

Redaktion: Niels Henrik Gregersen, Bo Kristian Holm, Jesper Tang Nielsen og Kirsten Nielsen

Nikænum i dansk liturgisk tradition

HOLGER VILLADSEN

Jakob Böhmes syn på den religiøse erfaring

LARS BO BOJESEN

Er løsningen på

»menneskesøn«-problemet fundet?

MOGENS MÜLLER

Den Nye Aftale

KIRSTEN NIELSEN

Anmeldelser af bøger om

Johannesevangeliet, Romerbrevet, Polykarp, Spener, Kierkegaard, Nietzsche, Habermas, bispeembedet i Danmark, svensk kirkehistorie, antisemitisme, evangelikal teologi samt af RGG, TRE og Koranen.

Nikænum i dansk liturgisk tradition¹

Provst, cand.theol. Holger Villadsen

Abstract: This article examines the use of the Nicene Creed in the Church of Denmark from 1514 to 1992 when a new Service Book, *Den Danske Alterbog*, was authorized for use in the Evangelical Lutheran Church of Denmark. The Reformation replaced the Nicene Creed with a Danish hymn, but until 1640 the Latin Nicene Creed was sung in some cases. The Latin text was the same as in the medieval missals and was printed 1573 in the *Gradual* edited by Niels Jespersen. From 1640 to the 19th century the creed was sung only in the hymnal form. In the 19th century the creed as a hymn gradually disappeared. In 1949 the Danish bishops edited a new Service Book with an order for High Mass, where the creed was the Apostles' Creed, and where the Nicene Creed in Danish translation was placed in a footnote. In the Service Book from 1992 the two creeds are in principle placed at the same level. The article ends with the proposal of a new Danish translation of the Nicene Creed based on the Greek version known from the Council of Chalcedon 451.

Key words: Denmark – Nicene Creed – Niceno-Constantinopolitan Creed – liturgy – mass – missal – hymn book – service book – Reformation – Danish translation.

Emnet for efterfølgende undersøgelse er brugen af Nikænum i dansk liturgi, herunder trosbekendelsens sproglige form og liturgiske kontekst. Men Nikænum også er bekendelsesskrift i Den Danske Folkekirke, og derfor vil jeg indlede med en kort redegørelse for Nikænum som bekendelsesskrift.

1. Omarbejdet version af et foredrag, der blev holdt den 28. august 2000 i *Forum for Patristik*. Ved "Nikænum" forstås i denne sammenhæng den trosbekendelse, som i ældre dansk tradition, eksempelvis i Danske Lov 1683, kaldes det "Nicæniske" symbol. I moderne symbolik kaldes symbolet ofte den nikæno-konstantinopolitanske trosbekendelse; sidstnævnte navn har jeg i dansk sammenhæng ikke fundet længere tilbage end i Peter Erasmus Müllers bog om de oldkirkelige symboler: *Den christne Kirkes almindelige Symboler* (København: Andreas Seidelin 1817), 126 og 138.

Nikænum som bekendelsesskrift

Bestemmelserne om, hvad der er Den Danske Folkekirkes bekendelsesskrifter, skal ikke findes i grundloven, men i *Kong Christian Den Femtis Danske Lov* fra 1683.² Her står der følgende i anden bogs første kapitel:

Den Religion skal i Kongens Riger og Lande alleene tilstædis / som overeens kommer med den Hellige Bibelske Skrift / det Apostoliske / Nicæniske og Athanasii Symbolis, og den Uforandrede Aar et tusind femhundrede og tredive overgiven Augsburgiske Bekiendelse / og Lutheri liden Catechismo.³

Hovedsagen i det pågældende kapitel i Danske Lov er en bestemmelse om, at den eneste tilladte religion i Danmark er den kirke, som i den senere grundlov kaldes den evangelisk-lutherske kirke. Den oprindelige bestemmelse om den evangelisk-lutherske kirkes monopolstilling er senere ophævet af grundlovens bestemmelse om religionsfrihed, men det forudsættes, at kapitlet stadigvæk har gyldighed, hvad angår afgrænsningen af Den Danske Folkekirkes bekendelsesgrundlag. Og til dette bekendelsesgrundlag hører det "Nicæniske" symbol. Det er dog relevant at bemærke, at Danske Lov ikke bruger ordet "bekendelsesskrift", som er et nyere begreb.

Hvad angår Den Augsburgske Bekendelse er bestemmelserne i Danske Lov forholdsvis pæntlige og anfører, at den tekst, der gælder, er den uforandrede bekendelse fra 1530, men der er ikke andre tilsvarende præcise definitioner af de andre skrifter. Hvad angår Nikænum henvises ikke til bestemte udgaver, årstal eller sproglige versioner, ligesom der heller ikke henvises til bestemte versioner af "den hellige Bibelske Skrift". Jeg vil derfor mene, at et eventuelt svar på, hvad Nikænum mere præcist er i dansk sammenhæng, må skulle findes ved en undersøgelse af den forudgående danske tradition.

2. Jf. fx Henning Matzen og Johannes Timm, *Haandbog i den danske Kirkeret* (København: Gad 1891), 117-131; August Roesen, *Dansk kirkeret*, 3. udgave (Den Danske Præsteforening 1976), 210; Preben Espersen, *Kirkeret, Almindelig del* (Jurist- og Økonomforbundets Forlag 1993), 83-84.
3. *Kong Christian Den Femtis Danske Lov* (Kbh. 1685), 204-205, citeret efter en moderne faksimileudgave; citatet kan også findes fx i Matzen-Timm (1891), 116, note 1.

Senmiddelalderlig tradition

Det credo, der brugtes i dansk, senmiddelalderlig messe, fandtes blandt andet i missalet, som var biskoppens og præstens håndbog ved messefejringen. I senmiddelalderen blev missalerne overført fra håndskrifter til trykte udgaver. Der findes blandt andet et Missale Hafniense Vetus, som er trykt i Mainz omkring år 1484 og et Missale Slesvicense fra 1486.⁴ Et senere Missale Hafniense blev trykt af Matthæus Brandis i 1510, og få år senere blev der trykt et Missale Lundense i Paris 1514.⁵ Credo er en del af messeordningen, som almindeligvis i missalerne befinder sig et sted inde i midten afbogen.

I Missale Lundense 1514, som er det nemmest tilgængelige, befinder messeordningen sig efter det første hovedafsnit med det almindelige kirkeår (proprium de tempore) og inden det næste hovedafsnit med det kalenderfaste kirkeår (proprium de sanctis). Forud for credo (Nikænum) har diakonen læst evangeliet, og efter credo følger offeratorium. Præsten synger de første ord "Credo in vnum deum". Der er to sæt noder til disse ord; det første sæt bruges på helligdage, og det andet sæt bruges på hverdage. Derefter fortsætter kor eller kantor med resten af credo. Credo ifølge Missale Lundense 1514 har følgende ordlyd:

Credo in vnum deum.

PAtrēm omnipotentem factorem celi et terre visibilium omnium et inuisibilium. Et in vnum dominum iesum christum filium dei vnigenitum. Et ex patre natum ante omnia secula deum de deo lumen de lumine deum verum de deo vero. Genitum non factum consubstantialē patri per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de celis. Et incarnatus est de spiritu sancto ex maria virgine et homo factus est. Crucifixus etiam pro nobis sub pontio pylato passus et sepultus est Et resurrexit tertia die secundum scripturas Et ascendit in celum sedet ad dexteram patris. Et iterum venturus est cum gloria iudicare viuos et mortuos. Cuius regni

4. Jf. Toivo Haapanen, *Missale Hafniense Vetus, ett hittills okänt danskt missale tryckt i Mainz af Peter Schöffer omkring år 1484* (Særtryk af Nordisk Tidskrift för bok- og biblioteksvæsen, Uppsala 1922). Missale Slesvicense blev trykt i Slesvig af bogtrykker Stephan Arndes: *Missale secundum ordinariū et ritum Slesvicensis* (Sleswig 1486); Det Kongelige Bibliotek har to eksemplarer og heraf et komplet med 265 blade.
5. Bevarede eksemplarer af begge missaler befinder sig på Det Kongelige Bibliotek i København. *Missale Lundense* er udgivet i faksimileudgave: *Missale Lundense av år 1514*, faksimiledition med efterskrift och register av Bengt Strömberg (Malmø: John Kroon 1946).

non erit finis. Et in spiritum sanctum dominum et viuificantem qui ex patre filioque procedit. Qui cum patre et filio simul adoratur et conglorificatur. qui locutus est per prophetas. Et vnam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam Confiteor vnum baptisma in remissionem peccatorum Et expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi seculi. Amen⁶

Det anførte credo er et traditionelt, middelalderligt Nikænum. Hvis der sammenlignes med det latinske Nikænum i Konkordiebogen fra 1580, er der afvigelser i ordlyden tre steder. Missale Lundense 1514 har “ascendit in celum”, “cum gloria iudicare” og “conglorificatur”, hvor Konkordiebogen 1580 på de tilsvarende steder har “ascendit ad coelos”, “in gloria iudicare” og “glorificatur”.⁷

Jeg har også sammenlignet med credo i Missale Hafniense fra 1510 og ikke fundet afvigelser i ordlyd og kun ubetydelige forskelle i stavemåde og tegnsætning, så jeg har ikke ment, at der var grund til også at gengive denne tekst.⁸ Som titel eller overskrift på credo står der i Missale Hafniense “Symbu” (symbolum), mens der ikke findes noget tilsvarende i Missale Lundense.

6. *Missale Lundense* (1514/1946), 329-330. Jeg har anført de sidetal, som der henvises til i faksimileudgavens registre, men som udgiveren forudsætter, at læseren selv udfører. Teksten er gengivet i tæt overensstemmelse med missalets stavemåde og tegnsætning; forkortelser er dog opløst.
7. Den latinske tekst til Nikænum i Konkordiebogen 1580 er trykt i *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, herausgegeben im Gedankenjahr der Augsburgischen Konfession 1930. Jeg har brugt 6. Auflage (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967), hvor Nikænum findes side 26-27. En fodnote gør opmærksom på tilsvarende forskelle mellem Konkordiebogen og Missale Romanum. Reinhart Staats argumenterer for, at Luther i 1538 brugte en latinsk tekst svarende til Missale Romanum ved sin oversættelse til tysk af Nikænum i skriftet *Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi*. Det er Luthers tyske oversættelse fra 1538, der bruges i Konkordiebogen, men Luther har altså brugt en latinsk tekst, der afviger i tre detaljer fra den latinske tekst i Konkordiebogen; jf. Reinhart Staats, “Das Nizänium in der lutherischen Reformation”, *Auctoritas Patrum*, ed. Leif Grane m.fl. (Mainz: Philipp von Zabern 1993), 214-215.
8. Credo finder sig på fol. CLXXXIII. Jeg har brugt en mikrofilm af missalet. En afskrift af credo i *Missale Hafniense* kan findes hos Erik Abrahamsen, *Liturgisk Musik i den danske Kirke efter Reformationen* (København: Levin & Munksgaard 1919), 35. Han har normaliseret stavemåde og tegnsætning.

Reformationen

De to former for credo, der kan dokumenteres i de tidlige danske reformatoriske messeordninger, er en fortsat brug af det latinske credo og en helt ny version af credo i form af en dansk trossalme på tre vers. Det blev den sidste form, den danske trossalme, der blev den dominerende i de første århundreder efter reformationen, hvorefter den gradvist gik ud af brug.⁹ Jeg vil begynde med at undersøge brugen af det latinske credo, hvortil jeg kun har fundet en tekst to steder, nemlig i Frans Vormordsens messehåndbog fra Malmø 1539 og i Niels Jesperssens graduale fra 1573.

I Frans Vormordsens messehåndbog findes credo på samme plads som i den senmiddelalderlige messeordning, nemlig efter evangelielæsningen, men der anføres to former, et latinsk credo og et dansk credo, og den danske form er den primære, idet den altid bruges.¹⁰ På de steder, hvor der er skoler, synger man først det latinske credo og derefter det danske credo i form af en ny trossalme på tre vers "Vy tro alsammen paa en guds". I landsbyerne og på de steder, hvor der ikke er skoler, synger man kun credo på dansk. Når det latinske credo skal synges, vender præsten sig mod alteret og begynder på credo med ordene: "Credo in vnum deum". Håndbogen har to sæt noder til intonationen, det første sæt til højtiderne og det andet til alminde-

9. Jf. *Den Danske Salmebog* (2002), nr. 437: "Vi tro, vi alle tro på Gud". Udgangspunktet for den danske trossalme er Luthers tyske trossalme fra 1524: "Wyr glauben all an eynen Gott". Allerede i 1528 foreligger den første danske version af trossalmen, der i forskellige versioner findes i alle senere danske salmebøger. Salmen har dog i løbet af 1900-tallet helt mistet sin specifikke liturgiske funktion som trossalme.
10. *Een gantske nyttelig oc alle sogneprester oc predicanter nødtørtelig Handbog Om den rette Euangeliske Messe oc hennis ustraffelige oc gamble seduanlige Ceremonier ... Flitteligen effter kongelige maistads Ordinantsis indeholdelse, Colligered, ordinered oc some stedis fordansskedt* (Malmø: Oluf Ulriksen 1539). De to credo'er findes blad D-Diii. Håndbogens forord er underskrevet af Frans Vormorsen i 1538. Messehåndbogen er nemmest tilgængelig i den moderne faksimileudgave: *Danske messebøger fra reformationstiden*, udgivet i facsimile af Universitets-Jubilæets danske Samfund med en liturgihistorisk redegørelse af S.H. Poulsen (København: J.H. Schultz 1959). Forkortes: Poulsen (1959). Der findes også en delvis udgivelse af håndbogen 1539 på delvis moderniseret dansk i: Harald Kent, *Brændpunkter i Reformationstidens Gudstjenesteordning, med Ny-udgivelse af 1539-Haandbogens Gudstjenestedel* (København: Levin & Munksgaard 1937), 81-112. Kent aftrykker dog ikke den latinske tekst til Ni-kænum.

lige søndage. Og derefter fortsætter koret med at synge resten af Nikænum. Det latinske credo benævnes “*simbolum Nicenum*”.

Teksten til det latinske Nikænum i Frans Vormordsens messehåndbog 1539 ligger tæt op ad den tidligere anførte tekst fra *Missale Lundense* 1514. Hvis der ses bort fra mindre forskelle i tegnsætning og anvendelse af store bogstaver, er der kun en enkelt forskel i ordlyd: I begyndelsen af anden trosartikel findes der et “*nostrum*” mellem “*dominum*” og “*iesum christum*”. I øvrigt er der – som det kunne forventes – tale om et traditionelt latinsk Nikænum.

Det andet sted i reformationsårhundredets liturgiske bøger, hvor jeg har fundet et latinsk Nikænum, er i Niels Jesperssøns *graduale* fra 1573, hvor det befinder sig blandt teksterne til Christi fødsels dag.¹¹ Den liturgiske kontekst er: Halleluja, sekvens, evangelium, credo, prædikestolssang. Overskriften er “*Credo*”; den samme overskrift bruges også over trossalmen “*Wi tro allesammen paa en Gud*”, så ordet credo kan i denne periode ikke uden videre bruges til at skelne mellem forskellige trosbekendelser.

Der henvises i Niels Jesperssøns *graduale* også til brug af det latinske credo på påskedag, pinsedag, helligtrefoldigheds søndag og ved præstekalenter, men tekst og noder findes kun til Christi fødsels dag.¹² For de andre søndage og helligdage henvises til det danske credo “*Wi tro allesammen paa en Gud*”, hvor tekst og noder findes til første søndag i advent.¹³

Den latinske form af Nikænum i Niels Jesperssøn *graduale* er identisk med formen fra *Missale Lundense* 1514 og herunder de tre punkter, hvor den afviger fra Nikænum i *Konkordiebogen* 1580: “*ascendit in Coelum*”, “*cum gloria iudicare*” og “*conglorificatur*”. Stavemåde, tegnsætning og brug af store bogstaver er ændret på visse punkter, men ikke selve ordlyden.

Brugen af et sunget latinsk Nikænum i Niels Jesperssøns *graduale* fra 1573 korresponderer med, at der i samtidige danske alterbøger, fx

11. *Gradual. En almindelig Sangbog, som Høybaarne Første oc Stormectige Herre, Her Frederich den Anden, Danmarckis Norgis Wendis Konning etc. haffuer ladet Ordinare oc tilsammen scriffue paa Latine oc Danske, at bruge i Kirckerne, til desydermere endrectighed vdi Sang oc Ceremonier, effter Ordinantzens lydelse.* Ved Niels Jesperssøn (København: Laurentz Benedicht 1573). Jeg har brugt en faksimileudgave: *Niels Jesperssøns Graduale 1573*, facsimileudgave med efterskrift af Erik Abrahamsen, Erik Dal og Henrik Glahn (København: Dan Fog 1986). Det latinske credo (Nikænum) med noder findes side 48-53; jf. endvidere Abrahamsen (1919), 107-138.

12. Jesperssøn (1573/1986), 199, 257, 282 og 447.

13. Jesperssøn (1573/1986), 11-13.

alterbogen fra 1580, findes tekst og noder til den intonation, som var præstens opgave i gudstjenesten: "Credo vnum Deum".¹⁴

Den primære form for credo i den danske reformation blev en dansk trossalme på tre vers, der som udgangspunkt har Luthers tyske trossalme fra 1524: "Wyr glauben all an eynen Gott".¹⁵ Den blev hurtigt oversat til dansk og findes tidligt i Claus Mortensens Det kristelige Messeembede fra 1528, samt i alle senere danske reformationssalmebøger og tilsvarende håndbøger.¹⁶

Det vil i denne sammenhæng, hvor emnet er Nikænum i dansk liturgisk tradition, ikke tjene noget formål at beskæftige sig nærmere med trossalmens forskellige redaktioner i de danske liturgiske bøger. Godt nok kan trossalmen betragtes som en gendigtning af Nikænum, men i givet fald er det en gendigtning, der forholder sig så frit til forlægget, at den til dels også kan betragtes som en gendigtning af Apostolikum.¹⁷ Efter min vurdering vil den mest adækvate synsvinkel være at betragte trossalmen som en nyformulering af credo i tilknytning til de ældre symboler.¹⁸ Og hvis denne synsvinkel er holdbar, vil trossalmen være et markant udtryk for, at reformationen følte sig frit

14. *Alterbogen. Det er Søndagis oc hellige dagis Episteler oc Euangelia met Col-
lecter* (København 1580), blad Ll ii. Der findes også intonation til den danske trossalme, blad Ll iii. Praksis med at bruge latin på de store helligdage giver sig på dette tidspunkt også udslag i, at alterbogen 1580 anfører latinske kollekter og læsninger til juledag, påskedag og pinsedag parallelt med danske tekster.
15. Den blev først trykt i *Geystliche gesangk Buchleyn* (1524). Den tyske tekst er aftrykt hos Anders Malling, *Dansk Salmehistorie*, bind V (København: Schultz 1966), 141-142.
16. *Thet cristelige messze embedhe paa danske* (Malmø: Oluf Ulricksøn 1528). Faksimileudgave hos Poulsen (1959); der er ikke moderne sidetal i faksimileudgaven. Boghistoriske oplysninger Poulsen (1959), 152-153. Credo findes blad Ci – Cii og indledes således: "Wy thro allszammen paa en gud".
17. Jf. C. T. Engelstoft, *Liturgiens eller Alterbogens og Kirkeritualets historie i Danmark* (København: Reitzel 1840), 72, hvor han giver udtryk for en opfattelse af, at trossalmens mest anvendte form alene bygger på Apostolikum.
18. Der henvises i stedet til salme håndbøger, herunder især Malling (1966), bind V, 141-149. Den seneste håndbog er Jørgen Kjærgaard, *Salmehåndbog I-II* (København: Vajsenhuset 2003), hvor trossalmen nr. 437 i *Den Danske Salmebog 2002*, kommenteres bind II, 425-426. Jf. endvidere S. Widding, *Dansk Messe, Tide- og Psalmesang 1528-1573*, vol. I-II (København: Munksgaard 1933), hvor credo især behandles vol. I, 110-113 og bind II, 27-29.

stillet til at formulere credo med nye ord og ikke bundet til kun at bruge traditionens gamle ord.

Trossalmen bruges på credos traditionelle plads efter evangelielæsningen på den plads, hvor tidligere det latinske Nikænum blev sunget af kor eller kantor. Den afgørende forskel fra den tidligere ordning er, at credo synges af menigheden eller folket, og til det formål anså reformatorerne det øjensynligt for bedst at bruge en dansk salme. I det følgende vil jeg beskrive trossalmens liturgiske kontekst og de nærmere praktiske anvisninger vedrørende fremførelsen i udvalgte salmebøger og håndbøger.

I Claus Mortensens *Det kristelige Messeembede* (1528) er overskriften til det pågældende led i messen: "Christhen forsamlingh och choredth syngher Credo". Herefter anføres den danske trossalme, "Wy thro allzammen paa en gud", med tomme nodelinjer over første vers.¹⁹ Forud for credo har evangeliet været læst, og efter credo følger prædikenen, der indledes med en lovsang (Nu bede vi den Helligånd). Koret synger med på credo, men efter bogen og det reformatorske ideal er det primært menigheden, der synger. Der findes ikke noget latinsk credo i denne tidlige reformatorske håndbog.

I Ludwig Dietz' salmebog fra 1536, hvor der er en messeordning fra 1529, findes tilsvarende bestemmelser.²⁰ Credo synges af den kristne forsamling og koret i form af en dansk trossalme, hvortil der kun anføres et eksempel. Overskriften minder meget om overskriften i *Messeembedet* 1528: "Then Christne forsamling oc Chorid siunge tilhaabe Credo". Forud er gået evangelielæsning og efter credo følger "Nw bede wy then Helligaand" som salme forud for prædikenen.²¹

19. Poulsen (1959), *Det kristelige Messeembede*, blad Ci – Cii. Trossalmen er aftrykt hos Mallings (1966), bind V, 143-144.

20. Titelbladet på salmebogen lyder: *Nogle nye Psalmer oc Loffsange som icke till forn ere wdgangne paa Danske ... tryckt y Rostock wedt Ludowich Dyetz* (1536). Imidlertid indeholder bogen også en ældre håndbog fra 1529 med særskilt paginering og titel: *Een ny handbog, med Psalmer oc aandelige loffsange ... Trycht i Rostock* (1529). Faksimileudgave ved Niels Knud Andersen, *Ludwig Dietz' salmebog 1536* (København: Akademisk Forlag 1972).

21. Messeordningen findes i *Een ny handbog* (1529), blad xlvii-lxii. Credo findes blad lxxx; jf. faksimileudgave ved N.K. Andersen (1972).

Lignende anvisninger findes i en efterfølgende Håndbog i det evangeliske Messeembede fra Malmø 1535.²² Afsnittet før og efter credo er formuleret således:

Effter Alleluya wender preste sig til folkid oc siger Herren være med eder Degnend suaar Oc med din aand Presten siger Desse efterfølgende Ewangeliord bescriffwer Sanctus N Degnend suarer Gudt være loff for siit gladelige budskaff Saa læss presten Euangelium som dagen tilhør oc biudet y Testamentid Saa begynder degnend Credo Vy tro alsammen paa en Gwdt Som staar i psalmebøgerne / Der næst Nw bede wy den helligaandt Men gaar presten y predickestollen.²³

Trossalmen benævnes igen credo, men det fremgår klart af de indledende ord og henvisningen til salmebøgerne, at credo er den danske trossalme og ikke det latinske Nikænum. De liturgiske led og deres rækkefølge er den samme som ellers i Malmømessens: evangelielæsning, credo, salme før prædikenen, prædiken. Rollefordelingen er anderledes beskrevet, idet degnen indtager en central rolle, og hverken kor eller menighed er omtalt. Forskellen hænger muligvis sammen med, at den første håndbog er beregnet til brug i en bymenighed og den anden i en landmenighed med en mere beskeden bemanding.

I Malmøsalmebogen fra 1533 findes credo i tre former, som alle er forskellige danske gendigtninger af Luthers trossalme. Som indledning til den første trossalme står der: "Den Christne forsamling oc Chorid siunge tilhobe Credo". Overskriften til anden version er "Det danske patrem" og til den tredje "Credo". "Patrem" er det første ord, som koret synger af det latinske Nikænum, når det tager over efter præstens intonation; men på trods af den latinske titel er der tale om en dansk salme. Rækkefølgen i messen er den samme som i Messeembedet 1528: evangelielæsning, credo, salme før prædiken, prædiken.²⁴ En Ny Psalmebog fra 1553 følger samme mønster som

22. *Een handbog som inne holler det hellige Euangeliske Messe embede med sine formaninger oc Brug som nu hollis y den Christne kircke ...* (Malmø: Oluf Ulricksøn 1535). Faksimileudgave i Poulsen (1959); boghistoriske oplysninger Poulsen (1959), 153-154.

23. Poulsen (1959), *Haandbog i det evangeliske Messeembede*, blad Ai – Aii.

24. Det oprindelige titelblad er forsvundet og kan ikke rekonstrueres; salmebogen er trykt i Malmø 1533 af Christiern Pedersen. Jeg har benyttet en faksimileudgave: *Malmø-salmebogen 1533*, Faksimiledition, utg. av John Kroon (Malmø 1967). Trossalmerne er trykt blad lxvi – lxxiii. Den sidste af trossalmerne er aftrykt hos Malling (1962-78), bind V,144.

Malmøsalmebogen fra 1533 og anfører tre forskellige versioner af en dansk trossalme med tre vers.²⁵

Fælles for de anførte håndbøger og salmebøger er, at de ikke har noget latinsk credo i form af Nikænum, men i stedet en eller flere danske trossalmer, som kaldes credo og bruges på samme plads i messen som det latinske Nikænum, nemlig efter evangelielæsningen. Ingen af salmebøgerne kan bruges til mere præcist at definere og afgrænse, hvad Nikænum er.

Den første officielle reformationssalmebog med kongelig godkendelse er Hans Thomissøns Psalmebog fra 1569.²⁶ Til slut i bogen, som første del af de afsluttende registre, findes en oversigt over højmesse: "Om den Danske Euangeliske Messe". Når præsten har annonceret evangelielæsningen, svarer "Degnen oc Folckit": "Gud være loffuit for sit gladeligt budskab". Når præsten derefter har messet evangelielæsningen, følger "Credo". Oversigten henviser til trossalmen "Wi tro allesammen paa en Gud etc.". Til forskel fra de tidligere salmebøger, men i overensstemmelse med Kirkeordinansen 1539, efterfølges credo normalt umiddelbart af prædikenen, og credo fungerer altså også som salme før prædikenen.

De overordnede bestemmelser om afholdelse af messe i den danske reformation blev fastsat i Kirkeordinansen 1539, som dog ikke er helt éntydig i sine bestemmelser om credo. Det fremgår klart, at den danske trossalme skal synges, men skal credo også fremføres på latin? Reglerne blev formuleret således:

Nu wender hand [præsten] seg til folcked igien, oc læss Euangelium paa danske, med denne begyndelse, disse efterfølgende ord etc.

Der nest vender hand seg atter til Alterid oc begynder, Credo in unum Deum etc.

25. *En Ny Psalmebog medt flere Psalmer oc Christelige oc Aandelige loffsang met Collecter og Bøner ...* (København 1553). Faksimileudgave ved Niels Knud Andersen, *En Ny Psalmebog 1553*, bind I-II (København: Akademisk Forlag 1983). De tre credo'er findes i faksimileudgaven bind I, blad 107-109, en kort kommentar til Credo i bind II, 119.
26. *Den danske Psalmebog, met mange Christelige Psalmer, Ordentlig tilsamenset, formeret oc forbedret, Aff Hans Thomisson* (København: Laurenz Benedicht 1569). Jeg har brugt en faksimileudgave udgivet af Det danske Sprog- og Litteraturselskab (København: Levin & Munksgaard 1933). Højmesseordningens bestemmelser om Credo findes blad Aaa v.

