

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

TEMA: UDVEKSLING OG PAGT

Abraham, høflighedens ridder

HANS J. LUNDAGER JENSEN

Fjendekærlighed og vennehad

OLE DAVIDSEN

Påtvungen gavmildhed i 2. Korinterbrev

ANDERS KLOSTERGAARD PETERSEN

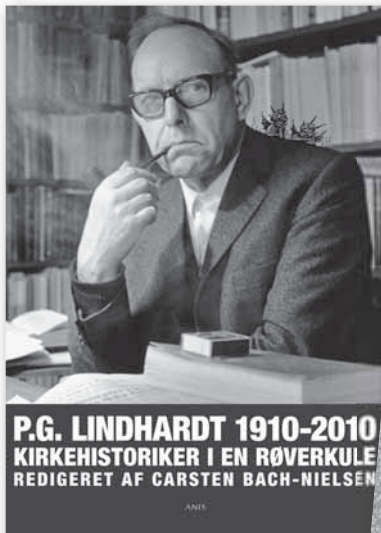
Nærmere Gud

KASPER BRO LARSEN

Pagter i Koranen

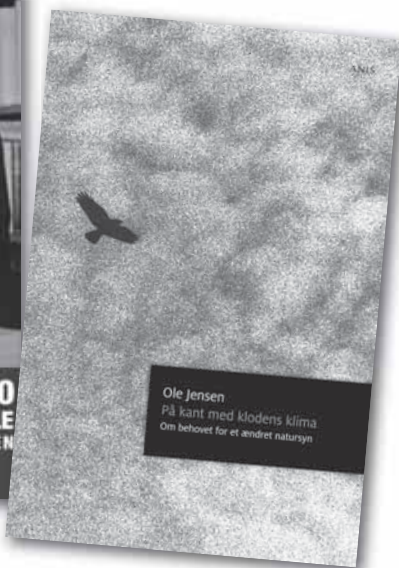
THOMAS HOFFMANN

Anmeldelser af bøger om Peter, indvandrerpolitik, norrøn lægmandstro og nordiske kirkeordninger.



Teologen P.G. Lindhardt afviste at søge Guds forsyns veje i historien; han var fjende af enhver fromhed og ethvert religiøst samfund, der selvtilstrækkeligt afgrænsede sig over for verden. En række teologer af forskellig observans og alder søger at perspektivere arven fra modernitetsteologen P.G. Lindhardt. Holder hans teologi? Bærer den? Og i givet fald hvorhen?

CARSTEN BACH-NIELSEN (RED.):
P.G. LINDHARDT 1920-2010
 KIRKEHISTORIKER I EN RØVERKULE
 168 SIDER – KR. 198,-



En forsvarstale for klodens klima. Et opgør med det brutale natursyn, som hersker inden for økonomi, produktion og forbrug.

»Ole Jensens bog om vores udnyttelse af naturen har mange bevidsthedsudvidende pointer og vinkler. Den bør læses, før det er for sent.«
Henrik Jensen, Kristeligt Dagblad

OLE JENSEN:
PÅ KANT MED KLODENS KLIMA
 OM BEHOVET FOR ET ÆNDRET NATURSYN
 176 SIDER – KR. 189,-

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

Forlaget
ANIS

Hos boghandleren eller www.anis.dk

Tema: Udveksling og Pagt

I forbindelse med lektor, dr.theol. Ole Davidsens 60 års fødselsdag d. 20. september 2010 organiserede Kasper Bro Larsen og jeg – to af hans tidligere studerende – et symposium *in honorem* Ole Davidsen. Emnet var næsten givet på forhånd. Det skulle dreje sig om pagt og udveksling, som gennem det meste af Davidsens karriere har spillet en afgørende rolle i hans forskning og ikke mindre væsentlige formidlingsindsats – i skrift som i undervisning. Samtidig er der tale om et grundlæggende problemfelt inden for de religioner, man traditionelt betegner de monoteistiske; men diskussionen rækker videre, for man kan dårligt forestille sig religioner eller for den sags skyld fortællinger – religiøse eller ej – som ikke basalsemiotisk er organiseret ud fra kontraktuelle strukturer knyttet til udveksling og pagt: pagt som en særlig semantisk og historisk krystallisering af udvekslingsstrukturen. Ja, man kan med rimelighed hævde, at kontraktuelle strukturer udgør omdrejningspunktet for al menneskelig kommunikation og interaktion, hvad enten man forestiller sig, at det er med guder eller mennesker. Symposiet havde bidragydere fra de to institutioner, som har udgjort kernen i Davidsens karriere, Afdeling for Gammel og Ny Testamente og Afdeling for Religionsvidenskab ved Aarhus Universitet. Denne institutionelle sammenstilling er vel også det nærmeste, man kommer den en gang unge Davidsens ønske om *religiologi* som en semiotisk og kulturvidenskabeligt funderet hybrid mellem religionsvidenskab og teologi. At det er forskere ved de to institutioner, der bidrog ved symposiet, er også en honorering af Davidsens ønske om en humanistisk funderet teologi, der har skærpet sansen for Bultmanns gamle pointe om en snæver sammenhæng mellem teologi og antropologi.

Davidsens første internationalt publicerede artikel drejede sig om pagt i Det Gamle Testamente (*Linguistica Biblica* 48, 1980), men temaet har uophørligt fulgt ham siden. Således også i disputatsen, *The Narrative Jesus: a Semiotic Reading of Mark's Gospel* (1993), som det næppe er en tilsnigelse at betegne som en i semiotisk forstand pagts-teologisk læsning af Markusevangeliet. Afhandlingen var internationalt et metodisk nybrud og et markant udtryk for, hvor langt man ad en fransk semiotisk-narratologisk vej kan komme i analysen af tidlige kristne tekster. Udveksling mellem menneske og gud har imidlertid ikke kun ført Davidsen til studiet af pagt i snæver forstand. Han har som få andre i dansk fagteologi haft sans for tekstualiseringens betydning for italesættelse af forbindelsen mellem gud og menneske. Derfor har han også bidraget med væsentlige studier af dansk salmetradition, *deiksis* i religiøse tekster, og undersøgelser af intertekstualitet

som semiotisk fænomen. Dertil kommer en vigtig indsats i teologisk forskningsformidling. I de sidste år har Davidsen også føjet en ny dimension til sin undervisning og forskning. Han har, inspireret af ægtefællen Hanne Davidsen med en diplomuddannelse i dramaturgi og pædagogik, for alvor fået øje for kroppens betydning i udvekslingen mellem gud og menneske. Det ser man i hans seneste arbejder.

Temanummerets bidrag spejler Davidsens interesser i udveksling og pagt. Hans J. Lundager Jensen skriver fra et gammeltestamentligt perspektiv om Abraham som høflighedens ridder. Jensen bruger antropologi til at blænde ned for overeksponeret teologi. Abraham som købmand og kapitalbesidder med forbindelser på tværs af sociale og etniske grænser er muligvis også en tavs kritik af en eksklusivitetsteologi fokuseret på Israel og dets grænser. Her ligger et religionshistorisk og teologisk residual parat til at tages op i en kritik af al eksklusivitetsteologi.

Den nu modne Davidsen skriver om fjendekærlighed og vennehed i Sletteprædikenen. Kærlighedsbuddet er måske nok socialt paradoksalt, men semantisk er det ikke uden ræson. Flankeret af barmhjertighedens og ondskabens rige, der begge, men på forskellig vis, er anarkistiske, står retfærdighedens rige, hvor nåde ikke går for ret. Davidsen viser gennem semiotisk analyse, hvordan barmhjertighedstanken overtrumfer de to andre riger, fordi fremme og bevarelse af liv ontologisk og moralsk har forrang for det onde, også når det legitimerer sig som retfærdighed.

I mit bidrag falder man tilbage i retfærdighedens rige. I en studie af 2 Korinterbrev gør jeg gældende, hvordan kollekten kalkeret som gavmildhed er udtryk for retorisk tvang fra Paulus' side. Den er i sidste instans et retorisk påtvunget offer, korinterne skal bringe som udtryk for deres accept af Paulus' budskab. Samtidig bruger jeg essayet til at sige noget om religion (inkl. kristendom) generelt. Som et stykke eksessiv kultur fungerer religion kulturstabiliserende.

Kasper Bro Larsen slutter de nytestamentlige bidrag med en teologisk *tour de force*, hvor han gør gældende, at en rumlig nærhedsteologi ligger bag nytestamentlig kristendom. Frelse og eskatologi i Ny Testamente har som mål at bringe mennesker og Gud nær hinanden. Her ligger kimen til en anderledes tænkt nytestamentlig teologi.

Som afslutning skriver Thomas Hofmann om pagter i Koranen. Han viser, hvordan pagtrelationer vedrører Gud og menneske, Muhammed og Gud, samt Muhammed og menneske, ligesom han argumenterer for, at pagt i den oprindelige betydning som 'binding' og 'sammenføjning' som metafor skal tages alvorligt. Også han viser sans for sammenhængen mellem krop og sprog, tale og legemlighed.

Anders Klostergaard Petersen

Abraham, høflighedens ridder¹

Professor, dr.theol. Hans J. Lundager Jensen

Abstract: In the Hebrew Bible, the *do-ut-des*-relationship, so often used to describe the exchange between the divine and the human realms, designates the exchange between human partners. Professional exchange, by contrast, has a problematic status in the Hebrew Bible with its well-known negative views on trade, traders, and their wealth. Yet in this article, "Abraham, knight of courtesy", I argue that Abraham in Genesis is presented as a person of great wealth with frequent contacts across social and ethnical borders and with great skills for negotiations. His commitment to family and family religion does not rule out frequent contacts with persons from other cultures and religions. Some of the Abraham narratives may therefore have been written also as a tacit critique of more dominating, and more exclusive, theological currents in the Hebrew Bible.

Key words: Abraham – merchants' religion – Old Testament Theology – gift – exchange – sacrifice – Book of Genesis.

Hvorfor Abraham?

Mange af de bedst kendte personligheder fra Det Gamle Testamente virker, som om de tjener som typer for bestemte sociale roller eller funktioner: Jakob er den snu underdog og hans søn Josef den milde og vise administrator. Moses er den store folkefører, der forener profetiske, magiske, kongelige og præstelige evner og funktioner. Tilsvarende typer kan formodes, hvad angår Elias (shaman-lignende magiker), Jeremias (budbringer-profet), David (krigerisk konge), Salomo (vis bygmester). Er også Abraham en type, og i givet fald hvilken? Et umiddelbart svar vil sikkert være, at i Abraham materialiserer sig særligt vægtige, teologiske temaer: Israels ældste stamfader, den første udvalgte, pagtens herre, den lydige og tavse, tros-tillidens ridder. Det kan man måske kalde en 'teologisk' Abraham. Hvis Abraham snarere

1. Artiklen bygger på mit oplæg "Abraham, pagt, handel" ved seminaret ved Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet d. 16. sept. 2010, "Pagt og udveksling". Artiklen dedikeres hermed Ole Davidsen, mangeårig ven og kollega.

associerer i retning af kameler, telte og nomadisk gæstfrihed under Mamres ege, kan man tilsvarende tale om en 'bibelhistorisk' Abraham. Begge svar er velfunderede i Genesis. Men de udgør ikke alt, hvad der siges om Abraham i Genesis. Jeg vil i det følgende se bort fra den 'bibelhistoriske' Abraham og indledningsvis mest forholde mig til den 'teologiske'.

De temaer, pagt og udveksling, som særligt forbindes med Abraham, er afgørende ikke kun for teologien, men også for antropologien. Og netop pagt og udveksling med både deres teologiske og deres antropologiske dimensioner har stået centralt i Ole Davidsens forskning, som det ses både i disputatsen *The Narrative Jesus*² og i artikler.³ Den semiotiske tradition, som Ole Davidsen har trukket på, blev i 1960'erne udviklet navnlig af miljøet omkring A.J. Greimas i Paris i tæt kontakt med samtidens antropologi.⁴ Med sin forkærlighed for formaliseringer og skematiseringer kan Davidsens tilgang tage sig ekstotisk ud i forhold til normale eksegetiske og teologiske argumentationer. Men hans problemstillinger er teologisk klassiske, nærmest paulinske, for de angår forholdet mellem guddommelig gave og fordring på den ene side og menneskelige svar på den anden. Tekstgrundlaget i Genesis for denne 'paulinske' Abraham er primært de tekster, som også Davidsen særlig har interesseret sig for: Gen 17 om pagten og omskærelsen, Gen 18 om Isaks fødsel, Gen 22 om den ikke-realiserede ofring af Isak, ved siden af Gen 15 med dens ejendommelige pagtsceremoni og det prægnante udsagn om Abrahams tro.

Den antropologiske og filosofiske diskussion af udveksling har baseret sig på Marcel Mauss' skrift om gaven fra 1925, *Essai sur le don*.⁵

2. Ole Davidsen, *The Narrative Jesus* (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1993), fx p. 119, 251, n. 22.
3. Ole Davidsen, "Og Gud sagde til Abraham", *RvT* 27 (1995), 79-118; jf. den tidlige artikel, "Bund. Ein religionssemiotischer Beitrag zur Definition der alttestamentlichen Bundesstruktur", *Linguistica Biblica*, 48 (1980), 49-96; og jf. den semiotiske selvbiografi i: *Danske tegn. Dansk betydningsforskning præsenteret i korte intellektuelle biografier*, red. Torkild Thellefsen, Bent Sørensen & Peer Bundgaard (København: Forlaget Semiosis 2010), 59-63.
4. Jf. Algirdas Julien Greimas & Joseph Courtès, *Semiotik. Sprogteoretisk ordbog*; dansk redaktion: Per Aage Brandt & Ole Davidsen (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1988).
5. Marcel Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", *L'Année Sociologique* 1923-24.

Den er gået over bl.a. Georges Bataille⁶ og Jacques Derrida⁷. Med John Milbanks bidrag⁸ er en oprindelig teologisk problemstilling nået hjem igen efter en antropologisk udlændighed og har udfordret også Lutherforskningen.⁹

Guddommelig gave, guddommelig økonomi

Også i en snævrere gammeltestamentlig sammenhæng kan man med fordel anlægge et gavegivningsaspekt på forholdet mellem det guddommelige og det menneskelige. Som bekendt er forholdet mellem Jahve og Israel, hhv. en forløber som netop Abraham, i visse tekster terminologisk benævnt *b'rit*, traditionelt på dansk 'pagt'. Og man har i forestillingen om 'pagtstanken' kunnet se det essentielt gammeltestamentlige, Det Gamle Testaments teologiske tyngde- og omdrejningspunkt.¹⁰ Samtidig har der dannet sig konsensus om at se det deuteronomistiske pagtsbegreb som en teologisk transponering af et generelt nærorientalsk, storpolitisk begreb om et kontraktuelt forhold mellem vasalherre og vasaller.¹¹ I sin struktur, med vasalherrens opstilling af kontraktens indhold og betingelserne for overholdelse og brud, kan pagtstanken antages at have været almindeligt udbredt i bronze- og jernalder. I de former, hvori den foreligger i deuteronomistiske tekster i Det Gamle Testamente, er den formentlig inspireret af nyassyriske edstraktater mellem den assyriske storkonge og hans vasaller, hvis form er veldokumenteret fra Assurhaddons regeringstid.

6. Georges Bataille, *La part maudite* (Paris: Les Éditions de minuit 1967) (først udgivet i 1949): der gives en særlig slags økonomi, hvor værdier destrueres, som i ren luksus eller i ren destruktivitet. Denne 'generelle økonomi' har et kosmisk udgangspunkt og et arkaisk symbol i solen, der udstråler energi i ren (heldigvis langsom) selvødelæggelse.
7. Jacques Derrida, bl.a. *Donner le temps. 1. La fausse monnaie* (Paris: Galilée 1991): gaven kan egentlig ikke gives, for hvis en giver ved, at han giver en gave, er den allerede blevet til økonomi.
8. John Milbank, "Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic", *Modern Theology* 11 (1995), 119-161; "Fictioning Things: Gift and Narrative", *Religion and Literature* 37 (3), 1-37.
9. Bo Kristian Holm, "Justification and reciprocity. 'Purified gift-exchange' in Luther and Milbank", *Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*, red. Bo Kristian Holm & Peter Widmann (Tübingen: Mohr Siebeck 2009), 87-116.
10. Klassisk Walter Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* 1-3 (Leipzig: Hinrichs 1933-1939).
11. God sammenfatning af forskningen, også af det nærorientalske materiale, i George E. Mendenhall & Gary A. Herion, "Covenant", *Anchor Bible Dictionary* I (New York: Doubleday 1992), 1179-1202.

Det danske ord 'pagt' som gengivelse af *b^erît* er fortsat dækkende, hvis det lidt ukurante ord forstås som synonymt med 'kontrakt' eller 'aftale'.¹²

Tilskyndelsen til i fænomenet 'pagt' at se en art centrum eller essens af gammeltestamentlig teologi er dog i forskningen blevet modereret af, at *b^erît* ikke forekommer bredt i Det Gamle Testamente, men er karakteristisk for navnlig én bestemt teologisk retning, deuteronomismen. Begrebet kan præge efter-deuteronomistiske tekster som de præstekriftlige tekster i Genesis, herunder Gen 17, hvor det har fået en drejning bort fra det kontraktuelle i retning af et generøst og ubetinget guddommeligt tilsagn. Derimod skulle begrebet *b^erît* ikke kunne bruges til at karakterisere ældre lag i gammeltestamentlig Jahve-tænkning. Men man kan ikke deraf slutte, at kontrakttænkning som sådan skulle være irrelevant for andre, også tidligere, teologiske strømninger i Det Gamle Testamente. Kontrakttænkning har tværtimod hørt til, hvad Morton Smith har kaldt den Nære Orients "common theology".¹³ Det særlige ved den deuteronomistiske 'pagts'-tænkning er derfor dels, at forholdet tematiseres *eksplicit*, dels, at dette er ment som et *polemisk alternativ* til storpolitiske kontrakter. Og i det omfang, man ønsker at basere en gammeltestamentlig teologi på pagtsbegrebet, må det ske med bevidsthed om, at dette begreb er et nærorientalsk theologoumenon.¹⁴

For Morton Smith var *do-ut-des* en uproblematisk karakteristik af en central dimension i nærorientalske teologi. Men *do-ut-des*-formlen kan være misvisende ved at invitere til at forstå forholdet som et bytte af goder og / eller tjenester, der initieres af en menneskelig part (*do*) med det formål at udvirke, at en guddommelige part giver en genydelse (*des*), og at de to parter ydelser er symmetriske i betydningen ækvivalente. Begge disse forudsætninger er uholdbare. Dels er de to parter 'gaver' omvendt proportionale. Det udtrykkes eksemplarisk i slagt- eller måltidsofferet, hvor de to ydelser forholder sig som offerdyret i sin helhed til dets nyrer, 'leverlap' og indvoldsfedt. Dels er udvekslingen asymmetrisk, hvad rækkefølgen angår. For hvis offerdyr kommer fra guddommen, kan der ikke ofres, med mindre guddom-

12. Jf. *Den nye aftale* (København: Bibelselskabets forlag 2007).

13. Jf. Morton Smith, "The Common Theology of the Ancient Near East", *Journal of Biblical Literature* 71 (1952), 135-147; p. 145: "the relation between people and god was therefore always a contractual one, and the question as to when it was first given dramatic expression in a formal contract is one for the history rather of rhetoric than of theology". 'Nærorientalsk' her underforstår ikke, at kontrakttænkningen skulle have været unikt for denne region.

14. De fleste eksplicitte 'teologiske' udsagn i Det Gamle Testamente angår ikke, *hvad* guddommen er (i forhold til det jordiske), men *hvem* guddommen er (blandt alternativer).

men allerede har givet. Derfor bringer Kain og Abel i de første ofringer, der berettes om i Det Gamle Testamente, ikke deres gaver af korn og småkvæg *for at* opnå stor høst og meget kvæg (Gen 4); de kan kun give Jahve gaver, fordi han allerede har givet.¹⁵ Det er altså relevant nok at forstå forholdet mellem guddom og menneske som et kontraktuelt forhold og dermed en slags økonomi, hvor begge parter giver til og modtager fra hinanden. Men det er en særlig guddommelig økonomi, hvor den ene part altid giver først og mest, og den anden part altid giver sidst og mindst.¹⁶

Den menneskelige økonomi: Tyrus, Salomo, Tobit, Buddenbrooks

Do-ut-des beskriver derimod udmærket den menneskelige økonomi, ikke mindst den handel, der foregik i den nærorientalske verden. Fra den tidlige bronzealder af blev der fragtet og handlet varer over lange afstande, selv om det mest drejede sig om luksusvarer for eliteerne (fx klassiske fønikiske fremstillings- og handelsvarer som purpurklæde, bronzegenstande, elfenbensarbejder¹⁷). Størstedelen af konsumprodukter blev uden tvivl fremstillet i selvberørende husholdninger eller handlet lokalt.¹⁸ Også her vil man kunne se et *do-ut-des*-forhold; men det er handel i den førstnævnte forstand, der er relevant i forbindelse med Abraham.

Mens visse sociale grupper og/eller situationers typiske religiøse prioriteter, fx de der har været relevante for familier, for agerbrugere i landsbyer, for skrivere i byer eller for kultpersonale i templer, er mere eller mindre velkendte fra Det Gamle Testamente, er andre grupper

15. Det udelukker ikke, at den menneskelige parts gengave også kan gives med det formål *igen* at modtage. Nutidige teologiske forbehold heroverfor vil skulle medtænke, at den nærorientalske verden af gode grunde (nemlig i betragtning af, at hungersnød, plyndring og naturkatastrofer var realistiske muligheder) havde svært ved at se forskel på besiddelse og velsignelse.
16. I min artikel "Subsolar religionsapologi", i: *Interesse for Gud. Ni tidssvarende essays*, red. Niels Grønkjær & Henrik Brandt Petersen (Frederiksberg: Anis 2002), 84-89 har jeg foreslået i den guddommelige økonomi at se et eksempel på Batailles 'generelle økonomi'. Slet så generøse som solen var de nærorientalske guddomme måske ikke. Men det er dog næppe tilfældigt, at solen, et yndet gudsbillede i Den Nære Orient, også kunne anvendes for Jahve: jf. bl.a. Mark S. Smith, *The Early History of God* (Grand Rapids, Eerdmans 2002), 148-159.
17. Mario Liverani, *Antico Oriente. Storia società economia* (Rom: Laterza 1999), 698. Jf. listen over produkter i Ez 27,12-24.
18. Kurt Galling, "Handel und Verkehr", *Biblisches Reallexikon*, 2. ed., (Tübingen: Mohr 1977), 134-138; Daniel C. Snell, "Trade and Commerce (ANE)", *Anchor Bible Dictionary* VI, 625-629: 625.

det langt mindre. Det gælder således for handlendes.¹⁹ Det skyldes sikkert ikke mindst, at det umiddelbare indtryk af handel i Det Gamle Testamente er temmelig negativt (således Am 8,5-6; Hos 12,8-9).²⁰ Ekstreme, men sikkert ganske betegnende for en udbredt opfattelse, er Ezekiels (retorisk storladne) skadefro tirader imod handelsbyen par excellence, det fønikiske Tyrus (Ez 26-28). Der er en decideret fjendtlighed imod privat luksusforbrug i Ezekiels Bog (muligvis fordi rigdomme rettelig burde gå til templet, if. præsten Ezekiel?), som det ses i fordømmelserne af Jerusalem som prostitueret i kap. 16 (v. 29: 'krammerlandet Kaldæa', *'æræs k^ena'an*) og 23 (v. 41: "min [dvs. Jahves] røgelse og min olie").

Omvendt er handelen i princippet beskrevet positivt i forbindelse med Salomo (1 Kong 10).²¹ Han skal bl.a. have været stor i international handel med heste og vogne, der blev indkøbt i Egypten og solgt videre nordpå til aramæiske og hittitiske fyrster. Salomo er i stadig kontakt med Tyrus. Uden føniskisk tømmer og know-how, betalt med landbrugsprodukter, var det salomoniske tempel ikke blevet bygget (1 Kong 5,15-32). Forholdet mellem Salomo og Tyrus' konge, Hiram, beskrives som et forhold mellem ligestillede. Der hersker fred (*shalôm*) imellem dem; de har sluttet en 'pagt' (*b^erit*); og hele Salomos foretagsomhed er funderet i den visdom (*châkmah*), som Jahve har givet ham (1 Kong 5,26).²²

Den positive beskrivelse af Salomo og den negative af Tyrus er i øvrigt enige om at forbinde international handel med stor rigdom, og dermed, i sagens natur, med risiko for moralsk fordærv. Og Salomofortællingernes velvillige billede af international handel skal tydeligvis også forstås som en mytisk-legendarisk guldalder. Dette billede har sin plads i en bestemmelse af en særlig handelsmentalitet, hvis en sådan har eksisteret; men der mangler også en mere realistisk, hverdags-

19. Gode fremstillinger som Erhard S. Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlicher Gottesglauben* (Stuttgart: Kohlhammer 2001) eller *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, red. Francesca Stavrakopoulou & John Barton (London: T. & T. Clark 2010) har ikke særlige afsnit om købmænds religion eller religiøsitet.

20. Geert Hallböck, "Købmand", *Gads Bibelleksikon* (København: Gad 1998), 453; Snell (1992), 628-629; Ernst Axel Knauf, *Die Umwelt des Alten Testaments*, Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1994), 44-45.

21. Det er først den redaktionelle, deuteronomiserende ramme (1 Kong 11), der kaster et negativt lys over Salomos internationale kontakter.

22. Jf. den *b^erit* mellem Akab af Samaria og Ben-Hadad af Damaskus, som sluttes efter en krig, og som giver kongerne ret til at holde basargader i hinandens hovedsteder (1 Kong 20,34).

agtig komponent. Hvordan har tankegangen været hos folk, der har været engageret med handel på et mindre guldalderagtigt niveau?

En første fornemmelse af, at det kunne være værd at undersøge et muligt aspekt 'købmænds religiøsitet' lidt nærmere, kan man få ved aspekter af Tobits Bog. For selv om det er interessant nok, at Tobit er en særdeles from israelit med en udstrakt social-etnisk pligtfølelse,²³ så kan man også hæfte sig ved, at Tobits arbejde ifølge fortællingen bestod i at opkøbe varer i Medien til brug for det assyriske hofs husholdning (Tob 1,14). Den funktion indebar vidtløftig rejseaktivitet og indsigt i sofistikerede pengetransaktioner – funktioner og kvalifikationer han giver videre til sin søn Tobias, og som denne får god brug for, som det viser sig senere i historien.²⁴ Her kan man finde lidt af den ånd, som fik et mere berømt litterære nedslag i Thomas Manns *Huset Buddenbrook*. Det er langt fra den eneste roman i den realistiske tradition, der lægger stor vægt på omgangen med penge; men den er særlig ved at give en sympatetisk skildring af grossister og deres familie, dvs. af et handelsaristokrati. Faktisk er *Buddenbrooks* nogenlunde samtidig med Émile Durkheims forelæsninger over sociale grupper og deres distinkte moralkonstellationer, der er samlet i *Leçons de sociologie*;²⁵ og romanen er i sig selv, som alle gode realistiske romaner, et plausibelt bud på en social-mental diagnose af en bestemt samfundsgruppe.

I denne sammenhæng er Abraham måske ikke et umiddelbart lovende sted at finde belæring. Blandt alle gammeltestamentlige helte hører han formentlig til de bedst undersøgte, de hyppigst omtalte, og der er næppe nogen mulig og ikke mindst umulig (bl.a. arkæologisk) sten, der ikke allerede er vendt, sådan at en del nyere forskning snarest har bestræbt sig på at demontere usikker viden, frem for at fremkalde ny.²⁶ På den anden side er det netop en af udfordringerne ved

23. Når han selv skal sige det: Tobit 1,3: "Jeg, Tobit, har fulgt sandheds og retfærdigheds veje hele mit liv og gjort mange velgerninger mod mine brødre og landsmænd (...)"

24. Hans J. Lundager Jensen, "Tobit og Judit", *Det brede og det skarpe. Religionsvidenskabelige studier*, red. Armin W. Geertz, Hans J. Lundager Jensen & Jens Peter Schjødt (København: Anis 2004), 151-165.

25. Émile Durkheim, *Leçons de sociologie* (Paris: Presses Universitaires de France 1950); med 'sociologi' menes her egentlig en social- eller gruppepsykologi (Georges Davy, "Introduction", *ibid.*, 13) eller, måske i vore dage bedre, gruppementalitet, altså beskrivelsen af, hvilke værdier og moralske prioriteter, der typisk dominerer hos medlemmer af en gruppe, fx en stand eller et erhverv.

26. A.R. Millards artikel "Abraham", *Anchor Bible Dictionary* I, 35-41 er markant reaktionær i sit forsvar for en historisk, mellembronzealderlig historisk oprindelse til overleveringen om Abraham, men indeholder til gengæld et godt og koncist

at have bibelsk eksegese som metier: At skulle nylæse velkendte, undertiden alt for velkendte, tekster.

Gensyn med Abraham

Abraham ligner andre Genesis-helte på mindst ét punkt: I forhold til den vægt, de tillægges i Genesis og i den efterfølgende jødiske og kristne udlægningshistorie, er det påfaldende, hvor lidt vigtige de egentlig er i Det Gamle Testamente som helhed. Abraham er ikke nogen prominent figur i Det Gamle Testamente. Noget tilsvarende kan man sige om temaet 'pagt' i forhold til Genesis' Abraham (og i øvrigt også om temaet 'tro'): I forhold til den samlede tekstmængde er det ikke et tema, hvis betydning for eftertiden svarer til dets numeriske forekomst. Ordet for 'pagt', *b^erit*, optræder i fire narrative sammenhænge. Kun to gange er der tale om en pagt med Gud. Af disse nævner kap. 15 kun 'pagt' én gang og nærmest som en tilføjende forklaring på det gådefulde natteritual (v. 18), mens kap. 17, om omskærelsen, til gengæld bruger ordet hele 13 gange. I de to andre sammenhænge betegner *b^erit* politiske aftaler. I det på mange måder akavede kap. 14 kaldes to amoritter fra Hebron, og som der i øvrigt ikke fortælles noget om, for Abrahams 'pagtsfæller' (v. 13). I det meget klarere kap. 21 indgår Abraham en *b^erit* med Abimelek, konge i Gerar, som regulerer Abrahams ophold på Abimeleks territorium. Det er altså i kap. 17, og reelt *kun* der, Abraham er en slags 'pagts-herre'. Kap. 17 er som bekendt den præsteskriftlige Genesis-kildes version af indledningen til kontakten mellem Gud og Abraham, og Præsteskriftet har jo sin egen *b^erit*-tematik, der begynder med Guds beskyttelse af Noa før syndfloden (6,18) og regnbuen efter (kap. 9). Disse steder betyder *b^erit* ifølge en plausibel, eksegetisk konsensus så meget som 'bindende, guddommeligt tilsagn'.²⁷ I syndflodskonteksten synes der ikke at være tænkt på nogen udveksling overhovedet. I kap. 17 er forholdet måske lidt mere svævende. Nok er pagten her Guds suveræne tilsagn, der åbner for en fremtidig relation mellem Gud og den menneskelige part Abraham og hans husstand. Men den følges dog af påbuddet om omskærelse, og man overlades til sine egne spekulatio-

afsnit om "Abraham's Life-Style" (p. 36), som vil blive bekræftet og udvidet i denne artikel. Mere konsensuspræget: Thomas Hieke, "Abraham" på www.wiblex.de (sidste redaktion januar 2005) (set 08-10-2010).

27. E. Kutsch, "ברית berit Verpflichtung", *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. Jenni Ernst & Claus Westermann (München: Chr. Kaiser Verlag 1984), sp. 339-352; sp. 347-348. Jf. Claus Westermann, *Genesis 12-36*, BKAT II/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1981), 315f.

ner om, hvad der ville være sket, hvis Abraham ikke havde taget imod pagten eller ikke ville gå ind på at markere den eller markere den på netop dén måde.

Den anden meget berømte tekst om Abraham er naturligvis kap. 22 om ofringen af Isak, som er åben for mange slags læsninger, ikke mindst i kraft af dens berømte²⁸ ultra-lapidariske stil. Men tekstmaterialet er stadig langt fra udtømt. Og der er heri et tema, eller tema-kompleks, der ikke har fået tilstrækkelig opmærksomhed, og som just har med udveksling at gøre.

Gængse pagtanalyser interesserer sig for forholdet mellem pagt og ikke-pagt, altså den forskel det gør, om der består en pagt eller ej, og de forskelle, der består i en periode før og efter pagtsindgåelse (og evt. efter, at pagten er ophævet igen). Selvfølgelig vil man også være særligt interesseret i pagtens konkrete indhold – de stipulationer, regler og tabuer, gensidig anerkendelse, hjælp og støtte, som den indebærer. Der er derimod ikke så stor opmærksomhed over for den proces, der leder hen til pagtens indgåelse. For jordiske pagters vedkommende kan man tænke sig overvejelser og tidskrævende forhandlinger, sådan som man får en lille fornemmelse af i kap. 21, den jordiske pagt mellem Abraham og Melkisedek. Men palaver forud for en pagt er vel ikke, hvad man normalt forbinder med den Abraham, hvis tavshed er berømt i kap. 22, og som også i Gen 15 slet og ret 'tror'. I andre fortællinger er Abraham imidlertid særdeles veltalende.

