

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

Fortidens fremtid

**CLAUDIA WELZ**

Navn og parallelisme

**GÜNTER BADER**

Septuagintas betydning som en hellenistisk udgave af Det Gamle Testamente

**MOGENS MÜLLER**

Paulus og neurobiologien

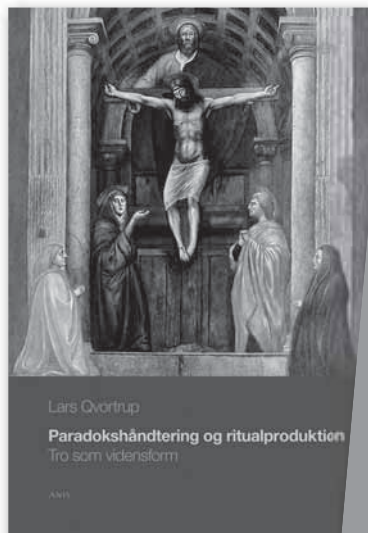
**TROELS ENGBERG-PEDERSEN**

Guds omskiftelighed  
eller Guds bevægelighed?

**NIELS HENRIK GREGERSEN**

Anmeldelser om: Q, Det Nye Testamente, oldkirkelige perikoper, Melanchthon, Bugenhagen og Barth

# NYE BØGER



Kan man være 'moderne' og samtidig tro på Gud? Ja, troen kan hjælpe os til at leve i og med den moderne tilværelses grundlæggende paradokser, men forudsætningen er, at begreberne "tro" og "Gud" genfortolkes. Kan man gå i kirke og dér finde et sprog til sin tro? Ja, kirken rummer et enestående sprog for denne tro, men den forvalter og organiserer det ikke altid hensigtsmæssigt, skriver Lars Qvortrup i sin nye bog.

LARS QVORTRUP:

**PARADOKSHÅNDBLING OG  
RITUALPRODUKTION**

152 SIDER – KR. 198,-



Er kristendommen en gave, som giver mennesket frit åndedrag, en tilværelse med fodfæste og højt til loftet? Eller er den kristne tro en tung byrde af skyld og trussel om fortabelse? Med denne bog søger Johannes Værge at udrede, hvordan det kan gå til, at begge former for kristendom findes og tilbyder læseren mulighed for at afklare sin egen forståelse af kristendommen.

JOHANNES VÆRGE:

**DET BETROEDE MENNESKE  
OPGØR MED FORVREDEN KRISTENDOM**

176 SIDER – KR. 224,-

Læs uddrag fra bøgerne på nettet: [www.anis.dk](http://www.anis.dk)

Forlaget  
**ANIS**

Hos boghandleren eller [www.anis.dk](http://www.anis.dk)

# Gudsgrebet?

Hovedparten af artiklerne i dette nummer af *Dansk Teologisk Tidsskrift* kredser om forsøget på at (be)gribe Gud og om erfaringen af selv at blive grebet. *Claudia Welz* stiller i første artikel spørgsmålet om, hvordan vi skal forholde os til fortiden, især den del af den, som er svær at bære. Skal den glemmes eller erindres, og hvad betyder det for den personlige identitet, om man gør det ene eller andet? Under inddragelse af en lang række tænkere og forfattere, der hver især repræsenterer en position i synet på glemslens og erindringens rolle i håndteringen af fortiden, når hun til sidst med hjælp fra Jean-Louis Chrétien til en besvarelse af spørgsmålet. Kun en *andens* erindring om os kan overvinde den dialektik mellem erindring og glemsel, hvori vi selv konstruerer vores identitet. I sidste ende konstitueres identitet udefra.

*Günter Bader* undersøger det særegne forhold mellem navn og parallelisme. Er Guds navn Salmernes teologiske fokus, er parallelismen deres poetiske form. Ved at holde parallelismen ude af undersøgelsen af navnet ender Bader netop med parallelismen. På samme måde ender undersøgelsen af parallelismen uden navnet netop ved navnet. Roman Jakobsen, som undersøgelsen af parallelismen støtter sig til, inddrages sammen med Gershom Sholem i det afsluttende forslag til en sammentænkning, der på basis af 2. Mos 3,14-15's "Jeg er den jeg er" peger på sprogets to akser. Alt sprog baserer sig på parallelisme. Alt sprog er navne.

*Mogens Müllers* artikel om Septuagintas betydning som en hellenistisk udgave af Det Gamle Testamente nuancerer forståelsen af Septuagintas rolle i den tidlige kirke, hvor Septuaginta bl.a. fungerer som bindeled mellem den hebraiske tekst og den kristne reception. Septuagintas særlige rolle fordrer undersøgelser af dens særlige teologi. Septuaginta afspejler i enkelte tilfælde en ældre og mere "åben" tekst end Biblia Hebraica, og en forståelse af Ny Testamente må medtænke Septuaginta som den hellenistiske bibeltekst ved siden af den hebraiske.

I nummerets to review-artikler anmelder *Troels Engberg-Pedersen* Colleen Shantz' *Paul in Ecstasy*. Engberg-Pedersen finder Shantz' fremhævelse af den religiøse erfaring væsentlig, fordi den gør religion virkelig, men har flere forbehold over for præcisionsgraden i hendes konkrete brug neurologi og socialantropologi.

*Niels Henrik Gregersen* læser Niels Grønkjærs bog *Den nye Gud* og finder heri to trinitetsforståelser, en tidlig-vattimosk og en hegelsk-augustinisk. Kun med den sidste kan Grønkjær i følge Gregersen nå, hvad han vil, i sit forsøg på at begribe Gud.

*Bo Kristian Holm*

# Fortidens fremtid

Erindring, glemsel og personlig identitet

*Professor ph.d., dr. habil Claudia Welz*

*Abstract:* How are we to relate to the past, especially to those events in the past which are hard to bear in the present? This is an ethical question that concerns the conditions and limits of our interactions with others. The article tries to clarify (1) what it is that we *can* remember, (2) what it is that we in any case *must* remember, and (3) what it is that we *may* forget, and in which situations this applies. Memory is investigated *via negativa* in investigating that which seems to negate memory, namely forgetting. However, the investigation of the legitimacy and questionability of forgetting shows that memory and forgetting are not just opposed, but also dialectically related to each other. Their dialectical interrelation is decisive for the formation and preservation of personal identity. Nonetheless, the future of the past is *not* to be found in human powers of remembrance or forgetting.

*Key words:* Memory – forgetting – personal identity – self-alienation – ethics – Holocaust – resentment – reconciliation – time – God's presence – Augustine – Améry – Nietzsche – Locke – Benjamin – Ricoeur – Chrétien

## Introduktion

Denne artikel inviterer på en rejse i tid.<sup>1</sup> Spørgsmålet, som skal orientere os på denne rejse, er hvordan vi skal forholde os til fortiden, især til de begivenheder i fortiden, som er svære at bære i nutiden. Det kan være fristende at overveje, om vi egentlig skal bære dem med os hele livet: kan vi ikke på den ene eller anden måde komme af med dem, for at forhindre, at fortiden varer ved og i sidste ende også præger vores fremtid? Fristelsen her består i at tænke uhistorisk, i at koncentrere sig på udfordringerne her og nu og på det, der skal ske der-

1. Denne artikel er en lettere omarbejdet version af min tiltrædelsesforelæsnings som Professor MSO i Systematisk Teologi ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet (4. marts 2011).

næst. Men spørgsmålet er netop, om vi overhovedet kan det, så længe fortiden rager ubearbejdet op over nutiden. Hvis vi skal bearbejde fortiden for at den virkelig kan blive til fortid og derved forblive i en vis afstand fra vores liv her og nu, står vi med spørgsmålet: hvordan kan og skal vi orientere os i forhold til fortiden?

Spørgsmålet om forholdet til fortidens tyngde er ikke bare et individuelt spørgsmål, som angår hver især som den enkelte, der skal føre sit liv. Det er også et etisk spørgsmål, som angår ens handlinger, ens interaktion med andre og dens forudsætninger og grænser. Spørgsmålet kan forenklet formuleres som følgende alternativ: Skal vi huske det, som vejer tungt i fortiden og slæbe det med på vores vej, eller skal vi prøve at glemme det? Dette spørgsmål kan selvfølgelig ikke besvares generelt. Det, der skal afklares, er tredobbelt: For det første, hvad er det, vi overhovedet *kan* huske og derfor også kan forpligte os til at huske? For det andet, hvad er det, vi under alle omstændigheder *må og skal* huske? For det tredje, hvad er det, vi *har lov til* at glemme, og i hvilke situationer gælder det?

