nietzsche has directly influenced Grønbech's writing; this thesis seems not sufficiently substantiated. Furthermore, from a systematic theological perspective it can be discussed whether Adamsen's criticism of Grønbech's and Nietzsche's cultural critique is justified. Adamsen's alternative seems to be a return to the Platonic-Christian tradition. I suggest that Nietzsche's criticism should be worked out philosophically (as done by Gianni Vattimo), and not simply be put aside, if a reopening of the dialogue between Christianity and culture should prove fruitful.

Keywords: Johannes Adamsen – Vilhelm Grønbech – Friedrich Nietzsche – Gianni Vattimo – nihilism – criticism of culture and Christianity.

8. I sin Nietzsche-indføring har Günter Figal udfoldet, hvorledes også Nietzsche fastholder en bestemmelse af filosofien og dens "Selbstaufklärung", som indgår i traditionen fra Platon og Kant (Günter Figal: *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart: Reclam, 1998, f.eks. p. 106f.).

Litteratur

Geert Hallbäck

Om Markus. Analyser og fortolkninger

København: Anis 2002. 158 sider.

Pris: 175,-.

Bogen består af 10 tidligere publicerede artikler og foredrag, der indholdsmæssigt alle beskæftiger sig med Markusevangeliet (Mark.) og alle har et fælles metodisk grundlag i strukturalistisk tekstteori, der introduceres, afprøves og gennemspilles på forskellige niveauer på en også for ikke-fagfolk forståelig måde. I de tre første artikler om Mark 2,1-12 ; 7,24-30; 12,1-12 foretages en greimasiansk fortælleanalyse, mens den fjerde artikel om Mark 13,5-27 beskæftiger sig med udsigelsesproblematikken. Derefter følger tre artikler, der alle behandler stedets problematik på forskellig måde: forholdet mellem person og lokalitet i Mark., forholdet mellem Jesus og templet, nadveren i gudstjeneste og evangelium ("Fraværets figurer"). Den næste artikel tager fat på spørgsmålet om en politisk problematik i Mark., mens de to sidste artikler er viet forholdet mellem evangeliegenre og Jesusbillede.

Bogen vidner om G. Hallbäck's (GH) dybe fortrolighed med tekstsemiotisk håndværk og tænkemåde, hans fine litterære iagttagelsesevne og analytiske sans. Hver enkelt artikel byder på inspirerende overvejelser og tankevækkende pointer. GH har blik for tekstens svage eller tavse steder som åbninger ind til tekstens problematik som f.eks. i Mark 7,24-30 (Jesu hellighed over for hans universelle frelsesvilje), i 12,1-12, hvor det gådefulde er ejerens fravær, eller i 13,5-27, hvor et symptom på en underlig-

gende konflikt er, at den apokalyptiske plan er anonym.

Ganske særlig inspirerende har for mig været genlæsningen af de tre artikler, der beskæftiger sig med stedets/rummets semantik i Mark. I artiklen om forholdet mellem person og lokalitet i Mark. viser GH ud fra spørgsmålet om den dominerende pol i relationen person – lokalitet (ørken, Galilæa, vejen, Jerusalem, tempel), hvordan Jesus erstatter det steddominerede tempel med det måltid (nadveren), der ikke er bundet til sted og tid. Derfor er Jesu tempelaktion ifølge Mark. heller ikke en reform, men en ophævelse af den traditionelle kult.

I sin tankevækkende analyse af nadveren ("fraværets figurer"), understreger GH i forlængelse heraf, at den jødiske religions blodige ofre i templet erstattes af Jesu stiliserede offer i nadveren. Jesus efterlader således sit livs betydning som indholdet af et ritual, men det stabiliserende er ikke bundet til et sted, men til en handling, der markerer det fravær (af den opstandne), hvorfra al betydning udgår i det kristne symboliseringsystem.