Derefter siunges paa Danske Wy troe alle sammen paa een Gud etc.
Her efter skal nu den wonlige predicken skee, ...²⁷

Det ser ud, som om Kirkeordinansen bestemmelser går ud på, at credo både skal fremføres som et latinsk credo og en dansk trossalme. Ordene "Credo in unum Deum" er begyndelsen på det latinske Nikænum, og det efterfølgende "etc." synes at markere, at nogen fortsætter med resten af den latinske tekst. Det vil i givet fald minde om bestemmelserne i Vormordsens messehåndbog 1539, der begynder med at beskrive en ordning, hvor et latinsk credo (Nikænum) efterfølges af et dansk credo (trossalmen). Og Vormordsens messehåndbog 1539 forsøger angiveligt netop at tage hensyn til Kirkeordinansens krav til en dansk normalmesse.

Det vil umiddelbart forekomme mærkeligt, hvis hensigten med Kirkeordinansens bestemmelser har været, at præsten skulle intonere på latin med den gamle indledning til det latinske Nikænum, hvorefter menigheden umiddelbart fortsætter med den danske trossalme. Men et krav om, at credo altid skulle synges på latin, ville på den anden side også være i modstrid med den praksis, der afspejles i tidligere og efterfølgende salmebøger.

Uanset hvad meningen har været, blev bestemmelserne hurtigt præciseret, rettet eller omfortolket i et efterfølgende bispemøde i København 1540, hvor synoden om credo besluttede følgende:

De symbolo.

Symbolum siue Credo in cathedralibus aliquando Latine propter scolam, semper (!) vero in Danice canatur, et minister verbi incipiat. In aliis vero ecclesiis tam vrbanis quam ruralis perpetuo Danice non Latine canatur, nisi in summis tribus festis tantum in vrbanis ecclesiis Latine cani permittatur.²⁸

Bispenses præcisering går ud på, at credo (trossalmen) altid skal synges på dansk, og at det latinske credo (Nikænum) kun må synges en

27. Citat fra den moderne udgave af Martin Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen 1537/39* (København: Akademisk Forlag 1989), 170. Citatet er fra *Den danske kirkeordinans*, 1539. Det danske udkast fra 1537 foreslår udelukkende en dansk trossalme, ligesom det var tilfældet i de liturgiske bøger fra Malmø før 1537; jf. Lausten (1989), 52. Den latinske version af Kirkeordinansen fra 1537 ser ud til at forudsætte, at credo synges både på latin og dansk; jf. Lausten (1989), 103.

28. Holger Fr. Rørdam, *Danske Kirkelove samt Udvalg af andre Bestemmelser ... 1536-1683*, bind I-III (København: Selskabet for Danmarks Kirkehistorie 1883-89); citatet fra bispemødet 1540 findes bind I, 154.

gang imellem i domkirker og bykirker. Og det ser ud til, at det blev biskoppernes linje, der kom til at holde i de følgende århundreder. Hvad angår terminologien kalder biskopperne både det latinske Nikænum og den danske trossalme for "symbolum" eller "credo". Den danske trossalme er credo på samme niveau som det latinske credo, og den får tilmed en klar prioritet med bestemmelsen om, at det danske credo ikke kan udelades.

På samme bispemøde blev der truffet en bestemmelse om, at de gamle katolske missaler godt fortsat måtte bruges, men kun i messens første del (før prædikenen) og kun indtil der blev trykt nye og bedre bøger.²⁹ De nye og bedre bøger kom først til noget senere. Den første alterbog blev trykt i 1556, og et graduale med tekst og noder til det latinske credo blev trykt i 1573.

Som det udviklede sig, blev det alterbogen, der kom til at svare til det katolske missale, men alterbogen kom ikke til at indeholde credo, hverken det latinske Nikænum eller den danske trossalme. I reformationens nye liturgiske bøger skulle credo i stedet findes i salmebøgerne eller i gradualet. Den første alterbog efter reformationen blev udgivet af Peder Palladius i 1556, men i forordet gør han udtrykkelig opmærksom på, at bogen hverken må kaldes missale eller håndbog. Titlen kom i stedet til at lyde: "Søndagers Oc helige dagers Episteler oc Euangelia met Collecter, oc andet at bruge vdi Christi Naduere effter Ordinantzens lydelse".³⁰ Ordet alterbog kom først til at indgå i bogens titel fra udgaven i 1574. Nadverritualet med noder til Fader- vor og indstiftelsesordene findes i udgaven fra 1556 inde midt i bogen, ligesom det havde været tilfældet i de middelalderlige missaler. I Palladius' alterbog 1556 findes nadverritualet efter teksterne til skærtorsdag og inden teksterne til påskedag. Men der findes ikke nogen højmesseordning som helhed eller nogen tekst til credo, hverken på dansk eller latin. I slutningen af bogen findes et ritual til brudevielse og til dåb.

Alterbogen kom i nye og reviderede udgaver, fx i 1574 og 1580, men heller ikke her findes Nikænum, kun præstens intonation på latin. De senere alterbøger fik til slut tilføjet en "Catechismus", der som anden part indeholdt "Vor Christelige Trois Artickle". Den trosbekendelse, der her anføres i dansk oversættelse, er Apostolikum.

29. Rørdam (1583-89), bind I, 153.

30. Jeg har brugt en moderne udgave: *Peder Palladius, Den ældste danske Alterbog, 1556*, udgivet efter originalen af Lis Jakobsen (København: Gyldendal 1918).

Der er ikke i 1500-tallets Danmark spor af, at man til liturgisk brug har forsøgt sig med en prosaoversættelse til dansk af Nikænum.³¹ I højmesse blev det i stedet den danske trossalme, der kom til at fungere som liturgisk credo, samt i begrænset omfang en fortsat brug af det latinske Nikænum. Der findes dog fra århundredet en dansk oversættelse af Nikænum i en anden sammenhæng. Martin Luthers skrift "Die drei Symbola" fra 1538 blev oversat til dansk i 1578 af Hans Mogenssøn.³² I slutningen af dette skrift anføres en dansk oversættelse af de "De trende Symbola, Eller Christi Trois Bekiendelser, som endrecteligen bruges udi Kircken". Det er "Apostlernis Symbolum", "Symbolum Athanasij" og "Symbolum Ambrosij oc Augustini" [Te Deum]. Derefter anføres "Det Niceniske Symbolum" uden nærmere indledning. Den danske oversættelse, som formentlig er den ældste danske oversættelse af Nikænum, lyder således:

JEg troer paa en almectig Gud, Faderen, Himmelens oc Jordens Ska-bermand, oc altings, som er, baade siunligt oc wsiunligt.

OC paa en eniste HERre Jesum Christum, Guds eniste Søn, som fød er aff Faderen for den gantske Verden, Gud aff Gud, Lius af Liuset, sand Gud aff sand Gud, født, oc icke skabt, en natur aff Faderen, ved huilcken alting er skabt.

Huilcken for oss Menniske, oc for vor Saligheds Skyld er kommen aff Himmelen, oc er bleffuen Kiød, ved den helligAand, aff Jomfru Maria, oc er bleffuen Menniske, Ocsaa for oss kaarsfæst under Pontio Pilato, haffuer lidt, oc er begraffuen.

OC er opstanden paa tredie Dag effter Scrifften, oc er opfaren til Himmels, oc sidder hos Faderens høyre Haand, oc skal igienkomme met Herlighed, at dømmе Leffuendis oc Døde. Huis Riige icke skal haffue ende.

OC paa HERren den helligAand, som gjør leffuendis, som udgaar aff Faderen oc Sønnen, Som tilbedis oc æris ieffne ved Faderen oc Sønnen, som haffuer talet ved Propheterne.

OC en eniste hellig christelig oc Apostoliske Kircke.

31. I andre reformatoriske gudstjenesteordninger blev der udarbejdet oversættelser af Nikænum; det skete fx til den svenske gudstjenesteordning i 1537, 1548, 1614 og 1693. Oversættelserne er samlet og gengivet i Carl Henrik Martling, *Svensk liturgihistoria* (Stockholm: Verbum 1992), 206-213, især 210-211.
32. Martin Luther, *Den Christelige Trois Hoffuet Artickle, som wi skulle forsuaere, oc bliffue ved imod Paffuen oc Helffuendis porte. Oc der hos tvende saare nyttelige smaa Bøger ... fordansket aff Hans Mogenssøn* (København: Andr. Gutterwitz 1578). Jf. Staats (1993), 214-215.

Jeg bekiender en eneste Daab til Syndernis forladelse, oc foruenter de Dødis opstandelse, oc den tilkommendis Verdens lifff. AMEN.

Det er tydeligt, at grundlaget for oversættelsen – sandsynligvis indirekte via tysk – er den middelalderlige, latinske version af Nikænum. Symbolet kaldes eksplicit “Det Niceniske Symbol”. Bogen har ikke nogen officiel status, og prosaoversættelsen af Nikænum er ikke beregnet til liturgisk brug.

Første forsøg i dansk sammenhæng på at definere kirkens bekendelse findes i fremmedartiklerne fra 1569. Artiklerne er udtryk for et forsøg på at forsvare den rette tro mod indvandrere med anden baggrund, herunder især sværmere og calvinister. Alle indvandrere skulle forelægges 25 spørgsmål, og hvis de ikke kunne tilslutte sig disse punkter, kunne de ikke få lov til at bosætte sig i Danmark og Norge.

I denne sammenhæng omtales den hellige kirkes symboler, “som ere det Apostoliske, Niceniske oc Ambrosij, Item den Ausborgiske bekiendelse”. Det var dog ikke nok med de tre oldkirkelige symboler eller den augsburgske bekendelse, og derfor tilføjes 25 supplerende artikler.³³

Nikænum er med på listen over symboler og hørte altså med, når man i slutningen af 1500-tallet skulle fastlægge grænserne for den danske kirke. Desuden indgår Nikænum indirekte i bekendelsesgrundlaget i form af Confessio Augustanas artikel 1, hvor der er en henvisning til og en parafrase af beslutningerne på den nikænske synode.

Hvis Danmark-Norge i 1580 havde tilsluttet sig Konkordieformelen og godkendt Konkordiebogen med dens samling af lutherske bekendelsesskrifter, herunder de tre oldkirkelige bekendelser, ville der formentlig i den sammenhæng været blevet indført en mere eller mindre forpligtende formulering af en autoriseret udgave af Nikænum. Men Danmark-Norge tilsluttede sig ikke Konkordieformelen, og Konkordiebogen blev forbudt i kongeriget.³⁴

Undersøgelsen af Nikænum i den tidlige danske reformation viser, at Nikænum blev overtaget uden ændringer fra den eksisterende middelalderlige tradition, men at den som gudstjenstlig credo blev erstat-

33. Rørdam (1883-89), bind II, 126-134; omtalen af symbolerne findes s. 128.

34. Jf. fx Carsten Bach-Nielsen, “En rigtig pinlig historie. Frederik II og Konkordiebogen – endnu en gang”, *Ordet og livet. Festskrift til Christian Thodberg*, red. af Carsten Bach-Nielsen m.fl. (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1999), 104-120. Her gennemgås historierne om, at Frederik II vendte sig så skarpt mod Konkordiebogen, at han lod det modtagne eksemplar blive brændt.

tet af en ny dansk trossalme som det primære credo. Det latinske Nikænum blev dog opretholdt som gudstjenstlig credo ved særlige lejligheder. Der er ikke spor af præcise definitioner på eller afgrænsninger af, hvad Nikænum er; det forudsattes tilsyneladende at være en selvfølge. Der er heller ikke spor af en bevidsthed om, at der er forskel på bekendelsen fra synoden i Nikæa 325 og den senere bekendelse fra synoden i Konstantinopel 381.³⁵

Det 17. og 18. århundrede

De seneste officielle publikationer, der indeholder en tekst til Nikænum, er genoptrykkene af Niels Jespersens graduale 1573. Gradualet blev genoptrykt to gange i 1600-tallet i uændret form, første gang i 1606 og anden gang i 1637. Her kunne man fortsat i begyndelsen af 1600-tallet finde den latinske tekst til Nikænum med den traditionelle middelalderlige ordlyd.

Men allerede i 1640 bestemte kongen, at "den latinske Chorsang" skulle afskaffes i domkirkerne og erstattes af dansk salmesang og bibellæsning.³⁶ Denne bestemmelse må have medført, at man også op-hørte med at synge det latinske Nikænum, samt at Niels Jespersens graduale med de latinske sange til introitus, kyrie, gloria, halleluja, sekvens, offertorium og præfation blev overflødig, selv om den var blevet genoptrykt få år forinden.

Afskaffelsen af det latinske Nikænum i gudstjenesten kunne tænkes at have medført forsøg på at udarbejde en dansk prosaoversættelse af Nikænum til liturgisk brug, men det ser der ikke ud til at være spor af. Derimod findes der fra denne periode i en bønne- og salmebog beregnet til privat brug en ny dansk oversættelse af Nikænum. Bønebogen er oversat og bearbejdet af præsten Hans Rauffn i 1620 på grundlag af en tysk original forfattet af Basilius Förtsch og fik på dansk titlen "Siælens Aandelige Vandkilde" og i senere oplag "Den Ny Aandelige Vandkilde".³⁷ Her er der et kapitel med de tre hovedsymboler, Apostolikum, Nikænum og Athanasianum, samt de fire "cantica". Den danske oversættelse af Nikænum har en indledning, hvor symbolet knyttes til synoden i Nikæa:

35. Jf. Staats (1993), 219, der gør opmærksom på, at fx forfatterne til Confessio Augustana heller ikke var opmærksomme på denne forskel.

36. Rørdam (1883-89), bind III, 283-284.

37. Jf. Anders Malling, *Dansk Salmehistorie*, bind VIII (København: Schultz 1978), 83-85.

Det Niceniske Symbolum / huilcket i den Stad Nicea / vnder den Keyser Constantino Magno er giort / aff flere end 318 Bisper / imod de falske Kættere / de Arianer / som fornecte den Herris Christi Guddommelighed / etc.

Jeg troer paa en Gud / som er en Allmæchtig Fader / som er Himmels oc Jordens / oc alle siunlige oc wsiunlige Tings Skabere.

Oc paa den eeniste HERre Jesum Christum / Guds eenborne Søn / som er fød aff Faderen for alle tider / Gud aff Gud / Lius aff Lius / sand Gud af sand Gud / som er fød og icke skabt / som er i lige Værelse met sin Fader / ved huilcken alting er skabt oc giort / huilcken for oss Mennisker skyld / oc til vor Salighed / er kommen ned aff Himmelen / oc er bleffuen legemlig vndfangen aff den Hellig Aand / oc fød aff Jomfru Maria / oc er bleffven it Menniske. Hand er kaarssfest for oss vnder Pontio Piloto / oc er pint oc begraffuen / oc er paa tredje Dag opstanden / effter Skriften / oc er opfaren til Himmelen / sidder hoss GVds høyre Haand / oc skal komme igien med Herlighed / at dømme de Lefuendis oc de Døde / huis Rige haffuer ingen ende.

Oc paa den hellig Aand / den HERre som leffvende gjør / som vdgaaer fra Faderen oc Sønnen / som tillige met Faderen oc Sønnen tilbedis oc ærefuldgiøris / som haffuer talet ved Propheterne. Oc jeg troer en hellig Christelig Apostoliske Kircke: Jeg bekiender en eeniste Daab / til mine Synders Forladelse / oc jeg forventer de Dødis opstandelse / oc it Liff i den tilkommende tid / Amen.³⁸

Oversættelsen afviger så meget fra den tidligere anførte danske oversættelse af Hans Mogenssøn fra 1578, at der må være tale om en anden og uafhængig oversættelse. Men udgangspunktet for oversættelsen er fortsat den middelalderlige, latinske form af Nikænum, som (fejlagtigt) identificeres med den bekendelse, der blev vedtaget af de 318 biskopper på synoden i Nikæa 325. Bønnebogen er ikke beregnet til officiel liturgisk brug, og der er ikke spor af, at den anførte danske oversættelse af Nikænum har været brugt ved gudstjenester.

Den markante begivenhed i denne periode er enevældens indførelse af Danske Lov 1683 og de opfølgende liturgiske publikationer: Kirke-Ritualet 1685, Baggeres alterbog 1688 samt Kingos salmebog og Kingos graduale 1699. De stadigvæk gældende bestemmelser i Danske Lov om Nikænum er omtalt i begyndelsen af denne artikel. Den nye lovgivning og de nye bøger betød ikke i sig selv, at der skete nogen forandring i den liturgiske brug af Nikænum i forhold til den

38. Citatet er anført fra andenudgaven i 1638: *Den Ny Aandelige Vandkilde ... Aff M. Hans Rauffn Sognep. i Malmø* (København: Tyge Nielszen 1638), 320-322.

allerede trufne beslutning i 1640. Nikænum bruges ikke længere som en liturgisk tekst i gudstjenstlig sammenhæng, og derfor findes teksten ikke i de opfølgende liturgiske publikationer, hverken i latinsk eller dansk version.

Den grundlæggende bog for liturgien i det nye enevældige system var Kirke-Ritualet fra 1685.³⁹ I denne bog findes de overordnede bestemmelser vedrørende gudstjeneste, dåb, skriftemål, nadver m.m., og her findes følgende anvisninger for højmessens forløb efter epistel-læsningen og de efterfølgende salmer:

Der paa vender Præsten sig atter om til Folket og med høj Røst og tydelig Stemme efter sædvane synger Evangeliet med denne begyndelse:

Dette hellige Evangelium skriver Evangelisten N.N.

Choret svarer:

Gud være lovet for sit gladelige Budskab.

Eller og:

Priis og ære være dig HERRE!

Der paa synger hand det gandske Evangelium, som hører til Dagen, og naar det er Ende, vender hand sig til Alteret igien og begynder:

Vi tro allesammen paa een Gud etc.

Hvilken siden af Menigheden og paa Orgelverket forfølgis indtil Enden.

Efter Evangelium er udsiunget for Alteret, ringis udi Prædikestolen med de smaa Klokker, ligesom sædvanligt er.

Mens Alleniste Gud etc. og Troen etc. synges, staar Degnen paa Landet altid nedre i Kirken, paa det Menigheden disbedre kand synge efter hannem.

Saa gaar Præsten paa Prædike-Stolen og forretter den sædvanlige Prædiken over Dagens Evangelium.⁴⁰

De praktiske anvisninger går ud på, at præsten intonerer trossalmen, og at salmen derefter synges af menigheden med orgelledsagelse. Trossalmen er på vej til at blive en almindelig salme, og den danske trossalme er eneste mulighed.

Efter nyordningen i slutningen af 1600-tallet fandtes selve højmesseordningen kun i Kirke-Ritualet, mens teksterne skulle findes i de li-

39. *Danmarks og Norgis Kirke-Ritual* (København 1685). Jeg har benyttet en genudgivelse: *Danmarks og Norgis Kirke-Ritual, 1685-1985*, genudgivet af Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi (1985); forkortelse: *Kirke-Ritual* (1985); jf. Svend Borregaard, *Danmarks og Norges Kirkeritual af 1685* (København: Gad 1953).

40. *Kirke-Ritual* (1985), 14-15. I originaludgaven fra 1685 findes citatet side 17-18.

turgiske brugsbøger: alterbog, salmebog og graduale. Den nyordnede alterbog, Hans Baggers alterbog fra 1688, som er præstens primære brugsbog, bringer kollektter, bibelske læsninger og bønner, samt de nødvendige ritualer og en katekismus med Apostolikum, men Nikænum findes ikke, hverken på dansk eller latin, og der findes heller ikke nogen samlet oversigt over højmessens gang.⁴¹

Udgivelsen af salmebogen og gradualet skulle også følge Kirke-Ritualets overordnede anvisninger. Derfor finder man i salmebogen og gradualet ikke noget latinsk credo eller latinske tekster overhovedet.⁴² I forordet til gradualet ytrer Thomas Kingo sig meget kritisk over for latinske tekster i dansk sammenhæng og kalder sangen på latin for "dend Latinske Mumle-Sang og Munke-Skraal".⁴³

Kingos graduale bringer i indledningen de faste salmer, som "siunges i Guds Menighed efter Ritualet".⁴⁴ I højmissen synges trossalmen, efter at evangeliet er læst for alteret. Den liturgiske kontekst er i hovedsagen uændret: evangelielæsning, trossalme, prædiken, men der er kommet et prædikestolsvers ind forud for prædiken.⁴⁵

I 1700-tallet gøres der flere gange forsøg på en reform af gudstjenesteordningen, men ingen af dem bliver godkendt og sat i værk. Som et eksempel kan anføres en betænkning fra 1735 forfattet af den senere biskop Peder Hersleb, hvor han forslår, at menigheden står op under trossalmen, "ti det er heele Meenighedens offentlige Troesbekjendelse for Gud".⁴⁶ Peder Hersleb er ellers inde på overvejelser om frit salmevalg, som viste sig at slå igennem i det følgende århundrede, men denne overvejelse gælder endnu ikke trossalmen, der betragtes som en fast salme med en helt særlig karakter.

Hovedtendensen i denne periode er, at Nikænum som selvstændig tekst i liturgisk sammenhæng efterhånden går helt ud af brug, og at

41. *Forordnet Alterbog udi Danmark og Norge* (København: Joachim Schmedtgen 1688). Biskop Hans Bagger havde skrevet forord til alterbogen, som udkom i mange efterfølgende udgaver; seneste udgave med Hans Baggers forord blev udgivet i 1901.

42. *Gradual, En Ny Almindelig Kirke-Salmebog, Under behørige Noder og Melodier ...* af Thomas Kingo (Odense: Christian Skrøder 1699). Jeg har benyttet en faksimileudgave: *Thomas Kingos Graduale*, udg. af Samfundet Dansk Kirkesang (Odense 1967); forkortelse: *Gradual* (1699).

43. *Gradual* (1699), forordets side 2.

44. *Gradual* (1699), 1.

45. *Gradual* (1699), 15-21.

46. P. G. Lindhardt, *Kirke-Ritualet og pietismen, Biskop Peder Herslebs betænkning over Danmarks og Norgis Kirke-Ritual af 1685* (København: Akademisk Forlag 1986), 30.

den kun bruges indirekte i form af trossalmen "Vi tro allesammen paa een Gud".⁴⁷

Det 19. og 20. århundrede

Balles salmebog, *Evangelisk-kristelig Psalmebog til brug ved Kirke- og Huus-Andagt*, blev godkendt og taget i brug i 1798. Den afveg fra Kingos salmebog 1699 ved at have en systematisk disposition, hvor Kingos salmebog var disponeret efter gudstjenesteordning og kirkeår og havde ret få valgmuligheder til den enkelte gudstjeneste.

En ændring i retning af frit salmevalg havde været på vej i slutningen af 1700-tallet. Denne tendens kommer klart til udfoldelse i Balles salmebog 1798 og i et opfølgende reskript fra 1802, som indfører et friere salmevalg. Ifølge reskriptet af 1802 skal trossalmen synges hver anden søndag; de andre søndage synges gloriasalmen.⁴⁸ Og trossalmen blev ydermere flyttet fra dens hidtidige plads efter evangelielæsningen. Konsekvensen af denne lempelse af reglerne blev, at trossalmen efterhånden helt forsvandt fra højmessens.⁴⁹

Det gradvise bortfald af brugen af trossalmen i højmessens i 1800-tallet virker ikke som en proces, der er styret oppefra, men som en ændring af praksis nedefra. Reglerne kommer snarere bagefter – som en kodificering af usus. Det samme gælder genindførelsen af trosbekendelsen som prosatekst i gudstjenesten i løbet af 1900-tallet. Det kirkelige Råd foreslog dog allerede i 1886, at den apostolske trosbekendelse skulle siges af præsten fra alteret.⁵⁰ Lignende forslag blev fremsat af privatpersoner, fx Georg V. Hansen i 1890 og 1895.⁵¹ Selv om forslagen ikke i første omgang opnåede officiel tilslutning, ser

47. Jf. Staats (1993), 224-226, der anfører følgende overskrift for beskrivelsen af Nikænum i det 17. århundredes lutherske tradition: "Das zunehmende lutherische Desinteresse am Nizänium seit dem 17. Jahrhundert".

48. Jf. Abrahamsen (1919), 143-145, samt Søren Sørensen, *Kirkens Liturgi*, 2. udg. (København: Wilhelm Hansen 1969), 85.

49. I Matzen og Timms Kirkeret fra 1891 forudsættes det eksempelvis, at ordningen med faste salmer blev forladt med den evangelisk-kristelige salmebog (1798) og erstattet af en ny ordning, som "er et Udtryk for Præstens almindelige Valgfrihed". Matzen-Timm (1891), 418.

50. En oversigt over gudstjenesteforslag i slutningen af 1800-tallet kan læses hos Chr. Barfoed, *Vor Høimesse* (København: Lehmann & Stage 1899), 93-110.

51. Se fx Georg V. Hansen, *Oldkirkens Nadveroffer, Dets Forfald og dets Kaar i Nutiden* (København: Frimodt 1895), 183 og 192.

det ud til, at Apostolikum efterhånden blev bredt anvendt som gudstjenstlig bekendelse fra alteret efter evangelielæsningen.

I 1936 sendte biskopperne en rundskrivelse om gudstjenesten til præsterne, hvorefter det blev godkendt, at Apostolikum kunne bruges i gudstjenesten efter evangelielæsningen fra alteret. Det må opfattes som en kodificering af en praksis, der havde vundet almindelig udbredelse i de fleste menigheder i den første del af århundredet.⁵² Ordningen blev indarbejdet i Biskoppernes Vejledning fra 1949, hvor der anføres følgende vejledning til trosbekendelsen:

Hvor forsagelsen og trosbekendelsen bruges, kan de fremsiges (eller synges) af præsten eller (og) menigheden.

Præsten står herunder vendt mod alteret; under forsagelsen kan han stå vendt mod menigheden. Menigheden står op.

Forsagelsen og trosbekendelsen kan også fremsiges fra prædikestolen før eller efter evangeliets oplæsning.⁵³

Den anførte trosbekendelse er Apostolikum og ikke Nikænum, som ellers var den gamle gudstjenstlige bekendelse i vestlig tradition. Det kan der hypotetisk anføres forskellige mulige forklaringer på. Den mest sandsynlige forklaring er, at ændringen havde sit udspring i grundtvigske kredse, hvor den apostolske trosbekendelse havde en central plads.⁵⁴ Men det kan også have spillet ind, at Apostolikum ved visse gudstjenester var blevet læst fra prædikestolen som en katekisk tekst, samt at Apostolikums tekst var aftrykt til slut i alterbøger fra 1574 til 1882 som en del af den såkaldte katekisme.

I en fodnote i Biskoppernes Vejledning 1949 anføres en mulighed for, at man undtagelsesvist i stedet for forsagelsen og trosbekendelsen kan bruge den nikænonkonstantinopolitanske trosbekendelse.⁵⁵ Trosbekendelsen i bestemt form forudsættes at være Apostolikum, og Nikænum anføres med det navn, der ofte bruges i symbolik efter 1817. Den anførte oversættelse til dansk er følgende:

Jeg tror på een Gud, den almægtige Fader, himmelens og jordens, alt det synliges og usynliges skaber.

52. Jf. K. E. Skydsgaard, "Kirkens Gudstjeneste", *Haandbog i Kristendoms-kundskab*, bind 6, red af Aage Bentzen m.fl. (København: Munksgaard 1943), 58, samt Gunnar Pedersen m.fl., "Forslag til En dansk Højmes-seliturgi", *Dansk Kirkesangs Aarsskrift* (1943), 5.

53. *Vejledning i Den danske Folkekirkes gudstjenesteordning med de autoriserede ritualer*, udarbejdet af biskopperne (København: Vajsenhuset 1949), 9. Forkortes: *Biskoppernes Vejledning*. Anden udgave af Biskoppernes Vejledning blev første gang trykt i 1955.

Og på een Herre, Jesus Kristus, Guds enbårne Søn, som er født af Faderen før alle tider, Gud af Gud, lys af lys, sand Gud af sand Gud, født, ikke skabt, af samme væsen som Faderen, ved hvem alt er skabt, som for os mennesker og for vor frelse steg ned fra himlene og blev kød ved Helligånden af jomfru Maria og blev menneske, som også blev korsfæstet for os under Pontius Pilatus, blev pint og begravet og opstod på tredje dagen ifølge skrifterne og opfor til himmels, sidder ved Faderens højre hånd og skal komme igen i herlighed for at dømme levende og døde, og der skal ikke være ende på hans rige.