Erindringens betydning undersøges i det følgende *via negativa*, dvs. ved at undersøge det, der synes at negere erindringen, nemlig glemslen. Ved at undersøge glemslen vil det dog vise sig, at erindring og glemsel ikke blot er et modsætningspar. Snarere er det deres samspil, som er afgørende for dannelsen og bevarelsen af personlig identitet. Denne tese udfoldes i tre trin, som svarer til artiklens tre kapitler.

I første kapitel diskuteres glemslens legitimitet og problematik. På den ene side henvises til en idé om *tabula rasa* som en mulig konfliktløsningstrategi i Mellemosten, til Friedrich Nietzsches tanke om de glemsomes lykke, handlekraft og evne til at magte fortiden, og til Ana Novacs måde at overleve på trods af traumatisering – ved hjælp af det hun kalder ”den barmhjertige glemsel”. På den anden side advares imod gerningsmændenes eskapistiske glemsel, der tjener som undskyldning for dem, der vil skrive historien på sejrherrens betingelser. Walter Benjamins fortolkning af Paul Klees billede ”Angelus Novus”, Jean Améry’s fortsatte ”ressentiment”, den tyske ”Schluss-Strich”-debat samt Primo Levis, Elie Wiesels og Hannah Arendts tekster tjener til at forhindre glemslen af respekt for ofrene.

Det andet kapitel drejer sig om dialektikken mellem erindring og glemsel. Der demonstreres hvorfor glemslen ikke kan tænkes uafhængigt af erindringen – med reference til Immanuel Kants forsøg på at glemme hans tjener, til Alexander R. Lurijas beskrivelse af den mest effektive glemselsteknik, som paradoksalt nok består i at fastholde erindringen, og til en roman af Katharina Hagen, hvor erindring fremstilles som en form for glemsel og glemsel som en form for erindring.

I tredje kapitel beskrives erindringens og glemslens betydning for personlig identitet med hensyn til klassikere som Augustin, John Locke, Maurice Halbwachs og Paul Ricœur. Disse overvejelser fører til en redegørelse for artiklens titel. Hvori ligger fortidens fremtid? Svaret på dette spørgsmål støtter sig på Jean-Louis Chrétien og en bibelsk salme.

## 1. Glemslens legitimitet og problematik

Jeg begynder med at skitsere en række situationer og argumenter til fordel for den intuition, at det kan være en hjælp at glemme fortiden i forsøget på at klare den. I anden omgang præsenterer jeg en række modargumenter.

### *“Tabula rasa” – en usædvanlig konfliktlösungsstrategi i Mellemøsten*

Et argument for glemslens legitimitet ligger i følgende historie, som Michaela Wirz fortalte i en artikel i 2007, da hun var gæsteforsker ved Universitetet i Jerusalem:

En gang tog jeg, sammen med mine kollegaer, en taxa fra checkpointet foran Bethlehem hen til Jerusalems gamle by. Den arabiske taxachauffør spurgte os efter vores arbejde. De fleste svarede, at de var historikere. ‘Historie’, sagde han fuld af foragt, ‘historie er dårlig, historie er al ondets rod.’ Da vi spurgte, hvorfor han tænkte sådant, svarede han, at han tit forestillede sig, hvordan livet ville være i Israel, hvis alle vågnede en morgen og kunne slet ikke huske noget som helst: ‘Vi ville se forundret på hinanden og ville prøve at finde ud, hvorfor der løber så mange mure og pigtråde gennem landet. Vi vidste intet om 60 års kamp og blodsudgydelse på begge sider. [...] Vi ville lære hinanden at kende på en helt ny måde. Tabula rasa. Ville det ikke være fantastisk?’<sup>2</sup>

For den arabiske taxachauffør er glemsel et alternativ til gensidig bebrejdelse. Man behøvede ikke længere modregne forbrydelserne. Man kunne begynde på ny. Metaforen, han bruger for denne nye begyndelse, *tabula rasa*, minder om vokstavlen, som var det mest gængse skriveredskab i antikkens hverdag. Voksen kunne nemt glattes ud igen. Man skulle selv gøre det. Dette rejser spørgsmålet, om man kan gøre det samme med glemslen: Kan man glemme med vilje? Dette

2. Michaela Wirz, “Tabula rasa, oder: Ein ungewöhnlicher Ansatz der Verständigung”, *Cardo* 5 (2007), 29-31 (29 i min oversættelse).

spørgsmål fører os til en forfatter, som er blevet berømt for hans lovprisning af glemslen.

*Friedrich Nietzsche om de glemsomes lykke, handlekraft og mental evne til at magte fortiden*

I anden del af *Unzeitgemäße Betrachtungen*, i et afsnit med overskriften "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" (1874), argumenterer Friedrich Nietzsche for at glemslen er livsnødvendig, for uden den ville mennesket være "tvunget til at afholde sig fra søvn" og til at "leve af drøvtygning" og ville derfor ikke kunne magte fortiden.<sup>3</sup> Ifølge Nietzsche hører glemsel med til al handlen. Den handlende "er uden samvittighed", såfremt han "glemmer det meste for at gøre det ene", og såfremt han "er uretfærdig over for det, der ligger bag ham, og kun kender én retfærdighed: hensynet til det, der nu skal opstå" (Nietzsche 1997, 216 / Nietzsche 1994, 45).

Nietzsches betragtninger var utidssvarende, fordi de vendte sig imod den historistiske tilgang til historien, der var *mainstream* i slutning af det 19. århundrede. Nietzsches kritik retter sig imod en undersøgelse af fortiden udelukkende for fortidens skyld. Det, han efterspørger, er historiens nytte og skade for livet i nutiden. For dette liv kan glemslen være en lettelse, så vidt den befrier os fra det, vi ikke kan integrere i vores respektive livshistorier.

I anden afhandling i skriftet *Zur Genealogie der Moral* (1887) skelner Nietzsche mellem to former for glemsel: glemsomhed som en aktiv kraft, en "positiv hæmme-evne" på den ene side og som noget, der hænder os, når vi ikke kan huske det, vi gerne vil huske, på den anden side. Som argument for glemslen fremfører Nietzsche for det første, at der er brug for "lidt *tabula rasa* i bevidstheden, for at der så igen kan blive plads til noget nyt".<sup>4</sup> Den aktive glemsomhed "oprettholder den sjælelige orden", og uden glemsomhed ville der ikke kunne opstå "lykke, munterhed, håb, stolthed, *nærvær*" – så at det meneske, hos hvem dette hæmme-apparat beskadiges, derfor ikke bliver "færdig" med noget (Nietzsche 1993, 58f). Andetsteds, i *Jenseits von*

3. Jf. Friedrich Nietzsche, "Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", *Werke in drei Bänden*, bd. 1, red. Karl Schlechta (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997), 209-285 (213). Jeg citerer følgende oversættelse: *Historiens nytte*, oversat af Helge Hultberg (København: Gyldendal 1994), 42.
4. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* i: *Werke in drei Bänden*, bd. 2, red. Karl Schlechta (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997), 761-900 (799). Følgende oversættelse citeres: *Moralens oprindelse: Et stridsskrift*, oversat af Niels Henningsen (Frederiksberg: Det lille Forlag 21993), 58.

*Gut und Böse* (1886), findes der en saligprisning af de glemsomme, "thi også de bliver færdige med deres dumheder".<sup>5</sup>

Men hvad sker der, hvis man ikke kan befri sig fra det, man ikke kan integrere i sin livshistorie?