I artiklen om den jordiske Jesus tager GH fat på spørgsmålet om evangeliegenrens litteraturhistorie. Med udgangspunkt i W. Kelbers modstilling af mundtlig og skriftlig overlevering og i M. Webers autoritetstypologi argumenterer GH for den tese, at evangeliegenren markerer en kristologisk ændring fra den himmelske, men ad karismatisk vej nærværende Kristus (bevidnet i hymner som Fil 2,6-11 og Kol 1,15-20 og svarende til mundtlig, karismatisk autoriseret kommunikation) til den jordiske og dermed fortidige Jesus, der kommunikerer via det skriftlige medium (evangelieskrifter),

der signalerer afstand i tid og beror på traditionel autoritet. Ifølge GH kom den karismatiske autoritetsform i krise med første generations uddøen, og man gik nu over til at finde autoriteten hos den jordiske Jesus.

At evangeliegenrens fremkomst kan hænge sammen med første generations uddøen, finder jeg meget sandsynligt. Jeg finder det også plausibelt, at den overgang falder sammen med en accentforskydning fra karismatisk til traditionel autoritet, men ikke sådan, at de to autoritetsformer afløser hinanden. Når den karismatiske autoritet kan komme i krise med første generations uddøen, må det vel hænge sammen med, at første generation ikke bare var fremragende karismatikere, men også hørte til øjenvidnegerationen. GH har da også selv andetsteds inddraget spændingen mellem karismatisk og traditionel autoritet til belysning af modsætningen mellem Paulus og hans modstandere i Galatien (Jerusalem og Antiokia, i L. Fatum m.fl. (udg.), *Læsninger i Galaterbrevet*, Fremad: København 2001, s. 80-83).

Den afsluttende artikel om evangelierne og Acta som historieskrivning giver en fin afrunding, ikke bare af genre-spørgsmålet, men også af bogen som helhed. GH fremhæver med baggrund i "den litterære vending" i bibelforskningen, at spørgsmålet om historieskrivning ikke primært er et spørgsmål om fakticitet, men om genre, og at evangelierne i lyset af antik litteraturhistorie kan klassificeres som biografisk historieskrivning, idet evangelierne ligesom historieskrivningen gør Jesu fortid nærværende i hans fravær.

Bogen dokumenterer, at der her foreligger vægtige og inspirerende bidrag til Markusforskningen fra GH.s hånd. Det må således hilses med stor

tilfredshed, at bogens artikler nu kan læses samlet.

Aage Pilgaard

Barbara Shellard

New Light on Luke. Its Purpose, Sources and Literary Context.

Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 215. Sheffield Academic Press 2002, 340 sider, £ 60.00

I 1994 offentliggjorde Robert Morgan, Oxford, en artikel i *Journal for the Study of the New Testament* 54 (1994), s. 3-28, om rækkefølgen af evangelierne: "Which was the Fourth Gospel? The Order of the Gospels and the Unity of Scripture." Heri henviste han til en kommende afhandling af Barbara Shellard, som han havde været vejleder for. Den kom i 1995: "The Relationship of Luke and John: A Fresh Look at an Old Problem," *Journal of Theological Studies* 46 (1995), s. 71-98. Det drejede sig om hendes Ph.D.-afhandling. Ved bedømmelsen blev den efter sigende forkastet (jeg har oplysningen fra Michael Goulder, Birmingham). Adskillige år efter, i 2002, er afhandlingen så i gennearbejdet form udkommet som bog, men uden den mindste omtale af de to nævnte artikler og også uden den skarphed, der kendetegnede 1995-afhandlingen.

Hendes tese: at Luk.s forfatter havde kendt og brugt ikke alene Mark. og Matt. (det er også Goulders tese, hvormed 'Q' sættes ud af spillet), men også Joh., er ganske vist bevaret i bogen fra 2002. Men det er på en måde ikke længere hovedsagen. Bogen er snarere et studium i Luk.-Ap.G. (jf. titlen!) og bringer på grund af dette forfatter-skabs kendskab til Josefus' værker en tids- og stedsfæstelsen deraf til o. år

100 i hovedstaden Rom (jf. ApG 28,16: "Og så kom vi til Rom"). Forud for dette forfatterskab er så Mark., Matt. og Joh. skrevet. Formålet med Luk. er efter Shellards opfattelse den at forlige de to modgående strømninger, som foreligger med Mark.-Matt., henh. Joh.; jf. overskriften for kap. 8: "Luke's Aim: A Corrective Gospel". Men jeg spørger mig selv: Hvorfor skal Luk.-Ap.G. være skrevet så relativt tidligt, som Shellard hævder? Der er jo tid nok! Papias, der skrev o. år 140, kendte ikke noget til Luk.-Ap.G.