Og på Helligånden, som er herre, og som levendegør, som udgår fra Faderen og fra Sønnen, som tilbedes og æres tillige med Faderen og Sønnen, som har talt ved profeterne. Og på een, hellig, almindelig og apostolisk kirke. Jeg bekender een dåb til syndernes forladelse og forventer de dødes opstandelse og den kommende verdens liv.⁵⁶

Denne form findes, hvad angår ordlyd, uændret i Den danske Salmebog 1953, i Biskoppernes Vejledning 1955 og i flere andre efterfølgende publikationer. Der er fortsat tale om en oversættelse fra den traditionelle latinske, middelalderlige form af Nikænum.

Den nuværende alterbog med højmesseordning, der blev autoriseret i 1992, forudsætter som udgangspunkt, at trosbekendelsen altid bruges, idet den indledende kursivtekst lyder: "Trosbekendelsen syn- ges eller siges af præst og menighed".⁵⁷ Den kan dog udelades, når

54. Jf. Skydsgaard (1943), 58. Grundtvigs opdagelse af trosbekendelsens grundlæggende betydning og funktion, drejede sig om Apostolikum, ikke om Nikænum. Grundtvig anså den nikænske trosbekendelse for at være en græsk, selvgjort trosbekendelse fra en senere periode, og han mente, at det var en stor fejl, at den græske eller østerlandske kirke havde skubbet den apostolske trosbekendelse til side som dåbsbekendelse og erstattet den af "den saakaldte nicænske" trosbekendelse. Markante udtalelser findes i "Kirke-Speil", der baserer sig på mundtlige foredrag 1861-63. Se fx *Nik. Fred. Sev. Grundtvigs Udvalgte Skrifter*, bind 10, ved Holger Begstrup (København: Gyldendal 1909), 149. Andre relevante vurderinger af Grundtvig kan findes s. 111, 160, 161 og 184. Udtalelserne af Grundtvig kan findes samlet i Johs. Feveile og Max W. Olsen, *Den danske Folkekirkens Bekendelsesskrifter* (København: Munksgaard 1955), 17-18, note 21; jf. endvidere Staats (1993), 225.

55. Forslaget fremsættes også i Dansk Kirkesangs højmesseforslag fra 1943; jf. Pedersen (1943), 9.

56. *Biskoppernes Vejledning* (1949), 10. En kildeangivelse side 153 meddeler, at oversættelsen er anført i professor R. Prenters oversættelse og giver en kort oversigt over symbolets brug i den danske gudstjeneste.

57. *Den Danske Alterbog. Autoriseret ved kgl. resolution af 12. juni 1992* (København: Vajsenhuset 1992), 9.

der er dåb i højmessen, og da der i bymenigheder ofte er dåb, vil trosbekendelsen i praksis ofte falde bort som fast led i højmessen. Første mulighed vedrørende trosbekendelsens fremførelse er, at menigheden medvirker, samt at den synges.

Trosbekendelsens placering i højmesseordningen fra 1992 er ud fra én synsvinkel uændret, og ud fra en anden synsvinkel ændret på et centralt punkt. Den liturgiske rækkefølge i normalordningen er: epistellæsning, trosbekendelse, salme før prædiken, evangelielæsning fra prædikestolen. Ud fra den ene synsvinkel er trosbekendelsens placering uændret, idet den fremføres fra alteret efter højmessens anden læsning og forud for salmen før prædiken. Men hvor trosbekendelsen i tidligere ordninger fulgte efter evangelielæsningen fra alteret, kommer den ifølge normalordningen fra 1992 efter en epistellæsning og forud for evangelielæsningen; det er en indirekte følge af indførelsen af en fast indledende læsning fra Det Gamle Testamente. Hvis orienteringspunktet er trosbekendelsens placering i forhold til evangelielæsningen, er trosbekendelsens placering ændret

Der er anført tekst til to trosbekendelser. Først anføres Apostolikum indledt med forsagelsen, og derefter følger Nikænum. Formelt set er de to trosbekendelser sidestillede, men Apostolikum er klart den mest brugte trosbekendelse.⁵⁸

Den danske oversættelse af Nikænum er i uændret i forhold til den tidligere anførte form i Biskoppernes Vejledning (1949 og 1955). Dog er der (i parentes) givet mulighed for i Nikænums indledning og afslutning at sige "Vi" i stedet for "Jeg". Grundlaget for oversættelsen er fortsat den traditionelle latinske form af Nikænum. Med autorisationen af alterbogen i 1992 blev der for første gang officielt autoriseret en dansk prosaoversættelse af Nikænum til liturgisk brug.⁵⁹

Hovedtendensen i 19. og 20. århundrede vedrørende brugen af Nikænum er, at den i periodens begyndelse overhovedet ikke blev brugt i liturgisk sammenhæng, men kun som bekendelsesskrift. Den eneste mulighed for trosbekendelse i gudstjenesten var trossalmen, og i denne form var trosbekendelsen ved at glide helt ud af højmessens. I løbet af 20. århundrede kom trosbekendelsen tilbage i højmessens i en ny form. Det skete primært i form af Apostolikum i prosaoversættelse, men også Nikænum i dansk prosaoversættelse blev en mulighed.

58. *Den Danske Alterbog* (1992), 9-11.

59. *Biskoppernes Vejledning* (1949 og 1955) var ikke i sig selv nogen autorisation af nye ordninger, men kun en vejledning, som indeholder tidligere autoriserede ritualer. Og ud fra en formel synsvinkel var brugen af Nikænum i dansk oversættelse efter *Biskoppernes Vejledning* 1949 og 1955 ikke nogen autoriseret ordning, heller ikke selv om den blev optaget i tekstdelen til *Den Danske Salmebog* i 1953.

Dansk oversættelse af det græske Nikænum

Undersøgelsen af Nikænum i dansk liturgisk tradition har vist, at de danske reformatorer og den danske kirke overtog Nikænum fra den eksisterende latinske senmiddelalderlige tradition. Det klareste udtryk for denne kontinuitet hen over reformationen er Niels Jespersøns graduale fra 1573, der bringer et latinsk Nikænum med samme ordlyd som de senmiddelalderlige missaler fra Lund og København. Og når der i Danske Lov 1683 henvises til det "Nicæniske" symbol, kan der rimeligvis ikke tænkes på andet end det latinske Nikænum, som indtil 1640 havde været i liturgisk brug i domkirker og bykirker. Jeg har i hvert fald ikke fundet spor, der peger i en anden retning.

Det er således i således i god overensstemmelse med denne tradition, at det siden 1949 har været muligt i den danske højmesse at bruge en dansk oversættelse af Nikænum, hvor grundteksten for oversættelsen har været et traditionelt latinsk, middelalderligt Nikænum.

På den anden side har jeg ikke i den danske tradition fundet spor af forpligtende bestemmelser om, at der skal bruges en bestemt grundtekst til Nikænum som bekendelsestekst eller liturgisk tekst. Danske Lov 1683 definerer ikke Nikænum nærmere. Og efter min vurdering er der ikke noget i den danske tradition, der tvinger folkekirken til at betragte det traditionelle latinske Nikænum som eneste mulige grundtekst for en dansk oversættelse. Det traditionelle valg af det latinske Nikænum fra Konkordiebogen 1580 kan i dansk sammenhæng ikke betragtes som andet end et praktisk valg af en god og let-tilgængelig udgave; det er ikke et forpligtende valg.⁶⁰

Efter min vurdering er der ikke noget til hinder for at erstatte eller supplere den eksisterende officielle danske oversættelse af Nikænum med en ny oversættelse, der bygger på den græske version. Og her er der i løbet af 1900-tallet blevet publiceret pålidelige tekstkritiske udgaver af det græske Nikænum, dels af E. Schwartz i 1926 og dels af Giuseppe Luigi Dossetti i 1967.⁶¹ De to udgaver stemmer overens,

60. Det kan blandt andet ses af Peter Erasmus Müllers kommenterede udgave af de tre oldkirkelige bekendelser i forbindelse med reformationsjubileet i 1817. Her udgiver han en latinsk tekst til Niceno-constantinopolitanum, men tager teksten fra en udgave af dokumenter fra Tridentinerkoncilet. Jf. Müller (1817), 135, note 2. Han aftrykker altså ikke det latinske Nikænum fra Konkordiebogen eller fra tidligere danske bøger. Og da Luther i 1538 oversatte Nikænum til tysk, brugte han en latinsk tekst, der afviger på tre mindre punkter fra den latinske tekst i Konkordiebogen; jf. Staats (1993), 214-215.

61. E. Schwartz, "Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der von Chalcedon", *ZNW* 25 (1926), 38-88; her findes den græske ud-

hvad angår teksten, og afviger ikke fra den tekstform, der kan findes i fx *Bekennnisschriften* (1930/1967) eller det katolske standardværk af Heinrich Denzinger med *Enchiridion symbolarum* (fx 37. Auflage 1991).⁶²

Det kan diskuteres og bliver diskuteret, om Nikænum, som i denne sammenhæng mere præcist kan kaldes Konstantinopolitanum, er blevet formuleret på synoden i Konstantinopel 381, eller om den har været formuleret inden. Men uanset om det forholder sig på den ene eller den anden måde, er forholdet det, at vi ikke har trosbekendelsen overleveret i dokumenterne fra synoden i Konstantinopel 381. Vi skal frem til Chalcedon-synoden i 451, hvor Aetios, der var ærkediakon i Konstantinopel, højtideligt fra en medbragt bog oplæste de 150 fædres trosbekendelse, som stemmer overens med den hellige og store synode i Nikæa. I Nikæa var de 318 fædre, mens de i Konstantinopel kun var 150, så "de 150 fædres" trosbekendelse er trosbekendelsen fra synoden i Konstantinopel 381, som siges at stemme overens med den oprindelige fra Nikæa 325.⁶³

Det var denne bekendelse, som ærkediakonen Aetios oplæste i Chalcedon 451, som blev den dominerende i liturgisk brug, og som senere blev kaldt "den nikænske trosbekendelse", selv om den ikke er identisk med bekendelsen fra synoden i Nikæa 325, men kun stemmer overens med den.

Der er forskelle på flere punkter mellem den oprindelige græske form fra 381/451 og den senere traditionelle middelalderlige form af Ni-

gave af Constantinopolitanum på side 49. Giuseppe Luigi Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli, Edizione critica, Testi e Ricerche 2* (Roma: Herder 1967); udgaven af "Il Simbolo al Concilio del 381 o 'Simbolo dei 150 Padri'" findes side 243-251, hvor der anføres både den græske tekst og en oldkirkelig latinsk version.

62. *Bekennnisschriften* (1930/1967), 26-27; den her gengivne græske tekst er taget fra Schwartz (1926), 49. Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, ed. Peter Hünermann, 37. Auflage (Freiburg i. B.: Herder 1991), 82-85.

63. Emnet her er ikke forhistorien for den tekst, der højtideligt blev oplæst på Chalcedon-synoden 451. For nyere redegørelser for dette emne kan henvises til: J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 3. ed. (London: Longman 1972). Reinhart Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, Historische und theologische Grundlagen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996). Oskar Skarsaune, *Troens ord, De tre oldkirkelige bekvjennelsene* (Oslo: Luther Forlag 1997), 135-238. Peder Nørgaard-Højen, *Den Danske Folkekirkes bekendelsesskrifter, Kommentar*, 2. udg. (København: Anis 2004), 115-162.

kænum. Det drejer sig ikke kun om "filioque". Og hvis der skal foretages en nyoversættelse fra den græske grundtekst, vil det ikke være sagligt forsvarligt at nøjes med at bruge den seneste danske oversættelse og udelade et "og fra Sønnen". Den oprindelige græske form afviger især fra den senere traditionelle latinske form på følgende seks punkter:⁶⁴

1. Den græske tekst indleder med flertal, "Vi tror på" (*pisteuomen*), hvor den latinske har éntal, "Jeg tror på" (*credo*). Tilsvarende i slutningen, hvor den græske form har "Vi bekender" og "Vi forventer", mens den latinske har "Jeg bekender".

2. Forud for "lys af lys" har det latinske tekst et "Gud af Gud", som ikke findes i Konstantinopolitanum 381, men derimod kan genfindes i det oprindelige Nikænum fra 325.

3. Afsnittet om Sønnens inkarnation er formuleret lidt anderledes i den græske tekst end i den latinske. I den græske form er Helligånden og jomfru Maria sidestillet: "... blev kød ved Helligånden og jomfru Maria". Den latinske form bruger forskellige præpositioner og vil dermed markere en forskel: "... blev kød ved (*de*) Helligånden af (*ex*) Jomfru Maria".

4. I tredje artikel karakteres Helligånden i den græske tekst af adjektivet *to kyrion*, men den latinske tekst har substantivet *dominum*. Den græske tekst bør derfor fx oversættes med "Helligånden, som hersker", mens oversættelsen af den latinske form hidtil har været "Helligånden, som er Herre".

5. Den græske tekst har et "på" (*eis*) både forud for "Helligånden" og forud for "én hellig, almindelig og apostolisk kirke". I den latinske tekst der er kun et "på" (*in*) forud for "Helligånden". Denne forskel er ikke markeret i den nuværende danske oversættelse, mens Hans Mogenssøn i 1578 fik denne forskel med i sin oversættelse af Nikænum.

6. I omtalen af Helligåndens udgang har den græske tekst kun et "fra Faderen", mens den latinske tekst har et "fra Faderen og Sønnen" (*filioque*).⁶⁵

64. I sammenligningen refererer jeg primært til danske oversættelser, dels den ovenfor citerede form fra *Biskoppernes Vejledning* (1949), der som grundtekst bruger det latinske Nikænum fra Konkordiebogen 1580, og dels til det efterfølgende forslag til ny oversættelse fra den græske grundtekst.

65. Jf. også Skarsaune (1997), 229-230.

I det følgende anføres et forslag til ny dansk oversættelse af Nikænum på grundlag af den overleverede græske tekst fra synoden i Konstantinopel 381, sådan som den blev oplæst på Chalcedon-synoden i 451:

Vi tror på én Gud, Fader og almægtig,
 skaber af himmel og jord, af alt synligt og usynligt;
 og på én Herre, Jesus Kristus, Guds enbårne Søn,
 som er født af Faderen før alle tider,
 lys af lys, sand Gud af sand Gud,
 født, ikke skabt,
 af samme væsen som Faderen,
 ved ham blev alt til,
 han som for os mennesker og til vor frelse steg ned fra himlen,
 blev kød ved Helligånden og jomfru Maria og blev menneske,
 som også blev korsfæstet for os under Pontius Pilatus
 og blev pint og begravet
 og opstod på den tredje dag ifølge skrifterne og opfor til himlen,
 sidder ved Faderens højre hånd
 og skal komme igen i herlighed for at dømme levende og døde,
 og der skal ikke være ende på hans rige;
 og på Helligånden, som hersker og levendegør,
 som udgår fra Faderen,
 som tilbedes og æres sammen med Faderen og Sønnen,
 og som har talt ved profeterne;
 og på én, hellig, almindelig og apostolsk kirke.
 Vi bekender én dåb til syndernes forladelse.
 Vi forventer de dodes opstandelse og den kommende verdens liv.
 Amen.⁶⁶

Hvis det skal være muligt til gudstjenstlig brug i Den Danske Folkekirke at bruge en ny dansk oversættelse af Nikænum på grundlag af den græske grundtekst fra 381/451, bør den efter gældende folkekirkelig orden nok autoriseres ved en ny kongelig resolution, ligesom den nuværende oversættelse af Nikænum blev det i 1992. I en eventuel beslutningsproces bør inddrages andre synsvinkler end dem, som

66. Oversættelsen forsøger at følge den græske tekst ret tæt, herunder også den lange sætningskonstruktion med kun et indledende "Vi tror på". I den svenske økumeniske oversættelse af den nikænokonstantinopolitanske trosbekendelse har man i stedet valgt at opdele i tre artikler, der hver indledes med et "Vi tror på". Oversættelsen er i nov. 1998 af det finske kirkeråd godkendt til prøvebrug i gudstjenesterne parallelt med den nuværende oversættelse; jf. *Gudstjänstboken, antagen av kyrkomötet den 12 januari 2000* (Församlingsförbundets förlag 2004), 303-304.

jeg har anlagt i denne artikel, herunder dogmatiske, økumeniske og juridiske synsvinkler. Og her er det kritiske punkt jo, at en oversættelse fra den græske grundtekst ikke vil indeholde den senere latinske udvidelse med *filioque*, som har været et adskillende punkt i forholdet mellem den østlige og den vestlige kirke.

På den anden side behøver det heller ikke at gøres meget indviklet. Når der autoriseres en ny dansk oversættelse af Bibelen, bruger man eksempelvis som grundlag for oversættelsen uden større diskussion den bedst mulige tekstkritiske udgave på pågældende tidspunkt. En lignende synsvinkel kan godt anlægges på en eventuel nyoversættelse af Nikænum.

En anden og lidt mindre officiel mulighed kunne være at anføre en alternativ oversættelse af Nikænum i et nyt uautoriseret alterbogstilæg. En sådan løsning vil svare til den model, der blev anvendt ved udgivelsen af Biskoppernes Vejledning i 1949, hvor der for første gang blev givet mulighed for at bruge Nikænum i dansk prosaoversættelse ved højmesser i Den Danske Folkekirke.

Jakob Böhmes syn på den religiøse erfaring

– et religionspsykologisk perspektiv

Lektor cand.teol. Lars Bo Bojesen

Abstract: The present article excavates a central question in the thought of Jakob Böhme (1575-1624): How is it possible to deduce the total reality from the concept of God without covering up any of the terrifying aspects of reality. I describe Böhme's method as partly phenomenological (as an absorption into the material of experience, wrapped in the terminology of alchemy), partly theoretical (as a doctrine of the soul being the meeting-place of man and God). It is pointed out that when Böhme insists on the importance of experience, he does so in his capacity as theologian. The only way for God to enter into humanity is through the soul, and the only way for humanity to experience God is by making an effort to be mentally present. This is possible for humanity because its free will originates in the center of a mind (Gemüthe), which is at the same time an image of God. During this process human beings will experience both the good and the evil side of God. However, they will discover that evil transforms itself from being the contradiction of goodness to being its polar opposite. So far Böhme has, from the aspect of the psychology of religion, anticipated some central distinctions in the psychology of C.G. Jung (1875-1961).

Key words: Jakob Böhme – religious experience – belief – desire/passion – alchemy – gnosis – soul/mind (Seele/Gemüth) – the Self – C.G.Jung – free will – omnipotence – evil.

Da den schlesiske skomager og mystiker Jakob Böhmes (1575-1624) værker er relativt ukendte i en dansk sammenhæng, vil den følgende artikel forme sig som en dokumentation af hans erfaringssteologiske grundtanker via en række repræsentative tekster. Böhmes ukendte status er måske nok forståelig bedømt ud fra hans svært tilgængelige begrebsverden, men er ufortjent i betragtning af, hvor originalt han som luthersk protestant viderefører den højmiddelalderlige tysk-katolske mystik. Idéhistorisk danner han derved et forbindelsesled mel-

lem den katolske middelalders religiøse beskrivelse af sjælen, og den nyere dybdepsykologis empiriske beskrivelser af religiøse erfaringstilstande. En særligt nærliggende referencehorisont udgøres formodentlig af den jungske religionspsykologi; C.G. Jung (1875-1961) forstod eksplicit sin egen indsats som en videreførelse af den tyske mystik inden for rammerne af et protestantisk kulturmiljø.

For at finde veje i det vildnis, som Jakob Böhmes tænkning for en første betragtning frembyder, er det rimeligt at begynde med at klarlægge sig, hvilke spørgsmål der for Böhme at se til har gjort denne tænkning nødvendig. På et berømt sted i *Morgenröthe*¹ har han skildret den indre kamp der gik forud for hans filosofiske intuitioner, og søgt at afdække de i denne kamp skjulte motiver for hans senere tænkning. To ting stødte ham ud i den melankoli ("harte Melancholy und Traurigkeit"), som senere en mægtig åndsillumination friede ham ud af: For det første modstillingen af en Gud der bor i sin himmel utilnærmeligt højt over jorden, over for en verden fyldt med påtrængende naturfænomener. For det andet det problem han, ved at tænke disse modsætninger side om side, løb ud i: at alle ting rummede lige så meget ondt som godt – "Böses und Gutes, Liebe und Zorn; in den unvernünftigen Creaturen, als in Holtz, Steinen, Erden und Elementen sowol als in Menschen und Thieren". Med andre ord: Hvorledes lader Gud og Natur sig forbinde eller forene? Og hvad stiller man op med det ondes problem, som stiller sig i vejen for en sådan forbindelse eller forening? Det første spørgsmål må ikke underkendes (som det sker i mange fremstillinger af Böhme, der ensidigt stiller det ondes problem i hans tænknings centrum). Böhme ønsker bestemt ingen naiv identificering af Gud og natur (sml. f.eks. IV: *Von der Menschwerdung Jesu Christi* 2. Theil 3, 4; VII: *Mysterium Magnum* 2, 7); og det er først forsøget på at løse det første spørgsmål, der gør det andet akut. Böhmes anliggende er, med F.C. Baur's ord, det samme som gnostikernes: "einen Übergang aus der Idealwelt zur Realwelt, vom Absoluten zum Endlichen zu finden."² Spørgsmålet er: hvorle-

1. Jakob Böhme, *Sämtliche Schriften*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, begonnen von Aug. Faust, neu herausgeg. von Will-Erich Peuckert (Stuttgart: Friedr. Frommanns Verlag 1955 ff), bd. I, kap. 19, afsn. 1 ff.

Henvisningerne sker, som det er coutume inden for Böhme-forskningen, ikke til sidetal men til kapitel og afsnit. Alle i artiklens brødtekst forekommende henvisninger sker til denne udgave (f.eks. IV: *Sechs theologische Punkte* 8, 31 = bind IV, pågældende skrifs titel [de fleste bind rummer flere titler], kapitel 8, afsnit 31).

2. F.C. Baur, *Die christliche Gnosis* (Tübingen: Verlag von C.F. Olander 1835), 569.

des kan man aflede den samlede virkelighed af gudstanken, uden at tilsløre en eneste af denne virkeligheds skrækindjagende sider?

Den udløsende faktor bag dette spørgsmål er altså en ganske bestemt *erfaring*. Böhmes grundposition er den værgeløse udsathed for en altovervældende erfaring af naturens blide og rasende sider, og Guds tale til ham igennem dem. Hans spekulative system er et forsøg på at klare sig over for disse oversvømmende kræfter ved at mane dem ind i begreber, og ikke andet. Det er ikke for spekulationens egen skyld, at han tænker: "ich habe ... diese Wissenschaft nicht gesucht, auch nichts darvon gewusst; ich habe allein das Hertz Gottes gesucht, mich vor dem Ungewitter des Teufels darein zu verbergen" (I: *Morgenröthe* 23, 84). Men på den anden side er det præcis erfaringen, Böhme gør til forudsætning for frelsen og al kompetent tale om denne; "denn ein Kriegsmann weiss, wie es im Kriege ist; der es aber nicht erfahren und nie darbey gewesen ist, der dencket immer anderst" (III: *Vom dreyfachen Leben des Menschen* 9, 31). Formålet med sin egen forfattervirksomhed ser Böhme i at motivere sin læser til selv at gøre erfaringer: "... wir wollen dem Blinden den Weg weisen, *welchen er selber gehen muss*: Wir können nicht mit seinen Füßen gehen, aber als ein Christ wollen wir ihn gerne leiten" (2, 46 [min fremhævelse]; sml. 14, 37). Denne bestræbelse har også en økumenisk brod: Kirkens skisma overvindes kun gennem de enkeltes personlige erfaring, thi dets årsag er denne: "Ihr kennet euch selber nicht" (1, 45 ff).

I denne sag varetager Böhme i høj grad en luthersk intention.³ Og han gør det efter min mening på to måder: dels gennem en udarbejdelse af erfaringens fænomenologi, hvortil han især bruger alkymien; dels gennem hvad man måske kunne kalde en teologisk erfaringsteori.

Erfaringens fænomenologi: Böhme som alkymiker

Böhme står i en levende forbindelse med den tidligere alkymiske tradition.⁴ På den ene side lader det sig for mig at se ikke med rimelig-

3. "[S]ola experientia facit theologum"; "historica fides ... non addit hanc experientiam sensitivam et experimentalem cognitionem", M. Luther, *Exegetica opera latina* (Erlangen: Heyder & Zimmer 1829 ff) Vol.23, 522 f., cit. i H. Bornkamm, *Luther und Böhme* (Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag 1925), 251.
4. Inden for den nyere Böhme-forskning har den norske idéhistoriker Jan-Erik Ebbestad Hansen ydet en helt afgørende indsats i retning af at systematisere Böhmes tænkning, se hans *Jacob Böhme. Liv – Tenkning – Idéhistoriske forutsetninger* (Oslo: Solum Forlag 1985); min opfattelse af Böhme er det meste af vejen på linje med hans. I vurderingen af, hvilken

hed betvivle, at han har udført konkrete alkymiske eksperimenter i den senere del af sit liv. Hans afvisning i *Morgenröthe* (1612) af at laborere konkret tilhører den tidligste produktionsperiode og har ingen vægt inden for horisonten af det store forfatterskab, der starter 1618-19. I 1620 beskriver han i *Vom dreyfachen Leben des Menschen* (III 10, 1 ff) en proces, der ikke godt kan være andet end en alkymisk operation, og med ord som er urimelige hvis de ikke udspringer af egen erfaring (“Behalte du den schwartzen Saturnum [= bly] in Martis [= jern] Hitze, so wird dir endlich der gütige Jupiter [= tin] erscheinen. ... Aengste dich nicht gar zu sehr in die Länge mit Feuer”). I sine *Theosophische Sendbriefe* (IX) af 3. juli 1621 (nr.15) og 27. februar 1623 (nr. 42) giver han lignende konkrete forslag til alkymiske recepter, og i brev af 6.juli 1622 (nr. 28) anbefaler han til en bekendt den alkymiske traktat *Der Wasserstein der Weisen*, udkommet 1619 i Frankfurt a.M.;⁵ dette blot som nogle få klare eksempler.

På den anden side siger Böhme klart og tydeligt og gang på gang, at det i alkymien ikke er selve det ydre metal, det kommer an på; tror man nemlig det, ender hele ens arbejde med stoffernes forvandling bare som kolort (“aus deiner Alchymie wird Kühmist” – med et uoversætteligt ordspil, III: *Dreyf. Leben* 10, 3; sml. f.eks. 4, 23 og førnævnte 28. Sendbrief). Den egentlige mening er en anden og religiøs; guldet er ikke det vulgære, men ‘filosoffernes’; alkymien er en direkte kontakt med åndelige kræfter, som *også* giver sig materielle udtryk, og man bør derfor primært omtale dem i filosofisk-teologiske kategorier. Omend denne erkendelse er overordentlig klar hos Böhme, så står han dog også her i traditionssammenhæng med fortiden – specielt traditionen fra Paracelsus (1493-1541) med Gerhard Dorn som dens betydningsfuldeste talsmand.⁶

Når Böhme altså taler om Abgrund (< abyssus), Chaos, Matrix, prima materia, Salitter (< Sal nitri), Sulphur, Sal, Mercurius, Tinctur, eller Lapis philosophorum – for at nævne hans mest gængse alkymiske termer, alle repræsenterende faser i det alkymiske opus, – så taler han om forskelligartede erfaringer af Gud, alt efter hvilket stof

vægt der skal tillægges Böhmes idéhistoriske forudsætninger adskiller jeg mig imidlertid fra Ebbestad Hansen ved at tillægge den alkymiske sprogradition en større betydning end f.eks. den kabbalistiske påvirkning, som for Ebbestad Hansen indtager den dominerende plads (sml. op.cit. 253 ff).