Jeg vil påstå, at denne kommunikative kompetence hænger sammen med et andet træk ved Abraham, som ofte er blevet sat i skyggen, og som måske, måske ikke, passer dårligt til billedet af troshelten Abraham – nemlig at Abraham først og sidst, frem for alt andet, er *rig*. Fortællingerne i Genesis gør, hvad de kan, på dette punkt, og det er ikke deres skyld, at Abraham for eftertiden primært er husket som pagtsherre og troshelt. Hvad teksterne lægger vægt på, er Abrahams velstand. Han vandrer ud fra Karan med Sara og Lot og "al den rigdom de havde samlet, og alle de folk, de havde skaffet sig i Karan" (12,5). Opholdet i Egypten var særdeles givtigt ("han fik får, køer og æsler, trælle og trælkvinder, æselhopper og kameler", 12,16). Adskillelsen fra Lot skyldes, at deres rigdomme er blevet så store, at de ikke kan være på samme territorium (13,2.6). Abrahams velstand tillader, at han på stedet kan lade en kalv slagte for at beværte ham helt ubekendte besøgende (18,17).²⁹ Abimelek kompenserer ham for svie og

28. Jf. Erich Auerbachs klassiske analyse, "Die Narbe des Odysseus", *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (Bern 1946), 7-30.

29. Jf. kontrasten til den inverse scene i 1 Kong 17,12: 'gudsmanden' ('*ish 'elohim*'), der besøger en ultra-fattig enke (til sammenhængen, jf. Hans J. Lundager Jensen, *Den fortærende ild* (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2000), 511-523.

smerte med 1000 sekel sølv (20,16). Det understreges, at Jahve havde velsignet Abraham på alle måder (24,1), og han dør, gammel og mæt af dage (25,8).

Gravpladsen hos hittitterne (Gen 23)

Rigdommen indgår i fortællingen i kap. 23 om erhvervelsen af den hule med tilliggende ved Mamre, der skal blive til gravplads for Sara og ham selv. Dette kapitel tilskrives også Præsteskriftet. Men i modsætning til kap. 17, der er 'dogmatisk' præsteskriftteologi og ikke meget andet, har denne fortælling sin helt egen tematik, der ikke har noget religiøst, endelige 'teologisk', over sig.³⁰ Abraham er interesseret i at komme ind på ejendomsmarkedet; men det er sælgers marked. Han henvender sig til de lokale, 'hittitter', som de kaldes, og melder sin interesse i beskedne vendinger: "Jeg er fremmed og tilflytter hos jer". Hvis Abraham nok gør sig lidt mindre betydningsfuld, end han egentlig er, giver de lokales svar ham ikke for lidt: "Hør på os, herre! Du er en Guds stormand iblandt os!" Abraham kan da bare tage et stykke jord; ingen vil nægte ham noget ... Abraham kaster sig da til jorden for dem og beder dem om at lægge et godt ord ind for ham over for Efron, der har lige det stykke land, han kunne tænke sig, og sige, at Abraham vil betale den fulde markedspris. Efron sidder allerede sammen med de lokale, og svarer: "Nej, hør på mig, herre!"; han vil da give ham marken gratis. Igen kaster Abraham sig ned på jorden og svarer, at det kan han ikke tage imod, og at han vil betale prisen. Da spørger Efron, hvad et stykke jord til 400 sekel skal betyde mellem de to? Og, som det hedder: "Abraham forstod Efron og afvejede den sum, Efron havde nævnt i hittitternes påhør, fire hundrede sekel gangbart sølv".

30. Generelt til Gen 23 som del af Præsteskriftet: Horst Seebass, *Genesis II. Vätergeschichte II (23,1-36,43)*, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999), 232. Eksegeterne er noget i vildrede med hensyn til sigtet med Gen 23. Hermann Gunkel forsøgte sig med en af forfatteren ignoreret lokal hellig-hule: *Genesis*, [1910] (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 8. Aufl. 1969), 274. En anden forklaring har en vis eksegetisk popularitet: At Abraham skulle være model for den tilbagekomne fra eksilet: J. Alberto Soggin, *Das Buch Genesis* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997), 320; R.N. Whybray, "Genesis", *The Oxford Bible Commentary*, red. John Barton & John Muddiman (Oxford: Oxford University Press 2000), 38-66; Blenkinsopp, "Abraham as Paradigm in the Priestly History in Genesis", *JBL* 128 (2009), 225-241. Som alle allegoriserende udlægninger kan den ikke afvises teoretisk. Men den nivellerer teksten til en national-etnisk tematik, der ikke kan tages for givet i Det Gamle Testamente.

Eksegeter har diskuteret, om ikke Abraham i uansvarlig grad køber på toppen.³¹ Men hvis 400 sekel sølv faktisk var en ublu pris, vil fortællingen vise, at det er et greb i lommen for den rige Abraham. Dette er dog ikke nær så vigtigt som sætningen, at Abraham forstod Efron. Faktisk forstår de to hinanden udmærket, ligesom Abraham i det hele taget forstår hittitterne og de ham. Fortællingen handler altså om at forstå hinanden. Og behovet for at forstå hinanden melder sig netop i en handel, der foretages hen over etniske skel.

Det fremgår af denne fortælling, at Abraham har gangbar kapital til sin rådighed; han betaler ikke med okser og småkvæg, men med gangbart sølv. Økonomien i porten i Hebron er ikke en naturalie-, men en pengeøkonomi. Abraham betaler ganske vist for brønden ved Be'ersheba med får og kør og syv lam (21,27-30). Men allerede i kap. 20 kompenseredes Abraham for affæren med Sara med 1000 sekel sølv. I kap. 17 benævnes Abrahams slaver som dem, der er 'købt for sølv'. Og ifølge 13,2 er sølv og guld en del af Abrahams rigdom. Da Abraham formodentlig ikke skal forestilles også at være mineejer, er det nærliggende at antage, at pengerigdommen er kommet af gode handler, formodentlig med overskudskvæg.

Handel med Gud (Gen 18)

Kap. 23 er ganske vist noget så særligt som en 'præsteskriftlig' fortælling uden øjensynlig, religiøs pointe. Men at den ikke er enestående i alle henseender, viser den fortælling, Gen 18,³² der mest udførligt lader Abraham engagere sig med Jahve, nemlig i deres fortrolige samtale før Sodomias planlagte undergang. Abraham prøver som bekendt at forhindre byens ødelæggelse ved at appellere til Jahves retfærdighedssans. Den retoriske formulering er givetvis vigtig:

Vil du virkelig udrydde retfærdige sammen med uretfærdige? Måske er der halvtreds retfærdige i byen. Vil du så virkelig udrydde dem og ikke tilgive stedet på grund af de halvtreds retfærdige, som er i den? Du kan umuligt handle sådan og slå retfærdige ihjel sammen med uretfærdige, så retfærdige og uretfærdige får samme dom. Det kan du umuligt. Skulle han, der dømmer hele jorden, ikke øve ret?

Abrahams retoriske omstændelighed får replikken til at ligne et stykke prosa-lyrik, hvor leddenes parallelisme, kendt fra poesien, er er-

31. Blenkinsopp (2009), 239.

32. Ligheden er også set af Walter Brueggemann, *Genesis* (Atlanta: John Knox Press 1982), 195.

stattet af en slags ekstrem simpel 'identisk parallelisme'. Da Jahve går med til det, fortsætter Abraham: "Nu vover jeg at tale til dig, Adonaj, skønt jeg kun er støv og akse", og foreslår, at 45 retfærdige vil være nok til at redde byen. Mere eller mindre retorisk indhylllet får Abraham Jahve talt ned til 10 retfærdige, og samtalen slutter: "Så gik Jahve"; det gør Abraham også.

Scenen er på nogle måder omvendt af den i Hebron: Abraham er konfronteret ikke med en etnisk fremmed, men med Gud; han vil ikke erhverve en ting, men forhindre en hændelse; han bliver ikke selv talt op, men forsøger at få en anden talt ned. Den ene gang er forhandlingen ganske vist en succes, den anden gang en fiasko, hvis man kan antage, at Abraham gerne ville have fortsat, hvis han havde turdet, indtil han nåede den ene retfærdige, Lot, som kunne have afværget katastrofen.³³ Uanset hvad viser Abraham sig i begge tilfælde som en dygtig og smidig forhandler, der ved, hvordan man skal belægge sine ord.

Det kan se paradoksalt ud, at netop kvægavleren Abraham forsøger at redde en by, der muligvis skal forstås som indbegrebet af dekadence, med udøvelsen af den kunst, som traditionelt i vestlig kultur tillægges netop bymennesket, nemlig høfligheden, der også kan betegnes med ord som 'urbanitet', 'civilisation', egenskaber der opøves i byen, *urbs* og *civitas* (via *civis*, 'borger'). Men Sodoma er netop en syndig by, ikke en by slet og ret. Intet berettiger til at se hittiternes Hebron som specielt fordærvet, tværtimod (og Abraham har intet imod at besidde et gravsted i dens nærhed). Lot, der selv er blevet byboer, er heller ikke fordærvet, men udviser en gæstfrihed, der ikke er ringere end den, den rurale Abraham demonstrerer i kap. 18. Til gengæld er det åbenbart ikke kun i den vestlige kultur, sammenhængen mellem høflighed og byliv er hævdet, som det fremgår af Merete Reinholdts artikel "Nøglen til den høflige by" om Tokio i *Weekendavisen* (36; 2010).³⁴ Her peges der på tre steder, hvor japanerne lærer "kompetencer for civil høflighed": markedspladsen, steder for udøvende kunstarter og helligstederne. Med disse "koder eller regler for god opførsel evner man at behandle alle ens og gøre byen til et godt sted at være". Der henvises i sammenhængen også til Jean Baudrillards overvejelser over "spilletts regler og lovens orden" og den saglige lighed mellem helligstedet og markedspladsen, hvor man er færdig,

33. Også Paul Beauchamp undrer sig, med andre, over, hvorfor Abraham ikke fortsætter ned til den ene, men kan ikke foreslå andet svar, end at ét retfærdigt menneske ikke er nok, fordi mennesket ikke er skabt til at være ene, altså at retfærdighed altid er social (*Cinquante portraits bibliques* (Paris: Seuil 2000), 27.

34. På baggrund af Anni Greve, *Sanctuaries of the City: Lessons from Tokyo* (London: Ashgate 2010).

hvis man snyder (som allerede *Buddenbrooks* i øvrigt viste). I forhold til en gammeltestamentlig sammenhæng lyder dette rigtigt. For er der ét sted i verden, hvor ekstrem højlighed er en betingelse for overlevelse, er det netop i omgangen med det guddommelige og med hellige genstande, hvor én forkert bevægelse jo kan koste en livet (2 Sam 6,6f.), og hvor selv ypperstepræsten må iagttage den dybeste tavshed.

Men denne præstelige verden er netop ikke Abrahams virkelighed. Han er en flittig alterbygger, og han anråber Jahves navn. Men han går ikke i tempel. Ganske vist er der i sagens natur ikke, og kan ikke være, noget Jahvetempel. Men denne pointe er triviell. Det er mindre trivielt, at *intet tyder på, at Abraham skulle have savnet templet*. Hvad han excellerer i, er ikke korrekte ofringer eller overholdelse af renheds- og spiseregler. Han lever et rigt liv og dør i høj alder, mæt af dage, en ideel død, som kun få kunne håbe på. Dette liv lod sig åbenbart, ifølge forfatterne, leve uden tempel, uden præsteskab, uden renhedsregler.

Kvindehandel i familien (Gen 24)

Den tredje og sidste fortælling, som vi her skal se på, er Gen 24, hvor Abraham selv er i baggrunden, og det er hans major domus, ældstrællens i hans hus, der på hans vegne foretager en rejse tilbage til slægten i Nordsyrien for at hente en passende hustru til sønnen Isak. At Jahve havde velsignet Abraham på alle måder (v. 1), vil i sammenhængen her i hvert fald sige, at han har kapital nok til at afsende en veludrustet kamelkaravane. Brøndscenen, hvor Rebekka spontant vander trællens kameler, er nok en idyl, men egentlig ikke en landlig idyl, for målet for rejsen er en by, og alt er passende urbant i denne skønne, om end ikke hårrejsende spændende, fortælling. Det er ikke så lidt, trællens må punge ud med for Rebekka. Næseringen (af guld; vægt: én beka) og de to armringe (af guld; vægt: to sekel) er tilsyneladende kun for at bryde isen. Men det giver god mening, at trællens på vegne af kvægholderen Abraham medbringer guld. Med en levevis, der indbefatter transmigration, kan overskud dårligt investeres i fx byggeri. Mere nærliggende er det at opbygge en kapital af ædelmetal, hvor værdien er maksimal i forhold til vægt og omfang. Har man først guld, er det lige så nærliggende at have det i form af smykker; og da smykker skal være et sted, kan det passende være på ens kvinder. Da trællens sidder over for de egentlige partnere, der er Rebekkas bror Laban og hendes mor, holder han sig da ikke tilbage med at forklare, hvor rig Abraham egentlig er: "Jahve har velsignet min herre,

og han er blevet meget velstående. Han har givet ham får og køer, sølv og guld, trælle og trælkvinder, kameler og æsler” (v. 35).

Da forhandlingen kommer til sagen, er Labans udspil tilsyneladende meget direkte: “Dette kommer fra Jahve. Vi kan intet sige til det! Dér har du Rebekka, tag hende og rejs hjem (...)”. Dette udspil er det modsatte af en formentlig ret udbredt nordisk forestilling om, at rigtig handel består i aggressivt at tale varens værdi, og dermed sælgerens moralske status, ned. Men Laban og Abrahams træl er ikke danske turister i en mellemøstlig souk. Trællen tager ikke Laban på ordet for hastigt at drage af sted med det overraskende gode tilbud. Tværtimod finder han først nu smykkerne af guld og sølv samt klæderne til Rebekka frem og også de “kostbare gaver” til Laban og hans og Rebekkas mor. Trællen ved tydeligvis, hvordan man forhandler i dette scenarie, der adskiller sig fra de to andre ved at foregå inden for familien, men som ellers er lige så købmandsagtigt som Abrahams køb af marken ved Hebron. Gangen i forhandlingen er den samme: Sælgeren indleder med at storslået at tilbyde den efterstræbte vare gratis, og dét er signalet til, at køberen betaler en lige så storslået pris. For de ‘gaver’, trællen her giver, er naturligvis betaling, og i hvert fald her er der ikke sådan noget som *a pure gift*.

Men det sker også noget andet og mere. I og med handelen med materielle værdier foregår, hvad man kan kalde en deuterohandel (eller meta-handel). Forholdet kan sammenlignes med, at der i og med ethvert udsagn i et givet sprog også og samtidig sker en bekræftelse af dette sprog som en fælles, kommunikativ kode, der forbinder de kommunikerende partnere henover deres individualiteter og forskelligheder. I og med handelsaktens replikker og gestik bekræfter begge parter, at de kender og opretholder den gode handels moral og retorik. Trællen og familien gør begge en god handel, ligesom Abraham og hittitterne, for ting skifter ejermænd til den pris, begge parter er tilfredse med. ‘Markedet virker’, og det sker på den urbane måde, der er markedets forudsætning.

Jeg foreslår altså i Abraham at se spor efter en købmandsmoral, der ikke går ud på at berige sig på andres bekostning, men på at effektivere den gode handel og bekræfte, at man er civiliserede mennesker, der ikke bare tager og giver, men som giver sig den tid og overholder de koder og regler, der hører sig til, når ordentlige folk har med hinanden at gøre. Partnerne på markedspladsen tilstræber ikke intimt fællesskab. De er tilfredse med, at varerne har skiftet hænder på den rette måde, og at de kan afbryde kontakten igen. Markedspladsen er for dem en verden, men ikke hele verden. Der er også familien og de andre i ens egen by, som man kender og hører sammen med på en an-

den måde end de kortvarige forbindelser, der opstår i handelens korte, intense møder.

Købmandens religion?

Når Genesis' Abraham er en kvægfyrste i stor stil, skyldes det sikkert flere forhold. For det første er Abrahams familie og husstand kun én, og den kan under alle omstændigheder bedre forestilles som en telt-enhed end som et hus i en by eller landsby, tilmed i en by med folk af anden etnisk identitet. Men der kan tænkes flere andre grunde. Der kan heri ligge en underforstået afstand til Jerusalem i den persiske tid, hvortil det under alle omstændigheder er mest nærliggende at datere fortællingen. Unægtelig ved vi meget lidt om Jerusalem i denne periode.³⁵ Men det eneste indtryk, vi får fra de få tekster, der faktisk siger noget om dette, navnlig fra Ezras og Nehemias' bøger, er et triumferende *hotbed* af religiøs fanatisme, hvor det betragtes som helt rimeligt, at en voksen mand hysterisk flænses sit tøj og river sig i hår og skæg, hvis han ikke kan få sin vilje (Ezra 9,3). Lige netop sådan er Abraham ikke: Lot kan vælge sin del af landet først; Sara vil have en søn via sin trælkvinde – javel. Sara jager så trælkvinden væk – lad gå med det; Jahve siger, at Abraham skal bryde op fra Karan og tage til et land, som han vil vise ham? – godt, Abraham gør det; Gud vil have Abraham til at ofre sin søn? – ja, hvad kan han så stille op? Abraham prøver at se, hvor langt han kan få Jahve til at gå ned; til ti? – vel, det var så det. Han kan dagen efter kun stå i det fjerne og se røgsøjlen over det, der engang var Sodoma; man kan ikke bebrejde Abraham, at han ikke gjorde, hvad han kunne.

Jeg vil altså foreslå at se Abraham som en emblematiske repræsentant for det borgerlige og det moderate. Han kan begå sig over for hittitterne i byen, Jahve (i himlen?) og kvinderne inde i teltet, fordi han ved, hvor langt han kan gå, og fordi han anerkender sine modparters domæner og deres kompetencer i de koder og regler, der medierer interaktionen og udvekslingen. Fortællingerne er således også en implicit kritik af den militante deuteronomisme, som gammeltestamentlige forskere alt for ofte tager som selve indbegrebet af gammeltestamentlig religiøsitet – som om alt i Det Gamle Testamente var nationalisme, væltede afgudsalte og etnisk udrensning.³⁶ Abra-

35. Der er dog grund til at antage, at der har været en intakt kult, også under eksilet, jf. Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.* (Philadelphia: The Westminster Press 1968), 25-29.

36. I sit portræt af Abraham hæfter Beauchamp (2000), 25 sig med rette ved Abrahams *philoxenia* i Gen 18.

ham bygger andre; men han river ikke andres ned; og han er ikke så fintfølede, eller hans religion er ikke så skrøbelig, at han ikke kan begrave sin kone, og sig selv, i nærheden af en hittitisk by, hvor de lokale må antages også at have haft et tempel eller i det mindste en beskeden *open-air-sanctuary* til deres lokale guddom eller guddomme.

For det tredje er der god grund til at forbinde Abrahams status som rig kvægavler og karavaneudruster med nærheden til Levantens og Arabiens handelsveje.³⁷ I kap. 24 er Abraham handelsmand i den store stil, der finansierer en karavane op til Karan. Abraham bliver som bekendt gjort til stamfader til ismaelitterne via trælkvinden Hagar og til en lang række andre arabiske stammer via sit andet ægteskab med Keturah, der jo betyder 'røgelse' (Gen 25,1) og tilsyneladende med atter andre, navnløse, hustruer (25,5). Ismaelitterne dukker op i Gen (kap. 37), netop som transregionale handelsmænd, der handler med aromater og andre nyttige stoffer for mumieproduktion, som der er et marked for i Egypten, og som de har købt i Gilead – samt slaver. Når Abraham, selv slaveejer, er blevet gjort til stamfader til netop araberne, kan det skyldes, at disse i Palæstina primært kendtes som handelsfolk, der tjente godt på den lukrative handel med aromastoffer og andre luksusvarer fra Jemen.³⁸ Araberne var altså rige, som Abraham er rig, og som Salomo i øvrigt bliver rig med de såkaldte Tarshish-skibe, der efter deres eksotiske varer at dømme – guld, sølv, elfenben, aber, bavianer (1 Kong 10,22) – skal forestilles at drive handel på Arabien eller på den østafrikanske kyst.

I virkelighedens verden kunne mange handelsfolk utvivlsomt godt tjene lidt ekstra ved en improviseret plyndring (jf. Job 1,15). Men generelt fungerer fjernhandel kun med sikrede handelsveje. Handel er en anden måde at fordele goder på end krig, og Salomo er logisk nok den store fredskonge. Krig kan være nødvendig for at forsvare et territorium, og selv Abraham kan gøres til krigsherre, som det sker i kap. 14 (og som bryder med alt andet, der siges om han i Genesis). Samlet set er Abraham imidlertid lige så lidt kriger, som han er præst, deuteronomistisk ideolog, profet, bonde eller skriver. Abraham er meget snarere en tidlig kapitalist,³⁹ en rigmand, der som Salomo ønsker fred omkring sig, som forstår betydningen af at bøje sig efter andres kulturer, at kunne leve i et land med en etnisk fremmed ma-

37. Som det er sket tidligere i forskningen (W.F. Albright; C.H. Gordon); deres teorier er blevet afvist, fordi de var for bundet til uplausible folkevandringsteorier; se Westermann (1981), 78.

38. Til arabere (og fönikere) som datidens krøsusser, set fra Palæstina, se Knauf (1994), 151.

39. Til tidlig kapitaldannelse, jf. Knauf (1994), 45.

joritet og ramme den tone, der bekræfter dem og ham i, at man vel er civiliserede mennesker, der forstår at gøre en ordentlig handel.

Religion flekteres uundgåeligt af socialitet. Agerbrugere, administratorer, præster, mænd og kvinder, osv. har uundgåeligt forskellige prioriteringer i deres liv, herunder også i deres religiøse liv. Hvad der er essentielt og af uoppgivelig betydning for den ene gruppe, kan være irrelevant eller direkte skadeligt for den anden. Religioner i samfund af blot en nogenlunde udviklet arbejdsdeling og funktionel kompleksitet vil uundgåeligt udvikle også en 'religionsintern pluralisme'.⁴⁰ Man kan blot tænke på de helt forskellige prioriteringer i hhv. det præsteskriftlige og det deuteronomiske tekstkorpus i Pentateuken og i visdomsbøgerne.

Har købmænd defineret en egen stand, og har den haft sin særlige religiøse prægning? Hvis der har eksisteret noget i retning af en særlig købmandsreligiositet, kunne den have omfattet forestillingen om en personlig gud som den, der 'vandrer med', den der beskytter på rejse til fremmede områder uden for den umiddelbare sociale sikkerhed, der består i ens familie og ens by. Den individuelle fromhed har netop den guddommelige rejseven som én af sine stabile figurer. Det kan være Jahve selv, der vil *gå med* Jakob og beskytte ham, *til han kommer hjem* (Gen 28,15.20f.). Men det kan også, givetvis i sene tekster, være en skytsengel, som Rafael i Tobits Bog, hvis funktion alene er at beskytte Tobias på hans iranske rejse, og som tager afsked, da Tobias er velbeholden tilbage i Nineve (Tob 12). Gen 24 ligger imellem disse to muligheder. På den ene side er det Abrahams Gud selv, trællen beder til, da han står ved brønden og venter på, at den rette kvinde vil dukke op (v. 12.27). På den anden side forventer Abraham, at 'Jahve, himlens gud', vil sende sin engel foran trællen på rejsen, så den kan blive en succes (v. 7.40).

Man kan gætte på, at købmænd, uden for deres hjemby, gerne ville have steder på deres faste ruter, hvor de kunne udføre de ritualer eller fremsige de bønner, hvis former under alle omstændigheder faldt ind under en nærorientalsk 'common theology', snarere end en bestemt religion. En nærliggende mulighed ville være altre i forbindelse med større kultkomplekser eller templer de steder, hvor de havde deres handelskontakter, som markedssteder eller handeleggader.⁴¹ Og man

40. Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992), 144-150.

41. I middelalderen var det normalt for fremmede købmænd at integrere deres særlige helgener i de byer, hvori de opholdt sig i kortere eller længere tid, fx ved at lade altre få hjemsted i eksisterende kirker; således havde købmændene fra Greifswald i senmiddelalderen opstillet (givetvis imod betaling) et Maria-alter i Niko-

kan formode, at købmænd ville have det bedst med en religionsform eller en gudsopfattelse, der var tilstrækkelig distinkt til overhovedet at besidde en identitet, men som ikke overbetonede forskelle og konflikter, og som var åben over for identifikationer med andre gudsnavne – som fx at ens guddom (i al fredsommelighed) var ‘himlens gud’ (Gen 24,7).

Rewritten Abraham

Den Abraham, der ikke er trosherre eller national stamfader, kan derfor ses som typen på en handels- og kapitalorienteret religionstype, der agerer på grænsen mellem det egne og det fremmede, og som evner at bevare sin identitet uden at blive fanget ind af en voldelig rivalisering med det anderledes, fordi dette anderledes (de eksotiske varer) er nødvendigt for, at ens egen eksistens (som købmand) fortsat kan bestå. For denne types mennesker kommer rigdommen fra udveksling af varer henover nationale, politiske og religiøse grænser, og derfor er det, der forener én med de fremmede, mindst lige så vigtigt som det, der skiller.

Men er der en måde at ‘verificere’ denne udlægning på? Jeg vil afslutningsvis foreslå en art negativt bevis ved at gå til udlægningshistorien. Normalt betragtes og omtales denne i positive kategorier: Det bibelske udgangspunkt afføder nye og rigere billeder og fortællinger. Men man kan også betragte den som en underforstået *kritik* af de bibelske tekster, om ikke for at være ukorrekte så for at være irrelevante. Hvis den selekterer kraftigt, som i den tradition fra Paulus og til nutiden, der i Abraham kun ser stamfaderen, troshelten og pagtsherren, vil det ikke være unfair heri at se en marginalisering af de øvrige Abraham-fortællinger og -billeder som uessentielle og overflødige. Abraham, den velhavende, købmanden, kapitalbesidderen, den retorisk virtuose forhandler, er altså blevet fraselekeret som irrelevant i den teologiske tradition. Formentlig var det den handels- og kapitalismekritiske linje, der er så tydelig hos Ezekiel, som kom til at dominere eftertiden. Men man kan også og endnu tydeligere se den implícite kritik af det bibelske materiale dér, hvor denne bliver genstand

lajkirken i København: Ellen Jørgensen, *Helgendyrkelse i Danmark* (København: Hagerup 1909), 33. Hvis der er noget realistisk i, at en Abraham skulle kunne opstille altre for sin egen skytsguddom i Sikem, Betel og Mamre/Hebron (Gen 12,7-8; 13,18) og plante en (formentlig ‘hellig’) tamarisk i Be’ersheba (21,33), kan det så være sket på anden måde, end at han har fået lov til at etablere en religiøs udpost i et allerede eksisterende kultisk, og i sagens natur religiøst ‘tolerant’, miljø?

for kreativ nyskrivning, altså som såkaldt '*rewritten Bible*'. Et af de tidligste eksempler på det må være Jubilærbogens Abraham. I den meget lange og stærkt kreative skildring introduceres han først og fremmest som den, der bryder med dyrkelse af gudebilleder (Jub 11,16-17). Han har også særlige ravne-apotropæiske evner og introducerer i den forbindelse en forbedret plovteknologi i Sydmesopotamien (11,18-24), ligesom han erkender astronomiens irrelevans (12,16-18). Intet af dette forekommer i Genesis, men det er åbenlyst meget vigtige emner for Jubilærbogens forfatter. Når de ikke er blevet sagt i Genesis, har han måtte gøre det. For Jubilærbogen er Abraham først og fremmest den, der afviser afgudsdyrkelsen. Mens Jubilærbogens Abraham endnu bor med sin familie i Kaldæa, står han op om natten og brænder det lokale 'afgudshus' af. Hans egen broder Haran brænder inde, da han prøver at redde sit gudebillede. Abraham som mordbrænder? Ikke i Genesis.

Fjendekærlighed og vennehad

Moral og udveksling i Luk 6,27-36

Dr.theol. Ole Davidsen

Abstract: "Love of Enemies, Hatred of Friends. Morality and Exchange in Luke 6:27-36" offers a semiotic interpretation of the radical love-command in the Sermon on the Plain. The love-command appears as a social paradox but is in no way semantically unreasonable. Its own rationality comes forth, when we uncover the semantic macro-cosmos of which it forms a part. Three different but structurally related realms can be identified therein: In the midpoint the Kingdom of Justice (love of friends, hatred of enemies) is flanked by the anarchistic Kingdom of Evil (hatred of friends) and the likewise anarchistic Kingdom of Mercy (love of enemies). Jesus' love-command, representing the Kingdom of Mercy, receives its conciseness, rationality and intelligibility from being a structural permutation of constitutive elements in this semantic macro-cosmos which itself shows us the essential features of the narrative character of our moral thinking, based on a logic of exchange (giving and taking).

Key words: Love of enemies – morality and exchange – the Golden Rule.

I Sletteprædikenens afsnit om fjendekærlighed, Luk 6,27-36, fremsetter den lukanske Jesus en etisk lære, der underløber den gængse moralske rationalitet om retfærdig udveksling. Denne forkyndelse er imidlertid ikke uden en egen rationalitet, hvilket kommer frem, når man blotlægger det semantiske makrounivers, hvori den indgår. I det følgende fremlæser jeg derfor dette univers for at synliggøre denne radikale etiks narrative rationalitet, dens intelligibilitet, baseret på en udvekslingslogik. Ud fra Luk 6,27 fremlæses først den semantiske orden i den overgribende makrostruktur, som afslører tilstedeværelsen af tre forskellige, men strukturelt forbundne riger. På den baggrund fremlæses dernæst en række kontrasttekster (jf. *Appendiks*), og de enkelte vers kommenteres kortfattet, idet Luk 6,31 med Den Gyldne Regel dog vies særlig opmærksomhed.

Jeg griber sagen semio-narrativt an, for selv om det ikke kan udfoldes her, er vores moralske tænkning dybt forbundet med den narrati-

ve tankeform.¹ Vi kan tale om “den narrative tanke”, for narrativitet er ikke kun en egenskab ved tekster, vi intuitivt udpeger som fortællinger, men en førvidenskabelig og førfilosofisk erkendelsesform og sprogform, der tidligere uden særlig præcision blev omtalt som “mythos-tænkning” (i modsætning til “logos-tænkning”). I denne sammenhæng skal blot nævnes, at den narrative tanke er moralsk, fordi den er personorienteret, dvs. hermeneutisk subjektiv, og værdiorienteret, dvs. hermeneutisk normativ.² Uden undtagelse er alle Bibelens tekster præget af den narrative tanke, selv tekstgenrer, vi ikke umiddelbart forbinder med fortælling. Det gælder således også den etiske belæring i Sletteprædikenen.

Et særligt område inden for den narrative semiotik er viet studiet af udvekslinger, og jeg har tidligere fremhævet, at gave og tægt, given og tagen, spiller en helt fundamental rolle i narrativt organiserede forestillingsverdener.³ Fundamentalantropologisk som fundamentalteologisk synes det at gælde som en universel regel, at “Gaven hun er god, men Tægten hun er ond, dødens giverinde”, som det hedder hos Hesiod.⁴ I Det Nye Testamente ser vi også, at dets narrativt organiserede tænkning er optaget af udvekslinger. Forholdet mellem Gud og menneske og mellem menneske og medmenneske er bestemt gennem udvekslinger, som er indskrevet i et værdisystem.

Det er mere end velkendt, at buddet om fjendekærlighed er udtryk for en paradoksal, alternativ moral baseret på barmhjertighedstanken. Vi savner imidlertid en afklarende præcisering af den strukturelle semantik, der giver barmhjertigheden prægnans, ligesom vi i det hele taget savner afklarende præcisering af den narrative tankes moralske karakter og af udvekslingslogikkens helt fundamentale rolle i gestaltningen af den nytestamentlige forestillingsverden. Det følgende er et bidrag til en afklaring af disse forhold med Luk 6,27-36 som *case study*. Jeg anvender DO som referencetekst, men henviser i kommentarerne til den græske grundtekst.

1. Se Mark Johnson, *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics* (Chicago: The University of Chicago Press 1993), særligt kap. 2, “Metaphoric Morality”, og kap. 7, “The Narrative Context of Self and Action”.
2. I modsætning til mere formelle fortælleteorier (V. Propp; men til dels også A.J. Greimas) har Claude Bremond med rette fremhævet, at personbegrebet og valoriseringen er konstitutive elementer i den narrative tankeform, jf. *Logique du récit* (Paris: Seuil 1973), 327ff.
3. Jf. Ole Davidsen, “Gave og tægt. Om udvekslingens rolle i en semiotisk undersøgelse af de bærende betydningsstrukturer i urkristen religion/nytestamentlig teologi”, *DTT 1* (2003), 32-52.
4. *Værker og dage*, 356: “Δὼς ἀγαθὴ, Ἄρπαξ δὲ κακῆ, θανάτοιο δότειρα.” Jf. *Hesiod. Theogony, Works and Days, Testimonia*, red. Glenn W. Most, The Loeb Classical Library 57 (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press), 116.

6,27

Uanset hvem der konkret måtte tale eller være talt til, er udsagnet “Elsk jeres fjender” i den lukanske tekst en moralsk maksime med almen gyldighed og får således karakter af visdom, der henviser til en moralsk værensorden: Man bør elske sine fjender og gøre godt mod dem, der hader en.

Ifølge tekstens semantiske univers er ‘elske’ bestemt som ‘det at gøre godt’ og ‘fjender’ bestemt som dem, der ‘hader jer’. Modsætningen ‘elske’ vs. ‘hade’ er eksplicit, mens vi må eksplicite det implicitte korrelat til henholdsvis ‘fjende’ og ‘gøre godt’ (jf. Matt 5,43; videre Luk 6,33; 23,12), dvs. ‘ven’ og ‘øve ondt’. Med kendskab til sprogets semantiske artikulation kan vi fremlæse de dikotomier, som er på spil i betydningsdannelsen, selv om ikke alle led foreligger manifesteret i teksten og til trods for forskelle på udtrykssiden. Vi kan således etablere en simpel kombinatorik, der afslører det overordnede betydningssystem, hvor i det paradoksale udsagn “Elsk jeres fjender” er indskrevet. Vi har to modsætningspar: ‘elske’ vs. ‘hade’ og ‘ven’ vs. ‘fjende’, hvilket giver følgende kombinationer: 1) “Elsk jeres fjender”, 2) “Elsk jeres venner”, 3) “Had jeres fjender” og 4) “Had jeres venner”.