Nu som tidligere finder jeg, at tesen vedrørende rækkefølgen er værdifuld og megen overvejelse værd. Der er ikke tale om, at der er først bevis for rækkefølgen. Men selve det forhold, at tesen lader sig formulere og forsvare i en afbalanceret fremstilling, taler til gunst for den. Det synoptiske problem, som mange har anset for at være løst for længst, er aldeles ikke løst endnu.

Omtrent samtidig med Shellards bog er endnu en bog udkommet, hvis tese går i samme retning: Mark A. Matson, *In Dialogue with Another Gospel? The Influence of the Fourth Gospel on the Passion Narrative of the Gospel of Luke* (SBLDiss 178), Society of Biblical Literature, 2001, 479 sider, \$ 54.00. Jeg kender ikke denne bog. Men fremkomsten også af den bekræfter den opfattelse, at mange af de spørgsmåle, der blev anset for besvarede, endnu står ganske åbne.

Niels Hyldahl

*Nytstamentlige Apokryfer
Oversættelse, indledninger og noter
ved Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen.*

København: Det Danske Bibelselskab
2002. 569 s. Pris indb. Kr. 400.

Det er en oplagt idé, der her er blevet til virkelighed. Sidste samling udkom i 1886 og bestod stort set alene af apokryfe evangelier. Nu foreligger så for første gang på dansk et repræsentativt udvalg af såvel evangelier som breve, apostelakter og åbenbaringsbøger. En række "numre" er alene fragmenter (Ikke-kanoniske Jesusord [agrafa – et skønsomt udvalg], Papyrus Oxyrhynchus, Papyrus Egerton og Det "hemmelige" Markusevangelium) og skrifter, der kun kendes i brudstykker fra citater hos kirkefædrene (de jødekristne evangelier: Nazaræer-, Ebjonitter-, Hebræer og Egypterevangeliet samt Kerygma Petrou). Men derudover er der seksten mere eller mindre "hele" skrifter, nemlig Thomasevangeliet (fra Nag Hammadi; oversætter er her undtagelsesvis Jørgen V. Hansen), Petersevangeliet, Apostlenes Brev, Jakobs Forevangelium og Thomas' Barnsfortælling. I brevdelen er der brevvexlingen Abgar og Jesus, Laodikenserbrevet samt brevvexlingen på 14 numre mellem Seneca og Paulus. Af apostelakter er der Andreas', Johannes', Paulus', Peters og Thomas' (i øvrigt udvalget længste på over 100 s.). Endelig er der apokalypserne Esajas' Himmelfart samt Peters' og Paulus' Åbenbaring.

Nogle af evangelierne foreligger allerede i nyere oversættelser, bl.a. Thomasevangeliet (Søren Giversen, flere udgaver) og de såkaldte barnsdomsevangelier (fx i Ole Davidsen, *Jesu fødsel* – her også delvis oversat af Jørgen Ledet Christiansen). Men heldigvis

er de medtaget i det nye bind, så vi her har alle de vigtigste tidlige apokryfer samlet – det omfatter stort set, hvad også Philipp Vielhauer opregner fra disse genrer i *Geschichte der urchristlichen Literatur* (1975).

Den generelle indledning og indledningerne til de enkelte afsnit er relativt korte og medtager kun det nødvendige. Der er til gengæld relativt udførlige litteraturlister hele vejen igennem samt en samlet med alle bibliografiske oplysninger til sidst. Noterne består mest af henvisninger til dels de kanoniske skrifter, dels de andre apokryfer, idet der er meget få forklaringer. Bindet afrundes af et stedregister til både kanoniske skrifter, apokryfer og pseudepigrafer, apostolske fædre og kirkefædre.

Det er en forbilledlig udgivelse, som giver let adgang til det både for bibelsk eksegese og tidlig kirkehistorie særdeles vigtige skriftkorpus. Læsningen føres ind i en verden, der på mange måder adskiller sig fra Det Nye Testaments – man mærker tydeligt afstanden, blandt andet i den omfattende benyttelse af de kanoniske skrifter. Det Gamle Testamente spiller på enkelte undtagelser nær gennemgående ingen rolle. Glæden ved det eventyrlige, ja barokke er vokset ikke så lidt, og mirakler er hyppigere som argument end forsøg på refleksion. Det er et uvurdeligt vidnesbyrd om en folkelig fromhed, som der åbenbart i længden ikke altid var rum for.