5. Bedre kendt i sin latinske oversættelse, *hydrolithus sophericus*, som nr.3 i den berømte traktatsamling *Museum Hermeticum* (Frankfurt 1678); men Böhme tilhørte almuen og læste som sådan kun tysk.
6. Sml. især Gerardus Dorneus, “De meditativa philosophia” i: *Theatrum Chemicum* (Ursel 1602), I 450-472.

Han ikklæder sig. ‘Stof’ er i denne forbindelse forstået dobbelttydigt som dels det bestemte fysiske stof – som Gud jo er skaber af, og som han derfor i høj grad er virksom igennem –, dels det åndelige og sjælelige ‘materiale’, som dette fysiske stof symboliserer. Mit overblik over dette ligeså omfattende som komplicerede problemfelt rækker ikke til, at jeg kan give en udtømmende beskrivelse af den ene fase i dens forskellighed fra den anden, men jeg vil dog gennem et eksempel antyde sigtet i Böhmes arbejdsmåde. Jeg er mig bevidst, at den følgende række repræsentative citater stiller visse krav til læserens tålmodighed! Men tålmodighed er desværre vilkåret ved enhver alvorlig beskæftigelse med alkymisk filosofi.

Böhme siger om tinkturen:⁷ “Die Tinctur ist ein Ding, die da scheidet, und das Reine oder Lautere von dem Unreinen bringet, die aller Geister Leben, oder alle Essentien in seinen höchsten Grad bringet; ... denn sie herrühret von der Kraft und Brunnquell der Gottheit, welche sich in alle Dinge hat eingebildet” (II: *Von den drey Principien Göttliches Wesens* 12, 26 f). Med andre ord: tinktur er et stof der har den guddommelige egenskab, at det ved at tilføres til andre stoffer skiller de urene bestanddele fra de rene og således udløser en forædlings- eller vækstproces; f.eks. får den sølv til at ‘vokse’ til guld (13, 24). For så vidt fremtræder den som en jomfru; selv føder den ikke noget, men den får andre væsener til at undfange (13, 25), da den viser sig som kønnes gensidige tiltrækning. Thi af tinkturen “kommt das grosse Begehren des Männlichen und Weiblichen Geschlechts, ... da je eines meineth, das ander habe die Jungfrau” (13, 39). Selvom den er inden for alles rækkevidde, finder man den dog kun, hvis den selv *vil* lade sig finde, og det beror bl.a. på at den ikke lader sig fange ind i sproget: “Der Weg zu ihr ist gar nahe, wer ihn findet darf ihn nicht offenbaren, er kan auch nicht; denn es ist keine Sprache die sie nennen kan. Und ob sie einer gleich lange suchete, so sie nicht will, findet er sie doch nicht” (13, 25). Den er selv forudsætningen for sproget, og som sådan er den så tæt på Gud, at Böhme kalder den ‘Guds veninde’: “So wirst du sagen: Das muss Gott seyn? Nein, es ist nicht Gott, sondern Gottes Freundin. ... Ihr Weg ist so subtile wie des Menschen Gedancken, und die Gedancken entstehen auch daraus” (13, 26).

Hvad Böhme søger at fange i disse paradoksier (der andre steder stables til endnu større højder) er åbenbart den for al fornyelse og grænseoverskridelse fælles kernespaltende kraft, opløsningen af det tilblevnes fastfrosne struktur og strukturelementernes konjugering i

7. Af lat. *tingere* = væde, farve, i alkymien: væske eller stof eller kraft, der giver tingene deres farve.

en ny kombination. Denne kraft bestemmes som et psykisk-fysisk kontinuum, og den vises at ytre sig såvel på det fysiske plan (i de uædle metallers forvandling til guld) som på det sjælelige (i kønnenes indbyrdes tiltrukthed), hvilket sidste plan er transparent for det åndelige. Thi det, mennesket egentlig er ude efter i forelskelsen, er 'die Jungfrau', 'Gottes Freundin', som Böhme andetsteds kalder Sophia eller 'die Weisheit' og – med bibelsk baggrund i Ordsp 8-9 – placerer i Guds umiddelbare nærhed som hans første spejling.

Endelig er der det overraskende ved tinkturen, at den kan skabes af begæret: "wo ein Begehren ist, da ist Feuer, denn das Feuer begehret Wesenheit [der i denne sammenhæng er at forstå som Guds lyse og gode side], das es zu zehren hat, und kan doch selber keine Wesenheit machen; sondern es machet die Tinctur, und die Tinctur machet die Wesenheit" (III: *Dreyf. Leben* 8, 33). Med andre ord: Begæret, eller lidenskab, kan i sin brænden *producere* – ikke sin opfyldelse, men denne opfyldelses *betingelse*: tinkturen. Hvad Böhme her har udtalt, er den samme erfaring som i bibelsk sprog kaldes: Bank på, så skal der åbnes for jer! Mennesket kan gøre noget for sin evige salighed, ja det ikke bare kan, det skal.

Gerhard Dorn siger: "Ligesom troen i sandhed er Guds gratis gave, således er alle de åndelige kræfter (*virtutes*) det også. Heraf følger ikke, at man for at få dem ikke behøver at arbejde; for Gud bønholder på ingen måde slappe og slatne mennesker, tværtimod forkaster han deres bønner som de bespottelser de er. Stor var unægtelig menneskers afsindighed, hvis de bad Gud om brød uden at ville pløje og så; men den er ikke mindre, hvis man ønsker og venter sig en sjæl uden at anvende nogen som helst omhu på at erhverve den; dog størst er den virkelig, hvis én er så dum at tro, at han kan erhverve sig sjælen alene ved sit arbejde, uden at bønfalde Gud om hans nåde forinden".⁸ Dette er et overordentlig præcist udtryk for, hvad der er den klassiske alkymis inderste motivation og religiøse intention: at gå Gud i møde, uden sikkerhed for at mødet faktisk kommer i stand.

Når Böhme viser sig mere sikker, skyldes det hans *tro*. Troens trods spiller for Böhme en stor rolle, da det er den der bringer sjælen igennem den yderste anfægtelse.⁹ Hos Böhme står Gud i langt højere grad konkret og afgrænset over for den bedende sjæl end i den klassiske *unio*-mystik, og heraf forklarer jeg mig, at hans affinitet til alkymien er så meget større end blandt de tidligere tyske mystikere. Den

8. Dorneus (1602), I, 456f. Min oversættelse.

9. Se skriftet *Gespräch einer erleuchteten und einer unerleuchteten Seele* (i Böhme 1955 III: *Der Weg zu Christo* s. 201 ff) og Bornkamm (1925), 258 ff.

der søger, vil finde: “Christus spricht: Suchet, so werdet ihr finden, Matt 7,7. *Er will gesucht seyn, kein Faulentzer findet ihn nicht.* ... Aber der Sucher findet die Tugend mit dem Steine” (III: *Dreyf. Leben* 6, 100 f). Stenen, *lapis philosophorum*, er her som overalt hos Böhme forstået som Kristus (sml. Matt 21,42). Skal den findes, må der søges; men det er ikke en søgen der går en lige og veldefineret vej til sit mål: “Er ist der allerschlechteste vor Adamischen Augen von allen Steinen zu achten, und wird mit Füßen getreten, denn er gibt den Augen keinen Glantz. ... Alle Hohen und Weisen suchen ihn: sie finden wol einen und vermeinen er sey es, aber sie fehlen des; sie setzen ihme Kraft und Tugend zu, und vermeinen zu erhalten sie haben ihn, aber er ist es nicht, denn er darf keiner Tugend, es liegen alle Tugenden in ihme verborgen” (6, 102). Altså: enhver sædvanlig måde at anstrenge sig på må opgives, hvis Stenen skal vise sig. Det alkymiske opus er netop måden at nedbryde alle disse i sædvanen stivnede måder på. Går mennesket ad denne vej, har det ingen sædvanlig sikkerhed for at Gud kommer det i møde; men af erfaring og i tro på denne erfaring ved Böhme, at det gør Han.

Alkymiens tolkningsresistente symbolsprog kan man nærme sig ad flere veje. Det mest gedigne og kendte forsøg i nyere tid er gjort i et psykologisk sprog med C.G. Jungs ‘oversættelse’ af den alkymiske forvandringsproces til personlighedens individuationsproces – identitetens afklaring gennem personlighedskomponenternes indbyrdes reaktion med hinanden i et forløb af typiske kriser, som alkymikeren erfarede gennem en projektion på de fysisk-kemiske substanser.¹⁰ Men Böhme betjener sig altså af et *teologisk* sprog: han opfatter alkymien som menneskets samarbejde med Gud på frelsen. Dette samarbejde udtrykker sig ved, at mennesket så at sige går ind i og gentager Guds skabelsesværk. Allerede Paracelsus opfatter den alkymiske proces som en efterligning af Guds skaberproces: “Gott will, dass wirs auch machen und ihm nachthun, aus Kraft solcher (ge)gebner Natur durch ihn.”¹¹ Böhme drager her de sidste konsekvenser. Det er hele Guds selvudfoldelse i sine tre Principper (det første og mørke, det andet og lyse, og det tredje: denne skabte verden), som han griber i sine alkymiske begreber, tydeligst i sin i hele værket gennemgående ud-

10. Sml. især C.G. Jung, “Psychologie und Alchemie”, *Gesammelte Werke* XII (Zürich: Rascher / Olten: Walter-Verlag 1958).

11. Paracelsus, *Werke* I (Strassburg 1603), 363. Sml. det – muligvis pseudo-paracelsiske – skrift *Secreta Creationis*, der jævnfører opus med Genesis; cit. hos G.C.A. von Harless, *Jacob Böhme und die Alchymisten* (Berlin 1870, 2. Aufl. Leipzig: Hinrichs 1882), 51.

lægning af Guds syv *Quellgeister* eller kvaliteter, og i sin beskrivelse af 'das Rad der Geburt' eller 'Rad Naturæ' (f.eks. III: *Dreyf. Leben* 9 ff).

G.C.A. von Harless – som har en indimellem forfriskende evne til at lade sig oprigtigt forarge – siger herom, at Böhme kastede "Gott selbst in die alchymische Retorte und construirte seinen ewigen Werde- und Wesensprocess nach den Recepten dieser Kunst. Alle die Begriffe, welche bei den früheren Alchymisten vor das Angesicht Gottes und ausser Gott zu stehen kamen, ... wurden nun hinter Gott und zugleich in Gottes Wesen selbst hinein verlegt." (1882, 66). Sådan kunne det rigtignok se ud; men det er ganske forkert. Det bærende i Böhmes alkymi er, som jeg har vist, netop at mennesket ikke suverænt 'foretager sig' den efter veldefinerede retningslinjer, men at det tværtimod selv er offer for processen, er inddraget i den som lidende og tilblivende over for mægtige kræfter (Gud), der handler med det; det eneste mennesket *gør*, er at stille sig ind i processen. I virkeligheden er det også, hvad de tidligere alkymister gjorde. Når de ser ud til at have stillet deres arbejde "*vor* das Angesicht Gottes und ausser Gott", var det til dels for at frede dette arbejde bag et dogmatisk umistænkeligt forhæng i en tid, da alkymien var udsat for forfølgelse, til dels fordi bevidstheden om deres arbejdes teologiske implikationer simpelt hen ikke var så stor hos dem som hos Böhme. Når Harless sammenfatter sin forargelse således: "Er [Böhme] strich den Christus *für uns*, und liess nur den Christus *in uns* stehen" (1882, 101), må vi altså korrigere ham derhen, at Böhme tværtimod *lod begge stå* – for kun gennem sjælen kan Gud komme ind i mennesket.

Erfaringens teori

"Dem Menschen ist in diesem Jammerthal auf Erden nichts nöthiger und nützlicher, als dass er sich lerne selber kennen, was er sey, von wannen er sey, oder wohin er wolle?" Som et omkvæd dukker disse ord med få variationer op gang på gang i Böhmes skrifter (her III: *Dreyf. Leben* 12, 1, sml. f.eks. op.cit. 14, 1 og II: *Drey Princ.* Vorrede 1). Menneskets kendskab til sig selv er langtfra noget håbløst projekt, fordi Gud har skrevet sin vilje i vores sind (Gemüthe). Det er i sig selv, at mennesket finder porten ind til Gud: "in ihme selber ist die Stätte, da Gott in seinem Himmel wohnt, und der Seelen Willen mit ihrer Begierde einnimt. ... Der Geist Gottes fährt nicht von auswendig in die Seele, sondern er eröffnet sich durch das Seelen-Feuer" (V: *Bedencken über Esaiä Stiefels Büchlein* 116. 122). At *bede* vil derfor sige, at når sindet råber til Gud, kommer Han det i møde

som det Ord der har skabt sjælen, og som sådan åbner Han sig indefra i sjælen (III: *Dreyf. Leben* 16, 11).

Erfaringens sted er her bestemt som mennesket, nærmere bestemt som sjælen. Sjælen står ifølge Böhme midt mellem Guds første og andet Princip, eller – anderledes sagt – hans forside og bagside (II: *Drey Princ.* 22, 102), “als in der Tür, zwischen Himmel und Hölle” (17, 114), men således at forstå at den oprinder i det første, mørke Princip og som sin rette bestemmelse har at bevæge sig frem mod og ind i det andet, lyse.

Sjælens moder er “die ewige Natur”, “welche ist Gottes des Vaters vor dem Licht seiner Liebe” (III: *Dreyf. Leben* 1, 11; min fremhævelse). Sålænge den er i denne naturtilstand, ytrer dens bestemmelse i retning af at fødes ind i lyset sig som angst (1, 22). Angsten går generelt forud for og er porten til enhver fødsel (II: *Drey Princ.* 8, 26), og så genfødslen (10, 38). Selv kan den nemlig ikke skaffe sig lyset, det må gives den af Gud i genfødslen. Dog gælder det: “so der Ernst in der menschlichen Seele gross ist, so ist auch der Ernst in seinem Wiedergebärer gross” (Anhang 25). Guds relativitet til sjælen viser sig i, at Han tiltrækkes og tinktureres af dens alvor. Og får så sjælen virkelig del i lyset, så finder den sig stående midt blandt Guds underværker og taler om dem, ikke som fjerne eller fremmede ting men som sine egne, som sig selv (III: *Dreyf. Leben* 1, 23). Sjælen er det teologiske erkenderedskab, den er, fordi den er den eneste skabning, der er lige så subtil som Guds ånd og tillader ånden at køre i sjælviljen som i sin vogn (16, 49); men dette indebærer ingen “Vergottung” af sjælen. Guds forhold til sjælen er nemlig dette, at han som sit Ord gennemtrænger sjælen ligesom ild gennemgløder jern: jernet bliver jo herunder ved med at være jern, og heller ikke ilden forlader sig selv. “Also ist die Seele in das Feuer der Gottheit gesetzt, die Gottheit durchscheinet die Seele, und wohnt in der Seele, aber die Seele begreiffet nicht die Gottheit, aber die Gottheit begreiffet die Seele” (6, 86, sml. VIII: *Mysterium Magnum* 52, 7).

Nu vil jeg imidlertid vove den påstand, at der må skelnes mellem Seele og Gemüth. Seele er, som det fremgår af ovenstående, karakteriseret ved at kunne gennemgå en *udvikling*, den er en bevægelig størrelse inden for et bredt spektrum af psykisk erfaring; dette brede spektrum, summen af mulig psykisk erfaring, er, hvad Böhme kalder Gemüth. At der er en forskel udtaler Böhme selv i II: *Drey Princ.* 18, 26, og at forskellen består deri, at Seele er indeholdt i Gemüth, siges sammesteds Anhang 16: “also auch hat das menschliche Gemüthe alle drey Principia an sich, darinnen dann die Seele begriffen wird”. Forskellen består tillige deri, at det er Seele og ikke Gemüth, der ledsages af ‘Jomfruen’ (die Jungfrau) og modtager sin forstand fra hende

(18, 25); Seele er hermed associeret med guddommens kvindelige numen.

Men også inden for Gemüth som sådan må der skelnes. I mennesket er Gemüth “das grösseste Wesen” (11, 30), thi det rummer i sig alle tre Principper, det diaboliske, det paradisiske og det jordiske (sml. 21, 26 og Anhang passim). Just deri består dets *gudbilledlighed* (11, 11). Ikke bare mennesket ‘har’ nemlig et Gemüth, men også Gud: “Im Urkunde ist nur ein einig Wesen; daraus gehen nun die Wesen aller Wesen; und dasselbe Wesen ist das ewige Gemüthe Gottes” (14, 61), ja “wann nun nicht wäre das ewige Gemüthe, daraus der ewige Wille gehet, so wäre kein Gott” (10, 37); og af dette ewige Gemüth er menneskets Gemüth en gnist (“ein Funcke”, 16, 6). Gemüth er selve gudbilledet, det er i kraft af dét, at mennesket kender noget til Gud, og uden det ville vi intet kende til ham (16, 2); for det strækker sig som et ubrudt kontinuum fra menneskets jordiske dagligdag (3. Princip) forbi Gud i hans kærligheds og vredes åbenbaring (2. og 1. Princip) og ind i alle modsætningers uudtalelige ur-enhed, over hvilken Böhme i sine senere skrifter sætter chifferet ‘Ungrund’. I Gemüth rummes al tænkelig erfaring, “Himmel, Erde, Sternen und Elementa ... , darzu die Drey-Zahl der Gottheit” (III: *Dreyf. Leben* 6, 49).

Men det betyder, at Gemüthes erfaring af modsætningernes kamp med og udvikling af hinanden, lysets af mørket, kærlighedens af vreden (sml. II: *Drey Princ.* Anhang 6 f), er autoritativ for forståelsen af disse modsætningers indbyrdes forhold i Gud. Som det ewige Gemüth i sig rummer alle tre Principper, men dog ét af dem, nemlig det andet og lyse, konstituerer det egentlige Gemüth, Gemüth sensu eminentiori (16, 4 f), således også med Gud: “Gott ist die Liebe und das Gute, in Ihm ist kein zorniger Gedancke”, nemlig for så vidt Gud forstås som “die lautere Gottheit” eller det 2. Princip; men straks efter hedder det: “So kan man nun nicht sagen, dass der gantze Gott mit allen drey Principien sey in Einem Willen und Wesen” (10, 25 ff – for blot at nævne ét blandt en mængde eksempler). Ganske som der er en duplicitet i Gemüth, nemlig mellem “das ewige Gemüthe” og “das edle Gemüthe”, således er der det også i Gud, nemlig mellem “der gantze Gott” og “der gute Gott”. Gud som totalbestemmelse har ingen terminus a quo og ad quem; men det har kærligheden! “Gott hat keinen Anfang, und ist nichts ehers als Er; aber sein *Wort* har einen ewigen ungründlichen Anfang in Ihme, und ein ewig ungründlich Ende ... dann es wird in dem ewigen Centro erboren”, og bekræfter (“bestätigt”) hermed, hvad Gud ville i begyndelsen. Men stadigvæk er Mørket ved Lysets side: “Dann wann ich rede von Gottes

Grimm und Zorn, so meine ich nicht ein Wesen das ausser Gott sey” (III: *Dreyf. Leben* 3, 2 ff). Og stadigvæk: dette ved vi fra Gemüthe!

I denne systematisering af Böhmes udsagn ligger der selvfølgelig en tese. Tesen er, at Böhme med denne strukturering af erfarens teori har forudgrebet C.G. Jungs etablering af psyken som “*die Kategorie des Seins*”, og “*die Realität des Psychischen*” som den eneste uomgængelige erkendelsesteoretiske autoritet (sml. Jung 1958, VIII 402; XI 517).¹² Dette har Böhme bl.a. opnået ved – også i forudgribelse af Jung – at indføre en distinktion mellem hvad han kalder Seele og Gemüth, og hvad Jung kalder Seele og Psyche (sml. f.eks. VI 503 ff); sagt med andre ord: Böhmes bestemmelse af Gemüth og Jungs bestemmelse af Psyche retter sig mod det samme sagforhold. Men hvad der er vigtigst: Böhme har formuleret denne teori på teologiens præmisser. Det er nemlig for at tjene Gud og næsten bedst muligt, at Böhme stiller sjælens virkelighed i midten. Det, det er ham om at gøre, er, at Gud erfares i sin fylde. Der er her ikke tale om nogen erkendelsesteoretisk begrænsning for dens egen skyld, men om at varetage den erfaringsssammenhæng med Gud, som mennesket *forefinder* sig i på forhånd, bedst muligt.

Nogle konsekvenser for den frie vilje og det ondes problem

Til sidst skal jeg antyde et par følgevirkninger, som denne teori om erfaringen får for Böhmes syn på den frie vilje og det ondes problem.

Böhmes skrifter synes at rumme en række eksempler på den klassiske konflikt mellem Guds almagt og viljens frihed. Almagten anfægtes af, at viljesfriheden for etikens skyld må opretholdes; i modsat fald opløses meningen med alle morallove, herunder de ti bud (VII: *Mysterium Magnum* 40, 50). Det gælder derfor, at hvad vi gør os til, det bliver vi til, og hvad vi vækker til live i os, det kommer til at præge os (IV: *Sechs theosophische Punkte* 8, 31). Men Böhme opgiver ikke af den grund almagten. Ubekymret stiller han begge positioner side

12. Jung udfolder dette filosofiske (erkendelsesteoretiske) udgangspunkt for sin psykologi i en diskussion med den skolastiske skelnen mellem realisme og nominalisme (se VI 40 ff). Enhver forhånds indsnævring af ‘den virkelige virkelighed’ til det åndeligt-ideelle *eller* det materielt-biologiske afviser han – i sin egenskab af psykolog – som vilkårligt-dogmatisk. “Von einer Überwirklichkeit weiss ich nichts. Wirklichkeit enthält alles was man wissen kann, denn wirklich ist was wirkt” (VIII 437). “Psyche ist das allerrealste Wesen, weil es das einzig Unmittelbare ist” (VIII 402). *Indenfor* denne psyke er ‘sjælen’ da at forstå som et bestemt funktionskompleks.

om side: "Er [Gud] erbarmet sich welcher Er will, als nur dieser, welche mit ihrem freyen Willen ihrer Selbstheit in seiner Gnade ersterben und sich Ihme ergeben" (VII: *Myst. Magn.* 26, 34). Viljens frihed lader sig altså nærmere bestemme som friheden til at udsætte sig for Guds almagt: "Selber zum Kinde kan er [mennesket] sich nicht machen; er gehet nur mit dem Willen in die Matrix ein, so ergreift ihn das Göttliche Fiat, und machet ihn" (V: *Zweyte Schutz-Schrift wieder Balth. Tilken* 153, sml. II: *Drey Princ.* 20, 87). Men stadigvæk er det jo et element af frihed!

Som et bidrag til belysningen af dette problem vil jeg foreslå at inddrage Böhmes begreb om Gemüth. Gemüth er nemlig i denne sammenhæng en mellembestemmelse mellem almagten og den frie vilje. Dels er det i Guds evige Gemüth, at hans almægtige vilje udfolder sig, dels er menneskets egen vilje en akt af Gemüth. I Gemüth er modsætningen mellem fri vilje og almagt ophævet; "denn das Centrum des Gemüthes ist frey, und gebietet den Willen" (II: *Drey Princ.* 11, 10). Sin kraft og evne til i frihed at vende sig mod Gud og udsætte sig for hans almagt tager mennesket altså så at sige fra denne almagt selv, som mennesket i kraft af Gemüthes viljeskontinuum har sin oprindelse i: "Die Seele ist aus dem Abgrunde in eine Creatur gesprochen worden: Wer will nun der Ewigkeit ihr Recht brechen, dass der ewige Wille der Seelen, der aus dem ewigen einigen Willen [i.e. Gemüthe] in eine Creatur ist gegangen, mit demselben Willen der Creatur sich nicht wieder dörfte in seine Mutter einschwingen, daraus er gegangen ist?" (IV: *Von der Gnadenwahl* 11, 42).

Men Gemüthe er jo, som vi så, mødestedet for tre Principper, det godes og det ondes urkraft og disses nedslag i det jordiske handlemuligheder. Almagten kan i sin frihed ville såvel det gode som det onde. Men det onde kan den ville på to måder: som et nødvendigt medhenhørende til det gode, og som en afgrund, Gud vender sig bort fra i dommen.

For det første er det ikke uden videre sådan, at det onde altid står som det godes absolutte modsigelse. Det onde kan være godt for noget: "es dienet zur Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und zur Freudenreich und ist ein Werckzeug Gottes, damit Er sein Gutes bildlich machet, auf dass das Gute erkant werde; dann so kein Böses wäre, so würde das Gute nicht erkant" (VIII: *Myst. Magn.* 71, 17). Vel vil Gud ifølge sit 1. Princip menneskets fald, men "wann keine Qual wäre, so wäre kein Aufsteigen" (II: *Drey Princ.* 18, 18).

Argumentet er for mig at se her igen erfaringen. Når sjælen stiller sig ind under Guds almagt og lader hans vilje være sin vilje, sker der nemlig det, at lidelsen forvandles: "und ob es wäre Böse gewesen, so wird es Gut, und stehet im Centro zu Gottes Wunderthat" (III:

Dreyf. Leben 18, 9). Som Böhme siger i anledning af Fadervors syvende bøn: i det øjeblik Gud 'frier os fra det onde', sker der ikke det, at dette onde forsvinder, men det forvandles; sjælen opfatter ikke længere dette onde som sin ejendom, men som et af Guds underer – og derfor bliver den tålmodigt i sin lidelse uden, at den mærker den som lidelse (16, 40). Ved at sjælen altså forfølger Guds onde vilje tilbage i dens oprindelse i Guds evige Gemüth, viger dens *modsigelse* af det gode til gengæld for et polært *modsetningsforhold* – for nu at bruge Martensens smukke begrebspar.¹³ Godt og ondt viser sig her at være åbenbaringsformer eller kategorialiteter af en og samme skjulte, udelte Gud.

Denne beskrivelse af Gemüthes viljeskontinuum udviser tydeligt kendetegn, der svarer til den beskrivelse Jung giver af *Selvet* som individuationsprocessens mål.¹⁴ Specielt bemærkelsesværdig er parallellen omkring erfaringen af lidelsens forvandling og den polaritetstænkning, der ligger bag. Gemüth er åbenbart – i Böhmes generelle beskrivelse heraf – den grund, hvorpå erfaringen af Selvet i jungsk forstand kan udfolde sig. Som Selvet hos Jung er grænsebegreb mellem Jeget og Gud, er Gemüth det hos Böhme.

Men *for det andet* kan den onde vilje – det ser Böhme udmærket – fjerne sig så diabolisk langt fra sit udspring i Guds Gemüthe, at Gud i dommen må vende sig imod dette onde og lukke det fuldstændigt af fra lyset (II: *Drey Princ.* 27, 20). I dommen ryster djævlene derfor for Guds Vrede (27, 14) – som altså nu i sit i forhold til det gode polære og nødvendige aspekt må have vendt sig fra det onde i sit trodsige og al spaltning opretholdende princip (djævlene). Men stadigvæk: også dette onde har sin magt fra Gud; Böhme kender ingen magt uden for Ham. Hvis Gud anskues som Ungrund, er også Djævelen et aspekt af Guds vilje.

Böhme adskiller sig her, som man vil se, fra Luther. Det længste, Luther kan gå, er at lade deus absconditus *tillade* Adams fald, men han vil aldrig gå med til at selve dette fald er til stede som muligt indhold i denne Guds skjulte vilje.¹⁵ Ser det ud, som om Gud vil det on-

13. Sml. H.L. Martensen, *Jacob Böhme. Theosophiske Studier* (Kjøbenhavn: Gyldendal 1881), 111 f.

14. Sml. især C.G. Jung, "Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten", *Gesammelte Werke* VII, og "Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst", *Gesammelte Werke* IX/2. For en sammenfattende analyse heraf, samlet omkring begrebet 'det dæmoniske', se min bog *Demoni og mening* (København: Aschehoug 2001), 22 ff.