*Paul Klees "Angelus Novus" og Walter Benjamins 9. tese "Über den Begriff der Geschichte"*

Paul Klees billede "Angelus Novus" viser konfrontationen med historiens samlede massive ulykker og tragedier. Billedet blev malet i 1920 med vandfarve. Det tilhører Israel Museum i Jerusalem. Billedets mangeårige ejer, Walter Benjamin, har beskrevet billedet i 9. tese "Om historiens filosofi":

Det forestiller en engel, der ser ud som om den er ved af fjerne sig fra noget, den stirrer på. Dens øjne er opspærrede, dens mund er åben, og dens vinger er bredt ud. Sådan må historiens engel se ud. Den har vendt sit ansigt mod fortiden. Hvor der for vore øjne viser sig en kæde af begivenheder, der ser den én eneste katastrofe, som uafslædig hober ruindynger ovenpå hinanden og slynger dem foran englens fødder. Den ville gerne blive, vække de døde og føje det der er slået i stykker sammen igen. Men fra Paradiset blæser en storm, som har grebet fat i dens vinger og er så voldsom, at englen ikke længere kan folde dem sammen. Denne storm driver den uophørligt ind i fremtiden, som den vender ryggen til, mens ruindyngerne foran den vokser ind i himlen. Det, vi kalder fremskridtet, er denne storm.<sup>6</sup>

Rejsen i tiden bliver her anskueliggjort ved rummetaforer: historiens engel ser på fortiden, som ligger tilbage, men alligevel kan englen ikke forblive der i fortiden. I stedet bliver den baglæns blæst hen i noget, Benjamin kalder for "Zukunft". Men englen træder ikke suverænt ind i fremtiden, selv om der er tale om "Fortschritt", fremskridt, det at skride frem. Snarere bliver englen revet videre i en voldsom proces, som den ikke kan styre. "Tiden går", så at sige, ikke englen selv, men det er englens livstid, som samtidig forgår. Det eneste, englen kan styre, er dens blikretning. Englen vil helst ikke bare kigge tilbage, men "verweilen", forblive i fortiden, være nærværende i det, der skete, og lave det om. Ifølge Gershom Scholems poetiske motto til

5. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse i: Werke in drei Bänden*, bd. 2, red. Karl Schlechta (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997), 563-759 (her 682 nr. 217, min oversættelse).
6. Se Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", *Illuminationen. Ausgewählte Schriften I* (Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977), 251-261 (255), oversættelsen er taget fra [http://kotel.dk/kafka/4K\\_billeder/angelus.htm](http://kotel.dk/kafka/4K_billeder/angelus.htm), 3.3.2011.



teksten bekræfter englen, at den egentlig gerne ville flyve tilbage. Formuleringen i konjunktiv (*ich kehrte gern zurück*)<sup>7</sup> viser dog, at dette er umuligt. Det eneste, englen kan gøre, er at skænke dens opmærksomhed til det forgængelige, uanset hvad det koster. Dette vil kræve englens liv. Selv om englen “forblev levende tid”, ville den alligevel være uheldig, siger den om sig selv: ”ich hätte wenig Glück”. Historiens engel bliver selv berørt af historiens katastrofe. Det såkaldte frem-skridd er dens påtvungne retræte.

Men hvorhen kan man trække sig tilbage til, når man ikke længere kan bevæge sig frit i tid og rum, når fortiden kommer til at bestemme fremtiden? Det er efterhånden ikke kun den, der fikserer sig på fortiden uden at kunne glemme den, der mister sit spillerum. Også den, der ser optimistisk hen til fremtiden og glemmer fortiden, lever under endelighedens betingelser. Vi kan ikke forhindre, at uret tikker og den resterende tid bliver mindre og mindre. Men måden vi forholder os til fortiden på har en afgørende indflydelse på fremtiden. Hvis vi ser bort fra fortiden, fratager vi os enhver chance for at lære af historien. Historiens engel henvender sig til fortiden i anamnetisk solidaritet med dem, der er blevet til ofre og med alt det, der gik i stykker. I 5. tese hævder Benjamin, at fortidens billede forsvinder sammen med enhver nutid, som ikke erkender sig selv i fortiden.<sup>8</sup>

Benjamins tekst blev skrevet i 1940, kort før hans flugt fra nazisterne – en flugt, som endte tragisk ved den lukkede grænse mellem Frankrig og Spanien. På Benjamins flugt stoppede tiden for ham uden udvej. Sandsynligvis begik han selvmord ved at tage en overdosis af morfin. Næste dag åbnede flugtvejen sig igen. Måske har historiens skrækbillede taget håbet fra ham – et håb om, at fremtiden kan udvikle sig anderledes end fortiden. At et sådant håb indebærer både erindring og glemsel, bevidner Ana Novac.

### *Den “barmhjertige glemsel” – Ana Novacs måde at overleve på*

En anden historie, hvor glemslens afgørende rolle for overlevelsen bliver eksplicit, kan læses i Ana Novacs kz-dagbog, som i dette år er udkommet på dansk, med den ironiske titel *Min ungdoms smukke dage*. Ana Novac, født i Transsylvanien 1929, blev deporteret til Auschwitz i sommeren 1944. Efter kort tid blev hun forflyttet til tvangsarbejde i koncentrationslejr Plaszow nær Krakow. Efter få måneder blev hun sendt videre, fra lejr til lejr, inden hun i 1945 af russi-

7. Jf. *ibid.*, “Gruss vom Angelus”: “Mein Flügel ist zum Schwung bereit / *ich kehrte gern zurück* / denn blieb' ich auch lebendige Zeit / ich hätte wenig Glück.”

8. Jf. *ibid.*, 253.

ske soldater blev befriet fra sit fangenskab. Hun virkede som dramatiker og forfatter frem til sin død i 2010. Hendes dagbog menes at være den eneste, der overlevede Auschwitz. Optegnelserne af den 14-årige pige blev første gang udgivet på ungarsk i 1966. I forordet skriver hun om journalen:

Jeg ville kunne sige, at jeg påtog mig denne byrde for at supplere menneskehedens erindring med de detaljer, de små konkrete bagateller, kort sagt den hverdag, som hverken kildeskrifterne eller hukommelsen (min egen) formår at bevare. Det ville være ædelt, men usandt! At undslippe tvangstanker om suppe bare én time om dagen! At undgå at drukne i masserne, i ulykken, i angsten; at have mit eget domæne, et 'privat' liv; ikke at bøje mig for min skæbne. Under alle omstændigheder var jeg nødt til det for ikke at gå i opløsning, for ikke at krepere før alle de andre.<sup>9</sup>

Journalen selv indledes med de retrospektivt tilføjede ord:

Hvad har jeg mon skrevet på denne side? Jeg aner det ikke. Og på den efterfølgende? Alt er forsvundet. Papiret er et visnet kálblad, ædt op af tiden. Fra hvilket gravsted i erindringen er disse berusede bogstaver undsluppet? Erindring? Nej, tråden, der fører dertil, er for længst skåret over. Mindet om noget, der sikkert for længe siden lå i min hukommelse; noget sandt, noget levende, der er sket for mig, men som den barmhjertige glemsel har forvist langt væk, altid længere væk, og som fortsætter med at vokse sig blegere og blegere – ligesom disse historier, der ikke vedkommer os længere, men som vi bliver ved med at fortælle af gammel vane. Det er en fremmed, der afkoder disse gamle sider. Hendes ubehag, ligesom hendes forbløffelse, hører fortiden til. Jeg renskriver bare teksten (Novac 2011, 23).

Dette citat vidner om, at det var godt for hende, at glemslen har sørget for, at hun kunne distancere sig fra fortiden. På den måde var det muligt for hende at gå videre og forvandle sig i takt med at hendes minder blev blegere og blegere. Et sted i dagbogen hedder det: "Det eneste, jeg nok aldrig vil glemme, er det øjeblik efter min sidste flugt, da jeg stoppede med at ville redde mig selv, at ville noget som helst, og også at det var et øjeblik af dyb lettelse og fred. [...]. Måske er det denne dybe træthed, der er skyld i, at jeg ikke længere husker togvognene, at jeg ikke husker noget som helst før lejrens *Waschraum*, som om jeg var på orlov fra mig selv, bedøvet" (Novac 2011, 164f). Det bemærkelsesværdige er, at selvforglemmelsens øjeblik er vendepunktet i historien, som har hjulpet til, at den udmattede og traumatisere-

9. Ana Novac, *Min ungdoms smukke dage. En jødisk piges kz-dagbog* (København: People's Press 2011), 19.

de pige kunne give slip på alle de belastende erfaringer hun havde som mental bagage og regenerere sig selv i glemslen. Jeg kommer tilbage til det punkt senere. Lad os nu fokusere på glemslens problematik.

*Jean Améry's "ressentiment": fæstet på sin ødelagte fortids kors*

En, som ikke kunne glemme og derfor var tvunget til at genopleve torturen igen og igen i pinefuld *ressentiment*, er Jean Améry. Han blev født i Wien i 1912, studerede litteratur og filosofi, flygtede som jøde til Belgien i 1938 og sluttede sig til modstandsbevægelsen. I 1943 blev han arresteret og deporteret til forskellige koncentrationslejre, bl.a. Buchenwald, Bergen-Belsen og Auschwitz. Efter 1945 virkede han i Bruxelles som forfatter. I 1978 begik han selvmord.