“Elsk jeres fjender” kendetegner den givne *Primærttekst*. De tre øvrige udsagn repræsenterer primærttekstens tre undertekster, der gør sig gældende som nærværende kontrast og skygge. Det bemærkelsesværdige er imidlertid, at 2) “Elsk jeres venner” og 3) “Had jeres fjender” er indbyrdes komplementære, idet man både kan elske sine venner og hade sine fjender. Disse undertekster betegnes *Kontrasttekst Ia* og *Ib*. Det sidste udsagn, 4) “Had jeres venner”, betegnes *Kontrasttekst II*. 2) og 3), som er komplementære, repræsenterer et *homonomisk* rum, mens 1) og 4) begge repræsenterer et *heteronomisk* rum, idet de udelukker hinanden. Ligesom ‘elske’ og ‘hade’, ‘ven’ og ‘fjende’, gensidigt definerer hinanden på et mikrosemantisk niveau, kan vi se, at primærtteksten får sin betydning og prægnans gennem sit forhold til kontrastteksterne i et fælles makrounivers:

Primærttekst	Kontrasttekst Ia	Kontrasttekst Ib	Kontrasttekst II
Elsk jeres fjender, gør godt mod dem, der hader jer.	Elsk jeres venner, gør godt mod dem, der elsker jer.	Had jeres fjender, øv ondt mod dem, der hader jer.	Had jeres venner, øv ondt mod dem, der elsker jer.

KI repræsenterer en moral, der henhører under *Retfærdighedens rige*, repræsentant for den prototypiske moralopfattelse. P repræsenterer

Barmhjertighedens rige, mens KII repræsenterer *Ondskabens rige*. Kontrastteksterne viser, på hvilken baggrund P's paradoksale udsagn skal forstås. Hvis teksten er semantisk kohærent, kan vi allerede på dette trin forudse, at hele Luk 6,27-36 er struktureret på denne måde.

Normalt tjener man sine venner og skader sine fjender. En ven kan da også nærmere defineres som en anden, fra hvem man har modtaget, er i færd med eller kan forvente at modtage en gave/tjeneste, *som man er parat til at gengælde*. En fjende som en anden, fra hvem man har modtaget, er i færd med eller kan forvente at modtage en tægt/skade, *som man er parat til at gengælde*. Gengældelse er prototypisk udveksling af skader eller tjenester.

Det er nu bemærkelsesværdigt, at kategorierne 'ven' og 'fjende' er konstitueret på deres *moralsk* vurderede gøren og får deres betydning fra en *ontologisk* værensorden. Give/tjene (ikke tage/ikke skade) ækvi-valerer med progression (protektion); tage/skade (ikke give/ikke tjene) med degression (repression). Ud fra Mark 3,4, "Er det tilladt at gøre noget godt (ἀγαθὸν ποιῆσαι) eller at gøre noget ondt (κακοποιῆσαι) på en sabbat, at frelse liv eller at slå ihjel?", kan vi tydeliggøre den ontologiske normativitet, som synes at kendetegne denne narrative tæn-kemåde generelt. De fire basale narrative begivenhedsforløb kan således fortolkes som moralske handlinger på følgende måde:

Progression: Skabelse og fremme af liv og livsmuligheder,
 Protektion: Beskyttelse og bevarelse af liv og livsmuligheder,
 Repression: Hæmning og undertrykkelse af liv og livsmuligheder,
 Degression: Ødelæggelse og tilintetgørelse af liv og livsmuligheder.⁵

Det at frelse liv gennem helbredelse er at bevare liv (vendt mod en aktualiseret degression), mens det at slå ihjel er en veritabel degression. Det at gøre noget godt, er at fremme eller bevare liv og livsmuligheder, mens det at øve ondt, er at hæmme eller tilintetgøre liv og livsmuligheder. Den grundlæggende modsætning står i virkeligheden mellem 'liv' og 'død', men denne dualisme er opfattet monistisk, idet alle forløb er bestemt ud fra liv og livsmuligheder, fordi livet er tilkendt ontologisk forrang i forhold til døden. Her foreligger en moralsk værensorden, ifølge hvilken progression /protektion er godt, degression/repression er ondt. Vi har en moral, der som udgangspunkt anskuer enhver undertrykkelse og ødelæggelse af liv som umoralsk og forkastelig, som et brud på tilværelsens egen værensorden.

5. Jf. Ole Davidsen, *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel* (Aarhus: Aarhus University Press 1993), 61ff.

Det synspunkt, der forfægter denne opfattelse, skal imidlertid forklare, under hvilke omstændigheder (hvis nogen), det kan forsvares at påføre den anden en skade. I KI, hvor tjeneste besvares med tjeneste og skade med skade, gælder gengældelsens lov (*jus talionis*) på begge fronter og skal sikre den relative balance, som kendetegner retfærdighedens lige for lige. Her er det legitimt (legalt) at skade den anden, hvis "det var ham, der begyndte". Skaden er opfattet som en retfærdig straf over den, som gennem sit overgreb ikke alene har krænket sin næste (sin anden), men selve livets lov og dermed den Anden, som har indstiftet og opretholder denne. Den anden er min fjende, hvis han skader mig, men moralsk set kun, fordi han samtidig krænker den Anden. Enhver gave og tjeneste bekræfter livets moralske lov, hvorfor det i grunden er påbudt at give og tjene; mens enhver tægt og skade krænker denne værensorden og derfor er forbudt – undtagen som retfærdig straf, i sidste instans dødsstraf. Den, der lever i overensstemmelse med livets lov, kan derimod principielt eller idealt forventes bevarelse og fremme af liv og livsmuligheder, først og fremmest tilkendelse af retten til at være til, dernæst et alt i alt levværdigt liv (jf. 3 Mos 18,5).

P bryder med denne retfærdighedstænkning, når den påbyder, at tægt/skade skal gengældes med gave/tjeneste, hvilket er at behandle sine fjender, som man normalt behandler sine venner. KII påbyder på sin side, at gave/tjeneste skal besvares med tægt/skade, hvilket er at behandle sine venner, som man normalt behandler sine fjender. Barmhjertigheden fremstår som den diametrale (heteronomiske) modsætning til ondskaben.

6,28

Modsatningen er i 6,28a 'velsigne' vs. 'forbande', og man kan udveksle forbandelser og velsignelser på samme måde som skader og tjenester. I 6,28b nævner primærteteksten bønnen (προσευχή) i form af leksemet 'bede' (προσεύχομαι), sammensat med præpositionen 'for' (περί; Matt 5,44, ὑπέρ). Man beder her for at beskytte sine fjenders liv. Vi har ikke noget modstykke til forbønnen (derfor et X i *Appendiks*); men hvis vi tager leddenes parallelisme som ledetråd, kan vi parafrasere opfordringen således: "Bed Gud velsigne dem, der mishandler jer." Måske kan velsignelsen og forbandelsen allerede i 28a forstås som en påkaldelse af højere magter. I *Retfærdighedens rige* (KI) som en appel til Gud om at skaffe sin ven og allierede ret (jf. 1 Mos 12,3).

Forbønnen som tjeneste forudsætter tanken om Guds gengældende retfærdighed, for den er en bøn om, at den retfærdige straf, som ellers

ville ramme fjenderne, holdes tilbage, at Gud skåner dem, lader nåde gå for ret (jf. Luk 23,34 og ApG 7,60). Den har meget sigende ikke noget modstykke. En bøn om skånsel for den skyldige modsvares ganske vist af en bøn om at lade den retfærdige lide, men sidstnævnte kan ikke rettes til Gud som den, der bevarer og opretholder liv. Den kan kun bedes til en højere magt, som repræsenterer alle destruktive kræfter, dvs. Satan eller Djævelen (“Bed Satan forbande dem, der behandler jer vel.”).

6,29

Primærtteksten lyder i ordret oversættelse: “Til den, der slår dig på kinden, tilbyd også den anden, og den, der tager kappen fra dig, hindr [ham] ikke i også [at tage] kjortelen.” Det er en kringlet tekst, for den passive form, at lade nogen gøre noget, er en kompleks handlingsfigur. Der er en strukturel forskel mellem ‘at tilbyde’ (παρέχω; frembyde, give, skænke) nogen noget som en gave, der kan modtages, og ikke ‘at hindre’ (κωλύω; formene) nogen noget, der kan tages. Den første handling er mere aktiv end den sidste. De omtalte handlinger er desuden kun prototypisk ækvivalente med grundformerne ‘give’ og ‘tage’, hvorfra de imidlertid henter deres prægnans. I 29a vil le en stærkere modsætning af typen “Slår nogen dig på den ene kind, så kærtegn ham på den anden” klarere fremhæve, at skade besvares med tjeneste. Kropskontakt (at lægge hånd på en anden) udtrykker enten fjendskab (vold) eller venskab (kærtegn), jf. udvekslingen af kys (φίλημα) som et tegn på venskab (φιλία; f.eks. Luk 7,45; 15,20). Juddaskysset som kontrast (Mark 14,44).

I 29b ækvivalerer udsagnet med “Tager (αἴρω) nogen din kappe, så giv ham din kjortel”. Verbet αἴρω peger her på tyveri/røveri (jf. KII; anderledes i Matt 5,40), og moralen er klar: Tægt og skade skal besvares med gave og tjeneste.

6,30

I 6,30a kan vi fastholde “som beder dig” som det stabile element, der kendetegner grundsituationen: S2 beder (αἰτέω) S1 om et gode (fx mad eller penge) eller en tjeneste. Kontrasten konstitueres dels af forskellene mellem en kvantificeret kvalificering af modtageren, dels af forskellen mellem givent og ikke-givent, der fremkommer i overensstemmelse med denne. Det er ganske uoverskueligt, hvad det ville indebære at følge de nævnte fordringer, der fremstår som absurde og let

giver anledning til foragt og satire. Eller det er alt for forudsigeligt, hvad der vil ske, hvis nogen tager fordringen på ordet – når det gælder omgangen med besiddelse og ejendom: Man ender med som en anden tossegod at ruinere sig selv, at ofre sig selv.

I 6,30b har vi i KI en udveksling af gave og tægt ifølge den normale reciprocitet. KIa: Når S2 giver S1 en gave, har S2 som kreditor (fordringshaver) krav på en modgave, og S1 er som debitor (skyldner) forpligtet på at give noget tilbage. KIb: Når S2 tager noget fra S1, så har S1 ret til at kræve (ἀπαίτέω) det tilbage fra S2, som S2 skylder S1. Men i P renoncerer S1 på denne ret, hvilket requalificerer tægten som en gave, svarende til eftergivelse af gæld. I KII, hvor S2 skylder S1 en modgave, forholder denne S1 en modgave. Ikke at give, hvad man skylder den anden, er at forholde ham (nægte ham), hvad han har ret til, hvilket svarer til en svag form for tægt. I P sætter man sig positivt ud over retten, idet man i godhed giver afkald på egen ret. Dette er i princippet en nådegave (ikke tagen \approx given); i KII sætter man sig negativt ud over retten, idet man i ondskab undlader at overholde sin forpligtelse i insisteren på egen ret (ikke given \approx tagen).

Hans Dieter Betz fortolker sammenfattende udsagnet i 30b således: “The intended meaning is that by giving up the chance of retrieval, the victim takes the initiative and offers a generous gift to the offender, no doubt expecting the perpetrator to respond in kind.”⁶ Ved at besvare tægt med gave skal fjenden omvendes til en ven, der responderer med en modgave. Det svarer til en forventning og regel, som siger: “Som I gør mod andre, sådan vil de gøre mod jer.” Den generøse gave vender den negative udveksling til en positiv udveksling. Det er imidlertid tvivlsomt, om denne opfattelse af den generøse gave som moralsk strategi er ganske dækkende (jf. nedenfor).

6,31

Den Gyldne Regel (DGR), der dukker op her i 6,31, synes at skulle sammenfatte den holdning og opfattelse, som ligger til grund for hele afsnittets moralske tænkning: “Som du (S1) ønsker (θέλω; vil), at et andet menneske (S2; ἄνθρωπος) skal gøre mod dig, sådan skal du gøre mod ham” (ordret: “gør tilsvarende”, ὁμοίως, mod ham).

Vi har en empatisk, spejlende rolleombytning: S1 (gørenssubjekt) skal gøre for S2 (værenssubjekt), hvad S1 ville ønske sig af S2, hvis rollerne var byttet om, hvis S1 i den givne situation var værenssubjekt

6. *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain* (Minneapolis: Fortress Press 1995), 598-599.

(S2), og S2 var gørenssubjekt (S1). Der henvises ikke til en kodificeret moralsk norm, men til en livsforståelse, hvis iboende moralske princip ekspliciteres: S1 ønsker spontant, at S2's handling er en gave eller tjeneste, der bevarer eller fremmer hans liv; derfor bør S1's handling selv være en gave eller tjeneste, der bevarer eller fremmer S2's liv. Livsforståelsen er således allerede båret af en moralsk forståelse af den gode handling, den rette handling, i foregribelsen af den. Fortællingen om den barmhjertige samaritaner (Luk 10,25ff) kan illustrere sagen. Samaritaneren (S1), der får øje på offeret (S2), ved, hvad han ville ønske sig, hvis han selv var offeret (S2) og den anden en forbipasserende (S1), der fik øje på ham. Derfor ved han også, hvad han bør gøre for den anden, idet han sætter sig selv i dennes sted. Samaritaneren optræder som sand næste, idet han viser offeret barmhjertighed (ἐλεος; 10,37).

Som etisk princip eller grundregel er DGR åben for fortolkning. I denne sammenhæng er hovedspørgsmålet, om den udtrykker en gengældesetik eller en generøsitetsetik – hvis ikke begge dele.

Betz (512) forstår DGR som en regel, der “prudently calculates that the other person will, if treated in a particular manner, react in kind, so that the desirable conduct is actualized.” Man kan foregribe (forvente, forudse) en sådan reaktion, “because of the common acknowledgement of the social conventions concerning fairness, mutuality of favors, and exchanges of gifts (*do ut des* [“I give so that you may give”])”. Det er en forståelse, der forudsætter gengældelse af godt med godt og hviler på en gunstig beregning. Hvordan rimer en sådan opfattelse med den generøsitet, der ellers præger denne del af Sletteprædikenen (SP), og hvori består forskellen så mellem P og KI, hvis der ellers er nogen? Handler foregribelsen i DGR om foregribelsen af den andens *reaktion*, eller snarere om foregribelsen af min egen handling som *aktion*?

Betz medgiver, at hans opfattelse minder påfaldende om den gengældelses logik, vi finder i KI, men insisterer på, at der er en forskel. Hvis man reformulerer DGR i overensstemmelse med gengældelsesretten, vil den lyde: “Do to others as they do to you!” (513; jf. KI). Men sådan lyder DGR ikke, hvorfor der må være en forskel. Spørgsmålet er kun, hvori den nærmere består.

Betz peger på, at min gengældelse i KI er en *reaktion* på den andens allerede udførte handling, hans *aktion*, mens jeg ifølge DGR foregriber den andens *reaktion* gennem min *aktion* (512). I P er min handling en positiv aktion, der forventes at fremkalde den andens positive reaktion. Men som “prudent calculation”, som en klog beregning, der også, om ikke udelukkende, sigter på at bevare og fremme ens eget liv, synes den gode, initierende handling ikke i dette tilfælde at

undslippe egenkærlighedens og gengældelsens princip. Det forventes jo, at den anden respekterer dette princip og gengælder med tjeneste eller gave.

Betz har ret i, at reformuleringen af DGR ud fra gengældelsesretten må lyde "Do to others as they do to you!" – eller "Som mennesker gør mod jer, sådan skal I gøre mod dem" (min reaktion imiterer den andens aktion). Spørgsmålet er dog, om Betz' forståelse, der hviler på indførelsen af en supplerende regel – "Som I gør mod andre mennesker, sådan vil de gøre mod jer" (den andens reaktion imiterer min aktion) – er en adækvat fortolkning af DGR.

Den åbende gavegivning fra S1 er rigtignok en fredsstiftende handling, der søger at etablere venskab eller social solidaritet med S2, også som kontrahandling vendt mod en fjende. S1's initiativ er desuden forbundet med en risiko, for vi har at gøre med handlinger (ikke kausale processer). Så selv om S1 idealt kan forvente en positiv respons fra S2 i kraft af gældende konventioner for udvekslinger, er det ikke givet, at S2 gengælder godt med godt. S1's moralske vovemod skal selvfølgelig prises, men der er fortsat tale om en gunstig beregning, der minder mest om forholdene i *Retfærdighedens rige*.

Det synes mere korrekt at sige, at DGR ikke afslører, hvad vi skylder hinanden i kraft af forefundne eller foregrebne udvekslinger. Den afslører, at det gode har ontologisk og moralsk forrang for det onde, hvilket jeg ved fra mit eget ønske om at blive behandlet godt af den anden. Hvad jeg som menneske i en given situation og ud fra mit generaliserede ønske selv mener at kunne forvente af et medmenneske i tilværelsens navn, det har dette medmenneske også lov til at forvente sig af mig.

Fortællingen om den barmhjertige samaritaner kan igen tjene til opklaring. Ligesom DGR ikke taler om venner og fjender, men om "mennesker", dvs. medmennesker som medskabninger, er offeret i den historie et anonymt menneske.⁷ I sin bevidstløse tilstand er dette i øvrigt ude af stand til at give sig til kende og bede om hjælp. Samaritaneren får medynk med offeret og viser det barmhjertighed (Luk 10,37). Det sker som en åbende tjeneste, eftersom samaritaneren ikke på forhånd skylder dette menneske noget som tak for en tidligere tjeneste. Offeret er både en potentiel ven og en potentiel fjende; men samaritaneren handler selvopofrende uden hensyn til, om denne vil kunne gengælde ham eller eventuelt vil kunne skade ham (eller kan

7. Vi sporer her en skabelsesteologisk dimension, som vi allerede møder i den intertestamentariske jødedoms tendenser til at udvide næstebegrebet, særlig tydeligt i De Tolv Patriarkers Testamenter, f.eks. TestIss 7,6 og TestZeb 5,1. Jf. Gerd Theissen, *De første kristnes religion. En teori om urkristendommen* (Odense: Syddansk Universitetsforlag 2004), 82.

identificeres som medlem af en fjendtlig gruppe, der har skadet samaritanerens gruppe). Der er ingen gunstig beregning, men samaritaneren påtager sig generøst et tab. Hvis denne handling skal vurderes inden for en moralsk økonomitænkning, så må vi sige, at samaritaneren handler, som han gør, fordi hans samvittighed siger ham, at han skylder at gøre det. Den pragmatiske beregning (som jo ikke er mere egoistisk, end at den indgår i en afbalanceret *win-win-situation*) er ude af billedet, for samaritaneren forventer ingen gengæld fra det begunstigede offer og står heller ikke i gæld til ham. Det er livet selv, han skylder at gribe ind som protektor for at bevare dens andens liv; og det er en dyb tilfredsstillelse, en ren salighed, at vide sig i overensstemmelse og harmoni med livets egen lov, det hellige og ukrænkelige liv (jf. Luk 14,14). I forhold til denne skabningens morallov er værditabet efter denne verdens retfærdighedsmålestok for intet at regne. Så i dette perspektiv foregriber DGR ikke den andens reaktion, men min egen aktion, som rigtignok er rettet mod den anden og skal tage vare på dennes liv, men udspringer af en moralsk eller etisk holdning, der er i samklang med et fælles tredje, med skaberens intention om at bevare og fremme liv og livsmuligheder. Det er en forståelse af DGR, som synes at harmonere bedre med den generøsitetsetik, der, som vi skal se, kendetegner afsnittet om fjendekærlighed som helhed.

6,32

Elsker man dem, man selv bliver elsket af, svarer det til at leve efter retfærdighedens moral. Den lukanske Jesus kan imidlertid retorisk spørge: "hvilken tak til jer?" (ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν;), dvs. "hvad er der at takke jer for ved en sådan handling?" Svaret er "ingenting".

Udsagnet i 6,32b, "for også synderne elsker dem, der elsker dem", er overraskende, fordi den, der lever efter retfærdighedens moral, her omtales som 'synder' (ἁματωλός) og ikke som 'retfærdig' (δίκαιος; jf. fx Luk 5,32). Vi måtte forvente: "Også retfærdige elsker jo dem, de selv bliver elsket af." Men forskellen mellem 'retfærdig1' (KI) og 'synder1' (KII) er blevet forskudt til 'retfærdig2' (P) og 'synder2' (KI). Den barmhjertige er den i egentlig forstand retfærdige, den, som handler i overensstemmelse med Guds vilje, hvilket indebærer en betydningsglidning i retfærdighedsbegrebet.

Den parafraserende danske oversættelse "hvad tak fortjener I for det?" synliggør et implicit aspekt: Overholdelsen af moralloven er forbundet med forestillingen om fortjenstfuldhed, erhvervelse af en værdighed, der kvalificerer til positiv sanktion.

I det indbyrdes moralske regnskab mellem mennesker vil en åbnende gave/tjeneste gøre modtageren til debitor (skyldner) og giveren til kreditor (tilgodehavende). Debitor skylder at give; kreditor har krav på at få. Retfærdigheden sker fyldest, når sådanne udvekslinger svinger inden for en ramme, der sikrer en relativ balance. Dette moralske regnskab mellem mennesker ser sig imidlertid fordoblet af det moralske regnskab mellem det enkelte menneske og Gud. Den, der lever efter moralloven, yder Gud en tjeneste, som gør Gud til debitor. Gud skylder mennesket en tjeneste, fx ved at sikre det velsignelse i dette liv eller en belønning i det kommende. Den retfærdige handling indebærer i hvert fald en merit, en fortjenstfuldhed, som efterfølgende bør udløse en eller anden form for belønning eller påskønnelse. Et brud på moralloven (i kraft af tagen eller ikke-given) giver derimod Gud ret og pligt til at gengælde med et onde, en tægt eller skade, fx ved at forbande dette liv eller det kommende. Den uretfærdige handling indebærer i hvert fald en demerit, en ufortjenstfuldhed, som efterfølgende bør udløse en eller anden form for straf eller fordømmelse. Det er ikke til at komme uden om, at dette er den narrative tankes moralske grundstruktur.

Ud fra denne narrative retfærdighedstænkning betyder 'tak' (χαρίς) her ikke blot en sproglig taksigelse, men løn (μισθός; jf. Matt 5,46) som gengæld i form af gave/tjeneste. Men den handling, der således fortjener løn fra Gud i *Retfærdighedens rige*, fortjener ikke løn i det rige, som Jesu tale repræsenterer. I dette alternative rige er det ikke nogen meriterende bedrift at elske dem, man selv bliver elsket af, at elske sine venner. Det er jo en selvfølgelighed. Det er derimod først en meriterende eller gaveværdig bedrift at elske sine fjender.

6,33

Sammen med det første spørgsmål i 6,32 peger det andet spørgsmål her i 6,33 tilbage til 6,27 og 6,28 (ἀγαθοποιέω vs. κακοποιέω). Den onde handling i K1b er den legitime eller legale gengældelse som hævn eller straf. Den onde handling i K1I er forbrydelsen, misgerningen (κακουργία; jf. Sl 34,17; 2 Makk 3,32; κακοῦργος, misdæder, Luk 23,32-33).

6,34

Det tredje spørgsmål har samme form som de to første, men det mere konkrete eksempel på den gode handling, det at låne ud til nogen, kræver en kommentar.

Verbet δανίζω/δανείζω har grundbetydningen 'låne penge ud'; gerne mod renter (τόκος; jf. Luk 19,23; 3 Mos 25,36f), men dem kan vi sammen med temaet åger lade ude af betragtning her. I det hele taget skal man bemærke, at det anvendte handelsprog her indgår i en moralsk sammenhæng, hvorfor der ikke skal fokuseres specielt på udlån af penge. I *Lignelsen om den gældbundne tjener*, Matt 18,21-35, har vi et klart eksempel på en metaforisk brug af sådant monetært handelsprog. Lignelsen fortæller om at eftergive (ἀφίημι) gæld (v27 δάνειον; v32 ὀφειλή) som et billede på at tilgive (ἀφίημι) synd (ἀμαρτία; jf. v21 ἀμαρτάνω), en sammenligning, der er så mere slående, fordi leksemet (ἀφίημι) er det samme i både billedel og sagdel; jf. også Luk 7,36ff, hvor χαρίζομαι er anvendt i stedet for ἀφίημι og peger på eftergivelse af gæld som en gunst, en nådesbevisning (χάρις).

6,34a. Det første led, der ordret lyder "Og hvis I låner dem, fra hvem I håber at modtage", forudsætter selvsagt, at det er forbundet med risiko for tab at låne nogen noget. Ifølge KlA bør man derfor kun låne til dem, som man er sikker på at få tilbage fra, dem, som vil kunne 'betale tilbage' – en særlig udgave af at 'gengælde' (ἀποδίδωμι; ἀνταποδίδωμι; jf. f.eks. Rom 2,6f; Luk 14,14).

6,34b. Det sidste led, "også syndere låner til syndere for at få det samme (τὰ ἴσα) tilbage (ἀπολαμβάνω; "modtage fra [dem]"), komplicerer ikke sagen med renters rente, men taler om "de samme ting", dvs. lige for lige. Hvis man låner tre brød af sin ven, så giver man ham tre brød tilbage (jf. Luk 11,5), dvs. det samme, noget lignende eller tilsvarende (ἴσος; ἴσα ἀντὶ ἴσων λαμβάνω, ἀποδίδωμι, at få/modtage eller give tilbage lige for lige; således ἰσοροπία, ligevægt). Det er denne ligevægtsretfærdighed, hvor udgifter og indtægter opvejer hinanden, som kritiseres. Også her omtales de retfærdige i KlB nedsættende som syndere.

Lånet som udveksling med krav om tilbagebetaling er i familie med udvekslingen af gave/tjeneste. Den reciprokke gavegivning kan jo også opfattes som en form for lån, eftersom det, man giver, besvares med noget tilsvarende. Man har ikke givet i betydningen ydet et *offer*, der indebærer et tab for giveren, for udvekslingen går lige op.

Ud fra en forestilling om en samlet sum af goder og en ligelig fordeling af disse, et ideal om, at få har for meget og færre for lidt, bør den stærke hjælpe den svage i en rekompenserende genfordeling af goderne. En sådan forestilling kunne ligge bag og forklare, hvorfor

man bør "låne" til enhver, der har behov for det. Jeg sætter låne i anførselstegn, for lånet, der stærkere end gaven rummer tanken om tilbagebetaling, er her set som et muligt offer. Hensynet til den andens tarv er vigtigere end hensynet til mig selv og mine goder og udtrykker således en altruistisk grundholdning, hvor man søger at fremme og bevare andres liv og livsmuligheder uden tanke for egne interesser og behov.

Vi sætter gerne altruismen i modsætning til egoismen, hvor man er optaget af at fremme og bevare sit eget liv og sine egne livsmuligheder uden hensyn til den andens interesser og behov. Denne modsætning, altruisme vs. egoisme, er i sin rene form repræsenteret af henholdsvis P og KII. *Retfærdighedens rige* repræsenterer derimod en blandingsform, hvor altruistiske og egoistiske interesser principielt opvejer eller udligner hinanden. I en moralsk økonomi, hvor alene den altruistiske handling anerkendes som en god handling, fremstår selv *Retfærdighedens rige* imidlertid som ondt (skønt i en svagere udgave).

Endnu et aspekt. Mens 6,32 og 6,33 betragter den gode handling som reaktion på andres gode aktioner, ser 6,34 den gode handling som en aktion, der forventer den andens gode reaktion. I den henseende er lånet et godt paradigme på den åbnende udveksling og tjener som komplement til den lukkende udveksling i de foregående vers.

I Luk 14,12-14 giver Jesus en belæring, der kaster lys over sagen. Når man giver en middag, forventer man gengæld, hvorfor man kun inviterer dem, der vil kunne gengælde. Man inviterer sine venner, som i forvejen er dem, man udveksler med, eller dem, som man håber at blive venner med. Men det fortjener man ikke tak for i Guds moralske regnskab. Det er kun en fortjenstfuld handling i Guds øjne, hvis man inviterer folk, der ikke kan gengælde, dvs. handler altruistisk. Handler man sådan, er man trods sit tab salig i bevidstheden om, at man har handlet retfærdigt, dvs. i overensstemmelse med Guds vilje: Luk 14,14a, "Da skal du være salig, for de har ikke noget at give dig til gengæld (*ἀνταποδίδωμι*)." Luk 14,12 gengiver den menneskelige retfærdighedstænkning, der står i modsætning til Guds retfærdighedstænkning. I forhold til Guds retfærdighed er de, der indbyder med tanke for gengældelse, ikke bedre end syndere. Den risikovillige åbning af en mulig positiv udveksling er ikke tilstrækkelig. Man skal være villig til at give uden håb om tilbagebetaling fra den anden, uden fordring om gengældelse.

Denne moralske opfattelse indebærer imidlertid ikke ophævelse af enhver gengældelsestanke, for den menneskeligt set altruistiske handling vil blive gengældt ved opstandelsen: Luk 14,14b, "Men det vil blive gengældt (*ἀνταποδίδωμι*) dig ved de retfærdiges (*δίκαιος*) opstandelse." Maksimen i Luk 14,11, "enhver, som [egoistisk] ophøjer

sig selv [over for sit medmenneske gennem tægt og ikke-given], skal ydmyges, og den, der [altruistisk] ydmyger sig selv [over for sit medmenneske gennem gave og ikke-tagen], skal ophøjes”, er også relevant her. Den angiver ikke alene en almen handlingsanvisning, men formulerer en lov, som tænkes at styre verden, et iboende, men samtidig eskatologisk retfærdighedsprincip, der hviler på den evidens, at fremme og bevarelse af liv og livsmuligheder er en fordring, der giver sig af tilværelsen selv, hvad jeg ved fra min egen forventning til den og i frivillig tilslutning kun kan forstå som en åbenbaring af skaberens vilje eller intention.

6,35

6,35a formulerer positivt, hvordan man bør handle. Det indledende ‘men’ (πλήν) angiver modsætningsforholdet mellem den utilstrækkelige handlemåde i 6,32-34 og den rette, som nu præsenteres. De, der lever i overensstemmelse med de radikale moralnormer, loves det, vil få en stor løn (μισθός; betaling, belønning; jf. Gud som belønner μισθαποδότης i Hebr 11,6; betaling, løn μισθαποδοσία som belønning i Hebr 11,26, som straf i Hebr 2,2). I Guds moralske regnskab akkumulerer godgørelse som fortjenstfuldhed et tilgodehavende i himlen (Luk 6,23), en uudtømmelig skat (θησαυρός ἀνέκλειπτος; Luk 12,33; 18,22), der bliver udbetalt til sin tid som en evig livrente.

Desuden vil de blive “den Højstes (ὁ ὕψιστος) børn” (sønner, υἱός), hvilket angiver et tæt og familiært forhold til Gud som fader, jf. 6,36. Den Højste er garanten for den anførte moral og et forbillede til efterfølgelse, for han er selv god (χρηστός; godgørende, velvillig, godhjertet) mod de utaknemlige (ἀχάριστος) og onde (πονηρός). Den guddommelige menneskekærlighed (φιλανθρωπία; jf. Tit 3,4) er forskriften for den anførte moralske norm, som disse virtuelle guddebørn skal leve op til. Gud selv elsker sine fjender og gør godt mod dem, der hader ham, og låner ud uden at være sikker på at få noget igen. Han er god mod de utaknemlige og onde, de moralsk slette, som er utaknemlige for Guds gave og velgerning (χάρις), for det, han har givet, og for det, han har eftergivet for at bevare liv og livsmuligheder til trods for menneskers uretfærdighed og ondskab. I stedet for at efterligne Gud og generøst bevare og fremme liv og livsmuligheder, hæmmer og ødelægger de liv og livsmuligheder, for sig selv og andre. Men livet skal bevares og fremmes, fordi det er godt i sig selv.

KII afslører den underliggende dualisme mellem livsopbyggende (οικοδομέω) og livsnedbrydende (καταλύω) kræfter (Præd 3,3), og “den Højstes børn” har her Djævelen til fader (jf. Joh 8,44).

6,36

Fadermetaforen, som er hentet fra familielivet, udtrykker sammen med sønnemetaforen den nære relation mellem den Højeste og hans tilhængere, et værensfællesskab og et værdifællesskab. Lignelsen om den fortabte søn kan illustrere sagen. Den fortabte søn, der har syndet mod sin jordiske fader, er ikke længere værdig (ἄξιος) at kaldes hans søn, Luk 15,18-19.21. Han har imidlertid også syndet "mod himlen", dvs. mod sin "himmelske fader" (som det hedder i Matt 5,48 med flere), og er heller ikke værdig at kaldes hans søn. Faderens tilgivelse af sønnens synd genetablerer imidlertid sønnens værdighed som søn ved at tilkende ham retten til at være til og drage omsorg for hans liv. Faderens barmhjertighed efterligner Guds barmhjertighed. Den fortabte søn er den utaknemlige søn; den barmhjertige fader er værdig at kaldes en af den Højestes sønner.

Sønnen skal efterligne faderen, der står for de moralske værdier, handle som (καθώς) ham, være barmhjertig (οἰκτίρων) som ham, og denne sag kan opklares (og måske kompliceres) fra en anden kant. I Efeserbrevet har vi følgende formaning, hvor gave/given/offer er markant:

Ef 4,32 (...) men vær gode (χρηστός) mod hinanden, vær barmhjertige (εὐσπλαγχνός) og tilgiv (χαρίζομαι) hinanden, ligesom (καθώς) Gud har tilgivet (χαρίζομαι) jer i Kristus. 5,1 I skal ligne Gud [vær efterlignere (μιμητής) af Gud] som hans kære (ἀγαπητός) børn (τέκνον) v2 og vandre i kærlighed (ἀγάπη), ligesom (καθώς) Kristus elskede (ἀγαπάω) os og gav (παράδιδωμι) sig selv hen for os som en gave (προσφορά) og et offer (θυσία) til Gud, en liflig duft (εὐωδία).