15. Sml. *De servo arbitrio* (1525), D. Martin Luthers Werke. *Kritische Gesamtausgabe* (WA) (Weimar: H.Böhlaus Nachfolger 1964 ff), bd.18, 712, 29.

de, så er det, fordi hans virkende kraft puffer til nogle væsener, som i sig selv er onde; aldrig er det Gud selv, der gør det.¹⁶ Den generelle teologiske tilgang til denne forskellighed har været at anklage Böhme for dualisme og anprise Luther for hans integrerede personlige guds-begreb. Men på baggrund af det nu udviklede rejser sig dog det spørgsmål, om ikke dualismen hos Luther er langt den afgrundsdybeste, mens Böhme er den første kristne teolog i nyere tid, der forsøger at "gøre alvor af monoteismen" (Jung) ved strengt at tilbageføre både godt og ondt på Gud.

16. "Vult malum, *quod extra ipsum est et alius facit*, puta homo vel demon." Luther, *Vorlesung über den Römerbrief* ed. Johannes Ficker (Leipzig: Dieterich 1908), II 23, 13, cit. i Bornkamm 1925, 151.

Er løsningen på “menneskesøn”- problemet fundet?

I anledning af Maurice Caseys nye “menneskesøn”-bog

Professor, dr.theol. Mogens Müller

Abstract: This article presents the results of Maurice Casey, *The Solution to the ‘Son of Man’ Problem*, and their impact on the understanding of the expression in the New Testament gospels. The probable background is seen in an Aramaic mode of speech where *bar nash* means nothing more than ‘man’, used by the speaker either about himself, or about himself *and* others, or about somebody whose identity becomes clear through the context. Thus there is nothing Messianic about the expression in itself.

Key words: Maurice Casey – Son of Man in the gospels – Aramaic background.

Det såkaldte “menneskesøn”-problem har flere lag. Det udspringer af, at de nytestamentlige evangeliers – og her især de synoptiske evangeliers – Jesus bruger udtrykket som den foretrukne betegnelse for sig selv. Det efterlader fortolkeren med i hvert fald tre spørgsmål. Det første og for eksegesen mest relevante er, hvad evangelieforfatterne hver især opfattede som betydningen af udtrykket. For her er det ikke på forhånd givet, at de alle forstod det samme.

Det næste spørgsmål er, om talemåden med “menneskesønnen” kan sandsynliggøres at gå tilbage til den historiske Jesus. Da Jesus fra Nazaret imidlertid efter al sandsynlighed talte aramaisk, må det eventuelle forlæg for evangeliernes græske ο(υ)ιου του ανθρωπου søges i dette sprog, og man må være forberedt på, at oversættelsen kan have ændret betydningen. Er der ikke fuldkommen, så er der dog siden 1890’erne udstrakt enighed om, at det aramaiske forlæg har været *bar nash* (eller i bestemt form *bar nasha*), som i Det Gamle Testamente alene optræder i Dan 7,13.¹

1. For det forskningshistoriske her og nedenfor henviser jeg til min *The Expression “Son of Man” and the Development of Christology. A History of Interpretation* (London: Equinox 2008).

Det tredje og i denne omgang sidste spørgsmål er, om brugen af udtrykket hos tilhørerne skulle og kunne aktivere en bestemt "menneskesøn"-forestilling, dvs. om der eksisterede en sådan forestilling forud for Jesu optræden. I ortodoksiens periode dukkede den opfattelse op, at udtrykket "menneskesønnen" var ensbetydende med messias og altså en messiasbetegnelse, og i løbet af 1800-tallet kom det til en forståelse af "menneskesønnen" som betegnelsen for en åndelig-universel messias i modsætning til den politisk-nationale figur, som blot skulle genoprette Davids rige. Denne forestillings eksistens fandt man, foruden af Dan 7,13, bekræftet i forekomsten af betegnelsen i 1 En 37-71, de såkaldte Billedtaler, og undertiden desuden i 4 Ezra 13. Med Den Religionshistoriske Skoles fremdragelse af en udbredt nær-orientalsk urmenneskemyte så adskillige en "menneskesøn"-forestilling som en jødisk variant af denne, ja enkelte fortolkere sluttede sig i denne forbindelse ligefrem til eksistensen af en førkristen gnostisk myte om en "forløst forløser".

Det er på denne baggrund, man skal forstå en række løsningsforsøg, der fremkom fra slutningen af 1960'erne og fremefter. Her blev de sproglige såvel som de eventuelle forestillingsmæssige forudsætninger taget op til fornyet behandling nærmest samtidig. Således blev det mere og mere tydeligt, at i hvert fald det aramaiske udtryk hverken kunne fungere eller havde fungeret som en messiasbetegnelse. Til gengæld optrådte det i bestemte sammenhænge som et ubestemt pronomen, der kunne indbefatte den talende, i stil med det danske "man". På den anden side faldt tanken om en særlig "menneskesøn"-forestilling mere og mere fra hinanden. Den fandtes hverken direkte eller indirekte i Dan 7,13. Endvidere lod 1 En 37-71 og 4 Ezra 13 sig udmærket forstå messianske tolkninger af "den, der så ud som en menneskesøn" i Dan 7,13. Pionerer for denne forståelse var Ragnar Leivestad og Norman Perrin.

Men er tanken om en særlig "menneskesøn"-forestilling, som enten Jesus selv eller i hvert fald de første kristne kunne knytte til ved, først opgivet, så samler interessen sig især om betydningen af på den ene side det aramaiske forlæg hos den historiske Jesus og i det aramaiske overleveringslag forud for vore græksprogede evangelier og på den anden side den græske gengivelse.

På dette felt har i de sidste årtier nu særlig én fortolker gjort sig gældende, nemlig Nottingham-nytestamentleren Maurice Casey. Efter en længere række forarbejder, der i bogform begyndte med *Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7*,² men desuden omfatter studier i henholdsvis de aramaiske forlæg for Markusevangeliet

2. London: SPCK 1980. Jf. anmeldelse i *DTT* 45 (1982), 145-146.

og for kilden Q, er Maurice Casey igen bogaktuel med *The Solution to the 'Son of Man' Problem*.³ Som den bestemte form, løsningen, i titlen udsiger, er Casey overbevist om at have løst problemet på en tilfredsstillende måde, og det netop fordi han mener at have kunnet kortlægge det aramaiske forlægs betydning og dets naturlige vej til det indhold, udtrykket har fået i evangelierne. Så meget desto mindre er hans tålmodighed med fortolkere, der enten ikke har villet eller kunnet sætte sig ind i den aramaiske sprogbrug, eller som mistolker forekomsterne – og/eller de forskningsresultater, Casey hen ad vejen har fremlagt igen og igen.

Som indledning står et kapitel med overskriften 'The State of the Play', hvor nogle hovedlinjer i fortolkningen fra oldkirken til vore dage tegnes op, ikke mindst forsøgene i de sidste århundreder på at forstå evangeliernes "menneskesønnen" ud fra aramaisk sprogbrug. I nyere tid var det Geza Vermes, der genåbnede diskussionen herom ved i 1965 i et foredrag (offentliggjort i 1967) at fremlægge et omfattende materiale med hensyn til brugen af *bar nash* eller *bar enasha*; Vermes har dog ifølge Casey ikke til fulde tolket forekomsterne korrekt, først og fremmest fordi han ikke helt forstod, hvordan det var kommet til den påfaldende græske gengivelse.

Efter først at have argumenteret for, at Jesu modersmål virkelig var aramaisk, bringer Casey en analyse af brugen af det aramaiske udtryk *bar (e)nash(a)*, som der for øvrigt i mellemtiden er dukket et gammelt belæg op for på en stele fra omkring 750 f.Kr. (Sefire III, 14-17). Betydningen af udtrykket er åbenbart uændret ned gennem tiden, og den ændres heller ikke væsentligt af, om udtrykket står i bestemt eller ubestemt form, da det i begge tilfælde står som fællesbetegnelse. Det optræder som en almindelig betegnelse for mennesker og kunne bruges om enhver i almindelighed eller om en afgrænset gruppe. I ental kunne det anvendes om det enkelte individ, hvad enten det nu var i anonym form, generisk eller specifikt. Sådan kunne en taler i et generelt udsagn med *bar (e)nash(a)* også sige noget om sig selv, eller om sig selv og andre, eller om en eller anden, hvis identitet fremgik af konteksten.

Konklusionen er således, at som en almindelig betegnelse for mennesker overhovedet kan det anvendes i forbindelse med alle livets sammenhænge, også døden. Udtrykket *bar (e)nash(a)* kan desuden anvendes i ubestemt form som en henvisning til et bestemt individ. Denne brug er imidlertid ikke bevidnet med henvisning til den talen-

3. Library of New Testament Studies (tidligere Journal for the Study of the New Testament Supplement Series) 343 (London: T & T Clark International 2007), xiv + 359 s.

de. Det eneste almene lag af mening er, at individet er et menneske, hvad der kan være af vigtighed eller tilfældigt. Tredive af de i alt ca. halvtreds undersøgte eksempler er almene udsagn, hvor *bar* (^e)*nash(a)* optræder med henvisning til den talende, en gruppe, der inkluderer den talende, eller en anden, hvis identitet fremgår af sammenhængen.

Der er således ikke noget ved det aramaiske udtryk *bar* (^e)*nash(a)*, der indbyder til en messiansk forståelse, og det er der ifølge Casey bestemt heller ikke i de kilder (altså først og fremmest Dan 7,13, 1 En 37-71 og 4 Ezra 13), der i 1800- og 1900-tallet blev set som vidnesbyrd om en særlig “menneskesøn”-forestilling. Det bliver for Billedtalernes vedkommende helt tydeligt, hvis man ikke blot læser dem i oversættelse, men på det sprog, som de alene er overleveret på, det oldetiopiske geez.

Dermed er vi fremme ved det nytestamentlige materiale. Således består kap. 4 af en rekonstruktion af seks angiveligt autentiske Jesusord med udtrykket “menneskesønnen”.⁴ Det drejer sig om Mark 2,27-28; 9,11-13; 10,45; 14,21; Matt 11,19//Luk 7,34 og Matt 12,32//Luk 12,10 (jf. Mark 3,28-29), som alle, på nær Luk 12,10 endda er overleveret i deres oprindelige sammenhæng. Det mest anskuelige eksempel er Mark 2.27-28, hvor “på grund af mennesket (*διὰ τοῦ ἀνθρώπου*)” og “mennesket (*ὁ ἀνθρώπος*)” i v. 27 afløses af “menneskesønnen (*ὁ υἱοῦ τοῦ ἀθρώπου*)” i v. 28, fordi der ikke længere er tale om mennesket generelt i betydningen alle skabte mennesker, men udsagnet nu gælder den talende eller den talende og en gruppe af tilhængere – sådan som der er lagt op til det gennem fortællingen om disciplene som dem, der anklages for at bryde sab-batten.

Nu er Casey ikke et øjeblik i tvivl om, at det græske *ὁ υἱοῦ τοῦ ἀθρώπου* hen ad vejen blev en vigtig kristologisk titel. Men det første skridt hertil blev taget netop ved oversættelsen. I det følgende kapitel gælder det et forsøg på en rekonstruktion af det aramaiske forlæg for fortællingen om helbredelsen af en lam (Mark 2,1-12), som Casey når til at klassificere som gennemgående pålidelig efter en historisk målestok, inklusive “menneskesøn”-ordet i v. 10. Fordi årsagen til lammelsen netop ses i mandens syndsbevidsthed, er syndstilgivelsen ikke blot en optakt, men en forudsætning for helbredelsen, hvor Jesus i øvrigt ikke optræder meget anderledes end karismatiske

4. Casey resumerer her tidligere undersøgelser, først og fremmest i *Aramaic Sources of Mark's Gospel*. SNTSMS 102 (Cambridge: CUP 1998); jf. *DTT* 62 (1999), 220-221, og i *An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke*. SNTSMS 122 (Cambridge: CUP 2002); jf. *DTT* 66 (2003), 222-223.

helbredere gjorde på den tid. Siden analyseres i hvert sit kapitel udsagnet om “menneskesønnen”, der ikke har noget sted at hælde sit hoved til (Matt 8,19-20//Luk 9,57-58), hvor det blandt andet gøres til en pointe, at der ikke er tale om ræve, men sjakaler, “menneskesønnens” optræden i den himmelske domstol (Luk 1,28-9//Matt 10,32-33 og Mark 8,38), udsagnet om, at “menneskesønnen” blev forrådt med et kys (Luk 22,48) og det oprindelige “menneskesøn”-ord, der ligger bag lidelsesforudsigelserne. I alle tilfælde ligger det aramaiske idiom til grund for evangeliernes ο(υ)ιου του ανθρωπου.

Med kap. 10 er vi nået frem til de “menneskesøn”-ord i de synoptiske evangelier, som ikke er eller går tilbage til autentiske Jesus-ord, men er skabt i den tidligste menighed eller af forfatterne til evangelierne. De viser sig fortrinsvis at optræde i apokalyptiske belæringer (Matt 24; Luk 17 og 21) og andetsteds i evangelierne, hvor der entydigt er tale om Jesus. Her kan man nu konstatere, at det græske “menneskesønnen” i alle tre evangelier optræder som en vigtig kristologisk titel, idet såvel Markus- som Matthæusevangeliet også fandt det af vigtighed, at udtrykket optræder i Dan 7,13, som de ifølge Casey læste som en forudsigelse af Jesu andet komme. Mens udtrykket i denne kontekst i Markusevangeliet alene optræder i 13,26 og 14,62, udvider Matthæusevangeliet antallet af “menneskesøn”-udsagn med dette tema, hvad der også gælder Lukasevangeliet, der dog ikke synes at gøre det med en bevidst henvisning til Daniel-stedet – den nære genkomst var ikke et tema, som denne evangelist ønskede at understrege; dertil var der gået for lang tid.

Denne angiveligt titulære brug af det græske udtryk “menneskesønnen” ser Casey nu som et resultat af oversættelsen fra aramaisk til græsk. For i denne proces har oversætterne hverken taget fejl eller gjort noget usædvanligt, men de har simpelt hen handlet i overensstemmelse med, hvad vi kender som oversættelsespraksis i denne kultur. Således var “søn/sønner (υ)ιου /υ)ιου)” ganske ligesom på hebraisk (*ben*) og aramaisk (*bar*) en af mulighederne for at betegne et enkeltindivid af en slags (jf. flertalsformen “menneskesønnerne” i Mark 3,28), hvad enten det nu gjaldt en art, et folk eller en by. Det har længe været erkendt. Imidlertid har den gentagne bestemte artikel (“sønnen af mennesket”) voldt vanskelighed. Og denne har tit været søgt løst gennem antagelsen af, at den afspejlede en tilsvarende bestemtthed i det aramaiske (eller undertiden hebraiske) forlæg. Tydeligt nok har oversætterne konsekvent valgt det dobbeltbestemte udtryk, når det aramaiske *bar* (^e)*nash(a)* skulle henvide til Jesus, hvorfor flertalsformen ikke her kom i anvendelse. Gjaldt henvisningen ikke Jesus, var gengivelsen “mennesket (ο) ανθρωπος)” som f.eks. i Mark 2,27. Når “menneskesøn (υ)ιου ανθρωπου)” i denne tradition først

var blevet en betegnelse, der entydigt gjaldt Jesus, var artiklen foran første led en naturlig følge. Og den bestemte artikel foran andet led skal ganske enkelt forstås generisk, hvad der var helt almindeligt på græsk (se f.eks. Rom 7,1, hvor loven siges at herske over et menneske (του ἀνθρώπου), så længe det lever).

Forfatterne bag de tre første evangelier har således alle overtaget og brugt udtrykket "menneskesønnen" som en betegnelse, der entydigt henviser til Jesus, det vil ifølge Casey sige som en kristologisk titel. Og hvor der kan antages at have ligget et aramaisk forlæg til grund, kan Casey kun finde tre eksempler på, at et aramaisk *bar* (^e*nash(a)*) ikke er blevet oversat med "menneskesønnen (ο(υ)ιου του ἀνθρώπου)", og det er Mark 3,28 samt Matt 10,32-33 med det gentagne "over for menneskene (ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων)". Hvor forfatterne til henholdsvis Matthæus- og Lukasevangeliet har overtaget "titlen" fra Markusevangeliet, kan man kun gisne om, hvor dette tidligste evangelieskrift har den fra. Og hvor forfatteren til Markusevangeliet selv kun har "skabt" to nye "menneskesøn"-udsagn i forlængelse af sin forståelse af Dan 7,13 som en profeti om Jesus, dér har forfatterne til de to senere synoptiske evangelier formet en længere række nye. Således har forfatteren til Matthæusevangeliet ikke blot fortsat Markus-evangeliets midrashiske aktivitet for at udvide billedet af Jesu andet komme i en nær fremtid, men overhovedet indført en række udsagn med en eskatologisk reference, mens forfatteren bag Lukasevangeliet, skønt han gik samme vej, var mere forsigtig med at vække forventninger om en snarlig genkomst.

Så konklusionen er, at når den aramaiske talemåde med *bar* (^e*nash(a)*) ikke uden videre blev oversat til græsk, var det, fordi græsk ikke havde en sådan talemåde. Undervejs i oversættelsesprocessen foretog oversætterne altså desuden den beslutning alene at bruge gengivelsen "menneskesønnen" dér, hvor der skulle være tale om en entydig henvisning til Jesus – hvorved de skabte en kristologisk "titel". Det var ikke en misforståelse, men tilsigtet.

I bogens næstsidste kapitel (12) vil Casey endelig vise, hvordan denne "løsning" blev "købt" af den johannæiske menighed. Det sker i en gennemgang af Johannesevangeliets tretten "menneskesøn"-udsagn, som Casey mere eller mindre ser som modelleret over forlæg hentet ikke mindst i Markus- og Matthæusevangeliet. Således ses Joh 1,51 som en inspireret midrash over Matt 26,64 med inddragelse af andre skriftsteder, mens den artikelløse forekomst (den eneste i evangelierne) i 5,27 afspejler Dan 7,13, idet fraværet af de bestemte artikler ikke giver en anden betydning end den bestemte form, som imidlertid ville have tydeliggjort henvisningen til genkomsten på en uønsket måde. Der er altså tale om en midrashisk videreudvikling, og

som fællesnævner finder Casey, at udtrykket her i særlig grad kommer til at henvise til Jesu menneskelighed som den inkarnerede Gud.

I bogens konklusion i kap. 13 repeteres naturligt nok argumentationsforløbet, derunder blandt andet, at det alene er på græsk, at udtrykket bliver en titel, og det fordi oversætterne valgte at tydeliggøre én betydningsmulighed i det aramaiske på andre muligens bekostning. Hvad det indebar af muligheder, derom vidner det ældste evangelieskrift, ved at dets forfatter i forlængelse af de oversatte udsagn selv skabte to nye under inddragelse af "profetien" i Dan 7,13.

Maurice Casey har gennem sit forfatterskab, og ikke mindst gennem *The Solution to the 'Son of Man' Problem*, bidraget til at stabilisere det, som jeg har kaldt "den anden aramaiske fase" i "menneskesøn"-forskningen – den første var i 1890'erne med navne som Arnold Meyer, Hans Lietzmann og Julius Wellhausen. Den anden fase indledtes som sagt med Geza Vermes' undersøgelse, men hvor Vermes nåede til, at det aramaiske *bar* ^(e)*nash(a)* tjente som en omskrivning for den talende i en bestemt kategori af udsagn,⁵ dér gør Casey's gennemgang det klart, at der er flere betydningslag i den aramaiske talemåde med *bar* ^(e)*nash(a)*. Først den valgte græske gengivelse medfører, at der bliver tale om en entydig henvisning til Jesus. Denne ændring kan i øvrigt aflæses i senere aramaiske og syriske oversættelser af den græske tekst, der ikke finder tilbage til *bar* ^(e)*nash(a)* eller dets ækvivalenter.

Oversættelsen skaber med andre ord en ny betydning. Men hvad denne er i de synoptiske evangelier, strejfer Casey kun. En enkelt gang skriver han således, at de forskellige faktorer omkring brugen her sikrer, at det græske udtryk "would effectively be interpreted as 'the son of humankind', so the most important person on earth, appropriately described also as ο(υιϹ) του=θεου=(Mark 3.11; Matt 16.16; Luk 4.41 etc.)" (s. 263). Det er jo i givet fald en forståelse, der udspringer af udtrykkets ordlyd og ikke af dets egnethed til at fremkalde en bestemt i forvejen foreliggende forestilling. Derfor tøver jeg i modsætning til Casey med at kalde "menneskesønnen" i evangelier-

5. I min disputats, *Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung*. AThD 17 (Leiden: Brill 1984), tilsluttede jeg mig denne forståelse. På det punkt har Jens Christensen, *Menneskesønnen. En bibelteologisk studie*. Bibel og historie 19 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1996) ret i sin kritik. Derimod kan jeg ikke se berettigelsen af hans tese: "Hvor udtrykket "menneskesønnen" forekommer i tilknytning til en eskatologisk skikkelse i skrifter senere end Ezekielbogen, optræder denne skikkelse principielt altid i en visionær sammenhæng" (s. 41, hvor ordene er kursiverede, samt s. 55), idet den således alligevel er forestillingsbærende.

ne for en titel. Det sker ud fra den betragtning, at det er de forskellige evangeliers Jesus-billeder, der fortæller, hvem "menneskesønnen" er, hvorimod udtrykket i sig selv ikke siger så meget, hvorfor det – som så ofte påpeget – heller aldrig optræder i bekendelser eller prædika-tivt. Men hvad udtrykkets baggrund angår, mener jeg, at løsningen virkelig er fundet.

Vi skulle så vel efterhånden være ude over at skulle tale om en sær-lig "menneskesøn"-forestilling, selv om den har vist sig overmåde sej-livet, ikke mindst i Tyskland, hvor f.eks. Peter Stuhlmacher simpelt hen lader som om, at denne opfattelse ikke er blevet stærkt proble-matiseret.⁶ Men selv i Tyskland er det måske muligt at vejre morgen-luft i denne sag.⁷ Således er det nærliggende, at fremtidig forskning arbejder videre i den retning, som redaktionskritikken indbyder til, og som også Casey er inde på, nemlig at undersøge de enkelte evan-geliets særpræg i deres brug af udtrykket "menneskesønnen". For at der sker en udvikling i forståelsen her, er ikke blot Johannesevangeli-ets brug udtryk for. Og så er det jo en tankevækkende omstændig-hed, at selv om Dan 7,13 uomtvisteligt er inde i billedet en række ste-der, så citeres stedet aldrig eksplicit.⁸ Men den nygrundlæggelse af problemstillingen, som Casey's erkendelse af forskellen mellem det aramaiske forlæg og den græske gengivelse medfører, er der ikke no-get uden for evangeliernes fremstilling, der behøver at skabe nogen "misvisning" i forståelsen, som det ville være tilfældet, hvis der virke-lig forelå en forholdsvis fast kontureret forestilling knyttet til udtryk-ke "menneskesønnen".

6. Således forbigår Stuhlmacher i sin *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992) i paragraffen "Der messianische Menschensohn – Jesu Hoheitsanspruch" (s. 107-125) helt at nævne repræsentanter for en aramaisk "løsning".
7. Ulrich B. Müller, der tidligere – bl.a. i *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*. SNT 6 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1972); jf. *DTT* 36 (1973), s. 229-230, ikke var i tvivl om eksistensen af en apokalyptisk "menneskesøn"-forestil-ling, er nu kommet til et mere nuanceret syn; se 'Jesus als "der Men-schensohn"', *Gottessohn und Menschensohn*, red. Dieter Sänger, BThS 67 (Neukirchen: Neukirchener Verlag 2004), s. 91-129.
8. Jf. Mogens Müller, "'Son of Man' in the Gospels: Quotation, Concept, Or?' I samme, *Skriften i Skriften. Mellem tradition og reception. Fjorten afhandlinger*. Afhandlinger ved Det Teologiske Fakultet. Afdeling for Bi-belsk Eksegese 2007/1 (København: Det Teologiske Fakultet 2007), s. 181-189.

Den Nye Aftale

Oversættelsen af Det Nye Testamente til nudansk

Professor, dr.theol. Kirsten Nielsen

Den Nye Aftale – Det Nye Testamente på nudansk, Bibelselskabet, 2007, 520 s.; pris: 169,- kr.

Det Danske Bibelselskab har som formål at sørge for, at så mange som muligt kan læse Bibelen på et sprog, de forstår. Derfor skal der regelmæssigt udarbejdes nye oversættelser til dansk, så vi ikke alene har tidssvarende oversættelser, men også tidssvarende oversættere. At oversætte fra et af de bibelske sprog til dansk er ikke nogen nem opgave. Det kræver ikke alene gode sprogkundskaber, men også øvelse og fantasi. Det er derfor godt, at Bibelselskabet har givet yngre oversættere mulighed for at prøve kræfter med Det Nye Testamente.

Den Nye Aftale indeholder som noget nyt en redegørelse for selve tilblivelsen af oversættelsen og de tre afgørende præmisser for den: 1) det skal være en videnskabelig oversættelse af den græske grundtekst; 2) den skal holdes i et enkelt og mundret dansk der kendes af de fleste, og kun i begrænset omfang bruge hvad man kan kalde fagsprog; 3) oversættelsen skal være meningsbaseret.

Princippet om at oversættelsen skal være meningsbaseret hjælper de læsere, der ellers nemt går i stå i vanskelige sætningskonstruktioner og specielt kirkelige formuleringer. En god hjælp er desuden, at versangivelserne er trykt med så svag en farve, at de ikke forstyrrer den fortløbende læsning.

Oversættelsen er på indersiden af omslaget forsynet med kort over Middelhavsområdet samt over Palæstina og Jerusalem på Jesu tid. Hermed fastholdes den historiske forankring af teksterne. Det samme gælder de udmærkede ordforklaringer og indledningerne til de enkelte skrifter, der kort og enkelt sætter dem ind i deres historiske kontekst.

Er oversættelsesarbejdet så lykkedes, set i forhold til målsætningen? Mit umiddelbare svar er ja. Oversættelsen er langt nemmere at læse end 1992 oversættelsen, også selv om der er tale om en oversættelse ud fra den græske grundtekst. Den egentlige prøvesten er dog selve

brugen. For ét er, at en hel del vanskeligheder nu er fjernet for den ikke så læsevante, noget andet er, om netop den gruppe også giver sig til at læse bogen. Forhåbentlig vil Bibelselskabet i den kommende tid undersøge, hvor oversættelsen bliver brugt og af hvem.

Skulle det mod forventning vise sig, at *Den Nye Aftale* ikke får en hel masse nye læsere, er der alligevel grund til at være tilfreds med det fremlagte arbejde. For oversættelsen skal nok blive brugt! Det skulle nemlig ikke undre mig, om den først og fremmest bliver læst af dem, der allerede bruger Bibelen, ikke som en erstatning, men som et supplement til den autoriserede udgave, hvilket oversættelsen *også* er tænkt som. Der vil være mange, som har lyst til og brug for at læse det velkendte på en ny og lettere forståelig måde.

Hvordan adskiller den nye oversættelse sig så fra den autoriserede oversættelse? I 1992 fik vi en samlet oversættelse af Det Gamle og Det Nye Testamente, og i modsætning til tidligere bibeludgaver var sidenummereringen ført igennem fra første til sidste side. Signalet var klart: Her er der én bog, selv om den består af mange enkeltskrifter. Med en særudgave af den ene halvdel Bibelen brydes denne forbindelse. Hvad der desuden er med til at sløre forbindelsen til Det Gamle Testamente er, at der ikke er noter med teksthenvisninger til Det Gamle Testamente. Når man læser, at med Jesus er noget af det, som profeterne har sagt, gået i opfyldelse, så kan man ikke se, hvor man skal finde profetien.

Selve titlen har naturligt nok givet anledning til mange kritiske indslag i pressen. At ordet aftale passer fint ind i nutiden, er jeg ikke i tvivl om. For det giver indtryk af, at vi er mennesker, der selv vælger og tager stilling: Vil jeg gå ind på aftalen eller ej? Men helt dækkende er det nu ikke.