I forordet til anden udgave af sin bog *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (1966, 21977) bekender Améry, at han gør oprør imod sin fortid og imod en nutid, som bare "nedfryser" og derved forfalsker det ubegribelige, der er sket.<sup>10</sup> "Vergeben und Vergessen" er umoralsk, når det opstår gennem socialt pres, hævder Améry (Améry 2008, 115f). Han fordrer, at gerningsmanden skal sømmes fast på sin gerning og at fortidens forbrydelser ikke bare bliver betragtet som forældede. Den verden, der bare glemmer og tilgiver, har fordømt ofrene, fordi det så er dem, der bliver belastet med den kollektive skyld – ikke dem, der har myrdet og heller ikke dem, der har tilladt mord (jf. Améry 2008, 120). I sådan en situation er det umuligt at anvende kong Richard II.s recept for at afslutte en fejde: "Forget, forgive; conclude and be agreed", som Shakespeare har udtrykt det.<sup>11</sup>

Améry fastholder sit *ressentiment*. Han kalder det for en "unaturlig" og "logisk selvmodsigende tilstand", som sømmer offeret fast på "sin ødelagte fortids kors" (Améry 2008, 111). *Ressentimentet* fordrer på en absurd måde, at det irreversible skal omvendes, og at begivenheden skal blive ophævet, som om den ikke var sket. Derved blokerer *ressentimentet* udgangen til fremtiden. Offeret kan ikke forsones sig med fortiden. Améry's originale bidrag til den aktuelle diskussion om forsoning er, som Thomas Brudholm skriver i sin bog *Resentment's Virtue*, "the idea that a kind of reconciliation between peoples can build on a common refusal of reconciliation with the past."<sup>12</sup> Det at forblive uforsonet med den uglemmelige fortid kan,

10. Jf. Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (Stuttgart: Klett-Cotta [1977] 62008), 14. De følgende citater er i min oversættelse.

11. William Shakespeare, *The Tragedy of King Richard II.*, I, 1, 156.

12. Thomas Brudholm, *Resentment's Virtue: Jean Améry and the Refusal to Forgive* (Philadelphia: Temple University Press 2008), 116.

paradoksalt nok, fremme forsoningen med andre, hvis disse andre også vil huske og ikke bare udviske fortiden.

### “Genozid”, “Mnemozid” og “Schluss-Strich”-debatten

Desværre var behovet for at glemme og for at tie stort i efterkrigs-Tyskland. Igen og igen kunne man i parlamentet høre kravet om, at der endelig skulle sættes punktum for og slutstreg under fortiden. Som Aleida Assmann redegør for i sin bog *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, var det den efterfølgende generations mission at gøre opmærksom på, at en fortsat tavshed om fortiden ville være ensbetydende med en senere opfyldelse af Hitlers ønske om, at der følger *Mnemozid* (en krig mod erindringen) efter *Genozid* (folkemord). I protest mod dette blev det til en pligt at forhindre ofrenes anden død i glemslen.<sup>13</sup>

Mellem gerningsmænd og ofre består et asymmetrisk magtforhold. Her gælder ikke det, som gælder for en borgerkrig, hvor skylden ligger på begge sider og hvor fjenderne skal reintegreres i et fælles samfund – nemlig at glemsel kan virke som lægemiddel. Amnesti, en form for glemsel, der er benådning og skånsel, må ikke forveksles med amnesi, en skødesløs form for glemsel, som siden Romertiden blev brugt som en straf (*damnatio memoriae*). Ergo er glemslen ikke en universalmiddel, ikke et multibrugsmedikament. Glemslen i sig selv er ambivalent. Assmann konkluderer, at asymmetrien mellem ofrene og gerningsmændene kun kan reduceres ved hjælp af en fælles erindring, dvs. ved hjælp af *Vergangenheitsbewahrung*, dvs. bevaring af fortiden – ikke ved hjælp af *Vergangenheitsbewältigung*, dvs. opgør med fortiden i den forstand, at fortiden så at sige begravnes (jf. Assmann 2006, 107). Benjamins påmindelse om erindringsforpligtelsen i hans historieteser<sup>14</sup> taler klart for fortidens bevaring. Vi lader ofrene i stikken, hvis vi glemmer dem.

### Glemsel som eskapisme

Det er lettere sagt end gjort. Den skyldige er selvfølgelig ikke interesseret i at bevare sin fortids byrde. Det mest enkle ville være straks at amputere sin dårlige samvittighed for ikke længere at kunne blive ramt af anklagende, ukontrollerbare erindringer. Dette er dog heller ikke så enkelt. Det fortrængte vender tilbage og manifesterer sig indi-

13. Jf. Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* (München: C.H. Beck 2006), 101f.

14. Jf. Benjamin 1977, 261, ”Anhang B”, der betoner jødernes ”Eingedenken”, min-det om den forgangne tid – et minde, som sørger for, at fremtiden ikke bliver til en homogen og tom tid.

rekte, f.eks. i form af rastløshed og søvnløshed, som hænger sammen med den manglende evne til at kunne glemme.

Primo Levis bog *The Drowned and the Saved* indeholder et kapitel med overskriften "The Memory of the Offense", hvor han reflekterer over forskellige former, hukommelsen kan svigte på. Både ofrenes trauma og gerningsmændenes fortrængning kan forfalske det, de husker.<sup>15</sup> Med henblik på gerningsmændenes eskapistiske glemsel viser Levi, at denne form for glemsel omfatter både aktivitet og passivitet. Den begynder typisk aktivt, med løgn og et bevidst opfundet scenario. Når beskrivelsen af dette bliver gentaget mange gange, tror man til sidst selv på den og kan ikke længere skelne mellem sandhed og usandhed. Dette selvbedrag hjælper til, at man kan lyve i god tro (jf. Levi 1989, 27).

Desuden forklarer Levi, at den bedste måde at forsvare sig selv mod erindringerens invasion er at forhindre, at de overhovedet indtræder i bevidstheden. Af denne grund fik de, som skulle skyde fangerne i kz-lejrene, lov til at drikke så meget de ville. Derved kunne Nazi-kommandørene beskytte mordernes samvittighed. Når de skulle udføre en masse, kunne de drukne deres erindringer i alkohol (jf. Levi 1989, 31).

### *Forhindre glemslen – af respekt for de levende og de døde*

Ofrene derimod blev ladet alene med deres rædselsvækkende erindringer. I sin bog *La nuit* (1955) gentager Elie Wiesel formuleringen "Jamais je n'oublierai [...]".<sup>16</sup> Han vil aldrig glemme denne nat af tavshed, som for al evighed fratog ham lysten til at leve. Han vil aldrig glemme denne røg, som opløste børnenes små ansigter i røgspiraler. Han vil aldrig glemme disse flammer, som har fortæret hans tro og disse øjeblikke, som har myrdet hans sjæl.

Af hensyn til ofrene må glemslen forhindres. Netop det, som er det mest flygtige og forbigående ved et menneske, dets ords, dets mine-spil og gebærder, har brug for, at det bemærkes, nævnes og mindes. Dette betones også af Hannah Arendt: netop det, som dør med et menneske, har brug for os, som kan bevare det i erindringen – af respekt for de levende og de døde.<sup>17</sup>

15. Jf. Primo Levi, *The Drowned and the Saved*, oversat af Raymond Rosenthal (New York: Vintage International 1989), 23.

16. Jf. Elie Wiesel, *La Nuit* (Paris: Les Éditions de Minuit 2007), 78f.

17. Jf. Hannah Arendt, *Denken ohne Geländer. Texte und Briefe*, red. Heidi Bohnet og Klaus Stadler (München/Zürich: Piper 42010), 72.

## 2. Dialektikken mellem erindring og glemsel

Vi kommer nu til det næste skridt: dialektikken mellem erindring og glemsel. Her vil jeg vise, hvorfor glemslen ikke kan tænkes uafhængigt af erindringen.

### *Gemme eller glemme – eller glemme ved at gemme?*

Hvad ville det betyde, hvis man på computeren ikke bare kunne vælge at gemme et dokument, men også at glemme et dokument? Så vidt jeg kan se, er der to muligheder: En mulighed er, at det at glemme er ensbetydende med “ikke at gemme”. Det, der ikke gemmes, kan heller ikke fremkaldes igen. Det er forsvundet uden spor og dermed tabt. Man søger forgæves efter det. Den anden mulighed er, at det at glemme er ensbetydende med “ikke at kunne finde det gemte”. Det kan være, at et dokument gemmes automatisk. I så fald ligger dokumentet stadig et eller andet sted og står til rådighed, så snart man finder den rigtige sti. Det er ikke tabt, men så at sige latent og ligger skjult i reserve.