Der er enkelte tryk- og andre fejl. S. 13 note 9 lyder en sidehenvisning "ooo", hvad der jo ikke er meget hjælpsomt, s. 84 siges Judas at være opregnet som opstandelsesvidne i 1 Kor 15,7, s. 142 n. 94 er der en henvisning til noget kursiveret tekst, der ikke er blevet kursiveret, og på s. 396 skulle "Fjerde gerning" have været "Sy-

vende gerning". Jeg kan endelig ikke helt forstå, hvorfor den meget udbredte apokryfudgave af M.R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1924 og mange senere oplag) ikke er med i litteraturfortegnelsen. Men det er jo småting, og helhedsindtrykket er sådan, at man alene kan være taknemmelig mod de tre oversættere for et flot arbejde.

Mogens Müller

De apokryfe Evangelier

Oldkristne tekster III. Ved Søren Giversen.

Herning: Poul Kristensens Forlag
2002. 503 sider. Pris indb. ill. kr. 350.

Det er en omfattende samling af apokryfe evangelier, Søren Giversen fremlægger i dansk oversættelse i dette bind. Ud over praktisk taget alt det, som er med i Hermann Grube Gregerens *De apokryfiske evangelier* fra 1886, er der en række af de evangelie- eller evangelielignende fragmenter, der er dukket op siden, Petersevangeliet, der blev fundet så sent, at Gregeren ikke kunne få det med (det forelå på dansk først i 1940 i en oversættelse ved Poul Dyssegaard i *Kirken og Tiden* 1940-1941), det meget sene og kætterdømte "Johannes' spørgsmål", tre Nag Hammadi-skrifter (Thomassevangeliet, Jakobsapokryfen og Frelserens dialog), det ligeledes på koptisk overleverede Mariaevangelium samt "Talekilden eller Q". Med i Gregerens udvalg, men ikke i Giversens er Det Arabiske Evangelium om Frelserens Barndom, Fortælling om Vorherres Jesu Kristi Lidelse og om hans hellige Opstandelse samt Josefs Fortælling.

Sammenligner man med Bibelselskabets *Nytestamentlige Apokryfer*, skyldes det langt fyldigere udvalg

først og fremmest, at Søren Giversen har sat tidsgrænsen til omkring Midtaldertiden. Men det er særdeles værdifuldt også at have fået gjort disse senere dele af den apokryfe evangelielitteratur almindeligt tilgængelige – og det er desuden første gang, at Jakobsapokryfen, Frelserens Dialog og Mariaevangeliet foreligger på dansk.

Søren Giversen optræder i dette bind som teksthistoriker. Man mærker hans dybe optagethed af disse tekster og deres skæbne, både i håndskriftoverleveringen og i de trykte udgaver. Foruden en række billeder, der afspejler den apokryfe evangelietradition, fx i vore kalkmalerier, gælder illustrationerne i dette værk håndskrifter, håndskriftfragmenter og titelblade og sider af de første trykte udgaver. Og der gøres i indledningerne til de forskellige skrifter ikke mindst rede for deres overleveringshistorie, og der er herunder en udpræget tendens til tidligdatering, om ikke af den færdige tekst, så af dens forløbere. Indledningerne rummer også mere eller mindre udførlige indholdsoversigter, og selve oversættelsen er efterfulgt af en noget spinkelt noteapparat. Dette er tilmed helt udeladt, når det gælder Talekilden eller Q og Thomasevangeliet fra Nag Hammadi. I førstnævnte tilfælde råder den ultrakorte indledning (4 sider) ikke bod på savnet, og problematikken omkring dette rent hypotetisk konstruerede skrift er ikke behandlet tilfredstillende. For Thomasevangeliets vedkommende er det også et ejendommeligt fravalg, at noter ikke oplyser fx om parallelsteder i de kanoniske evangelier.