Sætter vi parentes om den kristologisk begrundede soteriologi (og det snævre, reciprokke menighedsperspektiv), kan vi med rette anvende denne tekst til at ekspliciterer imperativerne i 6,36 (6,35). Vær gode, barmhjertige og tilgivende, ligesom Gud er god, barmhjertig og tilgivende. Efterlign (imitér) Gud, elsk jeres fjender, så bliver I hans elskede børn, for han er god, barmhjertig og kærlig mod de utaknemlige og onde. Man skal, ud fra analogien i Joh 13,15, tage Guds handle-måde som forbillede (ὑπόδειγμα). Dette er klart nok. Komplikationen, som inddragelsen af teksten fra Ef. måske afstedkommer, skyldes kristologien. Spørgsmålet er, om faderens barmhjertighed i Luk 6,36 (alene) henviser til Kristusbegivenheden som frelsesbegivenhed eller (også) kan forstås på anden måde.

Gud er barmhjertig, men hvordan kommer Guds barmhjertighed til udtryk, når vi ser bort fra Kristusbegivenheden? Vi møder Gud i andres barmhjertighedsgerninger (Matt 25,31ff), ikke mindst i Jesu

gerninger (han ynkes over de nødstedte, får medlidenhed med dem, *σπλαγχνίζομαι*; Mark 1,4; 6,34; Matt 9,36 m.fl.; jf. Luk 23,43). Men det synes i et videre perspektiv relevant at pege på det løfte, som Gud gav sig selv efter Den Store Vandflod. Noa ofrer til Herren, og da Herren indånder den liflige duft, siger han til sig selv: "Jeg vil aldrig mere forbande jorden på grund af menneskene, som kun vil det onde fra ungdommen af. Jeg vil aldrig mere udrydde alt levende, sådan som jeg nu har gjort." (1 Mos 8,21). Menneskenes utaknemlighed og ondskab fortjener Guds straf, ultimativt i form af dødsstraf. Udskydelsen af denne tilintetgørelse, som har kosmiske dimensioner, da den indebærer verdens undergang, kan læses som et tegn på Guds langmodighed og barmhjertighed. Her står en skabelsesteologisk opfattelse rigtignok i spænding til en mere apokalyptisk og eskatologisk kristologi, men det afspejler virkelighedens kompleksitet, hvor håbet om *velsignelsens udskydelse* og om *frelsens overvindelse* af tilintetgørelsen må leve sammen. Når Gud fortsat opretholder verden (fremfor at lade den synke tilbage i kaos på grund af menneskets ondskab), så elsker han barmhjertigt og generøst sine fjender, bevarer og fremmer liv og livsmuligheder, fremfor at hæmme og ødelægge liv og livsmuligheder. Ifølge Matt 5,45 viser Gud sin fjendekærlighed ved, at "han lader sin sol stå op over onde og gode og lader det regne over retfærdige og uretfærdige". Både sol og regn må her opfattes som livsbevarende og livsfremmende magter, der også kommer de onde og uretfærdige til gode i kraft af Guds ødslende generøsitet.⁸

Dermed bryder Gud med den strenge retfærdighed, lader nåde gå for ret. Det drejer sig ikke om at øve ondt og slå ihjel, men om at gøre godt og frelse liv (Mark 3,4). Den Højestes børn er kaldet til på samme måde at imødegå de destruktive magter i verden, som søger at hæmme og tilintetgøre liv, ikke gennem retfærdighed (*δικαιοσύνη*), men gennem barmhjertighed (*οἰκτιρμός*) og nåde (*χάρις*).

De tre riger – afsluttende bemærkninger

Jeg har i denne sammenhæng taget Sletteprædikenens udsagn om fjendekærlighed som en absolut maksime for at fremhæve deres sta-

8. Som påpeget i Theissen (2004), 95: "Når ... det forventes, at menneskenes synder fører til en kosmisk katastrofe ud fra den præmis, at deres etiske handlinger har konsekvenser for, hvad der sker med det naturlige begivenhedsforløb, – så kan ethvert øjeblik i den endnu eksisterende verden opleves som et tegn på Guds nåde. I stedet for at lade den fortjente straffedom bryde ind over verden og synderne giver Gud ufortjent alle en chance, idet han nu som før lader sin sol gå op over gode og onde."

tus af almene moralske udsagn og deres status af narrativ forståelsesform. For mens den lukanske Jesu etiske belæring på den ene side er et opgør med den prototypiske narrative tanke (*Retfærdighedens rige*), er den på den anden side en systematisk radikaliserings af denne, en strukturel permutation, som får sin rationalitet og forståelighed fra sit systematiske forhold til denne.

Det homonomiske rum eller *Retfærdighedens rige* ("Elsk jeres venner og had jeres fjender"; jf. Matt 5,43) repræsenterer en moralsk værensorten, som søges opretholdt og bevaret som modvægt til *Ondskabens rige* ("Had jeres venner"), et anarkistisk rige under ondskabens fortegn, der repræsenterer alles krig mod alle, det kaos, som enhver samfundsorden kæmper for at holde fra døren. Dette rige udgør et heteronomisk rum, der diametralt modsvares af et andet heteronomisk rum, *Barmhjertighedens rige* ("Elsk jeres fjender"), der søger fred med alle og fremstår lige så anarkistisk som sin modpart, men under godhedens fortegn.

Erfaringer med sammenbrud af *Retfærdighedens rige* er legio, fra interpersonelle relationer til krige mellem folkeslag. Det kræver en daglig indsats at bevare den moralske værensorten, som sikrer en relativ stabilitet og understøtter tilliden til, at livet i grunden er godt. Episodiske sammenbrud viser, at *Ondskabens rige* ikke er nogen urealistisk virkelighed, og dog er det utopi, at et sådant rige skulle kunne bestå i sin radikalitet, eftersom det i længden ville ødelægge sig selv. I betragtning af den ondskab, som findes i verden, er det derfor overraskende, at denne endnu ikke er gået under. Det er, som om livsopbyggende og livsbevarende kræfter igen og igen overvinder de destruktive kræfter, som hæmmer og ødelægger liv. Den narrative tanke opfatter da også moralen som et livsfremmende og livsbevarende princip, der grundlæggende bygger på retfærdighed og gengældelse. Den sociale kritik, som buddet om fjendekærlighed er udtryk for, påberåber sig imidlertid en livets egen lov, i forhold til hvilken den menneskeskabte, sociale orden, *Retfærdighedens rige*, blot er det bedste af to onder, hvorfor alle i grunden lever af Guds og næstens generøsitet og tilgivelse. Barmhjertigheden er det egentlige livsfremmende og livsbekræftende princip.

Vi har i *Barmhjertighedens rige* at gøre med udvekslinger, der unddrager sig bilateral, menneskelig sanktion eller modydelse. Det fremtvinger en metafysisk, eskatologisk forestilling om kompenserende gengældelse. Den eskatologiske løn er imidlertid en følgeførestilling, der aldrig kan ophøjes til strategisk bevæggrund uden at pervertere barmhjertigheden.

Man kunne forvente, at en kritik af den eksisterende moral ville bestå i et krav om større retfærdighed. Men da som et skærpet krav om

at leve op til moralen i *Retfærdighedens rige*. I stedet møder vi en radikaliseret fordring, der hviler på en kritik af retfærdighedstænkningen. Set fra *Barmhjertighedens rige* er *Retfærdighedens rige* ikke meget bedre end *Ondskabens rige*. Radikaliseringen består i at flytte de moralske grænser mellem rigerne, således at *Barmhjertighedens rige* kommer til at repræsentere den egentlige eller højere "retfærdighed", mens både *Retfærdighedens* og *Ondskabens rige* er af det onde, guddommeligt set et udtryk for uretfærdighed (jf. Matt 5,20).

Forestillingen om *Barmhjertighedens rige* er ikke ganske urealistisk, for vi har også erfaringer, der peger på dette rige, som ellers ikke er af denne verden. Retfærdigheden underløbes ikke kun af ondskaben; den underløbes også af barmhjertigheden, der lader nåde gå for ret (og som nævnt kan verdens fortsatte eksistens i sig selv fortolkes som et tegn på Guds barmhjertighed). Men også denne forestilling er utopisk. Vi kan ikke nærmere forestille os, hvordan et sådant Gudsrige skulle kunne virkeliggøres helt og fuldt. Og dog genkender vi os i dette utopiske håb som udtryk for en livets lov, der overtrumfer *Retfærdighedens rige*.

Som homonomisk rum repræsenterer *Retfærdighedens rige* en vekselvirkende balance mellem godt og ondt og tjener som værn mod det absolut onde. Men det tilfredsstillende ikke vores drøm om det absolut gode, et sted, hvor forskellen mellem ven og fjende er ophævet, fordi alle er hinandens venner. Korrelativt henviser kampen mellem godt og ondt til kampen mellem liv og død. Den menneskelige eksistens er optaget af at bevare og fremme liv i kampen mod enhver livsnedbrydende magt, i sidste instans døden selv. Det er en ulige kamp, eftersom tilintetgørelsen nok kan udskydes, men ikke undgås. For så vidt synes ondskaben og dens følgesvend, den evige død, at få det sidste ord. Forestillingen om et evigt liv bestrider denne opfattelse og insisterer dermed på, at kampen mod det onde ikke er nytteløs. Den er et opgør med nihilismen og kynismen, også som formel retfærdighed. Hvad enten dette håb er velbegrundet eller ej, så insisterer barmhjertigheden på at bekoste den andens liv fremfor selv at leve på næstens bekostning. Det sker i tillid til (eller i en insisterende tro på), at tjeneste for livet er en tjeneste for den livsmagt, som understøtter alt levende.

I *Ondskabens rige* lever man egoistisk på næstens bekostning. I *Retfærdighedens rige* deles man om udgifterne, og i *Barmhjertighedens rige* bekoster man altruistisk næstens liv. Det kunne se ud til, at barmhjertighedens altruisme er en ren given uden noget hensyn til moralsk fortjenstfuldhed, og at udvekslingslogikken således tenderer mod at transcendere sig selv. Men som vi har set, dukker visse træk ved den normative etik op i deres forskudte form i forestillingen om

en eskatologisk retfærdighed, hvor tanke om løn og ligevægt fortsat spiller en rolle. Således allerede i Luk 6,23; jf. også Luk 14,14. Den generøse given, som får karakter af offer, indebærer et tab for giveren; men dette tab vil blive erstattet af den eskatologiske vinding. Den radikale renunciation (gaveofferet, som unddrager sig en menneskelig form for gengældelse) er en given afkald på og dermed en form for selvfornektelse til fordel for den anden, som bekræftes i sin ret til at være til. Den radikale appropriation er en tægt (et røvet bytte, som unddrager sig en menneskelig form for gengældelse), der på sin side fornægter den anden og i grunden frakender denne retten til at være til. Fordringen om at være villig til at bære et tab i kraft af generøs renunciation, vel i sidste instans at lide martyrdøden, forudsætter nødvendigvis forestillingen om, at den Højeste vil genoprette, oprejse ofrene, der satte deres eget liv over styr for at tjene den A/anden, Gud og næsten.

Det sammenfattende budskab er, at man skal imitere Guds generøsitet: "Vær barmhjertige, som jeres fader er barmhjertig." I sammenhængen skal vi altså søge en forståelse af Den Gyldne Regel ud fra barmhjertighedstanken, som i sit væsen er altruistisk. Snarere end at foregribe den andens reaktion på min handling som aktion, som Betz mener, må Den Gyldne Regel her handle om foregribelsen af min egen handling som aktion uden hensyn til vores fælles historie (fortidig, nutidig eller fremtidig). Det drejer sig derfor ikke om, hvad jeg skylder den anden i kraft af forefundne eller foregrebne udvekslinger, men hvad jeg skylder det fælles tredje, den magt, som er til, i alt, hvad der er til (K.E. Løgstrup). Hvorfor det? Fordi fremme og bevarelse af liv og livsmuligheder, det at gøre godt, at give og at tjene, har ontologisk og moralsk forrang for det onde, også når dette legitimerer sig som retfærdighed.

Appendiks (se de to næste sider)

Barmhjertighedens Rige	Retfærdighedens Rige		Ondskabens Rige
Primært tekst	Kontrast tekst Ia	Kontrast tekst Ib	Kontrast tekst II
v27 Men til jer, som hører mig, siger jeg: Elsk jeres fjender, gør godt mod dem, der hader jer.	v27 Men til jer, som hører mig, siger jeg: Elsk jeres venner, gør godt mod dem, der elsker jer.	v27 Men til jer, som hører mig, siger jeg: Had jeres fjender, øv ondt mod dem, der hader jer.	v27 Men til jer, som hører mig, siger jeg: Had jeres venner, øv ondt mod dem, der elsker jer.
v28 Velsign dem, der forbander jer, bed for dem, der mishandler jer.	v28 Velsign dem, der velsigner jer, bed for dem, der behandler jer vel.	v28 Forband dem, der forbander jer, X dem, der mishandler jer.	v28 Forband dem, der velsigner jer, X dem, der behandler jer vel.
v29 Slår nogen dig på den ene kind, så vend også den anden til. Tager nogen din kappe, så lad ham tage kjortlen med.	v29 Kærtegner nogen dig på den ene kind, så kærtegn ham på den anden. Giver nogen dig sin kappe, så lad ham få din kjortel.	v29 Slår nogen dig på den ene kind, så giv ham et slag på den anden. Tager nogen din kappe, så tag både hans kappe og kjortel.	v29 Kærtegner nogen dig på den ene kind, så giv ham et slag på den anden. Giver nogen dig sin kappe, så tag også hans kjortel.
v30 Giv enhver, som beder dig, og tager nogen, hvad der er dit, så kræver der ikke tilbage.	v30 Giv dine venner, som beder dig, og giver nogen, hvad der er hans, så giv noget tilbage.	v30 Giv ikke dine fjender, som beder dig, og tager nogen, hvad der er dit, så kræver det tilbage.	v30 Giv ikke nogen, som beder dig, og giver nogen, hvad der er hans, så giv ikke noget tilbage.
v31 Som I vil, at mennesker skal gøre mod jer, sådan skal I gøre mod dem.	v31 Som mennesker gør mod jer, sådan skal I gøre mod dem.	v31 Som mennesker gør mod jer, sådan skal I gøre mod dem.	v31 Som I vil, at mennesker skal gøre mod jer, sådan skal I ikke gøre mod dem.
v32 Hvis I kun elsker dem, der elsker jer, hvad tak fortjener I for det? Også syndere elsker jo dem, de selv bliver elsket af.	v32 Hvis I elsker dem, der elsker jer, får I tak som fortjent. For retfærdige elsker jo dem, de selv bliver elsket af.	v32 Hvis I hader dem, der hader jer, får I tak som fortjent. For retfærdige hader jo dem, de selv bliver hadet af.	v32 Hvis I kun hader dem, der hader jer, hvad tak fortjener I for det? Også retfærdige hader jo dem, de selv bliver hadet af.

Barmhjertighedens Rige Primærtekst	Retfærdighedens Rige		Ondskabens Rige Kontrasttekst II
	Kontrasttekst Ia	Kontrasttekst Ib	
v33 Hvis I kun gør godt mod dem, der gør godt mod jer, hvad tak fortjener I for det? Sådan gør jo også syndere.	v33 Hvis I kun gør godt mod dem, der gør godt mod jer, får I tak som fortjent. Sådan gør jo retfærdige.	v33 Hvis I kun øver ondtd mod dem, der øver ondtd mod jer, får I tak som fortjent. Sådan gør jo retfærdige.	v33 Hvis I kun øver ondtd mod dem, der øver ondtd mod jer, hvad tak fortjener I for det? Sådan gør jo også retfærdige.
v34 Og hvis I kun låner ud til dem, som I håber at få lånet tilbage fra, hvad tak fortjener I for det? Også syndere låner ud til syndere for at få lige så meget igen.	v34 Og hvis I låner ud til dem, som I kan regne med at få lånet tilbage fra, får I tak som fortjent. Retfærdige låner ud til retfærdige for at få lige så meget igen.	v34 Og hvis I undlader at låne ud til dem, som I ikke kan regne med at få lånet tilbage fra, får I tak som fortjent. Retfærdige låner ud til retfærdige for at få lige så meget igen.	v34 Og hvis I kun undlader at låne ud til dem, som I ikke kan regne med at få lånet tilbage fra, hvad tak fortjener I for det? Også retfærdige låner ud til retfærdige for at få lige så meget igen.
v35 Men elsk jeres fjender, gør godt og lån ud uden at håbe på at få noget igen. Så bliver jeres løn stor, og I bliver den Højestes børn, for han er god mod de utaknemlige og onde.	v35 Men elsk jeres venner, gør godt, og lån kun ud, hvis I kan regne med at få noget igen. Så bliver jeres løn stor, og I bliver den Højestes børn, for han er god mod de taknemmelige og gode.	v35 Men had jeres fjender, øv ondtd, og lån ikke ud, hvis I ikke kan håbe at få noget igen. Så bliver jeres løn stor, og I bliver den Højestes børn, for han er ond mod de utaknemmelige og onde.	v35 Men had jeres venner, øv ondtd og lån ikke kun ikke ud, hvis I ikke kan håbe at få noget igen. Så bliver jeres løn stor, og I bliver den Højestes børn, for han er ond mod de taknemmelige og gode.
v36 Vær barmhjertige, som jeres fader er barmhjertig.	v36 Vær retfærdige, som jeres fader er retfærdig.	v36 Vær retfærdige, som jeres fader er retfærdig.	v36 Vær onde, som jeres fader er ond.

Påtvungen gavmildhed i 2. Korinterbrev

Udveksling og kontraktuel tænkning som bærende struktur hos Paulus¹

Lektor Anders Klostergaard Petersen

Abstract: This brief study on 'Forced Charity' discusses aspects of 2 Cor. in lieu of a Durkheimian and Rappaportian theory of culture and religion. I combine these theoretical approaches with a Greimasian semiotic model focused on contractual thinking. It is emphasised that the letter may be conceived of as a rhetorical whole of a *symbolleutic* nature. Based on its main thesis (1:12-14), the letter aims to move its recipients from a partial to a full understanding. Rather than seeing chapters 8-9 as a haphazard element of the discourse, they constitute the rhetorical turning point of the letter. As indexical token the collection serves rhetorically as proof of the recipients' willingness to acknowledge Paul's discursivisation. Although Paul emphasises how God loves a cheerful giver, the collection by virtue of its indexical nature connected to a testing of the recipients' sincerity is anything but free. It mirrors forced charity.

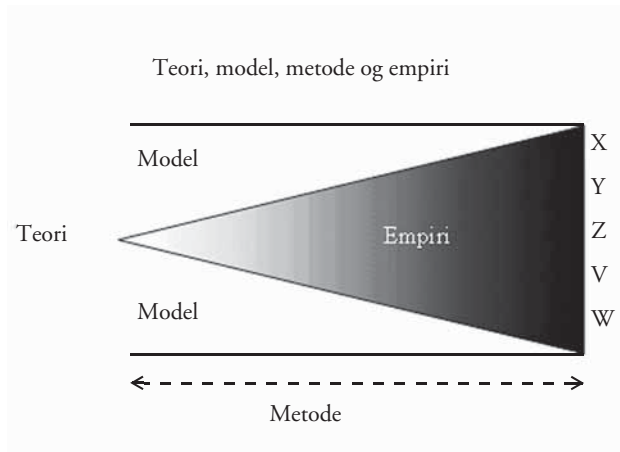
Key words: Exchange – contract – indexicality – Rappaport – Greimas – 2 Cor. – collection.

Dette essay hviler på fem forbundne antagelser: 1) at religiøse diskurser uanset genre er grundlæggende narrativt organiseret; 2) at den narrative organisering bunder i kontraktuel tænkning; 3) at udveksling i religiøse diskurser spiller en afgørende rolle for etablering af relationer i den fortalte verden dels mellem mennesker, dels mellem mennesker og den transhumane verdens aktører; 4) at religion som en eksessiv form for kultur, der projiceres over på en transhuman verden, anvendes som legitimerende og regulerende ramme for interaktion mellem mennesker i den tekstuelle og ekstratekstuelle verden; 5)

1. Jeg har præsenteret flere af tankerne i dette essay ved en forelæsning på Hebrew University, 2. sept. 2009, "Forced Charity: A Case Study of Contractual Thinking in Paul's Second Letter to the Corinthians". Trods begrænset plads har jeg i denne studie valgt at fokusere på en række overordnede elementer, hvis selvstændige udfoldelse jeg ikke i detaljer har mulighed for at forfølge. Hovedformålet er i stedet at vise, hvordan sammenstillingen af de forskellige overordnede aspekter samlet kan føre til en ny og, vil jeg hævde, mere konsistent fortolkning af 2 Kor.

at der består en snæver sammenhæng mellem brug af økonomisk metaforik og traditionelle religiøse offerkategorier, eller at offer, hvad enten det er som transitivt (fx offer af et dyr) eller reflektivt fænomen (fx et initiationsritual), repræsenterer den kondenserede og dermed ultimativt legitimerende form for udveksling i forhold til andre udvekslingstyper.

Jeg vil ikke her argumentere for de fem grundantagelser, men belyse deres relevans for en læsning af 2 Kor., og dermed lade min tolkning i sig selv stå som delvis legitimering af dem. Tanken er, at brevet kan anvendes som prisme for grundantagelserne, der gennem et stykke udvalgt empiri træder klart frem. Jeg søger en vekselvirkning, hvor teori, model og empiri bruges til at belyse hinanden (se figur).² Metoden, ad hvilken jeg bevæger mig fra teoretisk perspektiv til udvalgt empiri, er klassisk semiotisk narratologi i forlængelse af Algirdas Julien Greimas og Claude Bremond.



Nogle vil givetvis indvende, at der er tale om en meget kompakt og forskelligartet diskussion, der inddrager indbyrdes vidt forskellige teoretikere, traditioner og positioner; men dertil er to ting at sige. For det første, at jeg, hvad angår både teori, model og metode, trækker på en lang række forskellige teoretikere, som alle i større eller mindre

- For den nærmere bestemmelse af forholdet mellem teori, model og empiri, se Jeppe Sinding Jensen, "Conceptual Models in the Study of Religion", *The Oxford Handbook of The Sociology of Religion*, red. Peter B. Clarke (Oxford: Oxford UP 2009), 245-262 (248-250). Figuren er lavet under stærk inspiration fra Kirsten Hastrup, *Viljen til viden. En humanistisk grundbog* (København: Gyldendal 1999), 154. Ny i forhold til Hastrups figur er den betydning, jeg i forlængelse af Sinding Jensen tillægger modelaspektet som overliggende størrelse, der samler teoretisk punkt og metodisk vej under et hele.

udstrækning befinder sig inden for en grundlæggende semiotisk, kulturteoretisk position. For det andet, at der i sammenstillingen af netop disse tænkere og de dermed forbundne spørgsmål, som just denne sammenstilling giver anledning til, åbnes for en række perspektiver, som dels kaster nyt lys over 2 Kor., dels bidrager til at styrke en position inden for forskningen, som gennem de seneste år er blevet stadig mere fremtrædende, nemlig forståelsen af brevet som en helhed. Dertil kommer i forlængelse af mine fem indledende grundantagelser, at jeg anvender 2 Kor. til at sige noget generelt om religion. I den sammenhæng er min interesse for brevet måske i virkeligheden mindre end ønsket om at anvende teksten i en videre religionsfænomenologisk forbindelse til at sige noget generelt om kultur i almindelighed og om religion specifikt.³

Også på det punkt kan der imidlertid rettes kritik mod oevvret; men tanken er her at vise, hvordan en bredere religionsfænomenologisk horisont sætter os i stand til at se centrale elementer, der hyppigt ignoreres i mere traditionelle bibel-eksegetiske udlægninger af de nytestamentlige tekster. Ønsket om at kontekstualisere 2 Kor. i sammenhæng med bredere religionsfænomenologiske kategorier som 'offer', 'udveksling' og 'gavegivning' står ikke i modsætning til en historisk-filologisk forståelse af brevet. Det forholder sig modsat. Det er i sammenligningen med beslægtede fænomener fra andre kulturer og tider, vi for alvor bliver i stand til at se det historisk særegne knyttet til brevets kommunikationssituation, ligesom vi derved også får øje for de aspekter, der gør det til en historisk specifik manifestation af det mere generelle fænomen 'religiøs diskurs'. Det er netop denne dobbelthed af generelt kulturelt (religiøst) fænomen og særegen hi-

3. Religionsfænomenologi bliver som begreb internationalt i dag ofte knyttet til den 'oplevelsesteoretiske skole' (fx van der Leeuw, Otto, og Eliade) og er derfor en stærkt omdiskuteret position inden for aktuelle religionsvidenskabelige skoledannelser, se fx Stewart Guthrie, "The Sacred: A Sceptical View", *The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, Numen 73, red. Thomas A. Idinopoulos og Edward A. Yonan (Leiden: Brill 1996), 124-138; William E. Paden, "Before the "Sacred" Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy", Numen 62, *Religion and Reductionism. Essays on Eliade, Segal & the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, red. Thomas A. Idinopoulos og Edward A. Yonan (Leiden: Brill 1994), 198-209. Der eksisterer imidlertid ved Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet, en skoledannelse, der forsøger at reformulere religionsfænomenologien dels på kognitionsvidenskabeligt grundlag, dels i forlængelse af en klassisk Durkheimiansk tradition. Denne skoledannelse nyder aktuelt betydelig international opmærksomhed. For en teoretisk og filosofisk redegørelse for dens grundlag, se Jeppe Sinding Jensen, *The Study of Religion in a New Key. Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion*, Studies in Religion 3 (Aarhus: Aarhus UP 2003).

storisk manifestation, der for alvor gør studiet af den tidlige Kristusbevægelses tekstuelle efterladenskaber interessant.

Teori

Den grundlæggende teori er hentet fra en Durkheimsk-Rappaportsk tradition, hvor religion i overvejende grad forstås som kulturstabiliserende fænomen. Kultur er i denne forståelse skrøbelig og står derfor i konstant risiko for at blive undermineret gennem fx glemsel.⁴ Jo mere man kan flytte kultur fra det kulturelle og dermed efemeriske domæne til et tilsyneladende naturligt, jo større er chancen for at stabilisere og fastholde kulturen. På den måde overvindes de to grundrisici, som al kultur og dermed menneskelig handlen løbende er truet af: 1) eksistensen af alternativet; og 2) løgnens mulighed.⁵

De samme to elementer har fra en tidlig fase i den menneskelige evolution og betydeligt skærpet hos vore umiddelbare stammefrænder, *homo sapiens*, sat os i stand til at udvikle symbolske evner. Symbolsk forstået i snæver Peircesk forstand som evnen til brug af specifikt sproglige tegn, hvor relationen mellem tegn og objekt er arbitrær og derfor konventionel. Det er denne kompetence, der har gjort det muligt for mennesket som art at overskride talens her og nu og sat det i stand til fx at tale om ting, som ikke er nærværende. Samme evne skaber imidlertid også et troværdighedsproblem. Hvis man kan tale om ting, som ikke umiddelbart er tilstede, kan man også lyve, ligesom man kan tage fejl. Dermed intoneses al kulturs grundudfordring: Hvordan kan jeg fæstne lid til min verdenstolkning, hvis der eksisterer andre fortolkninger, som enten modsiger min eller antyder, at andre forståelser er mulige (alternativets mulighed)? Hvordan kan jeg forlade mig på den andens sigen og gøren, hvis jeg ikke ved, om den andens tale er sanddrø og hans gøren troværdig (løgnens mulighed)? Mens dyr kan bedrage, har de kun begrænset mulighed for at lyve, fordi de kun i beskedent omfang besidder evnen til den specifikt

4. Min sans for kulturel skrøbelighed som helt afgørende punkt i den Durkheimske traditions kulturforståelse er ikke mindst blevet skærpet gennem utallige samtaler med professor, dr. theol. Hans Jørgen Lundager Jensen, som generøst har delt ud af sin betydelige viden om Durkheim og den efterfølgende Durkheimske tradition. For betydningen af dette aspekt, se også min kommende studie "I begyndelsen var enheden. Fra kulturel til naturlig størrelse. En studie i Irenæus' brug af naturlighedsmetaforer", *RvT* 2012.
5. Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110 (Cambridge: Cambridge UP 1999), 11-21.

symbolske kommunikation.⁶ Der er derfor en vis sandhed i Umberto Ecos påstand om, at semiotik og dermed al kultur står og falder med evnen til at lyve.⁷

Ritualet er en særlig prægnant form for kulturstabilisering, der gennem brug af andre tegntyper som indekser og ikoner giver religion den værensbasis, der får den til at fremstå som (kulturelt) virkelig. Jeg argumenterer her i forlængelse af Roy Rappaports fremhævelse af ikke mindst indeksikale tegns særlige betydning for religion og subsidiært for kultur. I kraft af den materielle sammenhæng, der i indeksikale tegn består mellem tegn og objekt, kan indekset overvinde et problem i symbolsk kommunikation. Hvor forbindelsen mellem tegn og objekt i symbolet er vilkårligt, er relationen i indekset materielt, fordi tegnet har stofflig lod og del i, hvad det som tegn betegner (objektet). Sygdomssymptomer fx er som indekser materielt forbundet med det, de som tegn henviser til (sygdommen). Hvor vi i forbindelse med brug af symboler er tilbøjelige til at forestille os tegnet som immaterielt (fx lyden 'hest') og objektet som materielt (fænomenet 'hest'), er det anderledes i indekser. Her har også tegnet stofflig karakter. Den sammenstilling af symboler og indekser, som vi finder i samtlige ritualer, bidrager blandt andet til at overvinde løgnens og alternativets problem ved at give det symbolske en tilsyneladende materiel karakter og derved fast grund. Det er derfor, at elementer som håndspålæggelse, indtagelse af mad og drikke, neddykning i vand etc., spiller en afgørende rolle i mange ritualer. De er med til at give det religiøse univers en tilsyneladende naturlig karakter ved at tillægge det stofflighed. Ord bliver derigennem til virkelighed, og risikoen for løgn og alternativ mindskes; men der kan selvsagt kun være tale om en tilsyneladende mindskning, fordi heller ikke brugen af indekser er en endegyldig garant for, at hvad de i en større symbolsk sammenhæng bruges til at underbygge, reelt står til troende. Ikke desto mindre har brugen af denne tegntype afgørende betydning for, at mennesker overhovedet kan fæstne lid til symbolske universer. Udveksling af buketter eller indtagelse af oblat og vin bidrager afgørende til, at man kan nære tillid til, at den anden elsker en, eller at man har fået skænket sine synders forladelse.

6. Jeg er ph.d.-stipendiat Kristoffer Nielbo Laigaard taknemmelig for information om dette punkt. Hvor Rappaport og størsteparten af den semiotiske tradition inddriver en kile mellem natur og kultur gennem påstanden om menneskets særegne evne til at lyve, har nyere etologiske studier vist, at der snarere er tale om et kontinuum, hvor fx primater rudimentært besidder evnen til løgn. Der er derfor tale om et analogt og ikke digitalt forhold mellem løgn og bedrag.
7. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, *Advances in Semiotics* (Bloomington: Indiana UP 1979), 7.

Hvad ritualer er i den religiøse sammenhæng, er, hævder jeg med afsæt i en Durkheimsk-Rappaportsk forståelse, religion i forhold til kulturen. Gennem det meste af menneskehedens historie har religion fungeret som kulturelt værensstabiliserende faktor. Det er i høj grad religionen med dens ritualer, der bidrager til at give kulturen en sådan virkelighedskraft, at den ikke slet og ret falder fra hinanden, skønt kulturer som bekendt kan forsvinde. Synspunktet er, at de kulturer, som over tid består, er dem, der har udviklet de mest raffinerede strategier til selvoverlevelse.

Model

Modellen er hentet fra en fransk semiotisk tradition knyttet til Algirdas Julien Greimas. Der har de sidste 40 år inden for både human- og samfundsvidenskaber været fornyet interesse for Marcel Mauss' epokeskabende essay om gavens betydning, *Essai sur le don*, som har ført til et væld af interessante studier. Det er et fællestræk, at de oftest har fokuseret på gavefænomenet i snæver forstand eller har været optaget af forholdet mellem traditionel gavegivning og den form for udveksling, der finder sted inden for rammerne af en markedsøkonomi. Betydelig opmærksomhed har været viet forskellen mellem arkaiske og moderne samfund i relation til gavegivning. Disse studier vil imidlertid kunne udvikles betragteligt, hvis man sammentænker dem med den del af den franske semiotiske tradition, der især har været optaget af at udrede grundlaget for narrativ tænkning og dermed det basale narrative skema.⁸ Greimas har selv peget på den betydning, Mauss' udvekslingsstudier bør have for forståelsen af kontrakt inden for en generel semiotik.⁹ Han fremhæver, hvordan en kontraktuel struktur er organiseret omkring forskellen mellem to kontraktuelle parter. Der kan være tale om et symmetrisk forhold som i det moderne venskabs- eller kærlighedsforhold eller en asymmetrisk relation

8. Jeg vedkender mig i denne sammenhæng arv og gæld til Ole Davidsen, som i undervisning og på skrift har øvet afgørende indflydelse på min egen tænkning i denne sammenhæng. Jeg vil især fremhæve Davidsens arbejder: "Bund. Ein religionssemiotischer Beitrag zur Definition der alttestamentlichen Bundesstruktur", *Linguistica Biblica* 48 (1980), 49-96 og *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel* (Århus: Aarhus UP 1993). Det var også Ole Davidsen, som i såvel skrift som undervisning åbnede mine øjne for nødvendigheden af at sammentænke en mere klassisk eksegetisk tradition med grundlæggende religionsvidenskabelige, antropologiske og semiotiske overvejelser.
9. Algirdas Julien Greimas og Joseph Courtés, "Kontrakt", i *ibid.*, *Semiotik. Sprogteoretisk ordbog*, dansk redaktion Per Aage Brandt og Ole Davidsen (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1988), 129.

som i det antikke patron- og klient-system. Uanset om der er tale om det ene eller andet forhold, vil der under alle omstændigheder være en hierarkisk forskel i relationen, fordi det i sanktionsfasen er overladt den ene (Destinatøren) at sanktionere den andens (Destinatæren) performance i handlingsfasen, ligesom det er Destinatøren, der i rollen som manipulatør kalder Destinatæren til at udføre et bestemt program.¹⁰ Det grundlæggende narrative program består af tre faser, hvortil der for de enkelte fasers vedkommende er knyttet særlige modaliteter.