Men hvordan er det muligt at glemme noget totalt, så det aldrig dukker op igen, fordi man ikke længere har det in mente? Immanuel Kant havde en trofast tjener ved navn Martin Lampe, som vækkede ham punktligt kl. fem om morgenen og spidsede hans fjerpen om aftenen. I 1802 afskedigede Kant sin trofaste tjener. Dog var tjeneren åbenbart så tæt forbundet med hans vaner, at han slet ikke kunne glemme hans navn. Blandt Kants huskesedler fandt hans elever følgende notat: “Der Name Lampe muß nun völliig vergessen werden”.<sup>18</sup> De undrede sig over, om det ikke er en *contradictio in adiecto* – at skrive en huskeseddel om noget, der skal glemmes?

Kant har tilsyneladende skrevet det ind i en bog, som ikke kendes af det tyske sprog, men af det danske: huskesedlen hørte nemlig til glemmebogen. Den russiske læge og neuropsykiater Alexander Romanowitsch Lurija har i 1968, efter 30 års iagttagelse af en patient med en ufejlbarlig hukommelse, udgivet en lille bog, hvor han også beskriver de strategier, som patienten har anvendt for at overliste sin hukommelse. Hans mest succesrige “letho-teknik” bestod, paradoksalt nok, i at få skrevet ned, hvad han ville glemme. “Mnemonisten”, hukom-

18. Jf. Felix Gross, *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von E.L. Borowski, R.B. Jachmann und E.A.Ch. Wasianski* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993), 234.

melsens kunstner, måtte også blive mester i glemslens kunst.<sup>19</sup> Recepten er følgende: glemme ved at gemme.

*Glemsel som form for erindring og erindring som en form for glemsel*  
Ligesom glemsel involverer erindring, involverer erindring glemsel. Glemslen muliggøres ved erindringens hjælp, og vi kan kun huske noget, fordi vi også glemmer noget. At glemsel også er en form for erindring og erindring en form for glemsel, kan illustreres af Katharina Hagenas roman *Der Geschmack von Apfelkernen* (2008), som handler om en ældre dame, som bliver distræt og mere og mere glem-som, efter hun faldt ned fra et æbletræ, indtil hun ikke længere kan genkende noget som helst, ikke engang sine egne døtre. Romanen er skrevet fra barnebarnets perspektiv, som arver sin bedstemors hus og prøver at finde ud af fortidens hemmeligheder. Med stor indfølelse sætter hun sig ind i bedstemorens store glemsel og kommer frem til, at glemsel også kan være en værdig opbevaring.<sup>20</sup> Måske var de ældres glemsomhed ikke blot en inkompetence, men vægringen mod at indprente sig ting, som ikke skal sætte deres spor (jf. Hagen 2010, 97)? Og måske var glemslen, som man deler med en anden, et lige så stærkt bånd som fælles erindringer, eller måske et, som er endnu stærkere (jf. Hagen 2010, 152)?

Romanens protagonist opdager ydermere, at der i det græske ord for sandhed, *aletheia*, flyder underverdenens flod Lethe. Den, der drak Lethes vand, glemte det, der gik forud og forberedte sig derved på efterlivet i skyggeriget. Sandheden var følgelig ikke-glemsel, det uglemte, uglemmelige.<sup>21</sup> Men, spørger Hagen, er det meningsfuldt at søge sandheden lige netop der, hvor glemslen ikke er? Gemmer sandheden sig ikke netop i hukommelsens huller og sprækker (jf. Hagen 2010, 195)?

*Nutidens tvetydige formidlerrolle – fortiden mellem fravær og nærvær*  
Dette spørgsmål fører os tilbage til overvejelsen, hvorvidt glemslen kan betragtes som en kunst. I sin bestseller *Lethe. Kunst und Kritik des*

19. Jf. Alexander Romanovitsch Lurija, *Ein kleines Büchlein über ein großes Gedächtnis – Der Verstand eines Mnemonisten* (Reinbek: Rowohlt 1991).

20. Jf. Katharina Hagen, *Der Geschmack von Apfelkernen* (Köln: Kiepenheuer & Witsch [2008] <sup>12</sup>2010), 37 og 171.

21. Med hensyn til passivformen af det græske verbum *lanthanein* er Heidegger berettiget til etymologisk at oversætte *alethés* til *Unverborgenes* (det u-skjulte). Jf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag <sup>17</sup>1993), 33.

*Vergessens*<sup>22</sup> henviser Harald Weinrich til et foredrag, som Umberto Eco holdt i 1966, et foredrag med den sjove titel “‘Ars oblivionalis’? Forget it”<sup>23</sup>. Her argumenterer Eco, at der af semiotiske, tegnteoretiske grunde ikke findes en glemslens kunst, fordi tegn angiveligt producerer præsens og nærvær, ikke fravær. Men er det rigtigt? Mit bud på et svar er, at Eco overser samspillet af nærvær og fravær, der ligger i symbolske, ikoniske og indeksikale tegn. Fortiden er ikke givet anderledes til os, end på tværs af en tidslig afstand, som kun kan overvindes ved hjælp af opmærksomheden, når den rettes mod det fjerne og fraværende, som på den måde bliver nærværende. Fortiden er altså givet i nutiden – og den glemmes også i nutiden.

Nutiden har en tvetydig formidlerrolle, fordi den påvirker erindringen, dvs. måden fortiden er givet på. Hukommelsen er en størrelse, som karakteriseres ved plasticitet. Den adapterer sig i konformitet med nutidens fordringer, som ændrer sig løbende. Da hukommelsen er under indflydelse af aktuelle følelser og tanker, er den upålidelig og kan manipuleres. Nutiden har tillige en indflydelse på, hvad vi glemmer. Glemslen er ligeså selektiv som hukommelsen. Det er en overdrivelse at sige, at nogen husker alt eller glemmer alt. Total erindring ville være identisk med total glemsel, fordi den gennem erindring opnåede fyldestgørende præsens ville slette fortiden *som fortid*, dvs. som noget, der ikke længere kan være helt præsent. Total glemsel er ligeså utænkkelig som total erindring, i det mindste så længe de er forstået i forhold til fortiden og ikke bliver reduceret til perception, opmærksomhed, eller mangel på dem.

### 3. Personlig identitet

Jeg kommer nu til tredje og sidste skridt. Hvad er erindringens og glemslens betydning for personlig identitet? Har de samme betydning for et menneskes selvforståelse?

*Erindring som bevidsthedens og ansvarlighedens grund: Augustin og John Locke*

Augustin skriver i tiende bog i *Confessiones* (397-401), at han i sin erindrings uhyre rum (*in aula ingenti memoriae meae*) møder sig selv og genoplever, hvad han gjorde og hvad han følte og forstod ved at

22. Jf. Harald Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens* (München: C.H. Beck [1997] <sup>3</sup>2000), 25.

23. Jf. Umberto Eco, “‘Ars oblivionalis’? Forget it”, *Publications of the Modern Language Association* 103 (1988), 254-261.



gøre det.<sup>24</sup> Erindringen bevirker, at hans handlinger i fortiden og hans planer om fremtidige gøremål bliver ko-præsente. På den ene side betragter Augustin erindringens kraft som sin egen ånds kraft (*vis est haec animi mei*), på den anden side kan han ikke helt fatte, hvad han selv er, fordi den menneskelige ånd er for snæver til at kunne fatte sig selv (jf. Augustinus 1987, 508f i afsnit 8,15). Det, der river selvet op, er dets tidslighed, som fører til det, Augustin kalder *distentio animi*. Tiden virker som distraktionsmiddel, som gør, at mennesket er ekstatisk spændt ud mellem fortid og fremtid. Det, der holder selvet sammen, er erindringen. Ifølge Augustin har *memoria* en syntetiserende kraft, fordi den gør det fraværende nærværende. Augustin kan sågar sige, at han *er* sin erindring, sin ånd (*ego sum, qui memini, ego animus*) (Augustinus 1989, 524f i afsnit 16,25).