Der har sneget sig enkelte fejl ind i teksten. Origenes staves en enkelt gang Origenes (s. 35). S. 66 hævdes det, at titlen "Frelseren" ikke bruges om Jesus i de fire kanoniske evangeli-

er. Det er jo i betragtning af Luk 2,11 (juleevangeliet!) og Joh 4,42 så meget sagt. På s. 208 er teksten gået i stykker (og så er Egypten både stavet med "e" og "æ"). S. 324 siges det, at den Judas, der optræder i Frelserens Dialog, vel er forfatteren til Judas' Brev, men i noten siges, at denne Judas formentlig er apostlen Judas, Jakobs søn. I Jud 1 står der dog Jakobs bror, og det er vel Judas, Jesus' bror, forfatteren til denne pseudepigraf vil have os til at tænke på. S. 468 er en henvisning i en note: "Jvf. Matt." ikke særlig hjælpsom.

Men alt dette er alene skønhedspletter. Oversættelserne er gennemgående let læselige. Og man kan kun sige: Held den, der får Poul Kristensen til forlægger. Det er boghåndværk i særklasse. Vi må så afvente det i forordet bebudede bind, Oldkristne tekster IV, med Søren Giversens oversættelse af De apokryfe Apostelgerninger, Breve og Åbenbaringsbøger. Det er et nødvendigt supplement, fordi litteraturlister og registre også til det foreliggende bind først vil optræde i dette.

Mogens Müller

Søren Balle og Niels Geert Bolwig (udg.)

Christian III's Rentemesterregnskaber I-IV

Selskabet for Udgivelse af Kilder til Dansk Historie, København 1999. I alt 1420 s. Pris kr. 550.-.

Rentemesterregnskaberne var den centrale kasses regnskaber ved kongens hof, og de er de vigtigste af alle statens regnskaber i 1500-tallet. Af regnskaber, som dækker hele Danmark, fra Christian III's tid er kun bevaret regnskaberne fra 1551, 1554, 1556 og 1557-1558. De er her aftrykt efter de originale regnskabsbøger, og udgivelsen er forsynet med en kortfattet ind-

ledning, som oplyser om regnskabsførelsen, om mønter, værdier, regnskabsteknikker i samtiden. Bindene er endelig forsynet med kortfattede noter til indhold i nogle af posterne og til nogle af de sproglige udtryk. De enkelte bind afsluttes af et personregister, stedregister og skibsregister.

Værket er en helt uvurdelig kildeudgivelse til belysning af mange forhold i reformationskongens regeringsperiode. Nogle af regnskabsposterne er tilstrækkeligt fyldige således at man ad denne vej kan indhente talrige oplysninger fra mange områder hoffets og »regeringens« virke. Først og fremmest er dette materiale naturligvis af særlig betydning for tidens økonomiske historie. Man kan nøje følge ind- og udbetalinger til og fra statskassen, rigsrådslån, by- og bondeskatter, lønninger til navngivne offentligt ansatte. Desuden får man talrige oplysninger om priser på dagligvarer, investeringer i befæstningsanlæg, krigsskibe, hele administrationens arbejde, de kongelige rejser og meget andet.

I vores sammenhæng er en interessant post i regnskaberne kongens indkøb af bøger. Der indkøbes mange bøger til kongen, men desværre nævnes titlerne ikke så tit. Dog i de tilfælde, hvor bøgernes navne opgives, får vi bekræftet indtrykket af Christian III's kendte teologiske interesser. Der er mange bøger af Johs. Brentz. Også Spangenberg's og Lucas Lossius' bøger figurerer. Der er postiller, katekismer og andre teologiske bøger, en hebraisk bibel, og det kan nok udløse nogle tanker, at kongen også lader indkøbe en *Koran*. Desuden indkøbes i disse år talrige bøger til undervisningen af den senere temmelig uheldige hertug Magnus. Også de pengegaver, som kongen sendte til berømthederne i Wittenberg, Bughenhagen, Melanch-

thon og Major, er opført samt de stipendier, som kongen gav til flittige danske studenter i Wittenberg. De rubriceres ejendommeligt nok under udtrykket *Besoldung*, selvom det dog var rene foræringer. De mange udbetalinger til kokke, tjenere, bude og til mennesker, som forærede kongen æbler, pærer og andet giver også indirekte et livlig indtryk af dele af hoflivet.