Initial- eller manipulationsfasen er karakteriseret ved, at et subjekt (Destinatør) kalder et andet subjekt (Destinatær), og et narrativt program initieres for Destinatæren. Mens Destinatøren møder Destinatæren med en fordring om 'burden' (burden-gøren og burden-væren), accepterer Destinatæren indholdet i det narrative program gennem modaliteten 'villen' (villen-gøren og villen-væren). I den efterfølgende handlingsfase er det op til destinatæren at aktualisere objektet for den kontraktuelle fordring, mens Destinatøren trækker sig tilbage. Midterfasen er modalt bestemt af 'viden' (viden-gøren og viden-væren) og 'kunnen' (kunnen-gøren og kunnen-væren). I den afsluttende domsfase melder Destinatøren sig på ny på scenen og sanktionerer Destinatærens handlen, dvs. fælder dom over Destinatærens efterlevelse af den indgåede kontrakts fordringer. Destinatæren opnår derigennem en final og irreversibel form for væren og gøren, som kun står til at ændre, hvis der etableres et nyt narrativt program. Mens Destinatæren i manipulationsfasen alene virtuelt besidder de finale modaliteter, der hører slutfasen til, har Destinatæren i performancefasen en aktualiseret opnåelse af dem under den forudsætning, at Destinatæren efterlever de kontraktuelle krav.¹¹

Manipulation:	Performance:	Sanktion:
<i>Modal virtualisering;</i>	<i>Modal aktualisering;</i>	<i>Modal finalisering;</i>
Burden	Kunnen	Gøren
Villen	Viden	Væren

10. Denne forskel gør det nærliggende i sammenhæng med narrative programmer at sondre mellem den manipulerende og initiale Destinatør og den dømmende og finale Destinatør, se Greimas og Courtés, "Destinatør" (1988), 32.

11. For modaliteternes betydning for det narrative program, se særligt Algirdas Julien Greimas, "Toward a Theory of Modalities", i *ibid.*, *On Meaning. Selected Writings in Semiotic Theory*, Theory and History of Literature 38 (Minneapolis: University of Minnesota Press 1987), 121-139.

Tesar

Da der er tale om et omfattende projekt, kan jeg her kun give en fornemmelse af hovedtanker i mit aktuelle arbejde; men igen er, må jeg understrege, hovedpointen snarere end i detaljer at redegøre for de enkelte tanker at vise det potentiale, der netop består i sammenstillingen af dem. Formålet er at dokumentere fem hovedteser: 1) at 2 Kor. udgør et hele, og at forståelsen af kollektkapitlerne 8-9 som argumentativt omdrejningspunkt er afgørende for fortolkning af brevet; 2) at motivclustrene 'retfærdighedsforestillinger' og 'nådesforestillinger' hos Paulus udgør en enhed narrativt organiseret af en grundlæggende kontraktuel struktur;¹² 3) at Paulus' breve belyst ud fra 2 Kor. repræsenterer en narrativt organiseret diskurs grundlæggende bestemt ud fra en kontraktuel tænkning; 4) at kollekten forstås som sublimeret offer, der indeksikalt repræsenterer tilhørerskarens lydighed mod Paulus; 5) at 2 Kor. som religiøs diskurs udgør et eksemplarisk udtryk for religion og subsidiært ritual som en eksessiv form for kultur, der blandt andet tjener et afgørende kulturstabiliserende formål.

Jeg vil her i kortform og alene antydningvist koncentrere mig om hovedtese et, tre og fire; men det skulle gerne stå klart, hvordan teserne er forbundne, og hvordan der fra tese et til fem er tale dels om en udvikling, dels om en udvidelse i eksplanativ fordring.

Man kan indvende, at der er tale om et moderne teoretisk perspektiv og en model fjernt fra Paulus' verden. Det er delvist rigtigt, men der er tre ting at sige dertil. For det første, at vi aldrig, uanset hvor

12. Man vil kunne indvende, at 2 Kor. ikke er det mest oplagte Paulusbrev til at føre denne diskussion, der giver bedre mening i forhold til Gal. og Rom. Det er rigtigt, at det er i disse breve, Paulus for alvor udfolder 'retfærdighedsclusteret', hvilket hænger sammen med disse breves historiske baggrund. Da jeg imidlertid ikke opfatter Paulus' såkaldte retfærdiggørelsesforestillinger som en 'kamplære' (William Wrede) eller et 'sidekrater' (Albert Schweitzer) og dermed et kontingent element i hans tænkning alene knyttet til spørgsmålet om de ikke-Kristus-troende jøders stilling i forhold til Kristus-troende, ønsker jeg på baggrund af 2 Kor. at vise, hvordan både retfærdigheds- og delagtighedsforestillinger er snævert forbundne, og hvordan begge motivsæt er organiseret ud fra en kontraktuel struktur. Dermed håber jeg at kunne drive den kile ud, der siden to forskningshistorisk væsentlige afhandlinger af Richard Adelbert Lipsius, *Die paulinische Rechtfertigungslehre unter Berücksichtigung einiger verwandten Lehrstücke nach den vier Hauptbriefen des Apostels* (Leipzig: J.C. Hinrich'sches Buchhandlung 1853) og Hermann Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen dargestellt* (Kiel: Universitätsbuchhandlung Paul Toesche 1872) har villet dele Paulus' tænkning i to uafhængige motivsæt. For den forskningshistoriske diskussion, se min studie "Formaning og syndfrihed", *Den nye Paulus og hans betydning*, red. Troels Engberg-Pedersen (København: Gyldendal 2003), 222-251.

meget vi bestræber os, vil opnå et 1:1-forhold med de antikke tekster. 'Præsentismen', som er den forskningsmæssige fagbetegnelse for det forhold,¹³ at der i al forskning indgår nutidige perspektiver, er uomgængelig. Selv når vi forsøger at fortolke antikke tekster i lyset af modeller, der er omverdensrelative i forhold til deres egen kommunikationssituation, kan det kun ske ved hjælp af moderne forståelsesrammer. Det er den nutidige forståelse og ikke den antikke, der indholdsbestemmer dem. For det andet har den model, jeg arbejder med, en solid *emic* fundering i den verden, i hvilken Paulus' breve blev til. Relationerne mellem *pater familias* og den større husholdning, mellem venner, mellem patroner og klienter, mellem velgørere (*benefactores* og *euergetai*) og dem, der øvedes tjenester imod, er blot få eksempler på forhold, der i den antikke middelhavskultur var kontraktuelt tænkt. Det giver derfor god mening at bringe en modeldannelse koncentreret omkring kontrakt og udveksling i anvendelse på disse kulturer, fordi de i høj grad var kulturelt og socialt organiseret ud fra kontraktuelle strukturer.¹⁴ For det tredje gør både min teori- og modeldannelse krav på almenhed. Der er ikke tale om en tids- eller stedmæssig begrænset teori eller model. Naturligvis kan der optræde forskelle, der er bestemt af geografisk og tidligt fokus; men bag forskellene ligger en række ligheder, som det er modellens og teoriens mål at belyse.

2. Korinterbrev

Før jeg uddyber tre af mine teser, må jeg berøre enkelte indledningsspørgsmål, som har spillet en central rolle for diskussionen af 2 Kor. Brevet har siden 1830'erne været en foretrukket tekst hos de forskere, som er glade for delingshypoteser.¹⁵ Nok har enkelte fastholdt brevets enhed, men de fleste har foretrukket delingsteser. Det har også

13. Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn* (Cambridge, Mass., og London: Harvard UP 2004), 19-20.65-66.

14. Der eksisterer en betydelig antik litteratur om emnet som fx Senecas *De beneficiis* og Ciceros *De officiis*. Dertil kommer en anelig mængde bevarede æresindskrifter, se Frederick W. Danker, *Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field* (St. Louis: Clayton 1982).

15. For en omfattende diskussion af *pro et contra* i argumenterne for at dele brevet i mindre brevfragmenter, se Reymund Bieringers to studier "Teilungshypothese zum 2. Korintherbrief. Ein Forschungsüberblick", *Studies on 2 Corinthians*, Reymund Bieringer og Jan Lambrecht, BETL 112 (Leuven: Peeters 1994), 67-105, og "Der 2. Korintherbrief als ursprüngliche Einheit. Ein Forschungsüberblick", i samme bog, 107-130.

jeg tidligere gjort, men har flyttet mig under påvirkning af københavnske og tyske kolleger.¹⁶

Man kan ikke sige brevet fri for at bære noget af ansvaret for delingstesperne. I 2,3-4.9 henviser Paulus til et brev skrevet ud af trængsel og beklemthed og under mange tårer (jf. 7,8-9.12, der refererer til samme brev). Det har ført forskere til at lede efter det forsvundne såkaldte 'Tårebrev', som mange på grund af den hårde tone har været tilbøjelige til at identificere med 2 Kor 10-13. Dertil kommer, at Paulus i 1 Kor 5,9 henviser til yderligere et brev. Det har også fået forskere til at lede efter dette brev, hvor Paulus advarede adressaterne mod at pleje omgang med utugtige. Endelig er en række brud i tonefald, tema og motiver blevet brugt som springbræt for at udvikle delingstesper. I de seneste år har flere forskere imidlertid argumenteret for at forstå brevet som et hele. Jeg vil af pladsmæssige årsager nøjes med at fremføre hovedlinjer i min forståelse.

De tilsyneladende brud i temaer, tone og motiver lader sig bedst forstå som del af brevet argumentation. Jeg forstår 1 Kor. som identisk med Tårebrevet og det mellemværende, der henvises til i 2 Kor 2,3-11 og 7,8-13 som den sag, der også drøftes i 1 Kor 5,1-5.¹⁷ Jeg er enig med Hyldahl, Bosenius og Engberg-Pedersen i deres afvisning af det såkaldte 'mellembesøg'. Et sådant postuleret besøg skaber flere problemer for rekonstruktionen, end det løser. Vi har kendskab til tre breve til Korintermenigheden. Det første, der henvises til i 1 Kor 5,9, er gået tabt, det andet er identisk med 1 Kor. ('Tårebrevet'), og det tredje med det nuværende 2 Kor.

Et væsentligt problem i forbindelse med affattelsen af 2 Kor. er, at korinterne i modsætning til, hvad Paulus har tilskyndet dem til i 1 Kor 5, ikke har 'ekskommunikeret' 'sexsynderen' fra deres midte. Derfor er Paulus blevet bragt i en yderst forlegen situation grænsende

16. Se Niels Hyldahl "Die Frage nach der literarischen Einheit des zweiten Korintherbriefes", *ZNW* 64 (1973), 289-306; Troels Engberg-Pedersen, "2. Korintherbrevs indledningsspørgsmål", *Tro og historie. Festskrift til Niels Hyldahl I anledning af 65 års fødselsdagen d. 30. december 1995*, red. Lone Fatum og Mogens Müller, FBE 7 (København: Museum Tusulanum 1996), 69-88; Bärbel Bosenius, *Die Abwesenheit des Apostels als theologischen Programm. Der zweite Korintherbrief als Beispiel für die Brieflichkeit der paulinischen Theologie*, TANZ 11 (Tübingen og Basel: Francke 1994). Til disse arbejder kan føjes Reymund Bieringer, "Plädoyer für die Einheitlichkeit des 2. Korintherbriefes. Literarkritische und inhaltliche Argumente", i Bieringer og Lambrecht (1994), 131-179, og Ivar Vegge, *2 Corinthians — a Letter about Reconciliation*, WUNT 2/239 (Tübingen: Mohr-Siebeck 2007).

17. Se identifikation allerede foretaget af flere kirkefædre. Se drøftelsen i Victor Paul Furnish, *II Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB32A (New York: Doubleday 1984), 164-166.

til 'mytteri' fra korinternes side.¹⁸ Dertil kommer, at han i 2 Kor. er konfronteret med nye modstandere, som ikke er identiske med 'de stærke' fra 1 Kor.¹⁹ Fra Paulus' synspunkt 'stjæler' disse forkyndere menigheden fra ham. De tilraner sig uretmæssigt den menighed, han som dens grundlægger 'ejer' (jf. 10,13-15). De 'nye' forkyndere har i Paulus' forståelse forsøgt at udkonkurrere ham ved at pukke på deres overlegne status (jf. 3,1-7; 10,7-18; 11,4-6; 11,12-12,13; 12,19-21). At dømme efter brevet skingre og skarpe retoriske tone har deres kritik af Paulus vundet genklang i menigheden. Paulus ser sig derfor nødsaget til et omfattende selvforsvar, der vedrører tre centrale og beslægtede forhold, uden at brevet af den grund udgør en apologi.²⁰

Det første drejer sig om Paulus' forsvar for sit apostolat. Allerede i 1,3-7 foregribes anklagen i 1,23-2,11 og 7,8-13, at han med 1 Kor. har skabt bedrøvelse blandt korinterne. I 2,1-11 forklarer han adressaterne, at trængslen affødt af 1 Kor. ville have været større, hvis han fysisk var kommet til dem. Beslutningen om at skrive et brev er således i deres interesse. Det var for at skåne dem, at han ikke umiddelbart vendte tilbage (1,23). Samtidig foregriber passagen tilbagevisningen af anklagen mod Paulus, at han på grund af svag fremtoning ikke havde mod til at konfrontere 'overapostlene' (11,5; 10,1-6.10-12; jf. 4,7-12.16-18; 6,3-10; 12,11-13). I modsætning til de 'indtrængende' forkyndere har Paulus ikke behov for adressaternes anerkendelse, fordi der eksisterer en tæt relation mellem dem og ham (3,1-6). I forlængelse af de problemer, som allerede 1 Kor 9 vidner om, og som udspringer af, at Paulus har afslået at lade sig økonomisk underholde af menigheden,²¹ anklages han for at have 'ranet til sig' af

18. Jeg kan ikke udfolde argumentet her; men jeg mener, at størsteparten af forskningen har taget fejl ved at tage Paulus' argumentation for pålydende. Det er korrekt, at Paulus retorisk forudsætter, at adressaterne har taget affære over for 'sexsynderen', men det er ikke ensbetydende med, at de *de facto* har gjort det. Jeg forstår den desperate retorik i 2 Kor 2,1-11 og 7,8-13 som et forsøg på at bortforklare det forhold, at korinterne netop ikke har gjort, hvad Paulus blandt andet krævede af dem. Han kan ligefrem projicere konsekvensen af den gerning over på korinterne, som de ikke har udført, nemlig eksklusionen af 'sexsynderen', gennem påstanden om, at de derved har vakt betydelig bedrøvelse (jf. 2,5-9; 7,9-12).

19. Kontra synspunktet hos Bruce W. Winter, *Philo and Paul among the Sophists*, SNTSMS 96 (Cambridge: Cambridge UP 1997).

20. Se min artikel "Paulus som apologet", *Apologetik i Det Nye Testamente*, red. Aage Pilgaard, Antikken og Kristendommen 2 (København: Anis 2005), 15-37.

21. Se diskussionen i Dale Martin, *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity* (New Haven og London: Yale UP 1990), 137-140, som skildrer, hvordan Paulus' afvisning af at lade sig underholde af menigheden kunne fortolkes forskelligt. Fortolkningsvariation til trods er det vanskeligt ikke at se Paulus' beslutning som en grundlæggende vægren sig ved at indgå i et gensidighedsforhold til korinterne.

kollekten (8,20-21). Endelig er 10,1-13,10 en omfattende polemik mod de 'falske forkyndere', som i Paulus' forståelse har forsøgt at trænge ind på hans område.

Det andet stridspunkt vedrører Paulus' rejseplaner. 1,12-24 er på en og samme tid et forsvar både for hans ændrede rejseplaner og for hans manglende indfrielse af løftet om at komme til Korinth (jf. 1 Kor 4,19 og 11,34). Sagens alvor fremgår også af 1,23-2,4, hvor han forsvarer, at han har sendt korinterne 1 Kor. i stedet for at komme *in persona*. Brevet erstatter således et personligt besøg (1 Kor 16,4-9; 2 Kor 2,12-13).

Tredje kilde til uenighed vedrører indsamlingen til Jerusalem. Paulus bruger kollekten retorisk som indeksikalt udtryk for korinternes fortsatte støtte til hans forkyndervirksomhed. Samtidig kan – som allerede antydnet – indsamlingsplanerne vendes mod ham. Skønt med god grund vagt udtrykt ser det ud til, at Paulus er blevet beskyldt for at have forgrebet sig på kollekten (8,20-21), og derfor ikke har haft behov for korinternes økonomiske støtte.²² Det er muligt, at der allerede henvises til indsamlingen i 1,11, som har terminologiske sammenfald med 9,11 (jf. 4,15).

At de fleste fra 1830 og frem til i dag har været tilbøjelige til at opfatte brevet som bestående af flere dele, har betydet, at kun få har forsøgt at bestemme det retorisk. Det ændrer sig imidlertid i disse år. Fredrick Long fx har argumenteret for at se brevet som propagandistisk apologi i forlængelse af apologetiske *demegoriae*.²³ Jeg har selv fremhævet brevets apologetiske karakter, men været tilbageholdende med at klassificere det som apologi, fordi dets primære mål er at bevæge adressaterne til en ny forståelse og adfærd (Petersen 2005, 21). Jeg pointerede 1,12-14 som brevets *propositio*, men var forsigtig med ikke at bruge de latinske begreber for ikke derved at subsumere breve under retorikkens kategorier.²⁴ I det omfang retoriske kategorier kan

22. Jf. James R. Harrison, *Paul's Language of Grace in Its Graeco-Roman Context*, WUNT 172 (Tübingen: Mohr-Siebeck 2003), 332.
23. Fredrick J. Long, *Ancient Rhetoric and Paul's Apology. The Compositional Unity of 2 Corinthians*, SNTSMS 131 (Cambridge: Cambridge UP 2004), 112-113; jf. Johannes Schoon-Janßen, *Umstrittene „Apologien“ in den Paulusbriefen. Studien zur rhetorischen Situation des 1. Thessalonikerbriefes, des Galaterbriefes und des Philipperbriefes*, GThA 45 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991), 114.
24. Se Samuel Byrskog "Epistolography, Rhetoric and Letter Prescript: Romans 1.1-7 as a Test Case", *JSNT* 65 (1997), 27-46, hvor han advarer mod uproblematisk brug af retoriske kategorier i fortolkningen af breve. Se også Stanley K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Library of Early Christianity 5 (Philadelphia: Westminster/John Knox Press 1986), 52.

bruges heuristisk til fortolkning af Paulusbreve,²⁵ hvad jeg mener de kan, opfatter jeg det som mest præcist at beskrive 2 Kor. som et deliberativt brev holdt i en apologetisk modus.²⁶ Jeg betoner brevets *sym-bouleutiske* natur, fordi dets hovedformål – parallelt med 1 Kor. – er at opnå en ændret forståelse og adfærd hos adressaterne. Det er muligt, som Ivar Vegge har argumenteret, at brevmodtagernes ændrede forståelse skal føre til forsoning mellem Paulus og dem, men det forekommer mig at være forføjlet at betegne brevet som et ‘forsoningsbrev’.²⁷ Lægges vægt på brevets adfærdsmæssige konsekvenser, synes jeg, det er mere indlysende at betegne det (om Paulus vil det eller ej), jf. 3,1-3) som et ‘anbefalings- eller anerkendelsesbrev’. Hvis vi imidlertid fastholder 1,12-14 som brevets hovedtese, er det dog mere rimeligt at beskrive det som ‘et brev til forståelse’. Sat på kortform er formålet at føre adressaterne fra mangelfuld til fuld forståelse med alt, hvad det indebærer af ændret adfærd til følge.

Tese et: Brevet som hele

Det er ikke længere specielt originalt at opfatte brevet som et hele. Niels Hyldahl var i begyndelsen af 1970’erne en enlig svale, da han argumenterede for en helhedslæsning, men siden har tilslutningen til synspunktet været støt stigende. Mit bidrag til diskussionen er at pege på kollektkapitlernes betydning for en helhedslæsning. Snarere end at opfatte dem som tilfældigt og kontingent indslag forstår jeg dem som argumentativt omdrejningspunkt. De to kapitler fungerer retorisk som pant på korinthernes ændrede lydighed mod Paulus. Forskellen i tone mellem kap. 1-7 og 10-13, som man traditionelt har villet føre tilbage til to forskellige brevfragmenter hidrørende fra to vidt forskellige situationer, kan med fordel forstås i lyset af 8-9. Paulus forsøger gennem de første syv kapitler møjsommeligt at få sine adressater med sig på en sådan måde, at han i kollektkapitlerne retorisk kan afkræve dem deres fulde tilslutning, og derfor efterfølgende gå over til et krast angreb på sine ‘modstandere’, de ‘fremmede’ for-

25. Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, HUTH 28 (Tübingen: Mohr-Siebeck 1991) er eksemplarisk for, hvordan retoriske kategorier kan anvendes til at kaste lys over de paulinske breve.

26. For denne kategori som forskellig fra genre, se min studie “The Diversity of Apologetics: From Genre to a Mode of Thinking”, *Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity*, red. Anders-Christian Jacobsen, Jörg Ulrich og David Brakke, ECCA 4 (Frankfurt am Main o.a.: Peter Lang 2009), 15-41 (34-36).

27. Vegge (2007), 169-215.373-374. Jf. Bieringer (1994), 117-178.

kyndere, fordi han retorisk kan forudsætte, at han har sine brevmodtagere med sig. Det er tankevækkende, at hans 'modstandere' kun optræder implicit i de første syv kapitler, mens den eksplicite konfrontation med dem finder sted i 10-13. Kollektkapitlerne fremstår i denne optik som indeksikalt udtryk midt i en gennemgående symbolsk verden.

Tese tre: Kontraktuel tænkning som bærende struktur

Allerede brevets åbning gør det klart, at Paulus' tænkning er bestemt af en kontraktuel struktur, der organiserer relationerne mellem de involverede parter og tildeler dem deres forskellige roller. Paulus er blevet Kristus' apostel ved Guds vilje. Han retter sit brev til korinterne, der også står i kontraktuelt forhold til Gud som Guds menighed i Korinth. Korinterne er ikke eksklusive besiddere af denne position. De er forenet med alle hellige i hele Akaja, som lig korinterne er blevet udskilt fra verden. Også de indgår i en relation til Gud, som både er deres og Paulus' fader, ligesom Kristus er såvel deres som Paulus' herre. Som apostel befinder Paulus sig imidlertid ikke på samme niveau som korinterne. I apostelrollen står han til regnskab for Gud og Kristus, ligesom korinterne står til regnskab for Paulus. Paulus fungerer på denne måde som mediator for deres relation til Gud og Kristus. Ja, han forudsætter, at korinternes Kristusrelation står og falder med deres forhold til ham. Som Paulus' lidelser er i overflod, er også hans evne til at trøste (1,5). Hans oplevelse af trængsel vil føre til trøst og frelse for korinterne. På denne måde argumenterer han for, at korinternes mulighed for at opnå frelse hviler på deres forhold til ham. De befinder sig i en handlingsfase og vil på et tidspunkt skulle sanktioneres for deres relation til Paulus, hvilket allerede foregribende finder sted i brevdiskursiveringens vurdering af deres hidtidige performance. Det er afgørende for deres frelse, at de til fulde forstår Paulus som deres eneste og retmæssige apostel, og at de dokumenterer det i handling. Paulus på den anden side står til regnskab over for Gud i en ganske særlig grad som hedningernes apostel. Hans fremtidige frelse vil blandt andet afhænge af hans evne til som apostel at kunne frembære korinterne som et kærkomment offer, helliget ved helligånden (jf. Rom 15,16).

Tese fire: Kollekten som sublimeret offer

Min læsning står og falder med forståelsen af indsamlingen til Jerusalem som indeksikalt udtryk for adressaternes lydighed eller som sublimeret offer i skikkelse af en værensprivation. Det er naturligt at rette blikket mod kollektens formål i forhold til Jerusalem, men her koncentrerer jeg mig om dens betydning for relationen mellem Paulus og brevmodtagerne. I kap. 1-7 har Paulus retorisk forsøgt at bevæge korinterne fra de 'indtrængende' apostle til fuldstændig lydighed mod ham selv. I 7,16 udbryder han fortrøstningsfuldt: "Jeg er glad for, at jeg kan stole på jer i et og alt." Det kan han naturligvis kun retorisk; men brevets formål er netop at flytte korinterne over i en situation, hvor han i et og alt kan stole på dem. Det viser de konkrete gennem deres bidrag til kollekten, der er et pant på deres fulde lydighed mod Paulus og dermed også afstandtagen fra de 'indtrængende' forkyndere. Paulus' forvisning om adressaternes vilje til at efterleve hans forståelse gentages i omskrevet form til slut i kollekttemaet ved at blive projiceret over på Gud: "Gud ske tak for hans uudsigelige gave!" (9,15). Den gave som det af det forudgående fremgår, at korinterne har betydelig del i. De har fået den af Gud, og derfor skal de også betale den tilbage (9,8.10-11).

Der er tale om en guddommelig økonomi, hvor Gud, Paulus, korinterne, andre kollektgivere samt kollektmodtagerne i Jerusalem væves sammen i et større spil centreret omkring lydighed, taksigelse, gavmildhed og offer i skikkelse af pengegave (9,12-14). Det er bestemt ikke tilfældigt, at nåde og gavmildhed i de to kapitler er næsten sammenfaldende størrelser, ligesom de i brevet i øvrigt er snævert knyttet til hinanden (jf. 1,11; 4,15; 8,1.7; 9,11-12). Det indeksikale udtryk for korinternes vilje til at følge Paulus er kollekten, der skildres som deres prøve eller bevis på deres kærligheds ægthed (8,24; 9,12). I kapitlerne betoner Paulus, hvordan adressaterne skal bidrage af velvilje og ikke vrangvilligt eller under pres (jf. 8,12; 9,7),²⁸ ligesom han pointerer, hvordan der ikke er tale om en befaling (8,8), skønt det er vanskeligt at se det på anden vis. I det omfang korinterne vil frelles, må de tage gavmildheden på sig som en påtvungen fordring, der kvalificerer deres handlingsfase.

28. Harrison (2003), 209, pointerer, hvordan Paulus' formaninger her er i overensstemmelse med antikke konventioner om, at velgørere skal udøve deres velgørenhed uden bagtanke og med den korrekte motivation.

Påtvungen gavmildhed. En kort konklusion

Jeg har i dette essay fremhævet enkelte aspekter i et større projekt, som jeg arbejder på, og som på forskellig vis kredser om temaet: Kontrakt, offer og udveksling. Med 2 Kor. som materiale har jeg i forlængelse af en Durkheimsk-Rappaportsk kultur- og religionsteori og en semiotisk kontraktuel model hentet fra den Greimasianske tradition forsøgt at vise, hvordan kontraktuel tænkning spiller en afgørende rolle for organisering af religiøse diskurser, hvordan brug af indeksikale tegn i kultur og religion kan fungere som betydningsfuldt kulturstabiliserende element, og endelig hvordan man i lyset af denne forståelse kan hente yderligere støtte for en tolkning af 2 Kor. som et hele. 2 Kor. er 'et brev til forståelse', men forståelsen skal komme til udtryk i kollekten som påtvungen gavmildhed.

På et mere overordnet metodisk, teoretisk niveau håber jeg at have vist, hvor meget der er at vinde i sammenstillingen af semiotiske, antropologiske og religionsfænomenologiske overvejelser med mere traditionelle historisk-filologiske. Vi bliver derigennem ikke alene klogere på 2 Kor., men også på fænomenet religion generelt som en særlig eksessiv del af det kulturelle spektrum. 2 Kor. er i den sammenhæng eksemplarisk, fordi brevet i sin religiøse toning drager nytte af almene fænomener som kontrakt, udveksling, offer og gavegivning, der i kraft af indplaceringen i en religiøs kontekst er med til at stabilisere de samme fænomener i kulturen generelt. Og heri ligger en dybere teologisk pointe.

Nærmere Gud

En nærhedsteologisk grundstruktur i nytestamentlig religion¹

Lektor, ph.d. Kasper Bro Larsen

Abstract: This article examines a basic spatial structure in the religion of the New Testament: Salvation is nearness to God. This theology of nearness breaks with the theology of distance that dominates the Hebrew Bible, and it lies behind the different temporal and eschatological ideas of salvation in the New Testament. Four bodies of texts are taken to demonstrate this: Paul's letters in terms of spatial participatory language, Ephesians as regards its two-dimensional reconciliation theology, Hebrews with its priestly theology of access to the Holy of Holies, and the Gospel of John regarding its notion of Christ's permanent indwelling in believers. In all four bodies of text, nearness to God is the main object to be obtained; eschatology, however, is about how and when to acquire it.

Key words: New Testament theology – space and time – theology of nearness – theology of distance – human access to God – participation in Christ – realized eschatology

Herren er nær (Fil 4,5)

Guds nærhed som nytestamentligt grundanliggende

Denne artikel har til formål at undersøge en bærende grundstruktur i nytestamentlig religion: Forestillingen om Guds nærhed hos mennesker. Denne forestilling om en intim gudsrelation er en rumlig forestilling (nærhed vs. fjernhed), som gennemsyrrer Det Nye Testamente. Og det er artiklens påstand, at denne rumlige nærhedsteologi udgør selve grundlaget for skrifternes i øvrigt iøjnefaldende tidsligt-

1. Artiklen bygger på et foredrag holdt ved seminaret *Pagt og udveksling* d. 16. september 2010 på Teologisk Fakultet, Aarhus Universitet i anledning af lektor, dr.theol. Ole Davidsens 60-års fødselsdag og siden i anden form på *Provstikursus for Helsingør Domprovsti*, Teologisk Pædagogisk Center, Løgumkloster d. 13. oktober 2010. Jeg takker begge fora for meget konstruktiv respons og beklager, at pladsen her kun tillader, at jeg kvitterer for den i generel form.

eskatologiske teologier om frelsen. Ethvert soteriologisk forløb og enhver eskatologi i Det Nye Testamente (hvad enten den formuleres præsentisk eller futurisk) har som sit mål at bringe Gud og mennesker nær hinanden. Heri ligger en fælles teologisk vision i Det Nye Testamente. Frelsen er at komme Gud nær.²

En sådan rumlig forståelse af grundanliggendet i nytestamentlig religion – at komme nærmere Gud – må i en vis forstand blive et korrektiv til det tidligt-eskatologiske fortolkningsperspektiv, der dominerer eksegese og vel har gjort det, siden Johannes Weiss og konsorter omkring år 1900 pegede på eskatologiens og parusiforventningens afgørende betydning i Det Nye Testamente.³ I det 20. århundredes eksegese møder vi i hhv. Oscar Cullmanns og Rudolf Bultmanns bud på en nytestamentlig teologi formuleringer af perspektivet, som efterhånden er blevet klassiske. Hos Cullmann var det således frelshistorien, Guds historie med Israel, med dens forløb af forjættelser og opfyldelser, der dannede det fælles anliggende for de nytestamentlige forfattere. Den lineære tids- og historieopfattelse med Kristus som tidens midte var den nytestamentlige “Zentrallehre.”⁴ Rudolf Bultmann opponerede imod en sådan, fra hans eksistensteologiske position at se, objektiverende fortolkning af den nytestamentlige historieforståelse.⁵ I Bultmanns udlægning af den nytestamentlige teologi var historien ikke at forstå som Guds objektive historie, men som individets eksistens i tiden, dets historicitet, ligesom eskatologien gjaldt den enkeltes trosafgørelse. Bultmanns og Cullmanns kontrovers syntes i samtiden markant, men på afstand kan vi se, at det hos dem begge er temporale kategorier som begivenhed, historie/historicitet, allerede/endnu-ikke, forjættelse/opfyldelse og gammelt/nyt, der danner grundlag for forståelsen af nytestamentlig teologi. De repræsenterer

2. Det problematiske i at tale generelt om nytestamentlig teologi eller religion (på grund af kanoniseringsprocessen, teksternes indbyrdes og interne teologiske diversitet, etc.) bør efter min mening ikke holde eksegesen fra at spørge til en mulig, fælles religiøs grammatik i tidlige kristne tekster. For en kritik af disciplinen nytestamentlig teologi, som den traditionelt er blevet praktiseret, se Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme* (London/Philadelphia: SCM/Trinity 1990).
3. Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1892).
4. Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung* (Zürich: Evangelischer Verlag 1946), 8, jf. 23-24. Se endvidere Aage Pilgaard, “Den frelshistoriske tolkning”, *Skriftsyn og metode*, red. Sigfred Pedersen, DKNT 1 (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2007), 144-169.
5. Rudolf Bultmann, “History and Eschatology in the New Testament”, *NTS* 1 (1954), 5-16; idem, “Heilsgeschichte und Geschichte”, *Rudolf Bultmann. Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, red. E. Dinkler (Tübingen: J.C.B. Mohr 1967), 369-380. For yderligere referencer, se Pilgaard.

begge det tidsligt-eskatologiske fortolkningsperspektiv, men i hver sin udgave. Cullmann tænker kollektivt, objektivisk og fylogenetisk, mens Bultmanns udgave er individuel, subjektivisk og ontogenetisk.