Navnene på skrifterne er også i flere tilfælde ændret. I stedet for fx *Matthäusevangeliet* hedder det nu *Matthæus' fortælling om Jesus*. Med den nye betegnelse bliver det tydeligere, at det drejer sig om et stykke litteratur, hvilket passer godt til, at det ved brevlitteraturen netop er karakteren af brev, der fremhæves. *Apostlenes Gerninger* hedder nu med god grund *Grundlæggelsen af de første menigheder*. At *Johannes' Åbenbaring* er blevet til *Afsløringen* giver dog mig helt andre associationer end de tilsigtede; men måske læser jeg for mange kriminalromaner!

Debatten om den nye oversættelse har primært samlet sig om enkeltord og begreber. Ord, som man savner, fx nåde og barmhjertighed, eller ord og udtryk, som man ikke mener, er oversat dækkende, fx heldig i stedet for lykkelig. En nøgletekst er naturligvis Fader Vor. Gertrud Iversen har i *Bibiana*, 8. årgang nr. 2, 2007, givet et meget oplysende indblik i tilblivelsen af oversættelsen og gengivet Fader

Vor i forskellige versioner. Straks fra begyndelsen gør hun opmærksom på, at "Fader Vor læses og oversættes her alene som en tekst i Det Nye Testamente." Jeg vil tillade mig at tage denne præcisering som en nøgle til forståelsen af hele oversættelsen. Det er ikke en liturgisk tekst med den danske gudstjeneste som kontekst, man har oversat, men en fortidig tekstsamling, som af forskellige – også kirkelige – grunde stadig har nutidens interesse.

Som liturgisk tekst skal Fader Vor kunne bruges til fællesbøn, derfor volder det meget store vanskeligheder at ændre så meget som et "vorde" eller et "thi". Som del af den fremadskridende fortælling om Jesus i Matthæusevangeliet er Fader Vor ikke på samme måde bundet til en fast ordlyd. Her gælder det betydningsindholdet, og derfor er det vigtigt, at netop den tekst bliver nyoversat igen og igen.

I den endelige version er det især følgende, jeg lægger mærke til: Gud kaldes stadig far, men ikke "Vor Far" som på græsk. Jeg savner denne markering af Gud som menighedens far. Som det står nu, er det det enkelte barns kalden på far. Ordet himmel er bevaret, men i ental: "Far i himlen!" På græsk er ordet i flertal her i v. 9, mens det i udtrykket "himlen - jorden" i v. 10 er i ental. Måske tager jeg fejl, men jeg ser den forskel, at flertalsformen åbner op for, at himlen som Guds bolig er andet og mere end en lokalitet oven over jorden.

Ordet helligt findes ikke længere i denne oversættelse, hvor det i stedet hedder: "Lad alle forstå, at du er Gud". Selvfølgelig mister man nogle nuancer, men faren for misforståelser er større, så jeg er enig i, at her skal læseren hjælpes på vej. Om oversætterne har haft det gentagne udtryk hos profeten Ezekiel i bagehovedet "Så skal de forstå, at jeg er Herren", ved jeg ikke, men for mig at se rammer de noget væsentligt ved det bibelske Guds billede ved at oversætte, som de gør.

At riget skal blive til virkelighed og ikke blot komme, er en god præcisering; derimod er gengivelsen af "Ske din vilje" ved "og lad alting blive som du vil have det" efter min mening for svag. I en tidligere version hed det: "Lad din vilje ske her på jorden". Det ville jeg nok have foretrukket, da viljespektet er en vigtig del af den bibelske opfattelse af Gud, og det kan verbet "vil" ikke helt dække.

At det daglige brød gengives som "det brød vi har brug for i dag" skal ved hjælp af den bestemte form markere "et bestemt brød, nemlig det som Gud giver", skriver Gertrud Iversen i sin forklaring til ændringen. Jeg er bange for, at man skal have været med i gruppens diskussioner for at få fat i den pointe.

Verbet "tilgive" i stedet for "forlade" er en stor forbedring, og at skyld gengives med "det vi har gjort forkert" virker meget mundret, og det forhindrer, at læseren alene forbinder ordet skyld med det at skyldte noget bort. Bønnen "Led os ikke i fristelse" er vanskelig af teo-

logiske grunde, men vanskeligheden er heldigvis ikke fjernet, selv om "Lad være med at sætte os på prøve" måske er tænkt som mindre problematisk. I hvert fald har oversætterne i fristelsesberetningen i Matt 4 valgt først at skrive, at Helligånden førte Jesus ud i ørkenen, for at djævelen kunne sætte ham på prøve, v. 1, men derpå hedder det, at djævelen kom og fristede ham, v. 3. Det er også udtrykket sætte på prøve, der bruges i Jesu svar i v. 7 om ikke at sætte Gud på prøve, selv om det er former af den samme rod, der anvendes på græsk alle tre steder. Opfatter oversætterne fristelse som noget, som hører djævelen til, mens Gud og mennesker sætter på prøve?

"Fri os fra det onde" er blevet til "og befri os fra ondskabens magt", som er en klar forbedring, da det understreger magten bag ondskaben og dermed fastholder, at det græske udtryk både kan oversættes ved "Den Onde" og "det onde".

Den afsluttende doksologi er gengivet: "For du er Gud, du har magten, og vi vil altid hylde dig." At gengive riget ved "du er Gud" gør det ikke klart nok, at det er Gud som konge, der tænkes på, selv om ordet magten peger i den retning. Endelig er Guds ære (*doxa*) nok mere, end hvad vi kan præstere i form af lovsange. Vi kan bidrage til Guds ære, men den forsvinder næppe, blot fordi vi tier.

Fader Vor gengivelsen skulle give et indtryk af, hvordan man skal forstå en meningsbaseret oversættelse. Jeg er helt enig i, at det er vejen, hvis man skal nå læsere, der har vanskeligheder med 1992 oversættelsen. Og uanset om der er gloser, der kunne være oversat anderledes, og sætninger, der kunne have været opløst på en lidt anden måde, så har det været en stor oplevelse at læse de store Paulusbreve i den nye oversættelse. Her er der virkelig sket noget.

Prøv blot at sammenligne Rom 1,17 i 1992 oversættelsen. "For i det åbenbares Guds retfærdighed af tro til tro – som der står skrevet: 'Den retfærdige skal leve af tro.'" med den nye oversættelse: "I budskabet om Kristus viser Gud hvad der skal til for at han tager imod os. Han giver os troen, og vi skal tro på ham. Det er som der står i Skrifterne: 'Den der er accepteret af Gud, har sit livsgrundlag i troen.'"

Den Nye Aftale er nem at læse. Selv om oversætterne tager hensyn til den moderne læsers begrænsede viden om datiden, lades læseren ikke i tvivl om, at det handler om begivenheder i en anden kultur end vor egen. Jesus formulerer sig ikke i pænt kirkesprog, men taler lige ud, når han vil overbevise sine tilhørere. I stedet for det meget lidt danske "Den, der har ører, skal høre", Matt 11,15, hedder det nu: "Det er vigtigt I forstår hvad jeg siger." Her er det virkelig en lærer, der taler til de tungnemme! At Jesus ikke længere siger: "Sandelig siger jeg jer", men "Og hør nu her", Matt 16,28, eller siger "Nu skal

I høre”, Joh 5,25, i stedet for “Sandelig, sandelig siger jeg jer”, er med til at gøre situationen mere livsnær.

Mundret er også Rom 12,20: “Hvis din fjende er sulten, så giv ham noget at spise, og hvis han er tørstig, så giv ham noget at drikke. Jeg skal nok gøre ham helvede hedt.” At den sidste sætning er en gengivelse af det, der i 1992 oversættelsen hedder: “for gør du det, samler du glødende kul på hans hoved”, er måske ikke lige til at gætte. Men fra at være noget “du” gør, bliver det til noget “jeg” (Gud) gør. Rom 12,20 citerer Ordsprogenes Bog 25,21-22, hvor det også er et “du”, der samler de glødende kul på fjendens hoved. Men ved at vælge udtrykket “at gøre helvede hedt”, vælger oversætterne at lade Gud om at straffe. Det sker som en konsekvens af Rom 12,19, hvor det hedder, at hævnen hører Herren til. Og så har man vel også ment, at selv om mennesker kan samle glødende kul på andres hoved, så skal der stærkere magter til at fyre op i helvede. Interessant er det så, at Gud nu optræder som fyrbøder i helvede ifølge *Den Nye Aftale!*

Med den nye oversættelse har vi fået et godt bud på, hvordan det er muligt på et letforståeligt dansk at videregive meningen med den græske tekst. Oversættelsen er, som enhver oversættelse, også en fortolkning. Men der er grund til at takke oversættergruppen, fordi de har vovet at være så klare i målet. Vi kan være uenige om enkeltheder; men der er tale om et grundigt stykke arbejde, som er gennemført med faglig dygtighed, stor energi og det nødvendige mål af fantasi.

Litteratur

John A. Dennis

Jesus' Death and the Gathering of True Israel. The Johannine Appropriation of Restoration Theology in the Light of John 11.47-52. WUNT 2/217. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. XII + 418 s. € 69.

På mange måder er dette en forbilledlig dissertation. Den omhandler et afgrænset, men væsentligt og perspektivrigt emne, og behandler det grundigt under inddragelse af store mængder primærlitteratur. Et stykke ad vejen er argumentationen endog overbevisende.

Som bogens titel siger, er problemstillingen Johannesevangeliets brug af jødiske traditioner om Israels endetidige samling. Tesen er, at disse forestillinger i Johannesevangeliet knyttes til Jesu død, således at hans korsdød bliver indledning på samlingen af Guds folk fra Galilæa, Judæa og diasporaen.

Selvsagt er ypperstepræsten Kajfas' ufrivillige profeti (11,47-52) hovedteksten i argumentationen. Tit udlægges denne perikope som et udtryk for Johannesevangeliets universalisme. Jesus skal ikke blot dø for det jødiske folk, men også for at samle de spredte Guds børn, dvs. hedninger. Denne tolkning paralleliseres gerne med den johannæiske hyrdetale. Her siger Jesus, at han også har får, der ikke er af denne hjord (10,16). Dennis er uenig i den tolkning. Han mener, at begge perikoper refererer til samlingen af det spredte jødiske folk. For så vidt hedninger inkluderes i dette gudsfolk, er det en konsekvens af genoprettelsen af Israel. Det er ikke målet i sig selv. På den måde bliver Johannesevangeliet et helt og aldeles jødisk skrift, hvis fokus i første omgang er rettet eksklusivt mod jøder. Først senere i den johannæiske menigheds historie kan formuleringerne være blevet anvendt som begrundelse for hedningers inklusion.

Argumentationen for tolkningen gennemføres ved en dybtgående eksegesis af 11,47-52. Inden for en narrativ tilgang undersøges alle perspektiver af perikopen; og dens terminologiske og motiviske relation til andre afsnit af evangeliet analyseres minutiøst. Særlig relevant er dog gennemgangen af genoprettelsesmotivet i de gammeltestamentlige og antik jødiske traditioner. Det lykkes faktisk at vise, at Johannesevangeliet er afhængig af disse forventninger i sin tolkning af Jesu død. Både forestillingerne om en endetidig samling af Israel og om et nyt exodus, som også spiller en stor rolle i Dennis' tolkning, har evangelisten forbundet med fremstillingen af Jesu død. Korsdøden bliver i Johannesevangeliet derfor anledning til, at det udvalgte gudsfolk samles og udfries fra dets ynkværdige situation. Guds sande folk er de troende, der samles om den korsfæstede og opstandne Guds søn, der har overtaget templets funktion som stedet for Guds nærvær.

På trods af den overbevisende begrundelse for de jødiske traditioners indflydelse på de pågældende tekster i Johannesevangeliet forekommer det mig, at forfatteren kommer lidt for let over et par kritiske punkter. Han erken-

der, at der er utvetydige universalistiske formuleringer i evangeliet, men underordner dem alle samlingen af den jødiske frelsesmenighed. Kun i kraft af at Jesus er Israels frelser, bliver han verdens frelser. Imidlertid kan man spørge, om det modsatte ikke snarere er tilfældet. En ting er nemlig, at motiverne er eksklusivt jødiske traditionshistorisk betragtet, noget andet er, om de vedbliver at være jødiske i Johannesevangeliet. Evangeliet indsætter de jødiske traditioner i en universalistisk ramme og udvider dermed det eksklusivt jødiske gudsfolk til at indbefatte hele verden. I den forbindelse er det uheldigt, at Dennis helt forbigår det forhold, at Johannesevangeliet giver korsinkriptionen en markant universalistisk pointering ved at lade den skrive på alle verdenssprogene (19,20).

Ligeledes bliver hele spørgsmålet om, hvordan Jesu død kan være årsag til samlingen af gudsfolket, underbelyst. Forfatteren tilslutter sig en helt traditionel tolkning af Jesu død. Fordi Jesus er et stedfortrædende sonoffer, bevirker han et nyt exodus og genoprettelsen af Israel. For at gennemføre den tolkning må Dennis forudsætte en lidt for kompliceret logik: Fordi Jesu død medfører samlingen af gudsfolket, må den have været et sonoffer for den synd, der har afstedkommet spredningen. Afslutningsvis udfordrer han eksegeter, der ikke tilslutter sig den traditionelle stedfortrædende sonoffer-tanke til at forklare, hvorledes Jesu død ellers kan have en samlende effekt. Svaret er, at Jesus gennem sin korsdød og opstandelse gennemfører et uimodsigeligt bevis for, at han er Guds søn, hvilket den tvivlende Thomas må erkende. Således opretter den johannæiske Jesus et kognitivt fællesskab, hvortil alle troende samles.

Argumentation for den tolkning kræver en anden type eksegesi, end Dennis har foretaget. Han skal derfor ikke klandres for ikke at være kommet frem til den. Derimod skal han roses for at have behandlet sit emne grundigt og pålideligt på detailniveauet, om end det overordnede niveau er mindre overbevisende.

Jesper Tang Nielsen

Robert Jewett

Romans. A Commentary (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press 2007. LXX + 1140 s. \$ 90.

Robert Jewett, tidligere i Chicago, siden 2000 i Heidelberg, er især kendt for sine paulinske studier, her den paulinske antropologi (1971) og kronologi (1979) og den thessaloniske korrespondance (1986 – begge breve regner han for ægte), men også for sit nutidige engagement, fx *Saint Paul at the Movies* (1993), *Saint Paul Returns to the Movies* (1999) og *Captain America and the Crusade against Evil* (2003). Nu har han efter en lang årrækkes optagethed offentliggjort en kæmpe stor kommentar til Paulus' brev til de romerske kristne; det sker i samme serie, hvori Hans Dieter Betz i Chicago i 1979 offentliggjorde sin omfattende kommentar til Paulus' brev til de galatiske me-

nigheder. Som Betz, der dog er tysker, er også Jewett dybt fortrolig med tysk teologi og sprog – ikke nogen selvfølge i den engelsksprogede verden i dag.

Kommentaren selv omfatter en udførlig indledning (s. 1-91) og en detaljeret fortolkning (s. 95-1014); resten af bogen er hovedsagelig bibliografi og registre.

I sin fortolkning vil Jewett være historisk-kritisk (jf. navnet på *Herme-neia*-serien) og gør med Society of Biblical Literature i 1970'erne-90'erne gældende, at "Romans should be viewed as a situational letter, and that historical circumstances should be taken into account just as in the other letters" (s. 3).

Tekstkritisk (s. 4-18) anser Jewett Rom 16,17-20.25-27 for at være sekundære interpolationer; det lyder rimeligt nok. Alt det øvrige: Rom 16,1-16.21-24, altså hovedparten af kap. 16, incl. hilsenerne, hører derimod med til Romerbrevet. Jewett hævder i fuldt alvor at kunne træffe tekstkritiske afgørelser uden at skele til de fortolkningsmæssige resultater, der måtte følge deraf (s. 3 og 4), men er allerede godt på vej ind i fortolkningen, når han mener, at den lange række af hilsener i Rom 16,3-16 ville passe dårligt til hypotesen om menigheden i Efesos som adressat (s. 9) – en hypotese, der ellers har været vidt udbredt i hele 1900-tallet. Jeg er fuldstændig uenig med Jewett. Han har ladet sig overbevise af Heidelberger-kollegaen Peter Lampe, der i bogen *Die stadtrömischen Christen* (1987) ikke kunne undvære materialet i Rom 16 til sin skildring af den romerske situation. Men skulle alle personerne i Rom 16,1-16 virkelig være flyttet fra Efesos til Rom, og det endnu før Paulus selv indfinder sig dér på den planlagte rejse?! Eller: Hvis alle disse personer virkelig befinder sig i Rom på brevets affattelsestid – hvorfor findes der så ikke blot den mindste antydning fra Paulus' side af, at han jo snart vil få dem at se, når han selv kommer? Kap. 16 virker langt snarere som et afskedsbrev til folk, som Paulus ikke regner med at se mere. Endnu mere: Hvis hovedparten af de andre personer i Rom 16,3-16 slet ikke kom fra Efesos, men hele tiden havde hørt hjemme blandt de romerske kristne – hvordan kan Paulus så sende hilsener til dem med navns nævnelser? Han kender dem jo ikke! Jewett har mundtligt forklaret mig, at hilsenerne slet ikke er hilsener i gængs forstand, men opfordringer til de romerske kristne til at omfavne hinanden som tegn på deres indbyrdes forsoning, ikke mindst efter opgøret mellem de stærke og de svage (Rom 14,1-12). Og Aquila og Priscilla? De var kommet fra Rom og havde en tid boet i Korinth (det véd vi nu altsammen kun fra ApG 18,2, ikke fra Paulus selv) og boede i Efesos (1 Kor 16,19). Var de virkelig i Rom nu? Værre endnu: Epainetos, "provinsen Asias førstegrøde i Kristus" (Rom 16,5) – kunne han så meget som drømme om at flytte til Rom på sine gamle dage?! Jewett hævder, at det er intet mindre end en kendsgerning, at han nu var i Rom sammen med Aquila og Priscilla (s. 960). Men hvad skulle Epainetos dog dér? Og endelig: Føbe, som også havde været Paulus' *patrona*, og som anbefales til at få al den hjælp, hun har brug for

(Rom 16,1-2), er nu ifølge Jewett den, der i Rom skal sørge for alt, hvad Paulus får brug for i forbindelse med hans forestående missionsrejse til Spanien ("in the matter": således oversat s. 941 og 946, men der er ingen bestemt artikel ved *prágnati*). "The Roman recipients of the letter would understand her to be recommended as the patroness of the Spanish mission, which Paul had announced in the preceding chapter" (s. 947 – det er ikke så lidt!). Føbe er også den, der overbringer brevet til de romerske kristne (hvorfra ved Jewett dog det?), og hendes slave Tertius (hvor står det?), der som sekretær har nedskrevet brevet og bruger anledningen til at sende sin hilsen (Rom 16,22), er den, der skal læse brevet op for modtagerne i Rom (s. 22-23: "The Role of the Secretary"). Det sidste er en katastrofal *lapsus* på Jewetts side. For skriveren Tertius skulle selvfølgelig blive hjemme i Korinth, hvor brevet var skrevet; man sender jo ikke en hilsen i et brev, man selv har skrevet, og indfinder sig så også personligt hos brevets modtagere for at læse brevet op. Her har epistolografien fuldstændig svigtet Jewett, og dermed smuldrer også argumentationen for, at kap. 16 hører med til Romerbrevet.

Redegørelsen for brevets affattelsestid til året 57 e.Kr. (s. 18-23) lider af den samme skavank, Jewett i sin tid blev bebrejdet i den til dels skarpe kritik af hans Pauluskronologi: at han bygger på oplysningerne i Ap.G. og dermed svigter et grundprincip i den nye Pauluskronologi, som han ellers tilslutter sig. Man kan også – om end uhyre kortfattet – sige det sådan: Hvis Claudius' edikt mod jøderne i Rom (Sueton, *Vita Claudii* 25,4) var ophævet med hans død og Neros udråbelse til kejser 13. oktober 54 e.Kr., hvilket er sandsynligt (se allerede Paulus selv i 2 Kor 10,16 – dermed er også dateringen af dette brev angivet), ja, så er Romerbrevet jo skrevet i vinteren 54-55 e.Kr.; talen om året 57 er vilkårlig.

I sin redegørelse for den sociale struktur af husmenigheder og menigheder i lejekaserner, som havde en henholdsvis topstyret ledelse, ved en patron(a), og en egalitær, "demokratisk" ledelse (s. 64-69: "The Social Structure of House and Tenement Churches in Rome"), bygger Jewett ganske vist på materialet i Rom 16, som han henfører til Rom, men materialet er alligevel meget sigende (måske endog for de romerske forhold?) og taler stærkt til gunst for ikke at overvurdere betydningen af husmenighederne på de egalitære menighedsdannelsers bekostning; bl.a. inddrager Jewett til belysning heraf netop forholdene i Thessalonika, ikke mindst reglen om, at den, der ikke vil arbejde, heller ikke skal have føden (2 Thess 3,10) – en regel, der næppe ville have nogen særlig betydning i en topstyret husmenighed.

I Jewetts fortolkning (s. 829-852) af den allerede berørte konflikt mellem de svage, som kun spiste grønsager (Rom 14,2), og de stærke forekommer det mig, at en mængde kulturstof inddrages, mens så nærliggende tekster som 1 Mos 9,3 (LXX) og Justins *Dial.* 20,2-3 forbliver helt uomtalte. Det drejer sig dog i alle tre tilfælde om bibelsk materiale, hvor ordet *láchana*, "urter", bruges. Lærdommen tager her magten fra den enfoldige indsigt.

Konflikten mellem de stærke og de svage og Paulus' forsøg på at forlige parterne er ikke uden betydning for Jewetts helhedsforståelse af brevet. Og dermed kommer vi til hans disposition af brevs indhold.

Hovedsagen er her tesen – eller som det hedder i den retoriske terminologi: *propositio* – i Rom 1,16-17 om evangeliet som bærer af Guds retfærdighed for enhver, der tror, både jøde først og græker, både vise og enfoldige. Beviset – eller *probatio* – på denne teses rigtighed føres så i Rom 1,18-15,13: 1. bevis i 1,18-4,25, 2. bevis i 5,1-8,39, 3. bevis i 9,1-11,36 og 4. bevis i 12,1-15,13. Jeg må erkende, at jeg finder Jewetts fremhævelse af Guds retfærdighed som upartisk og som tilsidesættende alle kulturelle påstande om at stå over andre yderst velgørende og berettiget; dermed rammes også israelske og amerikanske (og danske) krav om kulturel overhøjhed. Jeg finder også, at Jewetts disposition af brevs overvældende mængde af stof yder brevet som helhed virkelig retfærdighed. Mens den traditionelle forståelse har været den, at kap. 1-8 udgjorde brevs teologiske hovedsag, dets *summa theologiae*, og at kap. 9-11 om Israel nærmest var malplaceret i dette fornemme brev, mens kap. 12-15 var en næsten ligegyldig og pinlig formaning, har forståelsen af Romerbrevet i de senere år undergået store forandringer. Nu betragtes kap. 9-11 næsten som brevs hovedsag og kap. 1-8 som optakten dertil, mens formaningsdelen i kap. 12-15 bliver den del af brevet, som det hele styrer hen imod. Det kan jeg kun bifalde. Men rigtignok kun på den måde, at sidste halvdel af kap. 15 (Rom 15,14-33) med omtalen af rejseplanerne betragtes som brevs afslutning og kap. 16 som et afskedsbrev til menigheden i Efesos, der derfor intet har med Paulus' Romerbrev at gøre.

Der er en vældig spænding i dette brev lige fra begyndelsen i kap. 1 til slutningen i kap. 15. Paulus er en mester i at holde sine læsere hen fra først til sidst. Der er i virkeligheden tale om en sand *suspense story*, om end denne side af sagen endnu ikke har været behandlet tilfredsstillende i epistolografiske undersøgelser. Efter straks at have givet udtryk for sin længsel efter at få de romerske kristne at se og derigennem antyde sit ønske om også at komme til Rom uden dog endnu at have sagt noget om muligheden for et sådant besøg (Rom 1,10-15) giver Paulus sig i kast med den udførlige præsentation af sig selv (1,16-15,13) – læserne skal jo vide, hvem de har med at gøre, når eller hvis han kommer. Først derefter, efter næsten 15 kapitler, åbenbarer han, at han ikke længere har rum i de østlige egne, hvor han har afsluttet sit arbejde, og derfor skal forkynde evangeliet dér, hvor det endnu ikke er blevet hørt; men efter mange forhindringer og mange års forløb vil han nu omsider komme på besøg i Rom – dog kun for af de kristne dér at hjælpes videre på rejse til Spanien, og inden da skal han først til Jerusalem for at være med til at overbringe den indsamlede pengegave fra de hedningekristne menigheder i Makedonien og Akaja (15,14-33).

Jewetts store og udførlige kommentar til Paulus' Romerbrev når hverken Karl Barths eller Ernst Käsemanns i teologisk skarphed og dybde. Men den

er værd at befatte sig med, hvad enten man er enig eller uenig med dens forfatter.

Niels Hyldahl

Charles E. Hill

From the Lost Teaching of Polycarp. Identifying Irenaeus' Apostolic Presbyter and the Author of Ad Diognetum. WUNT 186. Tübingen: Mohr-Siebeck 2006. 207 s. Pris € 49.

Bogen består af to omfattende og stærkt reviderede bidrag baseret på en række tidligere arbejder. Første del (s. 1–94) er et forsøg på med udgangspunkt i Irenæus' *Adv. Haer.* 4,27,1–32,1 dels at afgrænse de dele af værket, der kan tilskrives en bestemt presbyter kendt for at have angrebet Markions lære, dels at identificere denne presbyter med biskop Polykarp (P.) af Smyrna (ca. 69–156). I anden del (s. 97–177) forsøger Hill at vise, hvordan det anonyme forfattede oldkirkelige skrift Diognetbrevet også stammer fra P. Argumentationen i de to dele er uafhængig af hinanden, men der er også en sammenhæng, fordi Hill i Diognetafsnittet bruger de dele af *Adv. Haer.*, han har tilskrevet P., for at sandsynliggøre P.s forfatterskab til Diognetbrevet.

Første del om P. som ophavsmand til presbyterkilden i *Adv. Haer.* 4,27–31 (herunder også 1,23–27) består af tre kapitler. Mens kap. 1 drejer sig om presbyterens identitet, gennemgår kap. 2 de relevante fragmenter, og i kap. 3 skildres betydningen af identifikationen for forståelsen af Irenæus, P. og Markion. Der er ingen tvivl om P.s betydning for Irenæus, hvorfor andre også tidligere har identificeret ham med presbyteren. Irenæus fortæller selv om P., at han ikke alene var oplært af apostle og omgikkes mange, som havde set Kristus, men også at han af apostle i Lilleasien var blevet indsat som biskop af Smyrna. Han fortæller yderligere, hvordan han selv så P. i sin tidlige ungdom, eftersom han blev meget gammel og til sidst led en berømmelig martyrdød (*Adv. Haer.* 3,3,4, jf. Euseb *Hist. eccl.* 5,20,6–7; 24,16). Der til kommer, at P. på et tidspunkt havde konfronteret Markion med, at han var Satans førstefødte (*Adv. Haer.* 3,3,4).

På grundlag af P.s forbindelser med apostlene, hans antimarkionitiske lære og Irenæus' relation til ham samt oplysningerne i det hos Euseb fragmentarisk overleverede Irenæus-værk *Brevet til Florinos*, hvor Irenæus også i en antimarkionitisk kontekst fremhæver sin relation til P. (*Hist. eccl.* 5,20,5–8), argumenterer Hill for at identificere presbyteren med P. Det afgørende spørgsmål i sammenhængen er selvfølgelig, hvorfor Irenæus i *Adv. Haer.* 4,27,1 ikke eksplicit henviser til P., men blot skriver: "Som jeg har hørt fra en bestemt presbyter, som hørte det fra dem, der havde set apostlene, og fra dem der havde været deres disciple..."? Hill fremfører fire argumenter (s. 23f.), som for mig ikke fremstår fuldstændigt overbevisende; men det skyldes nok også et forskelligt syn på, i hvor høj grad man kan tage tekstens oplysninger for pålydende og identificere dem med den skinbarlige virkelig-

hed. Om man deler Hills identifikation af presbyteren med P. eller ej, er bidraget dog uomgængeligt for forskning i P., Markion og Irenæus.