I *De trinitate* (399-419) går Augustin så langt som at hævde, at erindringen er åndens skjulte grund og afgrund (*profunditas memoriae*).<sup>25</sup> Dvs., at erindringen ikke kan føres tilbage til noget som helst andet. Erindringen muliggør, at ånden kan være nærværende for sig selv. Erindringen funderer også tænkningen (*in memoria est cogitandi modus*) (Augustinus 2001, 166f i afsnit XI, 8, 14) og former den tænkendes synsevne (*ex memoria recordantis acies informetur*) (Augustinus 2001, 200f i afsnit XIV, 7, 10). Selverkendelsen forudsætter erindring som refleksiv evne. Uden erindring kunne selvet ikke blive identisk med sig selv.

Dette kan minde om John Locke, men problemstillingen er anderledes. Kort sagt er Augustins problem, hvordan han kan finde Gud. Svaret er, at Gud bor i hans erindring, og der kan han findes, så ofte Augustin tænker på ham (jf. Augustinus 1987, 544f i afsnit 24,35). Dog opdager Augustin, at Gud var i hans inderste allerede på et tidspunkt, hvor Augustin så at sige var "ude af sig selv" – det var jo sent i hans liv, at han begyndte at elske sin Gud, "denne evig gamle og evig nye skønhed", som han kærligt kalder ham (Augustinus 1987, 546f-548f i afsnit 27,28). Gud findes i erindringen og selvet i forhold til Gud.

Det problem, John Locke beskæftiger sig med i kapitlet "Of Identity and Diversity" i *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), er derimod spørgsmålet, hvordan selvets eller personens identitet og kontinuitet opretholdes på tværs af tidens og glemslens af-

24. Aurelius Augustinus, *Bekendtnisse. Zweisprachige Ausgabe*, oversat af Joseph Bernhart (Frankfurt am Main: Insel Verlag 1987), 506f i afsnit 8,14.

25. Aurelius Augustinus, *De trinitate (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V. Lateinisch-Deutsch*, red. og oversat af Johann Kreuzer (Hamburg: Felix Meiner Verlag 2001), 336f i afsnit XV, 21, 40/41.

grunde<sup>26</sup> og på sådan en måde, at dette selv eller denne person også kan identificeres og konstateres udefra, fra et tredje persons perspektiv. Dette bliver vigtigt i juridiske sammenhænge, når man f.eks. skal finde ud af, om det er netop denne person, som har begået en forbrydelse, og hvorvidt denne person er tilregnelig. For John Locke er erindringen kriteriet for personlig identitet. Den indebærer retrospektiv og prospektiv bevidsthed. Derfor kan den fungere som integrationskraft: “as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that *self*; it is the same *self* now it was then; and it’s by the same *self* with this present one that now reflects on it, that that action was done” (Locke 1690, II, XXVII, §9). Erindringen sørger altså for en persons samtidighed med sig selv, og den synkrone erfaring af fortid og nutid atter er grundlaget for personens tilregnelighed og ansvarlighed, som bestemmer personens billede af sig selv og andres billede af denne person.

*Erindringens sociale rammer: Maurice Halbwachs om individuel og kollektiv hukommelse*

Lad mig ganske kort nævne filosofen og sociologen Maurice Halbwachs – som har præget begrebet om kollektiv hukommelse. Hans opdagelse er afgørende i denne sammenhæng, fordi den viser, at erindringen er identitetsdannende ikke bare som individuel evne, men også som en evne, der ikke ville kunne udvikles, hvis ikke der var andre mennesker, der deler deres erindringer med et individ. F.eks. vidste vi intet om vores tidlige barndom, hvis ikke vores forældre, søskende eller andre personer havde fortalt os om det. Autobiografisk episodisk erindring, som er afgørende for personlig identitet, er afhængig af sociale rammer, hvori den trives. Den er formidlet gennem sprog, konvention og kontakt med dem, der lever samtidigt med en.<sup>27</sup>

Spørger man derimod efter glemslens betydning for personlig identitet, har den så ikke først og fremmest en negativ rolle? Sønderriver

26. Jf. John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, II, XXVII, §10: “That which seems to make the difficulty is this: that this consciousness being interrupted always by forgetfulness, there being no moment of our lives wherein we have the whole train of all our past actions before our eyes in one view [...] I say, in all these cases, our consciousness being interrupted, and we losing sight of our past selves, doubts are raised whether we are the same thinking thing, i.e. the same substance, or no.”

27. Jf. Maurice Halbwachs’ posthum udgivne værk *On Collective Memory*, red. og oversat af Lewis A. Coser (Chicago/London: The University of Chicago Press 1992), 22-24, 41, 45, 53, 173.

den ikke en persons kontinuitet med sig selv i tiden? Lad os se på spørgsmålet ud fra Jean Améry's beskrivelse af fremmedgørelse.

*Fremmedgørelse på grund af hjemstavens, sprogets og fortidens tab*

I sin førnævnte bog taler Améry om den hjemve han følte i det belgiske eksil. Denne hjemve føles som "Selbstentfremdung" (Améry 2008, 77). Améry beskriver, hvordan fortiden pludselig var tildækket, så han ikke længere vidste, hvem han var. Hans identitet var jo bundet til et tysk navn og hans østrigsk hjemstavns dialekt. Men han havde mistet sproget. Vennerne var udslettede. Han var et menneske, der ikke længere kunne sige 'vi' og derfor heller ikke 'jeg' – han gjorde det kun af vane, men ikke længere i den fulde følelse af at besidde sig selv. Han havde intet pas, ingen fortid, ingen penge og ingen historie. Hans hjemve var knyttet sammen med selvforagt og had imod det mistede 'jeg'. Det gjorde ondt, og smerten var utålelig, når det, han skulle hade af social pligt også var noget, han pludselig kunne længes efter. Som en fordreven så han tilbage på sin fortid – men han kunne ikke få øje på sig selv (jf. Améry 2008, 76-78, 88, 99).

Nazisterne så ham som en jøde, derfor var han på den ene side tvunget til at se sig selv som en jøde. På den anden side var det umuligt for Améry at forstå sig selv som en jøde, fordi han ikke delte et sprog, en kulturel tradition eller barndoms minder med jøderne. Derfor søgte han forgæves efter sit "jødiske selv", selvom han følte sig solidarisk med alle truede jøder i verden (Améry 2008, 151). Og så var der nogle, der forsikrede ham, at han havde friheden til at vælge sig selv som en jøde. Men han kunne ikke tro på det. Selvom han, Jochanan, stolt over sin nye selverhvervede identitet godt kunne læse sig ind i f.eks. chassidismen, ville han den 24. december tænke på et juletræ med gyldne nødder. Man kan godt tage tråden op fra en tradition, man har mistet, men man kan ikke frit opfinde den for sig selv (jf. Améry 2008, 132). Selvrealiseringens dialektik – det at være den, man er, idet man bliver til den, man skal og vil være – var blokeret for Améry. Det, han allerede var og allerede havde oplevet, havde prioritet over for det nye. "Ingen kan blive til det, han forgæves søger i sine erindringer" (Améry 2008, 133). Derfor kan man ikke bare tillægge sig en ny identitet, der bygger på glemslen af ens fortid.

*Legitim og lykkelig glemsel: selvforglemmelse*

Er der så overhovedet en lykkelig form for glemsel, som er legitim og samtidig kan være identitetsdannende? I slutdelen af sin bog *La mémoire, l'histoire et l'oubli* (2000) skitserer Paul Ricœur denne mulighed. Glemslen er i så fald ikke en strategi, men *insouciance*, frihed for

bekymringer.<sup>28</sup> Denne glemsel medfører selvforømmelse, når man er helt optaget af noget man fordyber sig i, eller af nogen, man har åbnet sig for. Det må dog understreges, at denne selvforømmelse bygger på, at man husker og er opmærksom på noget andet eller nogen anden, nemlig ens omgivelser og andre mennesker. Af denne grund har erindring og glemsel ikke samme betydning for personlig identitet, og de ligger ikke på samme niveau. Snarere er erindringen forudsætningen for, at man kan glemme, mens glemslen ikke er grundlaget for erindringen.

Til forskel fra erindring er glemsel ikke på nogen entydig måde konstitutiv for personlig identitet. Selvforømmelse er nemlig ikke det samme som det at glemme, hvem man er. Det oplever man i det mindste indirekte i de bindinger, man indgår med det, man hænger sit hjerte på.