Det er ikke denne artikels anliggende at tage principiel afstand fra det tidsligt-eskatologiske fortolkningsperspektiv (som både religionshistoriske og dialektisk teologiske eksegeter som de ovennævnte er fælles om). Men tidsligt-eskatologiske fortolkninger må holdes fast på, at den temporale dimension kun udgør én akse i det nytestamentlige verdensbillede. Den er ganske vist iøjnefaldende i dens mange teologisk-ideologiske artikuleringer, men den hviler oven på en fælles, spatial nærhedsteologisk mentalitet.⁶ Hvordan dette kommer til udtryk hos forskellige nytestamentlige forfattere, skal vi se eksempler på i det følgende, men først et tilbageblik på Det Gamle Testamente, hvor nærhedsteologiske idéer synes, om ikke ganske fraværende, så dog langt mindre udbredt og af en anden karakter.

Den nødvendige afstand i Det Gamle Testamente

Markante dele af Det Gamle Testamente rummer ingen nærhedsteologi, men snarere en distanceteologi i den forstand, at Gud og menneske principielt tænkes at høre hjemme i to forskellige domæner.⁷ Urhistorien i 1 Mos 1-11 tematiserer dette forhold gentagne gange. Ifølge den såkaldte syndefaldsmyte i 1 Mos 3 hørte Gud og mennesker ganske vist oprindeligt sammen, men den reelle verdens vilkår bliver til som en omvendning af utilstanden. Den kosmiske orden øst for Paradis er bestemt af nødvendig distance mellem Gud og menne-

6. Det tidsligt-eskatologiske fortolkningsperspektiv står ikke alene i eksegesen, for så vidt det rumlige aspekt fra tid til anden dukker op. Nogle eksempler: Albert Schweitzer betragtede Paulus som mystiker i lyset af brevenes forestillinger om enhed mellem Kristus og de kristustroende; se *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen: J.C.B. Mohr 1930). C.H. Dodd så både rumlige og tidslige aspekter i de synoptiske evangeliers tale om gudsrigets *nærhed* ("realized eschatology"); se *The Parables of the Kingdom* (London: Nisbet 1935). Christopher Rowland fandt to-rums tænkningen primær og eskatologien sekundær i apokalyptikken; se *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London: SPCK 1982). Herhjemme har Henrik Tronier i flere publikationer interesseret sig for rumlige forestillinger i de nytestamentlige tekster som metaforiske udtryk for erkendelsesbevægelser, jf. Filons allegorese; se f.eks. "Åbenbaring, himmelrejse og opstandelse hos Paulus. En skitse til et afmytologiseringsprogram", *DTT* 63 (2000), 36-63. Tættest på denne artikels anliggende kommer afsnittet "Out-doing salvation through nearness" i Gerd Theissen, *A Theory of Primitive Christian Religion* (London: SCM 1999), 54-60, jf. 279.
7. Hans Jørgen Lundager Jensen, *Gammeltestamentlig religion – en indføring* (Frederiksberg: Anis 1988), 27-29.

ske; og flammesværdet bliver symbolet på den grænse, som ikke må overskrides mellem de to inkompatible eksistensformer: Guds evige væren og menneskets timelige (1 Mos 3,24). Som en konsekvens af afstanden mellem Gud og menneske, kommer kulten til. Kain og Abel må benytte sig af den opadstigende offerrøg for at kunne nå Gud (1 Mos 4). I myten om vandfloden og i Babelsmyten gennemspilles temaet igen (1 Mos 6-11). I den førstnævnte er det gudesønerne, der ovenfra bryder grænsen mellem Gud og menneske ved at stige ned og opsøge menneskedøtrene (1 Mos 6); i den sidstnævnte søges grænsen brudt nedefra af menneskene med Babelstårnet (1 Mos 11). Begge gange griber Gud ind. Urhistorien etablerer et irreversibelt vilkår. Gud og mennesker er forskellige og skal ikke bo sammen. Der er en nødvendig afstand.

Betød afstanden mellem Gud og mennesket nu et ophør i den indbyrdes kommunikation, ville det have fatale følger for mennesket, der jo lever af det liv, som kommer fra Gud. Dette forhold tematiseres i den præstelige teologi, som den først og fremmest kommer til udtryk i de såkaldte P-lag i Pentateuken. Den præstelige teologi beskriver mere end nogen anden gammeltestamentlig teologi relationen til Gud i spatiole termer.⁸ Gud er principielt utilnærmelig; hans numinøse kraft volder skade på den, der kommer for nær uden at have rensset sig til mødet med Guds mægtige og anderledes væren. Arons sønner, Nadab og Abihu, der frembar "uhellig ild" for Jahve (3 Mos 10,1), blev følgende fortæret af Jahves ild i åbenbaringsteltet. Oven på denne fatale hændelse giver Jahve udtryk for sin utilgængelighed: "På dem, som kommer mig nær, viser jeg min hellighed, og for hele folket viser jeg min herlighed" (3 Mos 10,3). Men samfundet kan ikke overleve uden Guds velsignelse. Gud er som en sol, der spreder sin livgivende varme, men som man ikke kan komme nær uden at brænde sig dødeligt. Åbenbaringsteltet og senere templet bliver den institution, der sikrer Guds distancerede nærvær. Bag de sikrede rum og forgårde kan guddommen bo blandt mennesker, så hans velsignelse kan virke i samfundet; men det er forbeholdt det kultisk rene præsteskab at komme Jahve nær (se f.eks. 2 Mos 28,43; 3 Mos 21,6; 4 Mos 1,51; 3,10.38; 18,7).⁹

8. Se Jacob Milgrom, "Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Grey'", *Revue Biblique* 83 (1976), 390-399. Eksempelvis benyttes ofte i præstelige tekster verbalrødderne *qrb* og *ngš* ("at nærme sig/træde frem") om kultisk foretræde for guddommen (f.eks. 2 Mos 28,43; 3 Mos 16,1; 21,17-23).
9. Jeg har i det ovennævnte udpeget eksempler på gammeltestamentlig distanceteologi, men der findes givetvis også elementer af nærhedsteologi i GT, f.eks. i den personlige fromhed, i Gud-med-os-ideologien i den deuteronomistiske tradition, og i de individuelle klage- og tillidssalmer (f.eks. 5 Mos 31,1-8; Sal 22-23). Nærhedsteologien handler dog her om menneskers andel i Guds beskyttelse, ikke om tilnærmelse på det ontologiske plan.

Paulus: Kristusparticipation som gudsnærvær

Hvor markante dele af det gammeltestamentlige tekstkorpus giver udtryk for en nødvendig distanceteologi som menneskeligt vilkår, har Det Nye Testamente en anderledes vision. Det nytestamentlige projekt handler tværtimod om at komme Gud nær, så mennesket får del i hans væren. De nytestamentlige nærhedsteologier kan dog kun med en vis ret siges at være et opgør med den præstelige teologi i Det Gamle Testamente; snarere er der tale om en transformation af den, idet det kultisk-spatiale sprog herfra benyttes til at formulere en præstelig teologi i en demokratiseret udgave, så at sige.¹⁰ Man forudsætter ganske vist stadig, at kun præsten kan komme Gud nær, men det er nu ikke længere Arons slægt alene, der er præster, men hele den nye pagts folk. Dette ses allerede hos Paulus. I sine brevindledninger tiltaler han alle menighedernes medlemmer med den præstelige betegnelse "hellige" (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Fil 1,1; jf. 1 Thess 4,7), hvorved de som et præsteskab inkluderes i Guds hellige sfære. Ydermere forstår Paulus menighederne og de kristnes kroppe som metaforiske templer, i hvem Guds ånd bor (1 Kor 3,16-17; 6,19-20). Denne åndsbesiddelse er et hovedmotiv i den paulinske nærhedsteologi. De kristne lever "i ånden" (f.eks. Rom 8,9-11; Gal 5,16,25) og besidder som sådan ekstraordinære etiske og ekstatiske kompetencer, som kaldes "åndens gaver" (Rom 1,11; 1 Kor 12,1; 14,1, jf. 14,25). I det hele taget er Paulus' hyppigt forekommende spatiale præpositional-sprog (med $\epsilon\nu$ og $\sigma\nu\nu$) betegnende for hans rumlige forståelse af det nære forhold til det guddommelige, som etableres med Kristus. De kristustroende lever ikke blot "i" ($\epsilon\nu$) ånden, men i særdeleshed "i" Kristus (f.eks. Gal 3,28; Fil 1,1). Det kan også formuleres som Kristus-besættelse: "Jeg lever ikke mere selv, men Kristus lever i mig ..." (Gal 2,20). Tanken er radikal: Den kristustroende er ikke kun nær ved Kristus eller hos ham, men i ham, ligesom han er i dem, så de kristustroende får del i hans guddommelige væren. De hører til den samme Kristi krop, som både er et fællesskab (1 Kor 12,27), men også selve Kristi legeme, som rituelt indoptages i de kristnes kroppe ved Herrens måltid (Rom 12,4; 1 Kor 11,17-34). En lignende, rumlig symbiose finder vi i udtrykkene med $\sigma\nu\nu$ - (med, sammen med), der betegner en tæt, eksistentiel forbindelse mellem Kristus og den kristustroende: De er sammen i død og opstandelse (Rom 6,1-11; Gal 2,19b-20), ja den kristne antager form efter Kristus ($\sigma\upsilon\mu\mu\omicron\rho\phi\omicron\varsigma$,

10. Dette kan ifølge Jacob Neusner også siges om samtidens farisæiske bevægelse med dens udbredelse af de præstelige renhedsregler til lægfolket; se f.eks. *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1973), 83.

Rom 8,29; Fil 3,21; jf. 3,10). Der er naturligvis et tidsligt allerede/ endnu-ikke aspekt i spil – de kristustroende lever endnu i den verden, hvor Satan truer den nyvundne gudsnærhed (f.eks. Rom 8,23; 2 Kor 5,8; Fil 1,23; 1 Thess 4,15-17) – men det er iøjnefaldende, at Paulus betragter det nye, som vindes i Kristus, i rumlig forstand som et gudsnærvær. Selv den eskatologiske fuldendelse af denne nærhed betegnes som en begivenhed i rummet, nemlig som en παρουσία (nærvær, tilstedeværelse; 1 Kor 15,23; 1 Thess 2,19; 3,13; 4,15; 5,23), hvor den guddommelige nærhed er så gennemtrængende, at det ikke længere er til at kende forskel på subjekt og objekt, for Gud bliver “alt i alle” (1 Kor 15,28).

Efeserbrevets todimensionelle nærhedsteologi

Efeserbrevet repræsenterer en særlig udmøntning af den paulinske nærhedsteologi. Paulus fremstår i brevet diskurs (hvad enten der er tale om et ægte Paulus-brev eller ikke) som den jødiske Kristus-missionær, der henvender sig til sine hedningekristne adressater (2,11; 3,1). Tønen er irenisk, og hovedtemaet i overensstemmelse dermed. Det drejer sig om forsoningen eller den nye nærhed, som er etableret i Kristus, og som Paulus kalder “Kristus-hemmeligheden” (3,3; jf. 1,9; 3,9; 5,32; 6,19; jf. Kol 4,3). Allerede brevet indledning tematiserer dette forhold: Gud har sammenfattet (ἀνακεφαλαιώσθαι) det himmelske og det jordiske til et hele i Kristus (1,10). Frelsesbegivenheden er altså en rumlig forsoning eller tilnærmelse mellem himmel og jord. Den gør det muligt for de troende at have adgang til Gud (προσαγωγή; 3,12; jf. 2,18), eftersom de er udvalgt til “... at stå hellige og uden fejl for hans ansigt [κατενώπιον αὐτοῦ] i kærlighed” (1,4). Efeserbrevets forfatter nøjes imidlertid ikke med at tale om forsoning og tilnærmelse i den vertikale dimension mellem Gud og mennesker, men lader nærhedsteologien få ekklesiologiske konsekvenser på det horisontale plan. Forsoningen finder m.a.o. sted i to dimensioner, vertikalt og horisontalt. Kristus-hemmelighedens vertikale sammenføjning af Gud og mennesker afstedkommer en horisontal forsoning mennesker imellem, mellem jøder og hedninger: “Men nu, da I er i Kristus Jesus, er I, som engang var langt borte [μακρὰν] ved Kristi blod kommet nær [εγγύς]” (Ef 2,13; jf. 2,17; 3,4-7). For så vidt rummer Efeserbrevets nærhedsteologi en inversion af den ligeledes todimensionelle Babelsmyte, idet brevet beskriver, hvorledes nærheden til Gud er genetableret (det vertikale), så folkene igen kan smelte sammen og blive til “ét nyt menneske” (2,15; det horisontale). De to dimensioner sammenfattes i følgende udsagn om den nye gudsnærhed:

“For gennem ham har både vi og I i én ånd adgang [προσαγωγήν] til Faderen” (2,18).¹¹

Forhænet fjernes: Hebræerbrevets præstelige nærhedsteologi

Hebræerbrevet tager tråden op fra Paulus' præstelige forestilling om de kristne som “hellige” og dermed kompatible med Guds væren, men udfolder i højere grad en egentlig præstelig teologi i tidlig kristen udformning. Som sådan er Hebræerbrevet enestående i Det Nye Testamente. Den aronitiske kult kritiseres, men der er ikke tale om en konventionel profetisk kultkritik, dvs. en kultkritik, der inspireret af de gammeltestamentlige profeter hævder, at kulten skal blive mindre, etikken større (se f.eks. Matt 5,23-24; 9,13; 12,7; jf. Hos 6,6). Ganske vist finder vi også den profetiske kultkritik i Hebræerbrevet (tydeligst i 13,15-16), men den præstelige kultkritik er langt den dominerende i skriftet. Med præstelig kultkritik menes en kritik, som ikke handler om at bringe etikken til værdighed som sit eget religiøse domæne (som i den profetiske kultkritik), men som søger at erstatte én kult med en anden.¹² Der stilles m.a.o. ikke spørgsmålstejn ved kultens status som direkte kommunikation med Gud. Offerlogikken bekræftes tværtimod, for “... der finder ingen tilgivelse sted, uden at der udgydes blod” (9,22). Det er derfor alene det aronitiske præsteskabs kult, som Hebræerbrevet går i rette med – hvad enten Hebræerbrevet er skrevet før eller efter templets fald i år 70 e.Kr. og følgelig kritiserer en reel eller en forestillet kultpraksis.

I Hebræerbrevets optik er kultens formål forstået nærhedsteologisk: Den skal bringe mennesker og Gud sammen. Men den aronitiske kult kan ikke det, den skal. Det demonstreres i Hebræerbrevets fremstilling af Den Store Forsoningsdag (*jôm hakkippurim*; Hebr 9,1-10; jf. 3 Mos 16), som den praktiseres under den gamle pagt. Under den gamle pagt er det kun ypperstepræsten, der har adgang til helligdommens allerhelligste rum, og vel at mærke kun denne ene gang om året (9,7). Dette er for Hebræerbrevets forfatter ikke udtryk for en reel tilnærmelse mellem Gud og mennesker:

11. Udover det særligt todimensionelle i Efeserbrevets nærhedsteologi rummer brevet også traditionelle paulinske forestillinger om nærhed som talen om de troendes hellighed (1,1), om kirken som Kristi legeme (f.eks. 1,23; 2,16), dens karakter af tempel (2,21-22) samt kristusparticipationen og det rumlige præpositionalsprog (2,4-7; 3,17). Desuden har nærheden også her karakter af både allerede og endnu-ikke (3,19; 4,13).
12. For så vidt kan man sammenligne med den præstelige kultkritik, vi møder i nogle af Qumran-skrifterne (se f.eks. 1QS 8,1-12; 1QSa 1,1-5 og 11QTemple).

Dermed giver Helligånden til kende, at vejen til det Allerhelligste endnu ikke er åbnet, så længe det forreste rum [dvs. det hellige] består. Dette er et billede på den nuværende tid: Der frembæres gaver og ofre, som, hvad samvittigheden angår, ikke kan føre den, som dyrker Gud, til målet (Hebr 9,8-9)

Målet – eller “hvilen” (κατάπαυσις) som det også hedder (3,7-4,13) – nås til gengæld i Kristus, og målet er at komme det allerhelligste helt nær (jf. ἐγγίζομεν τῷ θεῷ i 7,19). Kristus har indstiftet en ny og bedre pagt, som han også står som garant for (7,22; 8,6). Kristus er ypperstepræst i denne nye pagt og har som sådan særstatus, men han optræder endvidere som “banebryder” og “forløber” (ἀρχηγός, 2,10; 12,2; πρόδρομος, 6,20) for de kristustroende, så de kan følge med ham ind i det allerhelligste. De kristustroende er helligede (10,10.14; 12,10; 13,12) ved Kristi offerdød og udgør en slags “almindeligt præstedømme”, som opfordres til at komme nær:¹³

Brødre, ved Jesu blod har vi altså frimodighed til at gå ind i helligdommen ad den ny, levende vej, som han har åbnet for os gennem forhængen, det vil sige ved sit jordiske legeme, ... Lad os derfor træde frem med oprigtigt hjerte ... (Hebr 10,19-22; jf. 6,19-20; Mark 15,38)

Lad os altså med frimodighed træde frem for nådens trone, for at vi kan få barmhjertighed og finde nåde til hjælp i rette tid (Hebr 4,16)

Den præstelige teologis spatiale forståelse af gudsforholdet genbruges således i Hebræerbrevet til at formulere en idé om frelsen som sameksistens mellem Gud og menneske. Det betyder endvidere for gudsbilledet, at Guds numinøse side er stærkt nedtonet. Som det siges i Hebr 12,18-29, er de kristustroende ikke kommet til en brændende ild, til mørke, storm og øredøvende larm. De er kommet til en tilnærmelig gud. Men Guds skrækkelige side kan vækkes igen, hvis de kristustroende vender sig bort. Derved er gudsnærhedens mulighed fortabt, og Gud vil atter vise sig som en fortærende ild (12,29).

13. Den rumlige formaning til at drage ind er ifølge Harold W. Attridge et parænetisk hovedanliggende i Hebræerbrevet; se idem, *Hebrews*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress 1989), 21-22.

Johannesevangeliet: Det momentane gudsnærvær og det permanente

At Johannesevangeliet er tydeligt præget af nærhedsteologi, er næppe særlig kontroversielt.¹⁴ Det kommer i første omgang til udtryk i evangeliets narrative forløb, som udspiller sig i en spatial ramme. Jesus er den guddommelige logos fra begyndelsen, hvorfor fortællingen, hvad angår dens hovedperson, ikke handler om dennes modtagelse af guddommelig status, men snarere om logos' rejse i rummet. Guds søn stiger ned, optræder som menneske for en stund, og slår sit åbenbaringsstelt op iblandt menneskene (jf. σκηνοῦν i 1,14). Hans søgen efter anerkendelse ender med, at han ophøjes på korset og vender tilbage til sin himmel. Der er således tale om en fortælling om et momentant gudsnærvær i verden: "... [O]g vi så hans herlighed," erklærer fortællerstemmen i prologen (1,14) og betegner dermed Jesus som Guds herlige nærvær (*kābôd*). Dette manifesterer sig eksempelvis også i den særligt johannæiske udgave af Jesu tempelaktion, hvor Jesus selv bliver det tempel, hvori Guds herlighed bor (2,21).¹⁵

Det er nu en hovedidé i Johannesevangeliet, at det momentane gudsnærvær, som Kristus repræsenterer, i Kristi bortgang transformeres til et permanent nærvær hos hans tilhængere. Det tekstkompleks, vi kalder afskedstalen (kap. 13-17), tematiserer således guddommelig afstand og nærhed. Jesus går bort (Joh 13,1; 14,2.12; 16,5.7.10.28; 17,11), men denne adskillelse udlægges som overgangen til et nyt nærvær. De kristne skal modtage en erstatning for Jesus, talsmanden, som formidler erkendelse af bestandig gudsnærhed: "Den dag skal I erkende, at jeg er i min fader, og I er i mig og jeg i jer" (14,20). Ligeledes: "Den herlighed, du har givet mig, har jeg givet dem, for at de skal være ét, ligesom vi er ét, jeg i dem og du i mig ..." (17,22-23a; jf. også 1 Joh 3,24; 4,4). At der intet brud er i den gudsnærhed, som Kristi komme etablerer, vises med vintrebilledet. Kristus og de kristustroende lever organisk på hinanden som vintre og grene (15,1-8). De bor, bliver og forbliver hos hinanden (jf. den hyppige brug af μένειν, se f.eks. 14,17; 15,4.6.10) Og det er netop denne per-

14. Der er en god tradition i dansk eksegese for at anskue Johannesevangeliet og dets eskatologi i rumlige kategorier. Se Helge Kjær Nielsen, "Die Definition des Ewigen Lebens in Joh. 17,3", *Apocryphon Severini*, red. Per Bilde, Helge Kjær Nielsen og Jørgen Podemann Sørensen (Aarhus: Aarhus University Press 1993), 106-120; Johannes Nissen, "Stedets og rummets betydning i Johannesevangeliet," *CBA* (2001), 21-32; Jesper Tang Nielsen, "Moderne tider i Johannesevangeliets eskatologi", *DTT* 70 (2007), 139-163.

15. Til dette tema se Mary L. Coloe, *God Dwells with Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville: Liturgical Press 2001).

manente gudsnærhed, Johannesevangeliet kalder evigt liv (ζωή αἰώνιος). Evigt liv er med andre ord ikke en tidslig størrelse, men en rumlig virkelighed, Guds virkelighed, som griber ind i de kristustroendes liv på tværs af tiden.¹⁶ Definitionen lyder: “Dette er det evige liv, at de kender dig, den eneste sande Gud, ...” (Joh 17,3). At kende handler her næppe blot om at erkende, men også om det intime gudsnærværs taktile kendskab. Det evige liv er derfor at leve sammen med Gud. Og netop fordi dette samvær allerede er etableret med Kristi komme, kan Johannesevangeliet tale præsentisk-eskatologisk om det evige liv som en allerede eksisterende virkelighed.

Afslutning: Nærhedsteologien og den nye pagts religion

De ovennævnte eksempler på nærhedsteologi i nytestamentlig religion markerer en fælles mentalitet i teksterne, som måske ikke adskiller nytestamentlig religion afgørende fra andre individvalgte religioner i den hellenistisk-romerske omverden (dvs. religioner baseret på individuel tilslutning frem for kollektivt givne størrelser som etnos, bystat og imperium).¹⁷ I nærhedsteologien formuleres derimod et projekt, som er markant anderledes end det gammeltestamentlige. For så vidt nærhedsteologi forekommer i Det Gamle Testamente, repræsenterer Guds nærhed nemlig en beskyttelse af individet eller folket, ikke en udveksling af eksistensformer. I Det Nye Testamente synes grundspørgsmålet derimod at være: Hvordan kommer jeg nær Gud, så jeg får del i hans væren? Som sådan synes forskellen mellem distanceteologi og nærhedsteologi at være nært beslægtet med den religionshistoriske skelnen mellem velsignelsesreligion og forløsningsreligion. Gudsforholdet er naturligvis stadig i Det Nye Testamente (som i Det Gamle Testamente) tænkt som et udvekslingsforhold af asymmetrisk karakter: Det er Gud, der er destinatør, initiativtager og pagtsherre,

16. For mere udførlige fremstillinger af dette forhold, se atter note 14.

17. Som øvrige eksempler på nærhedsteologi i nytestamentlige tekster kan nævnes Matthæusevangeliets Immanuels-kristologi (“Gud med os/Gud hos os”), der danner en *inclusio* i skriftet (1,23; 28,20), og Lukas’ forestilling om, at gudsriget er midt iblandt eller inden i de kristustroende (Luk 17,21), sammen med hans stærke helligåndsteologi om Guds virke hos de kristustroende (ApG 2,17). Endvidere kan nævnes Johannes’ Åbenbarings vision om Det ny Jerusalem. Byen er netop kendetegnet ved sameksistens mellem Gud og menneske: “Nu er Guds bolig hos menneskene, han vil bo hos dem ..., og Gud vil selv være hos dem” (21,3). Nærhedsteologiske elementer forefindes naturligvis også i tidlige kristne tekster, som ikke kom med i Det Nye Testamente, f.eks. i Thomasevangeliets forestillinger om participation med den guddommelige virkelighed (f.eks. log. 50, 82 og 108).

og mennesket, der er destinatær og pagtstjener.¹⁸ Men den nye pagts religion (jf. Jer 31,31-34) er præget af en nærhedsteologi, hvor den rumlige distance mellem pagtsherre og pagtstjener ikke er forudsætningen for et godt forhold mellem dem, men hvor pagtsforholdet tænkes som et symbiotisk forhold mellem aktører, der er i permanent kontakt, og hvor udvekslingen ikke kun gælder de goder som opret holder livet, men også selve aktørernes væren (Kristus dør, hvorved mennesker får liv; Gud optræder som menneske, hvorved mennesker får del i Guds evige eksistens).

Med nærhedsteologien er vi ved en kerne i nytestamentlig religion, ja måske endda i tidlig kristen religion mere bredt forstået. Den nærhedsteologiske grundstruktur er en rumlig forestilling om frelsen som det at være Gud nær og således blive ham lig i etisk og ontologisk forstand. I den nytestamentlige eksegesi er der tendens til, at den i øvrigt vigtige temporalt-eskatologiske dimension i teksterne kommer til at skygge for dette underliggende spatielle anliggende. Men den temporalt-eskatologiske dimension opstår først i det øjeblik, teksterne søger at svare på guds nærhedens hvordan og hvornår.

18. Til denne pagtsmodel, se Ole Davidsen, "Bund. Ein religionssemiotischer Beitrag zur Definition der alttestamentlichen Bundesstruktur", *LB* 48 (1980), 49-96 og "Og Gud sagde til Abraham. Om pagt, omskærelse og offer i Abrahamhistorien", *RvT* 27 (1995), 79-118.

Pagter i Koranen¹

Lektor, ph.d. Thomas Hoffmann

Abstract: The article presents the central covenantal concepts in the Koran and discusses their provenance, meaning, interrelatedness and interpretation as put forth in academic Islamic studies. A special point of interest concerns the covenantal relations between God (*Allāh*) and man whilst it is maintained that covenantal aspects should not be isolated from other, seemingly less theological aspects, e.g., various forms of social contracts, oaths and promises. Two subsequent paragraphs follow: the first one concerns covenantal relations between Muhammad and other human beings along with covenants as commercial transactions between God and human beings. The second paragraph considers the concept of divinely supported covenantal renunciations. The article closes with some tentative remarks on the embodied provenance and usage of covenantal concept.

Key words: Covenant – Oath – Koran (Qur’ān) – Muhammad – Islam

Pagt og pagtsrelaterede semantikker optræder med spredte mellemrum i Koranen, men nogen åbenlys eller markant stringent systematik eller særlig central passage synes dog ikke at træde frem i kompositionen. Dette er et ganske gennemgående træk for Koranen: store dele af teologien må møjsommeligt udvindes af teksten, og selv et indledningsvist overblik over semantikkerne kræver en mængde springen frem og tilbage i tekstkorpuset. Der er ingen grundlæggende fortælling, intet centralt brev, ingen bjergprædiken, men snarere alluderende, perikope-agtige fortællinger, abrupte skift i såvel emnevalg som udsigelsesstruktur og en stærk fromhedsorienteret, parænetisk/eulogisk diskurs, som udgør en intrikat blanding af gentagelser og modsigelser. Dertil kommer, at forsøg på at spore en kronologi i det foreliggende tekstmateriale er særdeles vanskeligt. For det første ser det simpelthen ikke ud til, at de tidligste koranredaktører havde nogen synderlig interesse (det kom dog senere og da ganske markant)

1. Oprindeligt paper fremført ved seminarieret *Pagt og udveksling. I anledning af dr.theol., lektor Ole Davidsens 60 års fødselsdag*, Aarhus Universitet, 16. september 2010.

i at kronologisere stoffet. For det andet kan den tilsyneladende hastige – og i arabisk regi ganske ukendte – redaktionsproces meget vel tænkes uforvarende at have foranlediget et mere heterogent værk, end de første primitive pergamenter ellers havde lagt op til.² For det tredje har værket slet ikke samme narrative momentum eller deskriptive detaljetæthed som store dele af Biblen, men tenderer mod en forholdsvis dekontekstualiseret diskurs med hensyn til at forankre sine protagonister og *props* i tid og rum. Hvis man borttager de informationer og narrativer, som den postkoraniske litteratur langt senere bidrager med og elaborerer på, fremstår koranteksten i lange stræk mere som en blanding af *stream of consciousness*³ og en stærk konativ⁴ diskurs, hvis sigte primært består i at indhamre nogle klare og kontrastrige pointer, *al-ibra*.

Hvis man skal tale om en immanent koranisk pagtsteologi, må vi tale om en mere netværks- og ad hoc-agtig sådan end en egentlig hierarkisk. Det er der nogle klare fordele ved, og Koranen må alt andet lige betegnes som en succes som værk, men der er også nogle ganske klare ulemper – både for teologer og akademikere, som begge gør krav på transparens og kohærens. I lyset af dette skudsmål må vi simpelt hen renoncere på en præcis og udtømmende definition af pagtsbegrebet i Koranen. Hertil må Koranen indrømmes en vis portion underdetermination, ligesom digteren Howard Nemerovs drevne bemærkning om trangen til definition må citeres: "People's reason for wanting a definition is to take care of the borderline case, and this is what a definition, as if by definition, will not do."⁵ Men selvom netværker umiddelbart virker usystematiske, horisontale og kaotisk krydsbestøvende, kan vi alligevel identificere større såvel som mindre systematikker og strukturer i stoffet. Det er nærværende artikels basale ærinde.

Den i omfang enorme eksegetiske og juridiske tradition, der er knyttet til Koranen, synes også at reflektere Koranens sporadiske brug af emnet. Hvilket vil sige, at islamisk teologi slet ikke har udviklet samme prominente tradition for pagtsteologisk tænkning (endsige

2. Jf. Richard Bells teori, bl.a. fremført i Bell, *The Qur'ān. Translated with a critical re-arrangement of the Surahs, Vol. I.* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1937) v-viii.
3. Patricia Crone beskriver stilen således: "[The Koran] does not show us the prophet from the outside at all, but rather takes us inside his head, where God is speaking to him... We see the world through his eyes, and the allusive style makes it difficult to follow what is going on." Crone, "What do we actually know about Mohammed", *openDemocracy* http://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/mohammed_3866.jsp
4. Konativ i Roman Jakobsons betydning, dvs. en diskurs med stærkt retoriske elementer af vokativ og imperativ.
5. Howard Nemerov, "Poetry", *Encyclopedia Britannica Online*, 23. September 2010.

pagtteologisk forskning), sådan som vi finder det i moderne kristen teologi og akademisk forskning. Bernard G. Weiss, specialist i den islamiske retstradition (*sharī'a* og *fiqh*⁶), opsummerer i sin artikel om Koranens pagtsbegreb følgende om eksegese: "Covenant was not a subject on which Muslim authors deemed it necessary to write comprehensive and systematic treatises."⁷ Når det er sagt, står det stadig tilbage, at pagtsbegrebet er imperativt for forståelsen af Koranen og islams teologiske univers, ja nogle forskere vil ligefrem plædere for at det simpelt hen udgør selve den spirende kerne under det rhizomatisk rodnet, som just er blevet opridset: "[N]othing less than the very essence..." skriver Weiss (Weiss 1990, 54). En anden forsker, Andrew Marsham, der for nylig har skrevet en hel monografi om troskabsedsinstitutionen, *al-bay'a*, sammenligner med Bibelen og konkluderer: "[A]s with the Bible, covenant is the thematic center – *die Mitte* – of the Qur'ān."⁸ Det er bombastiske domme på grænsen til det reduktionistiske, men hermed har vi slået emnets vigtighed fast.

I forhold til den vældige og vidt differentierede bibelvidenskabelige og teologiske litteratur om pagtsbegrebet i Bibelen er Koranens 'forpagtning' videnskabeligt set noget skrabet – om end gamle bibelgiganter som William Robertson Smith og Julius Wellhausen tidligt bidrog til emnet med spredte betragtninger. For den patriotiske dansker så meget mere glædeligt, at én af de få fuldtoneede monografier om emnet er Johannes Pedersens lille og fremragende doktorafhandling fra 1912, *Den semitiske Ed og beslægtede Begreber samt Edens Stilling i Islam*.⁹ Dens tyske oversættelse fra 1914 udgør stadig en standard reference for nutidige forskere, der arbejder med emnet. Den mest udtømmende monografi om emnet er formodentligt Robert Carter Darnells 722 sider lange ph.d.-afhandling *The Idea of Divine Covenant in the Qur'ān*.¹⁰

6. Transskriptionen fra arabisk er af tekniske årsager desværre rudimentær. Folk med et basalt kendskab til arabisk vil dog kunne ræsonnere sig frem til det eksakte arabiske ord eller rod.
7. Bernard G. Weiss, "Covenant and Law in Islam", red. Edwin B. Firmage, B. Weiss og J. Welch, *Religion and law: Biblical-Judaic and Islamic Perspective* (Ann Arbor, Eisenbrauns 1990), 50.
8. Andrew Marsham, *Rituals of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the first Muslim Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press 2009), 41.
9. Johannes Pedersen, *Den semitiske Ed og beslægtede Begreber samt Edens Stilling i Islam* (København: V. Pios Boghandel (Povl Branner) 1912). Tysk oversættelse, *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam* (Der Islam, Strassburg 1914).
10. Robert Carter Darnell, *The Idea of Divine Covenant in the Qur'ān* (upubliceret ph.d.-afhandling, University of Michigan 1970). Nærværende forfatter har desværre ikke kunne fremskaffe et eksemplar af afhandlingen, hvis eksistens i øvrigt

Hvad angår pagtsbegrebets nærmeste kategorier, nemlig kontrakter, edelige erklæringer og sværger, er *Stand der Forschung* i koranstudier også et stykke vej fra bibelvidenskabernes opbud af studier. Også her har en anden stor dansk videnskabsmand markeret sig, nemlig Pedersens lærer, Frants Buhl. Buhls artikel "Zur Koranexegese" er således stadig et nyttigt bidrag til de koraniske pagtsstudier.¹¹ Udover relevante leksikonartikler fra islamforskningens to moderskibe, henholdsvis *Encyclopaedia of Islam* og *Encyclopaedia of the Qur`ān*, skal to nyere monografier dog nævnes. Den ene er ovennævnte Andrew Marshams studie af troskabseden, *al-bay`a*. Troskabseden har et koranisk forlæg i muslimernes troskabs(ed) til Muhammad ved forskellige lejligheder, men reelt har denne edsform rødder i oldarabiske, nærorientalske og afrikanske¹² pagtsskabssystemer. Systemer som givetvis har undergået især jødiske og kristne monoteistiske synteser, hvor Guds pagt med menneskeheden genspejles i kongen/kaliffens pagt med sit folk. Det andet studie er Lamy Kandils monografi over de mangfoldige sværgepassager i Koranen, de såkaldte *aqsām al-Qur`ān*, hvor Gud (arabisk *Allāh*) sværger ved forskellige helligede steder, dag- eller natperioder og himmelfænomener, undertiden også eksplicit selvreferentielt ved Koranen eller ved sig selv.¹³ Om end man med disse sværgeklynger kunne argumentere for en ganske særlig pagtsrelation mellem Gud og kosmos, Gud og Koranen samt Gud og Gud, vil jeg ikke desto mindre relegere dette aspekt til periferien af en 'klassisk' pagtstænkning og som sådan ikke komme yderligere ind på dette fænomen i artiklen.