Diognetbrevet er på mange måder en gåde i den oldkirkelige litteratur. Affattelsestidspunkt, geografisk oprindelse og forfatter er ukendte. Derfor har det heller ikke skortet på forsøg på at forankre skriftet i en bestemt social- og kulturhistorisk kontekst. *Inkarnatorisk hermeneutisme* kunne man kalde denne drift til ikke at lade sig nøje med tekstens oplysninger, men at gå videre og placere anonyme skrifter i kendte sammenhænge. Hill gør et ihærdigt forsøg på at knytte Diognetbrevet til P., men rejser ikke det grundlæggende spørgsmål, hvordan det kan være, at skriftet i eftertiden har mistet denne tilknytning. Parallelt med bogens første del består anden del af tre kapitler. Det første om skriftets form og karakter, det andet om parallellerne mellem P. og Diognetbrevet og det sidste som sammenfatning.

Hill gør et prisværdigt forsøg på at argumentere for sammenhængen mellem kap. 1-10 og 11-12 både ud fra kodikologiske (dvs. oplysninger baseret på selve den kodeks, skriftet var overleveret i), stilistiske og teologiske synspunkter, men argumentationen forudsætter, at 11-12 må stamme fra enten et andet værk eller forfatteren selv. Det overvejes ikke, hvad der forekommer mig mere nærliggende, om 11-12 kan ses som en senere redaktors forbedrende genskrivning af de forudgående kapitler. Brugen af kodikologiske overvejelser er – skønt beundringsværdig – langt fra entydig, eftersom vi ikke kender skriftets oprindelige form. Selv hvis *Codex Argentoratensis* var bevaret, ville det ikke hjælpe, da man heller ikke derfra ville kunne slutte til papyrologiske forlæg. Det afgørende punkt, hvor Hills argumentation kommer endegyldigt til kort, er i forsøget på at påvise en sammenhæng mellem Diognetbrevet og det eneste bevarede skrift af P., hans Filipperbrev. Forskellen mellem de to tekster er så iøjnefaldende, at forsøget på at etablere en forbindelse mellem dem virker noget anstrengt; men det udelukker ikke, at der er motiv- og teologihistoriske forbindelser mellem Diognetbrevet og en række af de tekster, Hill henviser til.

Jeg skal ikke lægge skjul på, at jeg generelt er skeptisk over for bogens argumentation; men det ændrer ikke ved, at der er tale om et både imponerende og helstøbt forsøg på at 'opskrive' P.s rolle i forståelsen af det andet århundredes kristendom. Enten man nu deler den teksttilgang, der karakteriserer Hills arbejde, eller ej, er hans monografi under alle omstændigheder et vægtigt bidrag til forskningen i det andet århundredes kristendom.

Anders Klostergaard Petersen

Günter Frank, Thomas Leinkauf, Markus Wriedt unter Mitarbeit von Sebastian Lalla (Hg.)

Die Patristik in der frühen Neuzeit. Die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten Band 10). Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006. 424 s. € 58.

Fra 1400-tallet til 1700-tallet er der tale om en genoptagelse, en *reception*, af kirkefædrene, og det er velkendt, at spørgsmålet om “den sande kirke” og dermed om den apostolske overlevering indtog en vigtig plads i de teologiske debatter i reformationstiden og i modreformationstiden. Sammen med Institut für europäische Geschichte, Mainz, arrangerede Melanchthonhaus i Bretten en konference om dette tema, og det er bidragene herfra, som præsenteres i dette bind. Blandt de 17 artikler, som selvsagt ikke kan refereres her, skal enkelte fremhæves, nemlig Christoph Burger: *Gegen Origenes und Hieronymus für Augustin: Philipp Melanchthons Auseinandersetzung mit Erasmus über die Kirchenväter*. Forf. peger her på Erasmus’ begejstring for Origenes og Hieronymus og Melanchthons for Augustin og mener, at baggrunden for deres forskellige teologiske positioner skal findes i deres opfattelse af Paulus’ position i NT. Sidst i artiklen fører forf. de gamle modsætninger op til moderne forskning. En særlig synsvinkel anlægger Markus Wriedt i sin *Schrift und Tradition. Die Bedeutung des Rückbezugs auf die altkirchlichen Autoritäten in Philipp Melanchthons Schriften zum Verständnis des Abendmahls*. Han omtaler her den kendte lutherske dobbeltfront i nadveropfattelsen og viser, hvorledes Melanchthon i sin teologi anvendte kirkefædrene for også her at vise den evangeliske kirkes overensstemmelse med oldkirken. Han går videre og undersøger også, hvorledes man i de sidste hundrede års forskning har vurderet en sådan henvisning til traditionen, ligesom han peger på en række problemer, som endnu står åben for forskning. De andre bidragsydere er H. Asley Hall, Sebastian Lalla, Pierre Petitmengin, Wilhelm Schwendemann, Kaarlo Arffman, Anthony N.S. Lane, Thomas Leinkauf, Michele Vittori, Torsten M. Breden, Günter Frank, Scott Mandelbrote, Jean-Louis Quantin, Marco Rizzi, Mark Vessey og Ralph Häfner.

Martin Schwarz Lausten

Philipp Jakob Spener

Briefwechsel mit August Hermann Francke 1689-1704, udg. Johannes Wallmann og Udo Sträter i samarb. m. Veronika Albrecht-Birkner. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. XXXVI + 892 s. € 179.

Prisen afspejler indsatsen: sådan cirka halvanden tudse for en samling breve. Det er dyrt at holde editionsfilologer i arbejde, men det er til gengæld forbilledligt gjort. Man har i dette tilfælde valgt at udvide den løbende udgivelse af Speners breve med denne særlige brevveksling med Francke, hvilket er klogt. De to stod i den nærmeste forbindelse med hinanden på det tids-

punkt, da pietismen blev organiseret i Brandenburg. Francke ryddede op og reformerede i Glaucha, men havde brug for stadige råd og hjælp fra Spener. Denne sad som provst i Berlin med nære forbindelser til hoffet og kirkestyrelsen, der vel at mærke jo var sat til at forvalte et kirkevæsen, der var blandet mellem calvinske og lutherske menigheder.

Brevene begynder i den høje stil på latin, men korrespondancen føres snart på tysk mellem de to, der bestemt ikke er enige om alt. Francke er den ivrige, der presser på for ændringer i samfundet, staten og verden, mens Spener er den mere køligt realistiske. Brevene omhandler ofte en række vidt forskellige sager, der på grund af den hyppige brevfrekvens løbende bliver diskuteret og afhandlet mellem hinanden. Det er tydeligt, at de to modtager en mængde underretninger udefra gennem andre brevvekslinger og tidender formidlet på andre måder. På den ene side en mængde rygter og opfanget snak, på den anden side netop rygter og snak, der tages alvorligt i Brandenburg, hvor det kurfyrstelige forvaltnings- og retsmaskineri tilsyneladende opererer effektivt.

Da Francke tiltræder sin teologiske universitetsstilling i Halle i 1698 kommer brevene i høj grad til at handle om det organisatoriske arbejde ved oprettelsen af de Franckeske stiftelser. Gennem de mange år opbygger de to et nært forhold, hvor også familieanliggender fletter sig ind, men det er som om alt, dog ses i forhold til den overordnede sag. Det er breve, der på en gang er meget praksisbestemte, men som også er præcise i deres henvendelsesformer. Det pietistiske brev indledes med lange af Paulus inspirerede henvendelsesformularer, ønsker, honnøret forsikring og fromme ønsker. Jesus eller korset er altid med, når der rettes en henvendelse.

Udgivelsen er foretaget med brug af det højeste tekstkritiske apparat. Der gøres klart opmærksom på, hvilke sammentrækninger og ligaturer, der er opløst, hvilke ord, der er streget og tilføjet, proveniens, historik – men nok så vigtige er realkommentarerne i noterne og registrene. Det er her, det store arbejde ligger. Udgiverne har forsøgt at opløse alle dunkelheder med hensyn til omtalte personer og hændelser. Gennem de storslåede registre kan man få et overblik over den unge pietismes korrespondenter i Europa. Men der kan også skjule sig hele skæbner i disse noter. I december 1692 afgav en Anna Margaretha Jahn et budskab i en af Andreas Achilles i Halberstadt ledet forsamling. Det skete i forbindelse med den afdøde men endnu ikke begravede sognepræsts død. Budskabet, der formidledes af den ekstatiske kvinde, blev nedskrevet af vidner – og det drejede sig om en trussel om præstens genkomst og Guds vrede. Et af disse vidner var G.L. Semler. Budskabet blev bragt til den døde præsts hus, hvor det skulle oplæses for denne, da han atter kom til live. Dette blev myndighederne for meget, så man arresterede Semler sammen med Jahn, da de mellem jul og nytår yderligere havde indkaldt to jødiske kvinder fra byens jødegade med henblik på at helbrede den ene, der led af en lammelse i underlivet. Denne forventedes nu qua sin helbredel-

se at genføde Messias. Dette kunne Spener slet ikke goutere, da det netop ville kompromittere hele den pietistiske sag med sådanne ekstatiske, ekstraordinære indskydelser fra forvirrede, perplekse kvinder. De to pietister valgte ikke at udgrunde Guds skjulte handlinger, veje og vilje i dette stykke – og lod retsvæsenet klare processen. For fromhedspolitikken skyld.

Da brevvekslingen ophører i 1704, er den tyndet noget ud. Spener døde næstfølgende år. Da har man klart fornemmelsen af, at det er Francke, der helt har overtaget initiativet med pietismens organisering. Kontakten med Ludolff og SPCK i England er etableret, nu mangler kun Danmark, så de første missionærer kan udsendes til Tankquebar, men det er en historie, der udvikles efter Speners død.

For nærstudiet og nyvurderingen af den hallensiske pietisme er denne brevudgave naturligvis ganske uomgængelig.

Carsten Bach-Nielsen

Søren Kierkegaard

Journalerne NB15-NB20. Søren Kierkegaards Skrifter bind 23. Samt K23 Kommentarer til Journalerne B15-B20. Udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscentret. København: Gads Forlag 2007. 489 + 639 s. Samlet pris kr. 525.

Som nybegynder i sammenhængende læsning af Kierkegaards papirer må jeg straks sige, at det har været over forventning interessant læsning. De seks journaler dækker “kun” perioden fra 6. januar til et stykke ind i september 1850 og vidner om en usædvanlig skrive- og meddelelseslyst. Fortrædelighederne med Goldschmidt/Corsaren, den designerede “discipel” Rasmus Nielsen, modstanderen Martensen, for nu kun at nævne disse, indtager i dette tidsrum en stor plads i skribentens bevidsthed. Man fornemmer, hvordan han skriver sig på plads og finder Styrelsens virke i viderværdighederne. Og så er der selvfølgelig et væld af spændende overvejelser og iagttagelser, krydret med små træk fra hverdagen og tilspidsede udtalelser som f.eks.: “Aldrig er det Onde, Middelmaadigheden, farligere end naar den udpyntes som “Hjertelighed””, eller: “Den grundtvigske Tale om det *døde* Bogstav har han selv udtværet til en *drøbende* Aandrighed” – det er vist ikke venligt ment. Uviljen mod den etablerede kirke går undervejs nærmest i selvsving, og Kierkegaard kan ikke blive træt af at latterliggøre levebrødspræsterne, “Levebrødrene”, for nu slet ikke at tale om professorer i teologi, der forkvakler det hele ved at ville lære det, som aldrig kan blive en lære. Kirkekampen er tydeligvis under anmarch. Heller ikke Luther går ram forbi: “Det gik lidt for ge-svindt med at klappe Verdslighed og Religieusitet sammen” til skade for eftertiden. Kierkegaard viser dog stor respekt for reformatoren, selv om han flere gange må bemærke, at han ikke var dialektiker. Det store dyr er dog dagspressen som den anonyme magthaver, og det i dag nærmest som religion dyrkede demokrati, bliver her tegnet med de mørkeste farver. Igen og igen skærpes kristendommens fordring til det yderste, mens dog Kierke-

gaard åbent vedgår, at han heller ikke selv evner at leve op til den. Man kan ikke lade være at spørge sig selv, hvad der befinder sig på den anden side af den rigtignok nødvendige indrømmelse af, at der består et svælg mellem Det Nye Testaments kristendom og kirken. Selvfølgelig kunne uhyre meget andet fortjene at blive fremdraget fra denne Kierkegaards særdeles selvbevidste selvscenearøttelse i selvudleveringens form.

Kommentarbindet har også været spændende at stifte bekendtskab med. Det er rent ud imponerende, hvad der er fundet frem til, som kan belyse teksten, og den i værkbundene utrolig omstændelige tekstredigering er her velsignet kort og suppleret med en meget hjælpsom indholdsoversigt. I kommentardelen gælder det, foruden henvisninger til personer og begivenheder i fortid og samtid, værker, som Kierkegaard henviser til, hvoraf lange tekstpassager aftrykkes. Hvad de såkaldte initialnoter angår, er princippet, at der ved hver journal begyndes forfra. Så der er ting og forhold, som læseren får repeteret mindst seks gange, og i hvert fald i ét tilfælde to gange enslydende til samme journal (s. 40 og 95). I Paulus-noten vokser højtiden dog med dagen, og sjette og sidste gang er den rigtig god (s. 591). De ganske få trykfejl, jeg har fundet, vil jeg ikke nævne særskilt – dog skulle et “sin” (s. 14) have været “hans”, mens et “hans” (s. 32) skulle have været “sin”, og Bruno Bauer staves ikke Baur (s. 118, korrekt s. 146). Til gengæld vil jeg bemærke en forvirring i sprogbrugen om kirkefædre og kirkelærere. Origenes var ikke kirkelærer (s. 226), *doctor ecclesiae* (Ambrosius, Augustin, Hieronymus og Gregor den Store var de fire oprindelige, men siden kom der flere); han blev tværtimod fordømt ved flere kirkemøder. Og klarere er det ikke, når Augustin s. 244 kaldes “en af de fire rom.-katolske kirkefædre.” Der er langt flere end fire! Ambrosius benævnes (s. 245) korrekt “kirkelærer”, men desuden helgen. Men det er Augustin vel også? Helt galt går det s. 248, hvor det i en beskrivelse af israelitternes ørkenvandring ender med, at den kommer til at vare ikke blot de bibelske 40 år, men hele 80 år. Det medfører i givet fald, at den hårdtprøvede Moses blev ikke bare 120, men 160 år, før han fik lov til at lukke sine trætte øjne. Kvinden, der salver Jesus ved gæstebudet identificeres alene i Johannesevangeliet som Maria, men dette navn forekommer ikke i Kierkegaards tekst, hvorfor han vel kunne have tænkt på den tilsvarende beretning i Markus- eller Matthæusevangeliet (s. 366). At Paulus gøres til forfatter af Hebræerbrevet (s. 390) er en fejl, der tidligere er påpeget (andetsteds oplyses korrekt, at der alene er 13 Paulusbreve). Alt dette er dog alene skønhedspletter på et fremragende stykke arbejde.

Mogens Müller

Pia Rose Böwadt og Ole Morsing (red.)

Skæbne, magt og vilje. Seks nedslag i den tidlige Nietzsche-reception. København: Anis 2006. 184 s. Kr. 189.

Nietzsche bliver man aldrig færdig med. Nærværende bog rummer en indledning og seks danske bidrag, der beskæftiger sig med receptionen af Ni-

etzsches filosofi i Danmark og Tyskland i første halvdel af det 20. århundrede. Ifølge redaktørernes indledning er bogens intention "at forholde sig kritisk og undersøgende til forfatterskabet [dvs. Nietzsches] samtidig med at den forholder sig eksplicit til en række tidligere Nietzsche-receptioner" (s. 7).

Hans Henrik Hjermitzlev ser på Nietzsche i en hjemlig kontekst, idet han tager udgangspunkt i Georg Brandes' forelæsninger over Nietzsche på Københavns Universitet i foråret 1888, der indledte en egentlig europæisk Nietzsche-reception. Således blev Nietzsche via Brandes fx en betydelig inspirationskilde for den hjemlige symbolisme.

I sit bidrag tager *Johannes Adamsen* tråden op og diskuterer Brandes' og Grønbechs Nietzsche-læsninger (i forlængelse af sin bog om Grønbech *Skorpionens gift* fra 2002, hvor også Nietzsche spiller en betydelig rolle). Adamsens pointe er, at Brandes knytter til ved Nietzsches moralkritik, herunder kritikken af kristendommen, uden at indse rækkevidden af Nietzsches filosofiske projekt, der ikke blot handler om demaskeringen af moralske forestillinger om godt og ondt, men også om omvurderingen af alle værdier. Grønbech henter derimod fra Nietzsche forestillingen om en hensynsløshed, der springer alle humanitetsidealer, en forestilling, som i øvrigt er på spil i Grønbechs Jesus-billede.

Charlotte Engberg behandler en anden dansk 'aristokrats' forhold til Nietzsche, nemlig Karen Blixen, og forsøger at vise, hvorledes Blixens livsmotto: at sige ja til livet i alle dets forhold, passer som fod i hose til den ja-sigen, der gennemsyner Nietzsches tænkning, ikke mindst i *Also Sprach Zarathustra*. Det bliver imidlertid ved antydningerne.

Kirsten Hyldgaards filosofiske bidrag tager fat på et vanskeligt og centralt emne: Heideggers Nietzsche-fortolkning. Hyldgaard berører blandt andet de tre temaer: Viljen til magt, det sammes evige genkomst og perspektivismen. De første to temaer rummer ifølge Heidegger Nietzsches udkast til en forståelse af det filosofiske grundspørgsmål om væren: Væren er tilblivelse, hvilket kommer til udtryk gennem viljen til magt, en stadig villen, som ikke er årsag, men en kaotisk kraft eller grund. Det sammes evige genkomst er et andet udtryk for dette: "Den evige genkomst er begrebet for, at tilblivelsen *forbliver* tilblivelse", skriver Hyldgaard (s. 109). I denne kaotiske strøm dukker perspektivismen op som et vilkår, der tjener til at give kaos form. Perspektivismen er det horisontsættende, dette at holde noget for sandt. Hyldgaards artikel er ikke let fordøjelig; til gengæld rummer den en række væsentlige pointer, så det kan betale sig at holde ud.

Pia Rose Bøwadt tager (i forlængelse af sin ph.d.-afhandling *Livsfilosofi og pædagogik* fra 2004) fat på Oswald Spengler og Alfred Baeumlers forhold til Nietzsche: Spengler ser, i lighed med en anden livsfilosof, Max Scheler, Nietzsches begreb om vilje til magt som en legitimering af statens ret til at ekspandere, idet livet i grunden er kamp og rov; mens Baeumler griber fat i Nietzsches skelnen mellem *Werden* og *Sein* (jf. Hyldgaards bidrag): Livet er i

grunden bevægelse og ekspansion, og det er således livets 'natur' at gå til grunde. Böwadt konkluderer, at Nietzsche uden tvivl selv har en rem af den livsfilosofiske hud – og at netop livsfilosofien blev brugt til at legitimere begge verdenskrige.

Ole Morsing skriver i bogens bedste bidrag om Thomas Manns Nietzsche-portræt i *Doktor Faustus*, en roman Mann selv omtaler som en 'Nietzsche-roman'. Mann skrev imidlertid ikke blot om Nietzsche, men tænkte med ham i et forsøg på at gribe og forstå den sjælens pagt med det dæmoniske, som ifølge Mann synes at løbe som en rød tråd gennem Tysklands historie, og som på katastrofal vis kulminerer i nazismen. Morsing påpeger, at Manns konservatisme i høj grad er inspireret af Nietzsches anti-politiske tænkning. Over for oplysnings- og fornuftsidealere sætter Mann før første verdenskrig den tyske ånd med dens irrationelle og dunkle elementer. Mann ændrer dog senere syn på sagen. Nu bliver det aristokratiske ideal opfattet som udtryk for en dødsdrift, og Mann bliver kosmopolit, demokrat og europæer. Derfor må han, der til det sidste opfatter Nietzsche som sin betydeligste inspiration, alligevel ende med at kritisere Nietzsche for at ville adskille instinkt og intellekt, liv og moral. Mennesket kan ikke leve uden moral.

Der er samlet set tale om en spændende samling af artikler – også selv om nogle af artiklerne mangler et samlet greb og en klar struktur. Redaktørernes dobbelte ambition, som citeret ovenfor, opfyldes kun til dels, idet der ikke er tale om en kritisk undersøgelse af Nietzsches forfatterskab. Men det er vel også en umulig opgave at stille sig, når det netop handler om *receptionen* af Nietzsche?

Lars K. Bruun

Nicholas Adams

Habermas and Theology. Cambridge: Cambridge University Press 2006. 267 s. £ 17,99.

Nicholas Adams, skotsk anglikansk teolog, drøfter i sin bog, hvordan mennesker fra forskellige kulturelle og religiøse traditioner kan tale sammen i den moderne verden. Til den ende gennemgår han Jürgen Habermas' forfatterskab, der jo med sine begreber om "kommunikativ handlen" og "diskursetik" netop forsøger at identificere muligheden for "ægte" samtale i det offentlige rum. Adams vil hverken kritisere eller forsvare Habermas, skriver han selv, men simpelthen afprøve hans teorier og evt. forbedre dem. Kritik er der nu ellers nok af og sommetider i den deciderede småtingsafdeling, som når Adams f.eks. bruger flere sider på at vise, at et bestemt Habermas-citat ikke yder Hegel retfærdighed. Eller når han gentagne gange harcellerer over Habermas' "lack of theological education". Men ellers går hovedkritikken selvfølgelig på Habermas' teori om "sprogliggørelsen af det sakrale": at religionen, som engang bandt menneskers opfattelse af verden sammen, nu er afløst af den kommunikative handlen, hvor argument står over for argument, og

hvor det derfor ideelt set må gælde om, at det bedste argument vinder – om fornødent på tværs af alle religiøse eller andre traditioner. For det første har religionen, herunder den kristne, selvfølgelig ikke udspillet sin rolle – noget som Habermas jo i øvrigt selv har anerkendt i de seneste år, bl.a. i sin diskussion med den nuværende pave. Men for det andet, og det gør Adams meget ud af, kan man ikke opstille en sondring mellem religionernes fortællinger (narratives) og den, ifølge Habermas, ikke-narrative form for samtale: argumentationen eller diskursen. Alle religionernes fortællinger er før som nu blevet fulgt op af argumentationer. Og hvordan det så kan foregå i dag, giver Adams et bud på ved i det sidste kapitel at skitsere en form for åbenbart igangværende “scriptural reasoning”, hvor jøder, kristne og muslimer taler sammen ud fra hver deres tradition og hver deres hellige skrift. “Scriptural reasoning” viser altså, ifølge Adams, at argumentationen, den kommunikative handling, ikke har afløst religionen, men at begge dele kan bestå side om side.

Adams, der synes meget velorienteret i tysk filosofi, forholder sig teologisk næsten udelukkende til den engelsksprogede verden (en undtagelse i kapitlet “Habermas in dialogue with theologians”, der præsenterer Habermas’ replikker til en række tyske filosoffer og teologer, heriblandt undertegnede!), og Habermas’ egne værker diskuteres på grundlag af de engelske oversættelser. Det gør bogen til tung læsning. Og man må nok sige, at den er lidet kongenial med Habermas himself. Han vil kunne replicere (som han gjorde i sin replik til undertegnede): “I ask myself *who* recognises himself or herself in this interpretation”. På den anden side giver bogen så også et interessant indblik i, hvordan man i dag fra anglikansk teologisk hold forsøger at tackle problemerne med den multikulturelle og multireligiøse moderne verden.

Jens Glebe-Møller

Karsten Hermansen

Kirken, kongen og enevælden. En undersøgelse af det danske bispeembede 1660-1746. Odense: Syddansk universitetsforlag 2005. 424 s. Kr. 300.

Forf. har sat sig for at undersøge biskoppernes forhold til og betydning for kongemagten under den tidlige enevælde, og for at få styr på dette meget store overordnede emne inddeler han sit projekt i tre dele: 1) bispeembedets indhold og funktioner, 2) rekrutteringen af biskopperne og 3) biskoppernes indflydelse på den kirkepolitiske og teologiske udvikling. Hvad første del angår trækker forf. linjen op fra reformationstidens lovgivning om bispeembedet i Kirkeordinansen til Danske Lov, og han betoner, at der ikke er tale om en reel fornyelse i Danske Lov eller i lovgivningen lige derefter. Som årsag angives, at lovgivningen var *stram* nok til enevoldsstyrets brug, kirke og konge arbejdede frem mod samme mål. Biskoppen skulle sørge for kirketugten og beskytte det enevældige kgl. styre, og forf. viser, hvorledes dette blev udfoldet gennem visitatserne, diciplineringen af gejstlige og lægfolk og gennem kroningen og salvingen af majestæterne. Kapitlerne om biskoppernes

rekruttering (211-261) gennemgår uddannelse, karriere, sociale tilhørsforhold, alder, embedstid og teologiske standpunkter hos de 40 mænd, som sad på de danske bispestole fra 1660 til 1746. Forf. kan her påvise betydelige ligheder mellem tiden før og efter 1660 mht. rekrutteringsgrundlag og udnævnelsespolitik. Årsagen er, at der ikke var behov for store ændringer, fordi den kgl. enevældige udnævnelse af bisper fandt sted allerede før 1660, trods Kirkeordinansens regler. I modsætning til det, der var tilfældet med amtmandseembederne, hvor kongen nu rask væk foretog udskiftninger for at sikre sig loyaliteten, var det ikke nødvendigt ved bispeudnævnelser. Bisper og kongemagt havde lige siden reformationen samarbejdet om projektet *skabelsen af et gennemført kristent samfund*. Bogens tredje del indeles naturligt nok i ortodoksiens og pietismens perioder. Forf. hævder, at gejstligheden også her indtog en særstilling, den skulle holde konge og samfund fast ved det bekendelsesmæssige grundlag, og forf. mener, at det lykkedes gejstligheden at gøre en indflydelse gældende, da spørgsmålet om andre religionsudøvers adgang til landet blev aktuelt. Hertil er dog at sige, at disse netop fik adgang og opnåede en vis religionsfrihed. Kirkens og kongens fælles målsætning begyndte at krakelere, og i pietismens tid var den kirkelige enhed forsvundet. Dette betød, viser forf., at kongernes personlige religiøse holdninger blev udslagsgivende, fx vedr. missionen i Trankebar og Grønland.

Småfejl og unøjagtigheder kan ikke undgås i et værk som dette, bl.a. staves Melanchthon konsekvent forkert, de første superintendenter var ikke alle sammen præster, som havde udbredt den nye tro før 1536 (15), og man undrer sig i øvrigt over, at forf. åbenbart ikke kender til missionsbestræbelser blandt jøder i Danmark i pietismens tid. Her kunne han ellers have afprøvet sine teorier og fundet interessante svar.

Alligevel kan man konstatere, at der er tale om en overordentlig dygtig afhandling. Sejt og målbevidst forfølger forf. sin tese, og han har med stor flid kastet sig over både administrationshistorie, kirkelig uddannelse, kirkedisciplin og teologi. En sådan undersøgelse af periodens biskopper, deres uddannelse og virke og forhold til kongemagten er ikke foretaget tidligere, og det er særdeles fortjenstfuldt, at forf. har gennemgået, fremlagt og analyseret dette meget omfattende kildemateriale.

Martin Schwarz Lausten

Ingmar Brohed

Religionsfrihetens och ekumenikens tid. Sveriges kyrkohistoria bd. 8. Stockholm: Verbum förlag 2005. 447 s. Skr. 380.