En anden forholdsvis stor udgiftspost er gaver til *fattige*. Det kan dreje sig om »en fattig kone fra Birkerød«, eller til »en fattig quinde met 3 smaa børnn, som wore slett nøgne«, eller det oplyses, at kongen og familien fik udbetalt en håndfuld kontanter at tage med i kirken for at give til de fattige i Guds navn. Det gjorde kongen fx da han overværede Niels Hemmingsens doktordisputats i Frue kirke, og da han deltog i den teologiske professor Machabæus' begravelse samme sted, berettes det i regnskabsbogen.

Dette offentliggjorte regnskabsmateriale er således en sand guldgrube for kirkehistorikere, økonomer, lokalhistorikere, sprogforskere, musikhistorikere og mange andre. Teksten er opstillet letlæselig, og hele værket lider blot af en enkelt, men tungtvejende mangel: der mangler et sagregister. Af indledningen kan man dog forstå, at det vil blive udgivet senere.

Martin Schwarz Lausten

Die wahre Religion oder die Religionsprüfung, bind 6 i serien "Freidenker der europäischen Aufklärung" frommann-holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Canstatt 2003, 288 s., 158 Euro, sFr 275.

I 1745 udkom skriftet *Examen de la religion*, sandsynligvis i Amsterdam, og i de følgende år blev det genoptrykt adskillige gange. Dette skrift er blandt

de mest kendte eksempler på den såkaldte "clandestine" litteratur. I 1700-tallet var den clandestine litteratur en undergrunds-litteratur af et yderst religions- og samfundskritisk tilsnit – og måtte af samme grund netop være clandestin: hemmelig. Den udkom under fungerede forfatternavne eller som anonyme skrifter, dens forlæggere eller udgivere optrådte under pseudonymer, og udgivelsesstederne blev maskeret på sindrige måder. *Examen de la religion* foregiver f.eks. ifølge sit første titelblad at være udgivet i London, men ifølge det næste i Trévoux i Frankrig. Denne litteratur havde et stort publikum, og udgivere og boghandlere kunne derfor sælge den til høje priser – hvad der igen gjorde, at der findes flere afskrifter end trykte eksemplarer af den i Europas og USA's gamle biblioteker. *Examen de la religion* alene kendes f.eks. i ca. 70 afskrifter. I tidens løb er "Prøvelse af religionen" blevet tillagt mange forskellige forfattere – heriblandt ingen ringere end Frederik den Store – men er efter den nyeste forskning skrevet af franskmænden César Chesneau du Marsais i begyndelsen af 1700-tallet. Det er et skrift, som uden direkte at forkaste religionen eller afvise Guds eksistens, retter et kritisk lys mod kristendommen og de kristne dogmer og mod den katolske kirke i særdeleshed, og som fuldstændigt fornægter, at den kristne religion skulle have nogen positiv betydning for samfundslivet. I forkortet form blev det bl.a. udgivet af Voltaire i Frankrig, i Tyskland spillede det en rolle for såvel Reimarus' bibelkritik som for Lessings, og helt op i nazitiden blev det genoptrykt i oversættelse som vidnesbyrd om Frederik den Stores "tyske" forestillinger om kristendommen! Men allerede i sit eget århundrede vakte skriftet altså op-

sigt. Og i 1747 blev det oversat og udgivet (med ovennævnte titel) af (sandsynligvis) Johann Lorenz Schmidt, der forsynede sin tyske oversættelse med udførlige noter. Noterne viser, hvordan en sympatiserende, men langt fra så radikal, læser i oplysningstiden kunne forholde sig til skriftets "militante deisme". Det skal lige nævnes, at skriftet også cirkulerede i København, og at en dansk – men utrykt – oversættelse, dateret 1760, den dag i dag er at finde i håndskriftsamlingen på Det Kongelige Bibliotek.

Den italienske filosofihistoriker, Gianluca Mori, som tidligere har besørgt en tekstkritisk udgave af *Examen de la religion*, har skrevet en fortræffelig indledning til genoptrykket af Schmidts tyske oversættelse. Og bogen – som i øvrigt hele serien – må være et "must" for enhver, som vil sætte sig ind i, hvad der virkelig stod på spil ved den moderne, sækulariserede tids begyndelse. Også selv om tegnebogen så skal vendes en ekstra gang!

Jens Glebe-Møller