Uagtet de akademiske koranstudiers numeriske og institutionelle minoritetsposition finder man som nævnt en række udmærkede studier, mestendels artikler, som kaster lys over dette felt. Her er det så min beskedne målsætning at yde læseren et introducerende overblik over feltet – med nedslag i illustrative tekststeder. Fokus vil dog her være på de pagtsmæssige relationer mellem Gud og menneske, men det må altså fastholdes, at dette pagtsforhold strengt taget ikke kan behandles isoleret fra andre typer pagtsforhold. Alene det, at den såkaldte tro-

synes at være helt overset af forskningen. Således refereres der ikke til den i artiklen om pagt i koranforskningens nyeste *summa*, *Encyclopaedia of the Qur`ān*, J.D. McAuliffe (red.) (Leiden, Brill 2001-2006).

11. Frants Buhl, "Zur Koranexegese", *Acta Orientalia* 3 (1924), 98-108
12. Formodentligt med forbindelse til det kristne kongedømme Aksum, som også kommer til at spille en væsentlig rolle i islams tidligste fase i og med, at muslimernes første *hijra*, dvs. emigration fra Mekka, i først omgang gik til Aksum og ikke til Medina.
13. Lamy Kandil, *Untersuchungen zu den Schwüren im Koran unter besonderer Berücksichtigung ihrer literarischen Relevanz für den Surenkompotion*, disputats (Bonn: Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität 1996)

skabsed, *al-bay`a*, som de koraniske muslimer sværger til Muhammad i en martialsk sammenhæng, gøres ækvivalent med et pagtsforhold til Gud, taler for en mere udvidet og *intratekstuel* forståelse af Koranens pagtsbegreber.¹⁴ Afslutningsvis vil jeg tilføje nogle bemærkninger om den metaforik, som begreberne holder i svang og understøtter.

Semantiske felter og koraniske termer

I forhold til den arabisk-koraniske terminologi har artiklens overskrift straks lagt sig til rette i den berygtede prokrustesseng. Pagt, kontrakt og ed er blot tre ud af et større felt af termer, der relaterer sig til og knopskyder sig ud af dette felt. For at anskueliggøre den prokrustianske problematik kan vi i første omgang tage udgangspunkt i Koranens konsonantrødder og deres tilhørende verbaliseringer, og straks bemærker vi en opblomstring af termer. Blot indenfor det semantiske felt, som kunne defineres som 'forpligtelser, pagter og eder' (som igen kunne subsumeres inden for overkategorien 'politisk, social og juridisk organisering'), finder vi en lang række beslægtede termer. Nedenstående liste skulle give læseren en fornemmelse af den semantiske variation over pagstematikken.¹⁵

Rod	Verbaliseret variant	Betydning	Koraneksempel ¹⁶
A-S-R	'isr	(byrdefuld) forpligtelse	K 9:8: Og da Gud sluttede pagt med profeterne: "Når Jeg har bragt jer noget af skrift og visdom, og der siden kommer en udsending til jer for at bekræfte, hvad I har, så skal I tro på ham, og I skal hjælpe ham!" Han sagde: " <i>Kan I gå ind på dette, og vil I slutte forbund med Mig på dette grundlag?</i> " De sagde: "Vi går ind på det." Han sagde: "Så vær da vidner! Jeg er vidne sammen med jer."

14. Intratekstuel i betydningen koranimmanent og til forskel fra intertekstuel som angår Koranens relationer til andre tekster, oldarabiske som bibelske.

15. Iflg. Arne A. Ambros & Stephan Procházka, *The Nouns of Koranic Arabic Arranged by Topics. A Companion Volume to the "Concise Dictionary of Koranic Arabic"* (Wiesbaden: Reichert Verlag 2006), 74-76.

16. Jeg benytter mig af Ellen Wulffs oversættelse med mindre andet er angivet (Kbh.: Forlaget Vandkunsten 2006).

'-L-L	'ill	(slægtskabs)pagt	K 9:8: Hvordan, når de hverken ville overholde slægtskabspagt eller forpligtelser over for jer, hvis det var dem, der fik overtaget over jer? I munden er de jer til behag, men deres hjerte er afvisende. De fleste af dem er gudløse.
B-Y-'	bay`a	at sværge troskab, at indgå en handel med	K 48:10: De, der <i>sværger dig troskab</i> , sværger Gud troskab. Guds hånd ligger over deres hånd. Den, der bryder sin ed, gør det til skade for sig selv. Men den, der holder den pagt, som han har sluttet med Gud, vil Han give en vældig løn.
H-B-L	habl	reb, forpligtelse, forbund	K 3:103: Hold godt fast i Guds reb...
H-L-F	hallāf	om personer der tenderer at bande og sværge	K 9:96 De sværger over for jer, for at I skal finde behag i dem. Men selvom I finder behag i dem, så finder Gud ikke behag i de gudløse folk.
DH-M-M	dhimma	beskyttelsespagt	K 9:10: De overholder hverken slægtskabspagt eller forpligtelser over for en troende. Det er dem, der begår overtrædelser.
Ş-L-H	sulh	aftale, kompromis, overenskomst	K 2:182: Hvis nogen fra testators side frygter uret eller overgreb og derfor bringer et forlig i stand mellem dem, begår han ingen synd.
'-Ñ-M	i`tasama	at holde fast i, holde forbindelse med	K 22:78: <i>[H]old fast ved Gud!</i> Han er jeres skytsherre. Hvilken herlig skytsherre! Hvilken herlig hjælper!
'-Q-D	'aqada	at binde en knude; at sværge en ed eller indgå en pagt	K 4:33: Enhver har Vi givet pårørende. Dem skal I give deres andel af det, som forældre, nære slægtninge og de, jeres eder knytter jer til, efterlader til jer. Gud er vidne til alt.

'-H-D	'ahd	pagt	K 16:91: Overhold pagten med Gud, når I har sluttet den! Bryd ikke ederne, når I har bekræftet dem og gjort Gud til garant for jer! Gud ved, hvad I gør.
Q-S-M	aqsama	at sværge (en ed)	K 16:38: De <i>sværger</i> deres dyreste eder ved Gud: "Den, der er død, vil Gud ikke genopvække!" Jo! Ifølge et bindende løfte, der påhviler Ham; men de fleste mennesker har ingen viden -
N-DH-R	nadhara	at tilsværge, at dedikere, at helige	K 3:35: Da Amrams hustru sagde: "Herre, jeg <i>skænker</i> Dig, hvad der er i mit moderliv, <i>som indviet</i> . Tag imod det fra mig! Du er Den Hørende og Den Vidende."
N-Q-D	naqd	brud på aftale, egentlig 'at optrevle'	K 4:155: Fordi de brød pagten og ikke ville tro på Guds tegn og slog profeterne ihjel med urette og sagde: "Vort hjerte er uomskåret!" K 16:92: I skal ikke være som hende, der brød sin fast spundne tråd op i trevler, således at I sværger jeres eder, men med forbehold, af frygt for, at ét fællesskab skulle vise sig mere talrigt end et andet.
W-TH-Q	mīthāq	aftale, pagt, overenskomst	K 33:7: Og da Vi sluttede pagt med profeterne, med dig, Noah, Abraham, Moses og Jesus, Marias søn! Vi sluttede en stærk pagt med dem.
W-'-D	wa'd	løfte	K 9:111: Gud har købt de troendes liv og ejendom af dem mod, at de vil få Haven: De skal kæmpe for Guds sag, dræbe og selv blive dræbt – som et sandfærdigt <i>løfte</i> , der påhviler Ham, i Toraen, Evangeliet og Koranen. Hvem er vel mere tro mod sit løfte end Gud? Så glæd jer over den handel, som I har sluttet! Det er den vældige sejr.

Y-M-N	aymān	eder	K 3:77 De, der sælger pagten med Gud og deres <i>eder</i> for en ussel pris, får ikke del i det hinsidige. Gud vil ikke tale til dem, ikke se på dem på opstandelsens dag, og Han vil ikke rense dem. De har en pinefuld straf i vente.
-------	-------	------	---

Adskillige af disse termer figurerer indenfor andre semantiske felter, hvor de oppebærer mere eller mindre beslægtede betydninger. Et slægtskab, der også ofte strækker sig til beslægtede semitiske sprog.¹⁷ Meget afhænger af den litterære og filologiske kontekst, ligesom grammatik også spiller en vis rolle for afkodningen, men hovedproblematikken er naturligvis spørgsmålet om, hvorvidt de forskellige rødder og leksemer kan siges at fungere som synonyme *grosso modo* for pagtsbegrebet eller ej. Der vil således være tilgange, som vil argumentere for, at hvert leksem ejer en helt unik og væsentlig betydning, og andre tilgange, som vil betragte synonymiteten som mere tilfældig eller blot som en variation over en mere grundlæggende begrebsmæssig problemstilling, in casu pagt. I en hel del tilfælde spiller homonymi og metaforik også en stor rolle; således kan ordet *aymān* i én sammenhæng indtage den relativt abstrakte betydning af 'eder, tilsværgede garantier eller løfter', mens det i anden sammenhæng (og i ental) blot betyder noget så håndgribeligt som 'den højre hånd', mens det i en tredje og mere idiomatisk sammenhæng refererer til 'dem som tilhører din højre hånd' (hvilket er slaver). I én sammenhæng synes en given term at angå rent mellem menneskelige forhold (om end indlejret i en diskursiv ramme, der tænkes at være guddommeligt autoriseret), i en anden sammenhæng har det metafysiske islæt førstehedsrang, og i en tredje knyttes begge aspekter sammen, fx i K 48:10: "De, der sværger dig troskab [dvs. Muhammad], sværger Gud troskab. Guds hånd ligger over deres hånd. Den, der bryder sin ed, gør det til skade for sig selv. Men den, der holder den pagt, som han har sluttet med Gud, vil Han give en vældig løn." Dette vers, som jeg allerede tidligere har antydnet vigtigheden af, skriver sig ind i en prominent koranisk argumentation, hvor dét at adlyde Muhammad svarer til at adlyde Gud.

17. For et leksikalsk overblik over koraniske termers semantiske beslægtethed med andre semitiske sprog, primært sydsemitiske, nordvestsemitiske, ugaritisk og akkadisk, se Martin Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic* (Leiden: Brill 2002). For andre sprog (bl.a. latin, græsk, sanskrit, oldpersisk), se Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Leiden: Brill 2007, org. 1938).

Pagter med Gud – med særligt fokus på *mīthāq* og *'ahd*

En pagt kan umiddelbart defineres som en aftale, overenskomst eller løfte eller alliance (som regel af (proto)politisk, juridisk eller kommerciel karakter), men i religiøse studier af tekster som Bibelen og Koranen er der ikke overraskende en tendens til at tage udgangspunkt i et pagtsbegreb, hvor pagten betegner et særligt forhold mellem Gud og menneske – oftest et forhold som betoner et forpligtende bånd mellem parterne. Eller også et forhold hvor Gud indskydes som en tredje og overordnet instans i relationer mellem mennesker, fx når man tilsværger Gud som garant i en aftale mellem mennesker. Det forpligtende bånd, som ofte fremhæves i pagtsituationer, vil i tilfælde af brud fra menneskenes side oftest føre til guddommelig sanktion – men ikke nødvendigvis, for i flere tilfælde gør Gud gældende, at pagtsforholdet ikke længere er nødvendigt at iagttage. I tilfælde af opfyldelse vil Gud til gengæld skænke sine skabninger en belønning.

Det religiøse pagtsforhold i Koranen skal naturligvis sammenholdes med en sociologisk-historisk tilgang, hvor bredere og smallere samfundsstrukturer (konge-vasal, stamme-stamme, patron-klient, herre-slave med mere vis-à-vis det mediterrane, nærorientalske, det afrikanske og naturligvis også det arabiske, som så igen kan opdeles i yderligere regionale kategorier) og ritualiserede praksisser inddrages.¹⁸ Akkurat ligesom man må operere med forskellige epokale tidsblokke med indlagte brudpunkter eller *points-of-no-return*: lige fra oldtiden til senantikken og mere eller mindre historisk sandsynlige begivenheder fra Muhammads og de tidlige muslimers liv (f.eks. emigrationen fra Mekka til Medina).

Om man mener, at de mere teologiske pagtsrelationer i sidste instans kan reduceres til en strategisk overlagt (eller blot uforvarende) illusorisk reminiscens af sociale strukturer, primitive samfundskontrakter og andre proto-politiske forhold, eller om man mener, at de to dimensioner er så håbløst forviklet i hinanden i disse førmoderne samfund, at det ikke giver stor mening at efterspore kausaliteter, kan afhænge af ens teoretiske præmisser eller såmænd blot af ens definerede arbejdsopgave.

I forskningslitteraturen udhævnnes to ord som regel til at være de centrale i Koranens pagtsunivers: *mīthāq* og *'ahd*. *Mīthāq* bæres af roden W-TH-Q, som på vanlig semitisk maner morpher sig ud i såvel verber som substantiver og i alt 36 gange i Koranen. Det transitive

18. For en oversigt over pagtbegrebet med tilhørende bibliografi over vigtige studier, se Otto Eckart, "Covenant", *Encyclopedia of Religion*, vol. 3. 2. udg., red. Lindsay Jones (Detroit: Macmillan Reference 2005) 2047-51

verbum *wāthāqa* er et såkaldt form III-verb, til hvilket der ofte er knyttet en reciprok eller bilateral betydning, og det betyder 'at oprette eller indgå en pagt med' som i K 5:7: "Ihukom Guds nåde over jer og Hans pagt, som Han sluttede med jer, da I sagde: "Vi hører og adlyder!" Frygt Gud! Gud ved, hvad hjertet rummer." I dette vers, der opridser et mytisk scenario *in illo tempore*, hvor menneskeheden sværger troskab til Gud, er den magtmæssige reciprocitet tydeligvis ikke symmetrisk: mennesket adlyder den almægtige Gud, men skal samtidig minde sig selv om Guds nåde. Det intransitive form IV-verbum betyder 'at lænke eller sammenbinde' og bruges i en eskatologisk betydning i K: 89:26: "og ingen kan lægge i lænker som Ham." Substantivet *wathāq* betegner også 'bånd og lænker'.¹⁹ Sidstnævnte negative konnotationer skal også jævnføres og modstilles med ordet *habl*, 'reb' eller 'bånd', som fx den positive konnotation i K 3:103 ("Hold godt fast i Guds reb..."), men også med det negative forbandedesudbrud i K 111:4-5, hvor Muhammads ærkefjendes hustru ønskes følgende: "om hendes hals er der et reb af palmefibre."

Pagterfaringen af noget bindende og forpligtende findes udtrykt i substantivet *mawthiq*, som kan oversættes til 'løfte'. I K 12:66, dvs. i den såkaldte Josef-sra, ser man, at løfter kan indgås mellem mennesker (her en samtale mellem Josefs far og hans brødre), men at Gud skydes ind som en garant: "Denne [Josefs far] sagde: "Jeg sender ham ikke af sted sammen med jer, før I giver mig et løfte fra Gud om, at I vil bringe ham tilbage til mig, med mindre det lukker sig omkring jer." Da de havde givet ham deres løfte, sagde han: "Gud er garant for, hvad vi siger." Som det vil være Josef-fortællingens (både den koraniske og bibelske) læsere bekendt, rummer netop denne passage vigtig information om løftets fragile karakter, at løfter kan bruges i en bedragerisk sammenhæng, og at henvisning til Gud ikke nødvendigvis garanterer sandfærdighed og gode intentioner. W-TH-Q opræder også i den elative form, *wuthqā*, som kan oversættes til 'det stærkeste, mest sikre', og i sin koraniske kontekst knyttes det tæt sammen med Gud i det såkaldte 'ingen tvang-i-religion-vers', K 2:256: "Der er ingen tvang i religionen. Den rette vej er blevet tydelig over for vildfarelsen. Den, der fornægter afguderne og tror på Gud, holder fast i det stærkeste håndtag uden revner. Gud hører alt og ved alt." Endelig har vi så *mīthāq*, der sædvanligvis oversættes til 'pagt, kontrakt eller aftale' alt efter sammenhængen. I K 13:27 finder vi den klassiske religiøse betydning 'guddommelig indstiftet pagt, som i tilfælde af brud medfører forbandelse og straf: "Men de, der bryder

19. Det hebraiske ord for pagt, *berit* har nogle forskere set afledt af det akkadiske *bir-tu*, som betyder 'bånd eller lænke.'

pagten med Gud, når den én gang er sluttet; de, der adskiller, hvad Gud har befalet skal sammenføjes; de, der skaber fordærv på jorden: De har forbandelsen og den onde bolig i vente.” Her er der tale om det klassisk asymmetriske pagtsforhold, hvor Gud udgør den ultimativt sanktionerende aktør, men mennesket samtidig indrømmes så megen handlefrihed, at de kan bryde eller holde pagten.

Et andet koranisk begreb, der er beslægtet med pagt som *mīthāq*, er leksemet *'aqd*. Dette langt mindre hyppige ord kan oversættes til ‘kontrakt’, men også til ‘aftale’ eller ‘forpligtelse.’ Her er roden ‘-Q-D, og ud af den kommer form I-verbet *'aqada*, som har den basale fysiske grundbetydning ‘at binde en knude’ eller ‘fæstne’, men kan også overgå til en tilstand af død metaforik i betydningen ‘at sværge’ eller ‘at indgå en kontrakt med.’ Substantivet *'uqd* (flertal) finder man kun én gang og i forbindelse med nogle fødevarereferencer i K 5:1: “I, der tror! Opfyld forpligtelserne!” I enkelte andre tilfælde indgår ordet i stærk familiemæssig sammenhæng, f.eks. K 4:33: “Enhver har Vi givet pårørende. Dem skal I give deres andel af det, som forældre, nære slægtninge og de, jeres eder knytter jer til, efterlader til jer. Gud er vidne til alt.” Eller også i forbindelse med ægteskab, ‘ægteskabets knude/kontrakt’, *'uqdah al-nikāh*, f.eks. K: 2:235-37, som både omhandler indgåelse af ægteskab og skilsmisse. Endelig optræder knuder i forbindelse med magisk praksis, en slags arabiske defixioner (ganske apropos kaldet *binding spells* på engelsk), i K 113:4, hvor den reciterende søger tilflugt “mod det onde i kvinderne, der spytter på knuder.” Måske forbindes den sorte magi med vædningen af knuder, som næsten kan umuliggøre opbinding.

I alle de nævnte tilfælde indgår Gud på en eller anden måde som partshaver. Pagttanken trækker også i adskillige tilfælde på en etymologi og metaforik, hvor forestillinger om fysiske forhold som binding, fastholdelse og sammenføjning er særdeles væsentlige.²⁰ Religion som *bondage* (naturligvis uden det engelske udtryks senere konnotation til en særlig seksuel fetish).²¹ Man fristes til at se en delvist transteologisk forbindelse til den latinske betegnelse for religion, *religio*, hvis etymologi skulle bero på *ligare*, ‘at binde/forbinde’ med det tilhørende præfiks, *re*, dvs. gen-forbinde eller gen-binde.²² Koranens dybt metaforisk-*embodied* billede på denne religiøse forbindelse støder vi

20. Dette underbygges også delvist i forhold til især ordroddernes overlappende semantik med andre semitiske sprog, se Zammit (2002).

21. Jf. den rabbiniske betegnelse *aqedah*, ‘binding’, for episoden med Abrahams (næsten) ofring af sin søn. Denne episode går igen i Koranen.

22. Bindingsetymologien er den herskende blandt moderne etymologer, men en alternativ fortolkning af ordet går ud på, at det skal forbindes med verbet *relegare*, ‘at genlæse’.

på i K 50:16, "Vi er ham [mennesket] nærmere end halspulsåren", hvor halspulsåren, *habl al-warid*, har rebets positive associationer som vitalt bindeled mellem Gud og menneske, men samtidig transcenderer pulsårens pulserende og næsten fatale nærhed ved at hævde Guds endnu dybere nærhed til mennesket.

Det andet centrale ord, *'ahd*, stammer fra roden 'H-D, som optræder 46 gange i Koranen. Form I verbet *'ahida* (med forskellige præpositioner) kan betyde 'at give ordrer til nogen, at forpligte nogen på' som i K 2: 125: "Vi pålagde Abraham og Ismael et hverv: "Rens Mit hus til dem, der går rundt om det..." Således har nogle af de klassiske eksegeter slet og ret tolket *'ahd* som Guds befalinger til mennesker, altså en forholdsvis unilateral *top-down* forståelse af pagtsbegrebet. Men *'ahd* kan også antage den mere gensidige betydning af 'at slutte pagt med', som i K 20:115: "Vi sluttede tidligere pagt med Adam; men han forglemte sig. Hos ham fandt Vi ingen viljestyrke." I dette eksempel bemærker vi også den tætte forbindelse mellem pagt og hukommelse; pagter kan gå i glemsel og at holde en pagt kræver en bestandig ihukommelse (jf. fx førnævnte K 5:7: "Ihukom Guds nåde over jer og Hans pagt..."). Denne pagtslutning og efterfølgende brud mellem Gud og det første menneske, som også findes i såvel haggada som i Augustins *De civitate dei*,²³ udvides i K 36:60, hvor Gud stiller et retorisk spørgsmål til hele menneskeheden: "Sluttede Jeg ikke pagt med jer, I Adams børn..."

I K 2: 177, som er noget af det tætteste Koranen kommer på en opsummering af Islams centrale dogmer, føjes overholdelse af aftaler (og altså ikke pagter mellem Gud og mennesker) mellem mennesker til: "Fromhed er ikke, om I vender jeres ansigt mod øst eller vest. Fromhed er, når man tror på Gud og den yderste dag, på englens, Skriften og profeterne; når man til trods for, at man elsker sine rigdomme, giver dem bort til slægtningene, de forældreløse og de fattige, til den vejfarende, til tiggerne og slaverne; og når man holder bøn og giver almisse. *Fromme er de, der overholder de aftaler, som de har indgået*, og er udholdende i ulykke og modgang og onde tider. De er sandfærdige. De er gudfrygtige." Her er pagtsbegrebet nok indrammet i en generaliseret fromhedsdiskurs, men udtrykker ellers en mere 'profan' moralsk karakter angående ud- og ordholdenhed.²⁴

23. Se Henrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Hildesheim: Georg Olms 1988, org. 1931), 66-67.

24. Udholdenhed og tålmodighed, *sabr*, er en klassisk oldarabisk dyd, som senere blev islamiseret. Om (militant) fromhed som det centrale ordningsprincip i oldislam og Koran, se Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins. The Beginning of Islamic Historical Writing* (Princeton: Darwin Press 1998), 64-122.

Endelig har vi substantivet *'ahd*, 'pagt', som blandt andet optræder i fortællingen om Moses og folket (israelitterne), hvor folket med guldkalven har brudt pagten med Gud, K 20:86: "Vred og bedrøvet vendte Moses tilbage til sit folk. "Mit folk!" sagde han. "Har jeres Herre ikke givet jer et smukt løfte? Har pagten været for længe for jer? Eller ønskede I, at vrede fra jeres Herre skulle komme over jer, siden I har brudt aftalen med mig?"

Gud indgår altså *mīthāq* og *'ahd* med flere forskellige parter: med navngivne og unavngivne individer (Adam K 20:115, Noah, Abraham, Moses, Jesus og Muhammad K 33:7 og Abrahams søn Ismael K 2:115), med større sociale organisationer (dvs. byer, K 7:102) religiøse grupper (israelitterne/jøderne K 5:12-13, profeterne K 33:7, de kristne K 5:14 og med muslimerne K 5:7) og med forskellige præmisser. Disse passagers funktion er naturligvis at vise, at muslimerne indgår i et større monoteistisk og frelseshistorisk forløb, der rent pagtsmæssigt ikke er mindre relevant eller gældende end hos de to store monoteistiske og kanonisk legitimerede konkurrenter, nemlig jøderne og de kristne. Men som passagerne i sura fem særligt klart viser, så adskiller jøderne og de kristne sig også fra muslimerne ved at have forbrudt sig mod deres respektive pagter. De har ikke overholdt dem med ihukommelse, hvorfor muslimerne nye/fornyede pagtsforhold så meget desto mere træder frem som autonom og unik.

I nogle koranpassager knyttes *mīthāq* og *'ahd* til lokale, 'historiske' kontekster (f.eks. K 9:1 ff.),²⁵ i andre sættes en transhistorisk (mytisk) og prædestinatorisk kontekst. I forlængelse heraf ræsonnerer Bernhard Weiss følgende: "Indeed, there is much within the Qur`ān that would lead us to disassociate the idea of a covenant with believers from any particular historical event and to see it rather as a theme implicit within the message delivered by the Prophet from the very beginning, one having to do with a certain kind of relationship between God and human beings that was realized whenever and wherever the Divine Word was proclaimed and people heeded it." (Weiss 1990, 54). Hvis vi tager Weiss' argument om en pagtsbegivenhed, som implicit udfoldes hver gang Muhammad modtog eller proklamerede åbenbaringer, er vi tæt på dét, som jeg ville vove at kalde Koranens profetiske *raison d'être*, nemlig *recitationen* af Guds 'tale', såvel Muhammads *recitation* som den enkelte muslims: koran/*Qur`ān* betyder jo egentlig 'fremsigelse' eller 'recitation.'

25. Med 'historiske' kontekster tænker jeg på to niveauer: koranpassager der tydeligvis refererer til lokale begivenheder eller steder, f.eks. K 33:13-15. Om det er historisk-kritisk attersterbart er en anden sag og afhænger naturligvis af, hvilken historisk-kritisk position den enkelte forsker støtter sig til.

I passagerne indgår ingen blodig ritualiseret pagtstiftelse, sådan som vi kender det fra GTs fortælling om Abraham og Jahves gang mellem de sønderskårne dyr,²⁶ eller fra omskærelses- og blodbestækningspassagerne (om end helt ublodige pagtspassager også optræder). Hvor det hebraiske udtryk for at indgå en pagt, 'at skære en pagt/*kārat berit*', synes at stå i et prægnant forhold til denne numinøse hæmatologi, ser vi i Koranen ganske ublodige pagtsslutninger. Pagtspassagerne har i modsætning til ituskæring og offerhandling en vægtlægning på det solide og sammenføjede og synes som sådan at udtrykke en kontrær, kvasi-polemisk strategi overfor det jødisk-bibelske materiale, som vi med ret stor sikkerhed ved var (delvist) kendt af Muhammad og hans samtidige.²⁷ GTs pagter svinger mellem det almenmenneskelige (Noa og efterkommeres pagt med Gud implicerer jo en pagt med menneskeheden, ja egentlig med hele økologien) og det etnisk-eksklusive i form af israelitterne, men Koranen tager det urmenneskelige skridt og lader et pagtsforhold indstifte med Adam, K 20:115 (jf. K 36:60): "Vi sluttede tidligere pagt med Adam; men han forglemte sig. Hos ham fandt Vi ingen viljestyrke." I verset her synes Adam dog at være udskilt som individ; at han er det første menneske, privilegerer ham ikke. Snarere er hans funktion at vise, at pagtsforhold med Gud så at sige kræver vilje og aktiv ihukommelse. I et andet urmytisk scenarie, K 7:172, tiltaler Gud Adams børns kommende slægter (som så at sige ligger i kim i lænderne, den semitiske krops traditionelle sæde for kraft og vitalitet) og tilspørger dem deres anerkendelse af Guds overhøjhed, hvilket de enstemmigt bekræfter: "Og da din Herre af Adams børn, af deres ryg, tog deres efterkomme-re og lod dem vidne for sig selv: "Er Jeg ikke jeres Herre?" De sagde: "Jo! Det bevidner vi", for at I ikke på opstandens dag skulle sige: "Vi var ikke opmærksomme på det."” Dette scenarie kan fortolkes således, at menneskeheden altid-allerede er forpligtet på en pagt med Gud, ja at menneskets grundantropologiske konstitution er Guds-given og i en vis forstand, ærkemuslimsk.²⁸ Dette forhold har fået betegnelsen *fitra* og udgør et vigtigt begreb i islams historisk-temporale selvforståelse i forhold til sine monoteistiske forgænger-religioner.

26. En passage med elementerne Abraham, Gud og sønderskårne fugle (i modsætning til 1 Mos 15, hvor netop fuglene ikke skæres over) finder man i K 2:260, men her er scenariet ikke en pagtsslutning, men et bevis på Guds evne til at genoplive de døde.

27. Dog ikke mere kontrær, end at omskærelsen er en uomgængelig del af muslimsk praksis, men derudover totalt fraværende i Koranen og praktisk talt perifer i teologien.

28. For en receptionshistorisk oversigt over dette vers, se Richard Gramlich, "Der Urvertrag in der Koran-auslegung (zu Sure 7, 172-73)", *Islam* 60 (1983), 205-230.

Fitra er så at sige den krumtap, hvorved islam får etableret sig selv om den i grunden mest oprindelige religion – for Gud har på næsten sokratiske maner indprentet menneskeheden en evne til monoteistisk *anagnoresis*.²⁹ Den polemiske brod ligger herefter i, at forgængerreligionerne kommer til at ligne korrumpere og ufuldkomne kopier af den religion, som rent kronologisk er den forsinkede.³⁰ Man bemærker endvidere, at verset heller ikke betoner den etniske eller genealogiske eksklusivitet, som bliver så central for jødedommen.

Pagter med Guds Udsending samt pagt som handel – *al-bay`a*

En særlig form for pagt skal behandles her, nemlig den såkaldte troskabsed, *al-bay`a*, som de troende ifølge Koranen og muhammadsbiografien tilsvor Muhammad. Her er der helt klart tale om et forpligtende pagtsforhold mellem mennesker, og i sin koraniske sammenhæng synes fænomenet især at være knyttet til særlige historiske begivenheder (hvad enten de er forestillede eller realhistoriske). *Bay`a* i betydningen ‘pagt’ eller ‘aftale’ forekommer kun tre steder i Koranen (K 9:111; 48:10 og 60:12), men er dog særdeles teologisk vigtige, ligesom begrebets politisk-religiøse virkningshistorie ikke kan undervurderes (se Marsham 2009). Vigtigheden skyldes i denne sammenhæng primært, at pagten drejer sig om Guds Udsending/Apostel, *al-*

29. Jf. K 30:30: “Så løft dit åsyn mod religionen som en gudsøgende, ifølge den natur (*fitra*), hvori Gud har skabt mennesket! Guds skabning er uforanderlig. Det er den rette religion; men de fleste mennesker har ingen viden.” Muslimske eksegeter har ofte skelnet mellem denne antropologiske pagt og så en mere specifik profetologisk pagt, som dog udviser samme tilspørgsningstruktur som K 7:172, nemlig K 3:81: “Og da Gud sluttede pagt med profeterne: “Når Jeg har bragt jer noget af skrift og visdom, og der siden kommer en udsending til jer for at bekræfte, hvad I har, så skal I tro på ham, og I skal hjælpe ham!” Han sagde: “Kan I gå ind på dette, og vil I slutte forbund med Mig på dette grundlag?” De sagde: “Vi går ind på det.” Han sagde: “Så vær da vidner! Jeg er vidne sammen med jer.”” Den kommende udsending, som verset omtaler, er ifølge traditionel eksegesis en allusion til Muhammad, som hermed bliver en art fremtidens Adam, eller den paraklet-agtige figur, som Jesus proklamerer i K 61:6. Disse to pagtsaspekter ækvivalerer med de to fikspunkter i *al-shahāda*, den islamiske trosbekendelse, nemlig Gud og Muhammad.