I den periode, 1910-2000, som dette bind dækker, sker de allerstørste ændringer i den svenske kirkes historie. Fra en statskirkelig folkekirke frem til en adskillelse mellem stat og kirke, eller rettere en *religionsförändring* i forholdet mellem de to. Set her fra Danmark, hvor vi ofte roser os af den specielle grundtvigsk inspirerede frihed i folkekirken, er det særligt interessant

at følge fremstillingen, hvor forfatteren viser, at 1800-tallets religionsfrihedslovgivning gjaldt frem til 1952. Ganske vist var Svenska kyrkan aldeles dominerende mht medlemstal, men de store frikirkelige samfund som fx Svenska Missionsförbundet og Svenska Baptistsamfundet ekspanderede kraftigt frem til 1930'erne. Hertil kommer, at også indenfor Svenska kyrkan gjorde forskellige kraftige vækkelsesbevægelser sig kraftigt gældende. Spændingen og visse fællesinteresser mellem disse bevægelser opridses klart. Forfatteren påpeger de teologiske motiver for frikirkernes kritik af Svenska kyrkan som en statskirke. Han viser også, hvorledes spørgsmålet om retten til de kirkelige ejendomme og spørgsmålet om kvinders adgang til præsteembeder ret tidligt blev inddraget i kirke/stat-debatten. Forfatteren giver en særdeles informativ gennemgang af de enkelte faser i denne, politikeres ønske om en adskillelse, fremført i 1956, det politiske udvalgsarbejde, kirkens eget udredningsarbejde i 1964 og sluttelig regeringens meget omfattende betænkninger, som ledte frem til *religionsförändringen* fra 1/1 2000. Undervejs skildres motiver, fremgangsmåde, konsekvenser, resultatet, kirkens nye identitet. Det andet store emne i dette bind drejer sig om de økumeniske forhold, både de interne svenske og de internationale kontakter.

Som i de tidligere bind gennemgås særlige temaer i en lang række *fördjupningsartiklar* med hver sin forfatter. Det drejer sig om de religiøse programmer i de nye massemedier radio og TV, om frikirkeligt gudstjenesteliv, kirkelig tekstilkunst, kristendomsundervisning i kirke og skole, den kirkelige sangtradition, om ydre mission og om særligt fremtrædende personer i denne periode, Lydia Wahlström, Emilia Fogelklou, Nathan Söderblom, Lewi Pethrus, Bo Giertz. Endelig gennemgås *Uppsalaexegetiken* og vigtige faser i 1900-tallets teologi.

I bind efter bind har man både fremstillet et væld af detaljer og trukket hovedlinjer op. Kirkens historie er stadig set i sammenhæng med den samfundsmæssige udvikling, idet man både har skildret de indre kirkelige forhold – teologi, liturgi, bevægelser og personer – det omgivende samfunds betydning for den kirkelige udvikling og den kirkelige indflydelse i samfundet. I særlige "bokse" og i de uddybende artikler er specielle begreber nærmere forklaret, og illustrationerne har i alle bindene været ualmindeligt informative. Mange af billederne kan uden videre anvendes som direkte kilde-materiale i sig selv. Med bind 8 er dette værk afsluttet. Man kan kun lykønske redaktion og forfattere med gennemførelsen af dette fremragende værk.

Martin Schwarz Lausten

Sofie Lene Bak

Dansk antisemitisme 1930-1945. København: Aschehoug 2004. 581 s. Kr. 349.

Efter et indledende kapitel, *Fordomme og racehad*, hvor forf. velgørende bringer orden og klarhed om begreberne racisme, xenofobi, antijudaisme og

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 2007

Redaktion:
Niels Henrik Gregersen, Bo Kristian Holm
Jesper Tang Nielsen og Kirsten Nielsen

70. årgang
2007

Forlaget ANIS
Frederiksberg

INDHOLD 2007

Artikler

Eve-Marie Becker, "Patmos." En nøgle til fortolkningen af Johannes' Åbenbaring.....	260
Pernille Carstens, Jonas' Bog som læring.....	11
Ingolf Ulrich Dalferth, Erindring og glemsel.....	121
Tina Nielsen Drigsdahl, "... men jeres ja skal være et ja, og jeres nej skal være et nej" (Jak 5,12)	337
Trine Bjørnung Hasselbalch, En retorisk analyse af en <i>Hodayot</i> -salm fra Qumran.....	240
Søren Holst, Hvis er Himmeriget?.....	93
Jesper Høgenhaven, Esajas-kommentarerne fra Qumran.....	64
Hans J. Lundager Jensen, Girards Job-læsning 20 år efter	49
Knud Jeppesen, Nabots vingård i palæstinensisk udlægning.....	25
Kasper Bro Larsen, Genkendelsesscenen i Johannevangeliet.....	318
Mogens Müller, Den sande gudsdyrkelses oprindelse – en skitse.....	83
Jesper Tang Nielsen, Moderne tider i Johannevangeliets eskatologi.....	139
Kirsten Nielsen, Min Gud, min Gud! Hvorfor har du forladt mig?	38
Ådne Njå, Regin Prenter 1907-2007	201
Carsten Pallesen, Det lutherske i gudstjenesten – en ekspressivistisk perspektivering.....	281
Christina Petterson, "Kap farvel til Umanarssuaq"	103
Frederik Poulsen, Strukturen i salme 42-43	303
Lars Sandbeck, Uendelighedserfaring.....	164
John Strange, Genesis 1 og ægyptisk skabelsteologi	3
Marie Verdoner, Og kødet blev ord... ..	224

Litteratur

- Michael Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*. Tübingen: Mohr-Siebeck 2005
(Anders Klostergaard Petersen) 186
- Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. 3. udg. Tübingen: Mohr Siebeck 2007 (Bo Kristian Holm)..... 185
- Christof Ellsiepen, *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva. Die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter 2006
(Jens Glebe-Møller) 120
- Craig A. Evans, *Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature*. Peabody, Mass.: Hendrickson 2005 (Kasper Bro Larsen) 188
- Günter Frank und Ulrich Köpf unter Mitarbeit von Sebastian Lalla (Hg.), *Melanchthon und die Neuzeit*. Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog 2003 (Martin Schwarz Lausten) ... 356
- Kristine Garde, *To Læresager i Folkekirken*. København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag 2006 (Lisbet Christoffersen) 360
- Kirsten Huxel, *Ontologie des seelischen Lebens. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie im Anschluss an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey*. Tübingen: Mohr Siebeck 2004
(Johanne Stubbe Teglbjærg) 193
- Ole Hyldegaard Hansen, *Kirke under nye vilkår. K. C. Holm. Fyns biskop 1958-1984. Baggrund, valg og virke*. Herning: Poul Kristensens Forlag 2006 (Hans Raun Iversen) 277
- Hans Raun Iversen (red.), *Rites of Ordination and Commitment in the Churches of the Nordic Countries. Theology and Terminology*. København: Museum Tusulanum Press 2006
(Peder Nørgaard-Højen) 194
- Søren Kierkegaard, *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen, Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger, Sygdommen til Døden og "Ypperstepæsten" "Tolderen" "Synderinden"*. Søren Kierkegaards Skrifter bind 11. Samt bind K11. Kommentarer til de nævnte skrifter. Udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag 2006 (Mogens Müller) 189

- Mogens S. Mogensen, *Dåb og religionsskifte*. Frederiksberg, Unitas Forlag, 2005.
Mogens S. Mogensen, *Når danskere skifter tro – Omvendelse mellem religionerne i Danmark*. Frederiksberg, Unitas Forlag, 2005 (John H. M. Damsager) 278
- Heinz Scheible (Hg.), *Melanchthons Briefwechsel Band T 7, Texte 1684-1979 (1536-1537), bearb. von Christine Mundhenk unter Mitwirkung von Heidi Hein und Judith Steiniger*. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog 2006
(Martin Schwarz Lausten)..... 356
- Jens Holger Schjørring og Jens Thorkild Bak (red.), *Udfordringer til folkekirken. Kirken – staten – folket*. København: Anis. 2006 (Hans Raun Iversen) 276
- Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*. Berlin/New York: Walter de Gruyter:
II. Afd., bd. 10.1-2, Vorlesungen über die Dialektik.
Udg. Andreas Arndt. 2002.
V. Afd., bd. 6, Briefwechsel 1802-1803 (Briefe 1246-1540).
Udg. Andreas Arndt og Wolfgang Virmond. 2005.
V. Afd., bd. 7, Briefwechsel 1803-1804 (Briefe 1541-1830).
Udg. Andreas Arndt og Wolfgang Virmond. 2005
(Peter Grove)..... 191
- Hans Christensen Sthen, *Hans Christensen Sthens Skrifter II: Christelige oc vdkaarne Bønner og En Liden Haandbog*, Jens Lyster (udg.) i samarbejde med Jens Højgård. Det Danske Sprog- og Litteraturselskab. København: C.A. Reitzels Forlag 2003 (Eberhard Harbsmeier) 357
- Theologische Realenzyklopädie*, Gesamtregister. Band 1: Bibelstellen, Orte, Sachen, under Mitarbeit von Matthias Glockner erstellt von Albrecht Döhnert. Berlin/New York: Walter de Gruyter 2006 (Mogens Müller) 197
- Ernst Troeltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922)*. *Kritische Gesamtausgabe, bd. 7*. Volker Drehsen (udg.) i samarbejde med Christian Albrecht. Berlin-New York: Walter de Gruyter 2004 (Peter Grove) 358
- Ian Young (red.), *Biblical Hebrew. Studies in Chronology and Typology*. London/New York: T & T Clark 2003 (Søren Holst)..... 118

antisemitisme, det såkaldte jødeproblem o.a. og peger på vigtige historiografiske problemstillinger, falder fremstillingen i tre store dele. I den første undersøger forf. gennem en række *case studies* antisemitismen i forskellige miljøer og samler det om en religiøs antisemitisme, en økonomisk antisemitisme og en kulturel antisemitisme. Disse tre områder behandles ved at gennemgå Indre Mission, Landbrugernes Sammenslutning og datidens kulturdebat. Bogens anden del behandler den offentlige debat om jødernes status 1933-1943, som den kom til udtryk i den danske presse. Tredje del ser nærmere på den politiske debat, lovgivningen og retssager mod danske antisemitter. Særligt interessant i nærværende sammenhæng er behandlingen af Indre Missions holdninger, hvor forf. i det væsentlige på grundlag af artikler i Indre Missions Tidende viser, at der i begyndelsen af 1930'erne fandtes en erstatningsteologisk holdning, men også den opfattelse, at gudsfolket nu var udvidet med de kristne. Endvidere kunne fremføres rent anti-judaistiske holdninger, som bebrejdede jøderne en materialistisk messiasopfattelse, dårlige karakteregenskaber og religiøs farisæisme, og som anklagede jøderne for Jesu død, hvorfor Guds dom stadig hvilede over folket. Men fra sidst i 1930'erne bevægede bevægelsen sig generelt frem til en stærk afvisning af antisemitismen. Interessant er også forf.'s analyser af bevægelsens holdning til raceteorierne. Det samme gælder det særlige kapitel om Anders Malling, som søgte at give nazismen et vist kristeligt indhold, og som efter bruddet med nazismen dannede sit eget antisemitiske parti. Forf. peger i denne sammenhæng også på nødvendigheden af en nærmere undersøgelse af retorikken om folkelighed hos datidens grundtvigske højskolebevægelse, og Israelsmissionens folk, som forf. dog synes uden videre at placere i Indre Mission, bliver også genstand for spændende beskrivelser.

Det er et fremragende værk, opbygget på en flittig og indgående læsning af et stort kildemateriale, imponerende i den stædige koncentration om selve sagen. Bogen er forf.'s lettere bearbejdede Ph.d.-afhandling i historie, men bogen demonstrerer, at hun også har erhvervet sig et godt kendskab til kirkehistoriens specielle område i den periode. Selvom der er skrevet uendeligt meget om den danske historie i denne periode, har forf. vist, hvor forsømmelig man hidtil har været i behandlingen af den danske antisemitisme i de nævnte år.

Martin Schwarz Lausten

Roger E. Olson

The SCM Press A-Z of Evangelical Theology. London: SCM Press 2005. 336 sider. £ 22,99.

Evangelikalisme er et engelsk låneord. Som adjektiv (evangelical) svarer det egentlig til det danske evangelisk, der bruges om al protestantisme. Men i den engelsktalende verden har *the evangelicals* i snart tre århundreder været en distinkt gruppering i det protestantiske kirkeliv. Sociologiske undersøgelser i USA har vist, at lidt over en tredjedel af befolkningen betragter sig selv

som evangelikale. Ved siden af dette segment findes både *fundamentalists* og *mainline* (liberale) protestanter foruden selvfølgelig katolikker og tilhængere af andre religioner.

Evangelical bruges om den teologi og den særlige etos, der kendetegner kirker og parakirkelige organisationer med baggrund i *The Great Awakening* i England og dets kolonier fra 1730'erne og frem. Med impulser fra den europæiske pietisme og herrnhutisme kom George Whitefield og brødrene John og Charles Wesley til at stå i en omfattende vækkelse i England. De prædikede gerne tre gange om dagen, syv dage om ugen, og friluftsmøderne kunne samle op til 20.000 tilhørere. Men på grund af uenighed om den frie vilje i omvendelsen gik de fra hinanden. Whitefield, som var streng calvinist, tog til New England, hvor han sammen med Jonathan Edwards kom til at stå i en lige så omfattende vækkelse som hjemme i det gamle moderland. Wesleybrødrene udviklede til gengæld en klart arminiansk (synergistisk) soteriologi.

Omkring år 1800 begyndte *The Second Evangelical Awakening*. I de følgende årtier var der klare forbindelser mellem vækkelserne i USA, England og Europa, herunder de missionske vækkelser i Skandinavien. Men Olsons bog holder sig i det store hele til den nordamerikanske sammenhæng. Her blev den gamle splittelse mellem calvinister og arminianere både uddybet og cementeret. Men man klarede problemerne ved at arbejde hver for sig; f.eks. delte baptisterne sig i *Particular Baptists* (calvinister) og *General Baptists* (arminianere).

Da liberalteologien i slutningen af det 19. århundrede for alvor satte sig igennem i de protestantiske kirker i USA, reagerede de calvinistiske evangelikale med et betydeligt teologisk arbejde koncentreret omkring *Princeton School of Theology* i New Jersey. Særligt bibelsynet kom til at fungere som en evangelikal antimodernist-ed. Fra 1910-1915 udkom en række småbøger med fællesbetegnelsen *The Fundamentals*. De blev sendt gratis til tusindvis af præster og andre kirkelige opinionsdannere, og de skabte betydelig samling om jomfrufødslen, satisfaktionslæren, den legemlige opstandelse, Bibels verbalinspiration osv. Men 1920'erne skabte sprækker i enigheden selv på Princeton. Det fik en del af de evangelikale til at oprette egne kirkesamfund med egne teologiske institutioner. Dermed blev den amerikanske *fundamentalism* til som et særligt, kirkeligt segment, der i dag lever nærmest isoleret fra såvel *evangelicalism* som *mainline* protestantismen.

I 1940'erne og 1950'erne brød en del yngre teologer med fundamentalismens selvvalgte isolering. I 1942 oprettede de *National Association of Evangelicals* (www.nae.net), der placerede sig midt mellem det liberale *National Council of Churches* (www.nccusa.org) og det fundamentalistiske *American Council of Christian Churches* (www.amcouncilcc.org). De nye evangelikale oprettede i 1947 desuden *Fuller Theological Seminary*, i 1949 det fagteologiske *The Evangelical Theological Society* og i 1956 tidsskriftet *Christianity Today*.

Hensigten var at få både den såkaldt liberale teologi og det verdslige samfund i tale og præge begge dele med evangelikal teologi og etos. Særligt i forhold til samfundet lykkedes det i betydelig grad. Men den nye evangelikalisme har helt fra starten været præget af sin midterposition mellem højre og venstre side i den protestantiske kirkebygning.

National Association nægter fortsat at optage kirker, der er medlemmer af National Council. *Evangelical Theological Society* kræver fortsat underskrift på Bibelens ufejlbarlighed. Men fra midt i 1960'erne åbnede Fuller Seminary for et bredere bibelsyn. Det udløste en betydelig strid, som endnu pågår. Desuden havde de yngre teologer, som stod bag den nye evangelikalisme, alle sammen en calvinistisk soteriologi (monergisme), men deres organisationer åbnede sig helt fra starten for arminianske medlemmer (synergisme). Det betød, at den brede, evangelikale offentlighed blev langt mere præget af wesleyansk og pentekostal teologi end de ledende teologer. Så længe teologerne var calvinister, gjorde det bare ikke så meget, at lægfolket var arminiansk. Men fra midten af 1970'erne blev dagsordenen mere og mere sat af arminianske teologer. Derfor er den gamle strid fra *The Great Awakening* bluset op igen. Netop nu står evangelikalismen i et internt, teologisk opgør, der truer med helt at sprænge bevægelsen.

Som man nok forstår, rummer Olsons bog en særdeles spændende historie, som de færreste danske teologer er velbevandrede i. Bogen er, som titlen antyder, bygget op som et leksikon. SCM Press udgiver i disse år tilsvarende leksika over forskellige, kirkelige grupperinger. Nøglepersoner, organisationer, institutioner, traditionelle lærepunkter og aktuelle diskussionsemner opstilles her alfabetisk, så man let kan finde dem. Det hele indledes med et historisk afsnit på 64 sider. Til gengæld betyder denne opbygning, at mange emner behandles under flere overskrifter. Hvis man læser hele bogen igennem, generes man derfor af de mange gentagelser. En væsentlig mangel ved bogen er, at der ikke er noget register. Netop de mange gentagelser øger ellers behovet for et sådant.

Peter Olsen

H. D. Betz m.fl. (red.)

Religion in Geschichte und Gegenwart, RGG 4. völlig neu bearbeitete Auflage, Band 8, T-Z. Tübingen: Mohr Siebeck: 2005. 1966 sp. Subskriptionspris € 214.

Den mest omfattende artikel i dette bind er *Theologie*, som rummer ikke færre end 50 spalter, ved professor i teologi ved universitetet i Tübingen Christoph Schwöbel, sp. 255-306. Den inddeles i seks hovedafsnit: Begrebs-historie, tro og teologi, filosofi, videnskab og teologi, de teologiske discipliners differentiering, teologi og kontekstualitet, spørgsmålet om den teologiske encyklopædi. Disse hovedafsnit falder igen i en række underafsnit, som hver afsluttes af litteraturoplysninger. Foruden denne hovedartikel findes

mindre særlige artikler om begreber, sammensatte med teologi, fx økologisk teologi, liturgiens teologi, musikkens teologi, naturens teologi. Andre omfattende artikler er bl.a. *Transzendenz/Immanenz*, sp. 548-554, hvor blandt andre Niels Henrik Gregersen, København, har leveret afsnittet *Naturwissenschaftlich*, sp. 548. Også artiklen om *Willensfreiheit* er med sine 15 spalter, forfattet af Christoph Marksches, Fritz Loos, Eilert Herms, Carlos Franckel, Tilman Nagel, en af de store. Det gælder også *Wirtschaft* (sp. 1606-1621). Efter værkets plan behandles ikke alene kristendommen her, men også jødedommens og Islams holdninger (sp. 1567-1581). Af gode grunde er talrige artikler fra 3. udgaven gentaget, men ajourført både mht. indhold og litteraturoplysninger. Men i en meget lang række artikler behandles personer, begreber, bevægelser og geografiske forhold, som ikke omtales i den forudgående udgave. Det drejer sig bl.a. om *Tourismus*, *Transplantationsmedizin*, *Transzendente Meditation*, *Trendforschung*, *Türkengefahr*, *Ufo*, *Widerstand gegen den Nationalsozialismus*. Således leverer denne 4. udgave i sig selv oplysninger om udviklingstendenser i kirke og samfund, ligesom optagelsen af sådanne og andre ”moderne” artikler indirekte også beskriver reaktionens mål og midler. Danske forhold spiller som i de andre bind kun en beskeden rolle. Der er en – i øvrigt ny – artikel om den danske organist, komponist og hymnolog Ole Erland Thuner (sp. 390) ved Vagner Lund, en om Hans Tausen ved undertegnede (sp. 99), ligesom man med lidt god vilje også kan regne den nye artikel af Ulrich Köpf om *Wikingen* med til danske forhold (sp. 1543). Med bind 8 er dette fremragende værk afsluttet. Nu venter vi blot på det planlagte registerbind.

Martin Schwarz Lausten

Albrecht Döhnert og Katrin Ott m. fl. (red.)

Theologische Realenzyklopädie. Gesamtregister. Band II: Namen. Berlin-New York: Walter de Gruyter: 2007. 772 s. Pris indb. i halvlæder € 248.

Med dette andet registerbind er storværket afsluttet. Dette bind to indeholder personnavne samt navne på folkeslag, fx ‘Dänen’. Personnavne, der i teksten måske kun optræder med efternavnet, forsynes efter evne med fornavne samt om muligt årstal. Derved kommer bindet til at fungere som et opslagsværk i sig selv. Jeg har i hvert fald fundet et årstal, som jeg ikke har kunnet finde andre steder. At det i forbindelse med henvisningerne også i dette bind hele tiden angives, hvilken artikel, de optræder i, letter brugen i de tilfælde, hvor der er mange.

Det er klart, at et så udførligt register, som der her foreligger, øger værkets brugsværdi. De 36 bind er jo i virkeligheden et helt teologisk bibliotek. Men det fylder også alt i alt næsten to meter på reolen.

Mogens Müller

Ellen Wulff (oversættelse)

Koranen. København: Forlaget Vandkunsten 2006. 542 s. Pris indb. kr. 399.

Først med denne udgivelse foreligger *Koranen* i en fuldstændig, filologisk forsvarlig dansk udgave. Tidligere udkom udtog ved Frants Buhl, Johannes Pedersen og Finn Ove Hvidberg Hansen, og fra 1967 foreligger A.S. Madsens komplette oversættelse. Den repræsenterer imidlertid den i de fleste muslimers øjne kætterske ahmadiyya-bevægelse, men har dog bestemt kunnet formidle et indtryk af indholdet.

Med Ellen Wulffs uforkortede oversættelse foreligger *Koranen* på et nutidsdansk, der gør den så tilgængelig for danske læsere, som den nu engang kan blive. Sproget er klart og mundret og stillejet passende "bibelsk". Navne er, hvor de har bibelske forlæg, gengivet i overensstemmelse med den autoriserede bibeloversættelse, og det er et kup i formidlingsstrategien, at Allah er gengivet Gud. Det er en videnskabelig oversættelse, der holder sig så nær til den arabiske grundtekst som muligt, og selv om valg i rigtig mange tilfælde garanteret ikke har kunnet undgås, er de ikke styret af en bestemt teologisk interesse.

Det er sin sag at anmelde *Koranen*. Allerede på grund af sin virkningshistorie har den stor interesse. Men egentlig spændende læsning kan man ikke tale om. Sproget er mange steder formelagtigt, og der er uhyre mange gentagelser, også af historier, hvis indhold meget ofte forudsættes bekendt for at være rigtig forståelige. Ét forhold har især overrasket mig. Nok vidste jeg, at adskillige bibelske, især gammeltestamentlige, figurer også optræder i *Koranen*. Men at det er så massivt, som tilfældet er, var jeg ikke klar over, heller ikke at persongalleriet med meget få undtagelser i det hele taget er bibelsk. Der er meget få navne på personer og steder, der viser hen til andre figurer og steder. At det altså så er de samme historier, især om Noa, Abraham og Moses, der gengives igen og igen, er en anden sag.

Faktisk giver det således god mening at læse *Koranen* som bibelreception, ja som "rewritten Bible". Og det indtryk, som læsningen giver, er af et menneske, Muhammad, der har færdedes i omgivelser, hvor der er blevet fortalt "bibelhistorier". Der synes på intet tidspunkt at være tale om et litterært forhold; således er der ingen egentlige citater. Men til gengæld altså masser af genfortælling. Og interessant nok også af traditioner, der ikke optræder i de kanoniske skrifter. Det gælder Abrahams opgør med sin fars afgudsdyrkelse, som der ikke fortælles om i 1 Mosebog, men nok i pseudepigrafen Jubilæerbogen. Om Moses er der i sura 18 en historie, som må stamme fra den antikke romanlitteratur, og om Jesus fortælles flere gange, hvordan han formede fugle af ler og fik dem til at flyve, en historie, der i dag er kendt fra Thomas' Barndomsevangelium. En historie om, at Josefs skønhed var så påfaldende, at den fik et selskab af egyptiske fruer til i distraktion at skære sig i hænderne med deres frugtknive, kendte jeg i forvejen kun fra Thomas

Mann, men her går indflydelsen selvfølgelig den anden vej. At inddragelsen af bibelske figurer et stykke hen ad vejen har været behovsbestemt, ses af, at fortællingerne om Noas advarergerning over for sin samtid og Moses' kamp med en fjendtlig farao gang på gang på gang inddrages i Muhammads opgør med sin åbenlyst ikke særlig imødekommende samtid. De bibelske figurer, som ikke er specielt synlige på det narrative plan, optræder ikke; det er således karakteristisk, at af skriftprofeterne er det vist alene Jonas, vi hører om.

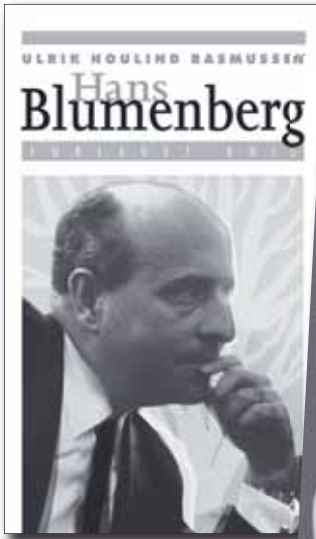
De fejltagelser, som kristne til alle tider har gjort sig morsomme over, er der rigtignok. Af egentlig "kristendom" er der ingen rigtige spor. Således optræder Jesus blot som manden med evangeliet, uden at vi får noget nærmere oplyst om dettes indhold. Ikke meget overraskende fremhæves monoteismen. Alt andet er afgudsdyrkelse, og flere gange angribes jeg havde nær sagt forventeligt kirkens treenighedslære, hvis dybere teologiske begrundelse det helt åbenbart ikke har været muligt at kommunikere. Soteriologien er båret af en stærk moralisme med tilhørende forkyndelse af en dobbelt udgang, hvor man enten havner i armene på jomfruer med store sorte øjne, eller i et Helvede, hvor ingen fryser, skønt de sikkert gerne ville. Her spares der ikke på krudtet. Koranens selvforståelse er, at den er sendt ned fra himlen i diktat, men under læsningen er det ikke altid let at få hold på, hvem der taler, for det kan også være profeten. De i alt 114 suraer er i Koranen i alt væsentligt anbragt efter længde, og det gør det vanskeligt at danne sig et indtryk af forskelle mellem den tidlige forkyndelse i Mekka, den senere i Medina og den seneste tilbage i Mekka igen. Men det må man jo så læse sig til i en indledning.

Det gør bestemt ikke udgivelsen mindre værdifuld, at der er tilføjet et register udarbejdet af Johan Hermann Rump. Det rummer de stikord med hensyn til navne og begreber, som den almindelige læser vil have brug for, også begreber, som man kunne lede efter, men som ikke optræder, for eksempel omskærelse. På s. 531 er "kvinder" dog placeret ifølge en anden alfabetisering end den almindelige.

Der er god grund til at ønske såvel forlag som læsere tillykke med Ellen Wulffs fornemme præstation.

Mogens Müller

NYE BØGER



»Udmærket introduktion til en af Tysklands mest originale syntese-magere«

Lasse Horne Kjældgaard, Politiken

»Sproget er beundringsværdigt klart ... Bogen er den første på dansk om en væsentlig tysk filosof ... Et spændende nyt bekendtskab med en tankevækkende filosof.«

M. Hjelmberg, DanskBiblioteksCenter

»Der kan ikke være tvivl om, at *Pastoralteologi* med den høje standard, de fleste af bidragene sætter, vil være en uvurderlig teoribog, der kan hjælpe mangen en teolog videre fra den akademiske og ud i den pastorale virkelighed.«

Lars Sandbeck, Politiken

ULRIK HOULIND RASMUSSEN:

HANS BLUMENBERG

192 SIDER – KR. 218,-

HELLE CHRISTIANSEN

OG HENNING THOMSEN (RED.):

PASTORALTEOLOGI

400 SIDER – KR. 349,-

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

Forlaget
ANIS

Hos boghandleren eller www.anis.dk