## Konklusion

Til sidst vil jeg skitsere svar på de tre spørgsmål, jeg har stillet i begyndelsen. For det første, hvad er det, vi overhovedet *kan* huske eller glemme? Det er kortsagt kun det, vi selv har oplevet og registreret, så at det stadig gemmer sig i bevidstheden eller i det mindste som latente erindringsspor i legemet. For det andet, hvad er det, vi under alle omstændigheder *må og skal* huske? Det er det, der angår vores forhold til andre, som ellers synker hen i glemslen. For det tredje, hvad har vi *lov til* at glemme? Det er det, vi i princippet ikke kan huske og heller ikke glemme og derfor ikke kan gøre noget ved det.

Tanken i sidstnævnte sætning skal forklares. Det, som hverken kan erindres eller glemmes, er det, som den franske fænomenolog og teolog Jean-Louis Chrétien har valgt som bogtitel: *L'inoubliable et l'inespéré* (1991). På engelsk: *the Unforgettable and the Unhoped-for*<sup>29</sup> – og begge dele kommer sammen på den måde, at en uventet fremtid, som på ingen måde kan anticiperes, kaster et nyt lys på en fortid, der ligger forud for den tid, vi oplever bevidst, f.eks. tiden før vores fødsel. Det uforudselige kaster dog også et nyt lys på det, som vejer tungt i den fortid, vi *kan* huske. Og her bliver tanken interessant for det spørgsmål, som har ledt hele min undersøgelse: hvordan skal vi forholde os til fortiden, især til de begivenheder i fortiden, som er svære at bære i nutiden? Med andre ord: hvordan kan fortiden fornyes, når

28. Jf. Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, oversat af Kathleen Blamey & David Pellauer (Chicago/London: The University of Chicago Press 2004), 505.

29. Jf. Jean-Louis Chrétien, *The Unforgettable and the Unhoped-for*, oversat af Jeffrey Bloechl (New York: Fordham University Press 2002).

vi ikke bare kan glemme den og når vores erindringer bare virker som en pinagtig gentagelse af noget, vi gerne vil sige farvel til? Eller, for at forbinde det med denne artikels titel, kunne man også spørge: hvori ligger fortidens fremtid?

Paul Valéry har præget udtrykket *l'avenir du passé*. Det franske ord for fremtid udtrykker klarere end det danske ord, at fremtid har at gøre med det, der kommer – det kommer med en nyhed, vi ikke kan give til os selv (det kan vi måske høre i det danske ord 'det tilkommende'). Når sådan en fortidens fornyelse erfares, erfares den som noget, der ikke skyldes ens egne kræfter, hverken ens erindrings- eller glemselskræfter.

Det er en teologisk grundtanke, at Gudsforholdet er det forhold, som bærer, grunder og transcenderer alle andre forhold. Dette rejser spørgsmålet, om vi bare kan glemme Gud og alligevel være os selv. Augustin tvivlede på det, og derfor søgte han efter Gud. Samtidig er det en del af både jødisk og kristen tro at have tillid til, at den, som har skabt os uden at vi kendte ham, ikke glemmer os, selvom vi ikke altid tænker på ham. Sådan hedder det i Salme 8, 4f, hvor den bedende siger:

Når jeg ser din himmel, dine fingres værk,  
månen og stjernerne, som du satte der,  
hvad er da et menneske, at du husker på det,  
et menneskebarn, at du tager dig af det?

Det er hverken den menneskelige glemsels glorie eller den menneskelige erindrings glorie, der lovprises her. Forundringen går på noget, som unddrager sig, noget, vi ikke kan disponere over – nemlig det, at vi er i en *andens* erindring. Det betyder, at menneskelig identitet ikke blot er vores egen konstruktion, men konstitueres også *ab extra*, uden for vores egne forestillinger, ud fra et forhold, vi ikke helt kan gøre rede for. *L'inouvable et l'inespéré* – det refererer til det, som kan forny menneskelig livstid – imod alle forventninger og på en måde, som går ud over al fornuft. Det, der overtræffer sågar vores håb, ændrer fortidens fremtid.<sup>30</sup>

30. Tak til Arne Grøn, Iben Damgaard og artiklens anonyme peer reviewer – for konstruktiv kritik og sproglige rettelser.

# Navn og parallelisme<sup>1</sup>

*Prof. em. Dr. Günter Bader*

*Abstract:* The quest for the relationship between name (the name of God as the theological focus of the Psalms) and parallelism (parallelismus membrorum as the poetical form of the Psalms) not only calls for exegetical but also for systematical explications. Having excluded (1) name without any relationship to parallelism and (2) parallelism without any relationship to name, this essay makes (3) a suggestion on the basis of Ex 3:14-15 and Roman Jakobson's theory of the two axes of language.

*Key words:* Paradox – psalter – recurrence – tautology – word as word.

Jo længere den tankeøvelse skrider frem, som *navn og parallelisme* lægger op til, desto mere kan den vise sig som en øvelse i at kaste. Navnet kastes i mere eller mindre høje buer. Og så snart det falder i sit medium, opstår parallelismene deri.

Lad os forestille os drengen, der morer sig med at kaste sten og småsten i Østersøen fra kystskrænterne ved Samlandet,<sup>2</sup> og som følger bølgernes spil: Hermann Helmholtz, den senere fysiker og fysiolog, der førte inspirationen til sine videnskaber tilbage til denne scene fra barndommen: synliggørelsen af klange. Her så hans øjne mere end hans ører hørte. Hvad de hørte kunne have lydt ligeså betydningsløst som eksempelvis *plups*. Lad os så for egen regning flytte den samme dreng over havet til Danmarks yderste rand, og lad ham ved synet af Bornholms østkyst spørge: hvad hedder kirken der på højdedraget? Så ville svaret til ham, der endnu havde sit *plups* klingende i øret, være: den hedder *Ibs*. Og hvis han så, usikker på om han havde forstået det rigtigt, ville provokere: hva behar? ville det blot blive gentaget: den hedder *Ibskirke*. Hvis ikke før må det da nu været gået op for ham, at det, han havde set i Samland, havde han nu hørt i Danmark. Dér så han mere end han hørte; hér forholdt det sig omvendt.

1. Artiklen er en udvidet version af den semesteråbningsforelæsning, Günter Bader holdt den 3. september 2010 ved Det Teologiske Fakultet i København, her oversat for DTT af Carsten Pallesen. Tak til lektor Søren Holst for overførelse af hebraiske og græske citater; oversætterens anmærkning.
2. Samland er betegnelse for kystlandet ud for Königsberg; o.a.

Dér måtte han blive den naturforsker, han blev; hér måtte han, drevet af samme trang til at lege, være blevet sprogforsker. Så snart han opfatter: *Ibs-kir/ke*, hører han også – uden at en sten havde behøvet at falde, men med det i erindringen – et ords kast, i dette tilfælde navnet på en apostel og helgen. Det falder ikke i en vandmasse, men i en mængde sprogelementer i hvilke noget tilsvarende udløses som ved stenen: bølger, skønt bølger af en sproglig karakter. – Et så fint gennem øjet opdraget øre er nødvendigt for *navn og parallelisme*.

Ord kan som bekendt falde.<sup>3</sup> Således også og i højere grad falder navne. Intet falder, som navne falder.<sup>4</sup> Falder de, må de vel først have været kastet. Men intet navn falder i samme grad og er i samme grad kastet som Guds navn. Og det er overalt dette, jeg mener, når jeg slet og ret taler om *navn*. Der gives naturligvis mildere måder, dette navn kan træffes på. Bibelen siger for eksempel, at det er lagt på (4 Mos 6,27) mennesket eller bor (5 Mos 12,11; 14,23; 16,2.6.11; 26,2) iblandt dem, at det altså har opnået en form for nærvær, uanset hvor spændingsfyldt. Her derimod, ved falden, er det hastige, det pludselige ikke til at overse. Man kaster jo normalt heller ikke med sten. Men når den samlandske dreng begynder at kaste med kasteord – navne – i Danmark, så kruses Pelagos, ikke værens, men sprogets. Hvad sker der når navne falder ind i sproget? Og hvad, når navnet falder?