30. Hvis nogen synes at hører ekkoer af litteraturkritikeren Harold Blooms teori om *anxiety of influence*, hører de rigtigt. Jeg har tidligere argumenteret for dette synspunkt i “Om Koranens diskurs. Poetisk-profetiske familieligheder og familiestridigheder”, i: Ole Davidsen (red.), *Litteraturen og det hellige. Urtekst- Intertekst – Kontekst* (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2005).

rasl, dvs. Muhammad.³¹ Muhammad er i islamisk optik nok en profet som så mange andre forudgående profeter, men alligevel ender han med at fremstå som *primus inter pares* og som den, der forsegler rækken af profeter (K 33:40). Hertil skal så føjes en afgørende teologisk klausul: at troskab mod Profeten implicerer troskab overfor Gud. K 48:10 i pagtssammenhæng er et eksempel på dette: "De, der sværger dig troskab, sværger Gud troskab. Guds hånd ligger over deres hånd. Den, der bryder sin ed, gør det til skade for sig selv. Men den, der holder den pagt, som han har sluttet med Gud, vil Han give en vældig løn." Andre vers slår samme princip fast, og mest vidtrækkende i forhold til den senere islamiske historie er givetvis K 4:59: "I, som tror! Adlyd Gud! Adlyd Udsendingen og dem blandt jer, der har myndighed! Hvis I strides om noget, så fremlæg det for Gud og Udsendingen, hvis I da tror på Gud og den yderste dag!"³² Hvilke personer eller personkredse, der besidder autoritet, og hvori den ligger og legitimeres, er naturligvis omstridt,³³ men princippet med at overføre en hinsidig, transcendent autoritet til en dennesidig personsfære er klar. Bemærk, at det ikke drejer sig om en særlig fromhedsautoritet eller 'kirkelig' autoritet, men autoritet som sådan. K 48:10 er netop et eksempel på et vers, som der er knyttet en ganske bestemt, lokal historie til. Det drejer sig nærmere bestemt om år 628, hvor de medienisiske muslimer med Muhammad i spidsen forsøgte at gennemføre den årlige valfart til Mekka, *al-hajj*. Mekkanerne, der jo havde ligget i krig med medinenserne, siden Muhammad og co. emigrerede fra Mekka seks år tidligere, nægtede muslimerne adgang til byen. Muhammad sendte så én af sine mest betroede mænd, Uthmān (senere den tredje kalif), ind til byen for at forhandle om adgang. Forhandlingerne tog længere tid, end muslimerne havde ventet, og der kom intet nyt fra byen. Muhammad frygtede ondsindede mekkanske intentioner og forsamlede sine folk ved et træ, hvor de ved Muhammad og Gud sværgede at ville kæmpe til døden og hævne Uthmāns formodede død. Denne begivenhed kaldes således *bay`at al-shajarat*, 'trosskabseden/kontrakten/pagten ved træet.' Vendingen 'Guds hånd ligger over deres hånd' bliver sat ind i en kontekst, hvor Muhammad lagde sin ene hånd oven på den anden i Uthmāns fravær. Forsinket

31. I arabisk tradition anvender man oftere betegnelsen 'udsending,' *rasl*, end 'profet,' *naby*, men vestlig konvention er blevet til, at vi mestendels anvender betegnelsen profet om Muhammad.

32. F.eks. K 3:32: "Sig: "Adlyd Gud og Udsendingen!""

33. Se f.eks. Cronos og Hinds argument for, at autoriteten i oldislam var centreret i det kalifale statsoverhoved og ikke i et 'kirkeligt' system af lærde (sådan som den klassiske sunni-muslimske model ellers foreskriver); Patricia Crone og Martin Hinds, *God's Caliph* (Cambridge: Cambridge University Press 1986).

viste `Uthmān sig dog at være spillevende og affæren endte med, at parterne indgik en tiårig våbenhvile, mod at muslimerne fik mulighed for at deltage i valfartsritualerne det følgende år. Da våbenhvilen to år efter, 630, blev brudt ved et mekkansk overfald på en af muslimernes allierede stammer, indtog Muhammad suverænt og næsten ublodigt Mekka.

Som angivet i listen over pagtrelaterede ord kan *bay`a* også betyde ‘at indgå en handel med’, og vi får her et glimt af en forbindelse mellem det pagtsmæssige og det merkantile/økonomiske. Overhovedet udgør det merkantile og økonomiske et ganske vægtigt semantisk felt i Koranen, dels som dokumentation om oldarabisk praksis og begrebsdannelse, dels som et højst metaforiseret felt, hvor det merkantile og økonomiske udgør et metaforisk kildemateriale, der kan overføres på mere udtalte teologiske felter, eksempelvis det pagtsrelaterede.³⁴ Her udgør K 9:111 et tydeligt eksempel på sammenfaldet mellem det pagtsbegrebslige og den merkantile transaktion: “Gud har købt de troendes liv og ejendom af dem mod, at de vil få Haven: De skal kæmpe for Guds sag, dræbe og selv blive dræbt – som et sandfærdigt løfte [*wa`d*, se liste], der påhviler Ham, i Toraen, Evangeliet og Koranen. Hvem er vel mere tro mod sit løfte [*’ahd*] end Gud? Så glæd jer over den handel, som I har sluttet [*bi-bay`ikumu alladhi bāya`tum bihi*]! Det er den vældige sejr.” Her sammenholdes begreberne ‘køb,’ ‘løfte’ (hvoraf ‘*ahd*’ fint kunne oversættes til pagt frem for løfte) og ‘handel’ i en markant pagtsbaseret relation, der yderligere kobles til hinsidig, paradisisk eskatologi og dennesidig jihād, ‘hellig krig.’ Endelig indrammer verset sig selv i en intertekstuel (Tora, Evangelium og Koran) selvreferentialitet.

Om brud på og opsigelse af pagt – *al-barā`a*

Lige så vigtigt som indgåelse og overholdelse af pagt er (til såvel Gud som Profet), lige så vigtigt er brud herpå eller den mindre belastede betegnelse ‘opsigelse.’ At bryde eller opsiges en pagt (eller beslægtede forordninger som kontrakter, aftaler og eder) er i Koranen generelt set udtryk for en negativ overskridelse, som lader opsigeren være hjemfalden til straf og vanære. Tillige fungerer sådanne overskridelser som mikro-narrative forskelsmarkører for muslimerne i forhold til pagtsbrydende religioner, primært jødedom. Pointen i sådanne mi-

34. Den første vestlige forsker, der underkastede dette emne systematisk behandling, var den amerikanske semitiske filolog, bibel- og islamforsker, Charles Cutler Torrey (1863-1956), med sin korte afhandling *The Commercial-Theological Terms in the Koran* (Leiden: E.J. Brill 1892).

kro-narrativer eller anekdotiske passager er oftest utvetydig didaktisk med sine indsatte dikotomiske værdier.

Alligevel rummer Koranen også en del eksempler på, at pagtsbrud/opsigelse er legitimt og ligefremt guddommeligt sanktioneret – i hvert fald hvis det er til muslimernes eller Muhammads fordel. Et eksempel på dette finder vi i sra 8, 'Byttet', en sra, der, som titlen antyder, omhandler krigsbyttedeling. I K 8:58 indrømmes Muhammad følgende af Gud: "Hvis du frygter troløshed fra et folk, så bryd dit ord til dem, lige for lige. Gud elsker ikke de troløse."³⁵ Et lettere paradoksalt udsagn skulle man mene. Sra 9, "Omvendelsen," er fra den sidste del af medina-perioden, hvor netop de forskellige pagter og kontrakter, som Profeten og muslimerne havde indgået med ikke-muslimer, blev sat under stadig mere pres for at kulminere i den endelige triumf, nemlig erobringen i 630 af Muhammads gamle fødeby, Mekka. Traditionelt regnes de første tolv vers i sraen for at være adresseret til de muslimske pilgrimme umiddelbart efter valfarten til Mekka i 631. Allerede det første vers slår pagtsbruddets guddommelige legitimitet fast, K 9:1: "En erklæring fra Gud [*barā'atun mina l-llāhi*] og Hans udsending om at sige sig fri af dem, som I har sluttet pagt med af dem, der sætter andre ved Guds side." Sraen, der almindeligvis kaldes for "Omvendelsen", *al-tawba*, bærer dog også en meget sigende alternativ titel, nemlig "Opsigelse" eller "Fritagelse," *barā'a*. Denne titel kommer af sraens første ord, *barā'a*, som Wulff oversætter til "at sige sig fri af." Passagens oversættelse er ekstrem vanskelig og kan føre til to modsatrettede konklusioner. *Barā'a* kan nemlig også oversættes til 'immunitet' og skulle således referere til en retstilstand af fire måneders fredhellighed (som der refereres til i det næste vers). Robert Brunschvig skriver dog, at "the traditional interpretation explains this *bar'a* on the basis of verses 3-5, according to which Allah and his prophet will be "unbound" (*barī*) in regard to the unbelievers, whom the Muslims will then be able to kill with impunity [...]. The *barā'a*, refers then to the "breaking of the ties"—the religious and social ties—, a kind of dissociation or excommunication, the dire consequences of which are exactly the opposite of an immunity."³⁶

Ganske typisk for Koranen indsættes der for øvrigt straks nogle formildende undtagelser til denne drakoniske fritagelse, således vers 4: "Dog ikke dem, som I har sluttet pagt med af dem, der sætter andre ved Guds side, men som aldrig har ladet jer i stikken eller hjulpet no-

35. Her refereres der muligvis til Qurayza-stammen af jøder i Medina, som havde konspireret sammen med mekkanerne, da disse belejrede Medina.

36. R. Brunschvig, "Barā'a", *Encyclopaedia of Islam*, second edition (Brill Online 2010).

gen imod jer. Pagten med dem skal I overholde tiden ud! Gud elsker de gudfrygtige.” Flere lignende undtagelser følger (bl.a. K 9:7).

Et andet eksempel udgør en slags blød mellemposition på sanktionsplanet, nemlig det tidligere nævnte K 48:10: “De, der sværger dig troskab [dvs. Muhammad], sværger Gud troskab. Guds hånd ligger over deres hånd. *Den, der bryder sin ed, gør det til skade for sig selv* [alternativ overs. *eller sin sjæl*]. Men den, der holder den pagt, som han har sluttet med Gud, vil Han give en vældig løn.” Hvad der præcist ligger i udtrykket ‘til skade for sig selv’ eller ‘til skade for sin sjæl’ er omstridt i traditionen, men selv om udtrykket synes at formidle den klassiske pagtbrudstrussel om bryderens udslettelse, er der i forhold til andre af Koranens retoriske trusler tale om en meget tilbageholden sådan.

De forpligtende ‘kanter’ ved eden blødes endelig kraftigt op i de vers, som med stor forståelse for menneskets temperamentsfulde psykologi formulerer følgende, fx K 5:89: “Gud lader jer ikke bøde for uoverlagte ord i jeres eder; men Han lader jer bøde for det, hvortil I ved ederne forpligter jer. Boden for at bryde en ed er enten at bespise ti fattige med det, som I plejer at give jeres husfæller at spise, eller at give dem klæder eller at frigive en slave. Den, der ikke har råd, skal faste i tre dage. Dette er boden for jeres eder, når I har svoret. Hold jeres eder!” Her er der ikke blot tale om en usædvanlig monoteistisk *laissez-faire* over for fortalelser eller uoverlagte ord, *laghw*, men det markerer også en åbning for en mere fromhedsbaseret moral, som bl.a. kommer til udfoldelse i K 2:224-25: “Gør ikke ved jeres eder Gud til en hindring for at være fromme og gudfrygtige og skabe forlig blandt menneskene! Gud hører alt og ved alt. Gud vil ikke lade jer bøde for en fortalelse i jeres eder. Derimod vil Han lade jer bøde for det, som I begår i jeres hjerte. Gud er tilgivende og langmodig.” Her aner man en vis forsigtighed med hensyn til en art edsinflation.

Hvor ovennævnte pagtsbrud kan siges at finde berettigelse i en art hellig kollektivistisk realpolitik og livspsykologisk afslappethed, yder Koranen også mere intime eksempler på edsbrud (i senere tradition betegnet som *ġinḥ*), nemlig i forhold til Profetens samliv med sine hustruer og slavinder.³⁷ Her er K 66:1-2 et velkendt eksempel: “Profet! Hvorfor forbyder du dig selv, hvad Gud har tilladt dig, i ønsket om at gøre dine hustruer tilpas? Gud er tilgivende og barmhjertig. Gud har pålagt jer at løse jeres eder, og Gud er jeres skytsherre. Han er Den Vidende og Den Vise.” Baggrunden for verset er en historie

37. Johannes Pedersen fortolker på klassisk ‘orientalistisk’ maner disse modifikationer af edens forpligtelse som et eksempel på Muhammads gradvist mere korrumperede karriere: “Det svageste Punkt i Profetens Karakter er her faldet sammen med det svageste Punkt i hans Religion.” (Pedersen 1912, 174).

om, at Muhammad af sin ene hustru Hafsa blev taget på fersk gerning i passioneret samkvem med sin koptiske slavinde Maria. Muhammad måtte overfor den rasende Hafsa sværge at holde sig fra Maria for fremtiden. Det er denne ed, som Gud efterfølgende ophæver med K 66:1-2. Bemærk i øvrigt vendingen ‘at løse jeres eder,’ *tahillat aymānikum*, hvor verbalsubstantivet *tahillat* netop betyder ‘opbinding af noget’ og som sådan endnu en gang viser, hvorledes pagts-tænkningen hviler på en konkret, fysisk forestilling om binding og bånd.

Opsummering

Nærværende artikel har præsenteret pagtsbegrebet i Koranen som et forholdsvis underforsket felt trods dets centrale eksegetiske og virkningshistoriske relevans. Jeg har i oversigtsartiklens form søgt at vise Koranens differentierede pagsterminologi og forskelligartede kontekster og applikationer, men har samtidig plæderet for en vis sammenhæng og interdependens, intrakoranisk, sprogligt (de fleste af termene har lignende betydninger indenfor andre semitiske sprog) og miljømæssigt (det nærorientalske miljø). De pagtsmæssige relationer mellem Gud og menneske, Gud og Muhammad samt Muhammad og folk, har udgjort omdrejningspunkterne, og relevante tekststeder er blevet fremført i den forbindelse – og med et *caveat* om ikke at skævvride billedet med en *top-down* teologiseret fokusering på pagt som udspringende af relationen Gud og Menneskehed. Derudover har jeg inddraget pagtsbegrebets negation, dvs. bruddet og opsigelsen, og har godtgjort, hvorledes dette faktisk kan indtage en positiv semantisk værdi. Artiklen igennem har jeg kommenteret på det koraniske vokabular for pagtsmæssige relationer, og her træder særligt ét dybdesemantisk aspekt frem imellem de forskellige tekststeders kontekster, nemlig forestillinger om fysisk binding, fastholdelse og sammenføjning (eller opbinding eller optrevling i tilfælde af pagtsfritagelse). Med andre ord: religion, specifikt pagt, som *bondage*. Nok er der for det meste tale om en såkaldt død, idiomatisk metaforik, men nærværende forfatter abonnerer på den kognitive semantiks afvisning af begrebet ‘død metafor.’ I stedet for død skal man betragte disse metaforikker som udtryk for en gennemgribende almenmenneskelig og *embodied* metaforisk ‘tænkning’, der næsten altid bunder i basale legemlige og perceptoriske erfaringer, *in casu* binding og fastgørelse, bånd og reb. På denne fysikalistiske grund hinsides historisk kontekst og teologisk selvstændighed kan sproget metaforisere sig op på mere abstrakte og uhåndgribelige niveauer som eksempelvis pagts-tænk-

ning. Her vil man så dels bemærke en sproglighed, som svinger mellem højfrekvente 'døde' metaforer (som altså snarere kan genoplives, hvert øjeblik det skal være) og genuint poetiske sådanne.

Som modifikation til den kognitive semantiks forkærlighed for embodiment skal det retfærdigvis bemærkes, at flere af pagtssemantikkerne synes at bunde i en prægnant mellemmenneskelig relation, nemlig den kommercielle transaktion (jf. Torrey).

Afsluttende bemærkninger

Forhåbentligt har nærværende artikel godtgjort Koranens og oldislams relevans for DTTs gængse læserskare. Teologisk forskning, GT & NT-studier såvel som kirkehistorie, har interesse i dette felt, og man behøver vel blot at genkalde sig navne som Robertson Smith, Wellhausen, Pedersen og Buhl for at overbevise sig om dette. Flere kunne naturligvis nævnes. Dette *argumentum ad hominem* er dog for intet at regne i forhold til de talløse overlap, forviklinger og forskydninger, som nærorientalsk jødedom, kristendom og islam ubestrideligt udgør et felt indenfor – for ikke at regne andre nærorientalske religiøse traditioner, såvel døde som levende. Uanset hvad: denne forbundethed med Torah og Evangelium er central for Koranens semantiske gestaltning såvel som for islams øvrige selvforståelse som 'pagtsfolk' med *ahl al-kitāb*, Bogens Folk, primært jøder og kristne. Et eksempel på dette er naturligvis pagtsbegrebet og dets relaterede begreber, som vi også forbigående har sammenlignet med bibelsk materiale.

Litteratur

Markus Bockmuehl

The Remembered Peter. WUNT 262. Tübingen: Mohr Siebeck 2010. 263 s. € 79.

Blandt de mange nye bøger, der kommer om apostlen Peter, skiller Markus Bockmuehls (MB) bog sig ud ved at insistere på vigtigheden af fortsat at beskæftige sig med den historiske Peter på trods af de notoriske vanskeligheder, der knytter sig til en rekonstruktion af Peters liv efter Jesus' død. Bort set fra spredte notitser hos Paulus samt fremstillingen i Acta er øvrige kilder påfaldende tavse med hensyn til Peter. MBs bog, der primært er en samling af tidligere publicerede artikler, gør imidlertid en dyd ud af nødvendigheden, idet den i manglen på tidlige kilder til Peters senere virke forsøger at rekonstruere hans liv dels ved hjælp af den senere virkningshistorie, dels ved hjælp af en prosopografisk tilgang (anvendelsen af detaljerede oplysninger om en befolkningsgruppe med henblik på at tilvejebringe en kollektiv biografi). At virkningshistorien kan oplyse om den historiske Peter forekommer at være et farligt metodisk greb, men MB praktiserer det også kun yderst forsigtigt.

I bogens første del gennemgår MB værkerne af fire nytestamentlige forskere, der alle har været engageret i både den såkaldte "tredje jagt" på den historiske Jesus og det nye Paulus-perspektiv (Sanders, Crossan, Wright og Dunn). Eftersom Peter er den eneste betydningsfulde skikkelse, der går igen i såvel Jesus' som Paulus' virke, argumenterer MB for, at den historiske Peter udgør et oplagt, men stort set uudnyttet, potentiale for at forbinde disse to forskningsområder. Mere om dette sidst i anmeldelsen.

I anden del af bogen undersøger MB dels spor af dét, som han kalder for "den levende erindring" om Peter (i Assmanns terminologi: *Kommunikatives Gedächtnis*) i Syrien (Serapion, Justin og Ignatius), og dels spørgsmålet om Peters død. Det er særligt i disse kapitler, at MB slutter fra virkningshistorien tilbage til de faktiske begivenheder. MB argumenterer eksempelvis for, at manglen på senere konkurrerende lokaliteter for Peters død indirekte bekræfter fremstillingerne af hans død i Rom.

I tredje og sidste del undersøger MB en række prosopografiske aspekter, bl.a. de onomastiske data omkring Peters forskellige navne med henblik på hvilke associationer, de vakte i samtiden, og endelig diskuterer han, hvad der kendetegnede indbyggerne i Betsaida (Peters hjemby ifølge Joh 1,44) ud fra de arkæologiske udgravninger Et-Tell og El-Araj. Såfremt Peter virkelig kom fra Betsaida, og såfremt (sic!) udgravningerne virkelig kan relateres til Betsaida, voksede Peter formentlig op i et multikulturelt og tosproget miljø under stærk hellenistisk indflydelse.

Det er slående hvor mange af MBs konklusioner, der baserer sig på antagelser. Det er givetvis svært at undgå i en situation, hvor kilderne er så spar-

somme, men derved dokumenterer MBs bog paradoksalt nok, hvorfor jagen på den historiske Peter er så problematisk. Af og til lykkes det dog MB at løfte Peter op og relatere ham til eksempelvis udforskningen af den historiske Jesus/Paulus. Ifølge MB (og Dunn) var Peter således en central og samlende person efter Jesus' død. Spørgsmålet er imidlertid, om MB ikke her falder i den modsatte grøft af Baur, der som bekendt anså Paulus og Peter for modsætninger. Viser fraværet af Peter i eksempelvis de deuteropaulinske breve og blandt de apostolske fædre og apologeterne samt den eksplicitte kritik af Peter, som vi finder hos Paulus og i en række Nag Hammadi-skrifter, netop ikke, at billedet er mere mudret end som så?

The Remembered Peter er den første af to bøger om Peter. I den næste bog vil MB beskæftige sig med de nytestamentlige fremstillinger, som kun fylder lidt i denne bog. Med en sådan udgivelsesstrategi understreger MB sin virkningshistoriske pointe: vi arbejder os ikke frem i historien, men graver os tilbage i den.

Finn Damgaard

Thorkild Bak, Mette Bock og Jens Holger Schjørring (red.):

Grænser for solidaritet. Indvandrerpolitik i dansk og europæisk perspektiv. København: Forlaget Anis 2010. 368 s. Kr. 279.

Det er prisværdigt, at det teologisk ledede, tværfaglige Forum for Europæisk Kirkekundskab i sit fjerde bind har taget fat på det pinagtige forhold mellem kirkerne og indvandrerpolitikken. Der er mange kompliceret samvirkende aspekter at udrede.

Økonomen Niels Kærgaard ridser grunddilemmaet op: Man skal næsten hedde Søren Krarup for at kunne se bort fra, at kristen tradition fordrer, at kristne skal tage sig af den fremmede. Men man behøver ikke være økonom – selv om det kan være nyttigt nok, hvis man er én af Kærgaards kaliber – for at kunne se, at den socialdemokratiske velfærdsstat, der er bygget ovenpå den etnisk homogene, grundtvigske nationalstat, er dårligt gearret til at klare skærene i en akut globaliseret tidsalder som det 21. århundrede. Kærgaard finder det naturligt, at flertallet af præster og kristne organisationer står på den ene side, mens fx økonomer i højere grad står på den anden side i debatten. Han finder det imidlertid afgørende, at de to parter lytter til hinanden, så længe de kan forstå hinandens argumenter. "Hvis emnet bliver overladt til mere populistiske politikere, kan udviklingen blive katastrofal for alle parter" (s. 66).

Juristerne Thomas Gammeltoft-Hansen og Peter Christensen følger op med redegørelser for den nyere udvikling i Fortress Europe's kollektive grænse- og indvandrerpolitik samt dansk udlændingelovgivning, der er ændret 63 gange mellem 1983 og 2009. Her bliver det etiske dilemma mellem flygtningeansvar og nærhedsetik på den ene og de velfærdspolitiske egeninteresser på den anden side først sat på paragraffer, og i anden omgang får

de kød og blod i form af konkrete mennesker, der holdes ude i kraft af EU's grænseagentur Frontex' stive arm. Politologen Mette Bock, der også har skrevet bogens udførlige indledning, kaster et kritisk blik på mediernes – ubalancerede – bidrag til indvandrerdebatten. Så er scenen sat for de følgende fire bidrag om kirkerens rolle i Tyskland (ved Ursula Büttner), Danmark (ved Peter Lodberg), Norge (ved Hans Hauge) og Sverige (ved Björn Ryman). Hvor de tre er fokuseret på deres emner, er Hauges indlæg så vidtfavnende, for ikke at sige omkringfarende, at den særligt norske indvandrerhistorie står noget flimrende.

Generaliserende kan man sige, at de kirkelige holdninger til flygtningeansvaret bevæger sig i bølger. I Tyskland var kirkerne generelt politisk følgagtige i forhold til Hitlertidens menneskeforagt, mens de var meget aktive på flygtningenes side fra 1970'erne til 1990'erne, hvor de nedtonede deres holdninger under frygten for massiv indvandring fra Østeuropa. I Danmark levede både folk og kirke højt på det smukke selvbillede fra redningen af jøderne under besættelsen, men idealismen knækkede for mange allerede i 1980'erne, da globaliseringen blev hverdag, inklusiv islamfrygten, så flygtningene ikke længere kunne klares ved en overkommelig god gerning som med de ungarske flygtninge i 1965. Hertil kommer naturligvis, at forskelle i kirkerens tradition, identitet, organisation og forhold til staten er afgørende for, hvordan de praktiserer den kristne flygtningesolidaritet, fx ved at lade kirkerne bruge som asyl, eller blot lever videre som om intet var sket, når flygtninge sendes tilbage til en uvis skæbne.

I bogens sidste del opridses – solidt, men lidt post festum – historien om nationalstaternes udvikling af pas og grænseværn, som internt i EU nu er afløst af Schengen-samarbejdet (ved historikeren Uffe Østergaard) samt udviklingen fra de fattiges stavnsbånd til sognet (indtil 1933) til dagens binding til statens område (ved økonomen Jørn Henrik Petersen). Skal udvidelsen af solidariteten ud over statsborgernes rækker trække lige så længe ud som udvidelsen ud over sogneboernes rækker, har det lange udsigter. Endelig fastslår kultursociologen Mehmet Ümit Nefes nok engang, at holdninger til indvandrere i Danmark ikke handler om racisme. På sine egne præmisser har han ret. Men på kristne præmisser må man med Johnny Cash spørge de ikke-racistiske, oftest i hvert fald nominelt kristne danskere: "What on Earth will you do for Heaven's Sake?"

Bogen mangler den sidste korrektur af årstal samt indføjelser af krydshenvisninger. Men dens indlæg er fulde af solide oplysninger og analyser. Man må imidlertid savne en komparativ analyse af, hvordan kristendommen instrumentaliseres forskelligt i de forskellige statslige indvandrerpolitikker – med baggrund i landenes forskellige folkelige selvforståelse i forhold til kristendommen. Det er at gå rundt om den varme grød, når bogen end ikke rejser spørgsmålet, om folkekirken og den danske kristendomsform er blevet taget som gidsel for en nationalistisk indvandrerpolitik i Danmark? Det lig-

ner en tanke, at foreløbigt to ministre har pendlet mellem Kirke- og Integrationsministerierne? På det plan fungerer forståelsen mellem kristendom og indvandringsøkonomiske kalkuler åbenbart helt perfekt i Danmark!

Hans Raun Iversen

Arnved Nedkvitne

Lay Belief in Norse Society 1000-1350. København: Museum Tusulanum Press 2009. 401 s. Kr. 398.

Middelalderhistorikeren Arnved Nedkvitne har sat sig for at undersøge kristendomsforestillinger og -praksis blandt lægfolket i middelalderens norrøne samfund i perioden ca. 1000 til 1350. Nedkvitne er særligt interesseret i at undersøge, hvordan lægfolkets trosmæssige opfattelser og praksis blev formet som et kompromis imellem kirkens officielle lære og de holdninger, der var bærende hos de førende kredse blandt lægfolket. Kildematerialet består i overvejende grad af saga-litteratur primært skrevet af præster og repræsentanter for de førende lægmandskredse.

I undersøgelsens første hoveddel undersøger Nedkvitne de forestillinger om det evige liv og frelsen, som han finder i kilderne. Han overvejer også prædikenens funktion i forhold til kirkens (teologiske) påvirkning af lægfolket, samt helgenkultens betydning for det religiøse liv. Konklusionen på afsnittet bliver ikke overraskende, at frelsen var helt central i præsternes forkyndelse, men forfatteren stiller samtidig spørgsmålet, om frelsen så også dominerede lægfolkets religiøse praksis og forestillinger? Han vier derefter de næste afsnit i bogen til at undersøge, hvordan (og om) kirkens centrale forkyndelse faktisk påvirkede lægfolket i dets kristendomspraksis. Andet hovedafsnit handler derfor om lægfolkets forhold til kirkens sakramenter og gudstjenestefejring. Selve messefejringen diskuteres som rituel handling, og Nedkvitne lægger her vægten på messen som en kollektiv bøn til Gud, eller lidt vagt, som en symbolsk repræsentation af Kristi liv (96f og især 159). Ud fra en teologisk betragtning forekommer en sådan fortolkning dog ikke at være dækkende i en middelalderlig kontekst; det ville således have været mere korrekt at fremhæve offertanken som messens centrum. Sammenfattende konkluderer Nedkvitne, at sakramenterne med mere af lægfolket blev opfattet som renselsesritualer, der forberedte dem på frelsen og det evige liv. Kildernes fremhævelse af kongerne og de velhavende stormænd får endvidere Nedkvitne til at pege på de (nye) stærke bånd imellem den velhavende overklasse og kirken, der blev etableret igennem en omfattende religiøs motiveret gavegivning.

Bogens næste to afsnit analyserer lægfolkets syn på 'den rette kristne levnedsførelse' i henhold til de normer som lægfolket dels selv udviklede, dels modtog via kirkens forkyndelse. Slutteligt samles analyseresultaterne i en konklusion.

Alt i alt behandles et interessant forskningsområde, der igennem nogle årtier har stået centralt i middelalderforskningen, nemlig lægfolkets kristendomsopfattelser og -praksis. På den baggrund kan det undre, at Nedkvitne ikke gør mere for at trække det komparative ind i sin undersøgelse, både hvad angår det teoretiske grundlag for undersøgelsen og selve analyseresultaterne. Ej heller drager han fuldt nytte af den omfattende forskningslitteratur, som faktisk foreligger, men kun sporadisk berøres i bogens indledning. I et indledende afsnit tilslutter Nedkvitne sig ganske vist Arnold Angenendts fornuftige anbefaling om, at enhver undersøgelse af middelalderens religiøse liv bør begynde med kirkens normative lære, hvorefter man kan skride til at undersøge lægfolkets forestillinger og religiøse praksis. Imidlertid er der ting i analysen, som peger på, at forfatteren ikke altid følger dette råd i sin undersøgelse, fx i vurderingen af det teologiske indhold i visse af de kirkelige sakramenter. Den primære fokusering på saga-litteraturen forekommer også at være et problemfyldt valg, der næsten udelukkende giver forfatteren adgang en litterær elites (religiøse) forestillinger, skønt han i afhandlingen hævder det modsatte. Uanset disse forbehold kan man dog kun hilse den forskningsmæssige interesse for lægfolkets kristendomsforestillinger i middelalderen velkommen.

Carsten Selch Jensen

Lisbet Christoffersen, Kjell Å. Modéer, Svend Andersen (red.):

Law & Religion in the 21st Century – Nordic Perspectives. København: DJØF Publishing 2010. 638 s. Kr. 650.

Dette store værk, 28 artikler af 24 forfattere, er et meget ambitiøst forsøg på at kortlægge især nyere tendenser inden for de nordiske kirkeordninger. Forfatterne hylder de seneste ændringer i de øvrige nordiske lande henimod løsere bånd mellem stat og kirke og ønsker den samme udvikling i Danmark, og de anbefaler en total religionslighed og forsvare religion i det offentlige rum. I vidt omfang er formålet opfyldt. Beskrivelserne af de nordiske ordninger er dækkende og udførlige, også Finland og Island er vel kortlagte. Sagregistret er udmærket. Modéers helt centrale prolog viser overbevisende, hvordan religion stadig gennemsyrrer jura i nyeste tid, særlig ved naturrettens genopståen efter nazismens rædsler. Svend Andersen beskriver koncist den historiske udvikling af reformationen i Norden, hvordan et ønske om kirkeligt demokrati blev til fyrstekirke, inden ønsket kunne opfyldes. De tre redaktører giver en fyldig og veldokumenteret opsummering i bogens sidste bidrag, der slutter fint med en forklaring på valget af det smukke omslagsbillede af Caspar David Friedrich af en klosterruin: Moralen er, at der stadig er liv i de gamle ruiner. Touché!

Pladshensyn udelukker omtale af alle de tematiske kapitler, men enkelte kan fremhæves. Nina-Louisa Arold og Martin Scheinin redegør for den europæiske menneskeretsdomstols rolle, og Arolds beskrivelse af enkelte

dommeres til tider quasireligiøse formuleringer – den ægyptiske sandhedsgudinde Maat citeres – er tankevækkende, ja underholdende. I det hele giver værket mange gode praktiske eksempler, f.eks. Modéers omtale af den endnu ej helt afskaffede svenske *rättegångsgudstjänst*. Ejvind Smith giver en aldeles glimrende redegørelse for den konfessionelle norske stats storhedstid og afvikling. Ulrik Becker Nissen uddyber Luther og naturretten over for Bonhoeffers etik. De ikke-lutherske trossamfund er vel beskrevne af Bernt Oftestad om den katolske kirkes sociale engagement, Hanne Trautner-Kromann om jødedom i historie og især nutid, herunder om de etiske aspekter, og Rubya Mehti og Jørgen S. Nielsen om særligt problemerne ved inddragelse af islamisk familieret i verdslige skilsmisssager. Alt for få nævnt, ingen glemt.

Den anmelder, der efterlyser en helt anden bog, er utålelig, men det er uundgåeligt, at læseren af et stort samleværk savner noget. Mest savnede jeg modsigelse, det ville i den danske akademiske verden være let at finde en fortaler for den gældende folkekirkeordning eller dog mere moderate ændringer end her forfægtet, og en af fransk *laïcité* inspireret skeptiker med hensyn til religion i det offentlige rum. Der savnes en artikel om religion og strafferet, herunder det penible problem om det religiøse motivs betydning for strafbarhed og strafudmåling samt om kriminaliseringen af blasfemi. Artiklen om den danske kirke burde have nævnt højesteretsdommen UfR 2008, 342, der fastslog, at hverken den for alle obligatoriske personregistrering hos folkekirken eller statstilskuddet til bl.a. præstelønningerne strider imod religionsfriheden. Omtalen af det norske forbud mod, at kvindelige politibetjente bærer det muslimske tørklæde (s. 298), burde være ledsaget af omtale af den efter grundig debat og sagsbehandling vedtagne danske lov om forbud mod religiøse symboler i dommeres påklædning. Der er ikke plads til rettelse af småfejl, men 18.000 jøder (s. 159) er vist en flerdobling. Et værk om nordiske forhold af næsten udelukkende nordiske forfattere (22 af 24) for en nordisk læserkreds burde ikke være udgivet på engelsk, men på nordiske sprog med engelske *summaries*. Det er trist at skulle læse svenske salmer (artiklen af Sven-Åke Selander) på engelsk.

Sluttelig vil jeg bede læseren gå tilbage til anmeldelsens første del. Der skal ikke herske nogen tvivl om, at dette værk udfylder et stort behov og fortjener at blive læst og diskuteret.

Peter Garde