Sprogets Pelagos: en metafor, der i ordenes bevægelse og beroligelse vil lade noget havlignende komme til erkendelse. Nu har havmetaforen fra gammel tid altid været forbundet med Salmernes Bog. Den afbilleder de heri indeholdte affekters oprør og ro.<sup>5</sup> Og mens Salmernes sprog- og tonebevægelser bliver anskueliggjort som bølgerne på

3. Es 9,5 “Herren har sendt et ord mod Jakob / det er faldet ned [פֶּלַח] i Israel.” [Her afviges fra d.o., der ellers anføres i det følgende; o.a.]. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments* II (München: Chr. Kaiser 41965), 94, 99, taler om ordets “tingslige”, “materielle tyngde”. Ord “falder” overalt, eksempelvis vrede eller kritiske, hvorved faldtyngden tiltager med ordets lidenhed: “at lade en bemærkning falde”.
4. Indfald: Maurice Nédoncelle, “L’irruption du nom propre dans la prière et la réflexion”, *L’analyse du langage théologique: Le nom de Dieu*, red. Enrico Castelli (Paris: Aubier 1969), 341-354; Emmanuel Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt* (Freiburg/München: Alber/Hanser 1985/1999). Indslag: Hermann Usener, *Götternamen* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann 31984), V, 4, 325: “nedslag”. Indbrud: Franz Rosenzweig, Br. 169 vom 30.5.1917, *Briefe* (Berlin: Schocken Verlag 1935), 211: “Indbryden”; således Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (Frankfurt/M: Suhrkamp 1979), 22, 40ff.
5. Athanasius Alexandrinus, Epist. ad Marc. 28f (Paris: MPG 27 1887), 40B-41B. Jean Gerson, De pass. anim., cons. 13 og 20, *Oeuvr. compl.* (Glorieux) IX, (Paris: Desclée 1960-1973) 12f, 21. Martin Luther, Zweite Psaltervorrede 1528, *WA DB* 10/1 (Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger 1883ff), 100,33-102,8.

overfladen, klinger *vox aquarum multarum*<sup>6</sup> fra havets dyb. Eller *vox cataractarum tuarum*, hvorved det er klart, at denne lyder fra *abyssus ad abyssum* / fra "afgrund til afgrund".<sup>7</sup> "Såsnart hjertet udgyder sig, strømmer bølge på bølge", siger Johann Gottfried Herder, og idet han heri genkender det afgrundsagtige *abyssus ad abyssum*, forsætter han: "det er parallelisme."<sup>8</sup> Gennem salmeordene opfattede Herder det ekstra-sproglige: hav, hjerte, følelse. Vi derimod hører ved sproget ikke andet end sproget endnu engang. Navnet kastes ikke i havet, men i sprogets hav, og om den sprog-immanente fordobling, der rækker fra dets afgrund til overfladen, siger vi: det er parallelisme. – Et så fint gennem øret opdraget øre er nødvendigt for *navn og parallelisme*.

Tanke- og kaste-øvelsen, *navn og parallelisme*, befinder sig i skærings- og gennemkrydsningspunktet for en hel række af lignende opgaver. Eksempelvis spørger vi ud fra en sproganalytisk interesse om *navn og sætning* eller med Walter Benjamins ord om *navn og domme*,<sup>9</sup> og vi fastslår derved, at spørgsmålet, hvorledes eller om overhovedet navnet kommer ind i sætningen, ikke hviler, før det på den ene side

6. Liber psalmodum iuxta Septuaginta emendatus (id est Psalterium Gallicanum [PsGall]/ Liber psalmodum iuxta Hebraicum translatus (id est Psalterium iuxta Hebraeos [Ps Hebr], *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, rec. Robertus Weber OSB m.fl. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 31983), 92, 4; jvf. Es 17,12; 28,2; Ez 1,24; 43,2; IV. Esr 6,17; Åb 1,15; 14,2; 19,6.
7. PsGall 41,8 *abyssus ad abyssum invocatur*; PsHebr 41,8 *abyssus abyssum vocat*. Hertil: Louise Gnädinger, "Der Abgrund ruft dem Abgrund. Taulers Predigt *Beati oculi* (V 45)", *Das 'einig Ein'. Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, red. Alois M. Haas/Heinrich Stirnimann Dokimion 6 (Freiburg/Üchtl: Universitäts-Verlag 1980), 167-207. Carsten Pallesen, *Djevelen og det dybe hav. Et teologisk essay om Michel Serres* (København: Forlaget ANIS 1994), 140ff. John D. Caputo, "Abyssus abyssum invocatur. A Response to Kearney", *A Passion for the Impossible. John D. Caputo in Focus*, red. Mark Dooley (Albany: Suny Press 2003), 123-127.
8. Johann Gottfried Herder, *Von Geist der ebräischen Poesie I/1, WW V* (Smend) (Frankfurt/M: Deutscher Klassiker Verlag 1993), 686,21f. En forgænger: Moses Mendelssohn, "Rez. Lowth: De sacra poesi Hebraeorum", *JubA IV* (Berlin/Stuttgart-Bad Cannstatt: Akademie-Verlag/Frommann-Holzboog 1929ff), 26: "samtidig fra bølge til bølge". En efterfølger: Friedrich Schlegel, *Geschichte der alten und neuen Literatur, Kritische F. Schlegel-Ausgabe VI* (München/Paderborn: Ferdinand Schöningh 1961), 109f: "I hebræernes hellige poesi hersker [...] den levende pulserende tankefølge og rytmiske bevægelses særlige og ejendommelige lov, ikke ordenes og stavelsernes, men billedernes og følelsernes, der i frie symmetrier stiger og falder og brydes imod hinanden som havets bølger. Det længselsfulde begærs vover, disse den gudsøgende sjæls tankefloder udtrykkes fortræffeligt i de hebraiske sanges parallelisme, der i Salmerne ikke blot finder sted mellem enkelte vers og versdele, men også råder over konstruktionen af helheden [...]."
9. Walter Benjamin, "Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen" (Frankfurt/M: Suhrkamp 1972-1999), *GS II/1*, 140-157, her 152-154.



bliver gradvist mere minimalt som *navn og ord*, *navn og lyd*, og på den anden side stadigt mere maksimalt som *navn og sprog*, hvortil Benjamin også har sagt noget vægtigt (Benjamin *GS* II/1 62, 143-146;). Men næppe er sprogets felt åbnet, før der ved den konkurrerende skrift melder sig temaer som *navn og litteratur*, *navn og tekst*. Men igen: så snart forskellige medier på denne måde bliver synlige, rejser spørgsmålet om atter andre, eksempelvis billeder og toner. Ved den yderste horisont viser sig det globale tema *navn og medie*. Men nu var det en ganske bestemt tekst, vi havde for øje, Salmerne. Følgelig står temaer som *navn og salmer*, *navn og psalter* med i rummet. Erkender vi i særlig grad psalteret som en musisk og ikonisk hændelse, så var det længe forinden en poetisk begivenhed. Derfor også *navn og poetik* og ikke kun i periferien. Alle disse temaer klinger med, når vi vender os mod *navn og parallelisme*. At vort tema hører til i psalterteologiens kontekst, er klart, og her såvel til *navn og sprog* som til *navn og skrift*.

*Navn og parallelisme* er, som det ses, et salme-tema. Som alle *og*-temaer lader det sig ikke bearbejde mere træffende, end ved forsøget på med al magt at undgå *og*'et. Uomgængeligt træffes kun på den forsøgte undgåelses vej. Netop fordi vi formoder, at teologi er uundgåelig, forsøger vi aktivt at undgå den. Til det formål gives to muligheder: 1 *Navn uden parallelisme*: iagttagelserne hertil, *A.* mere tekst-, *B.* mere system-orienterede, rækker dybt tilbage i salmeeksegese og navneteologi, hvad sidstnævnte angår i to skoler for negativ teologi, den platoniske og den jødiske. I realiteten bliver navnet i vid udstrækning udviklet eksegetisk uden parallelisme – men så alligevel ikke. 2 *Parallelisme uden navn*: to iagttagelser *A.* og *B.* om parallelismeteorien ulige kortere historie – den begyndte først i midten af det 18. århundrede – vil vise: parallelisme bliver udfoldet uden hensyn til navnet – men så alligevel ikke. Først på baggrund af disse to forsøg på undgåelse lader det sig vise, hvad der ved 3 *Navn og parallelisme* under alle omstændigheder er uomgængeligt, hvorved fremgangsmåden også her vil være både *A.* tekst- og *B.* system-orienteret.

## I. Navn uden parallelisme?

Hvad end navnet gør, når det falder: teorien om navnet har sjældent taget notits af, at det falder i parallelismer. Følgelig er navn uden parallelisme reglen. Vort tillæg, spørgsmålstegnet, spørger til denne regels selvfølgelighed.

*A.* Faktisk optræder det guddommelige navn ikke isoleret, men står snarere i tekst og kontekst. Klassiske udsagn som 2 Mos 3,14 og 20,1

viser: navneåbenbaring er den allerførste åbning af navnet i ordet, der derfra breder sig stadigt mere ud. Men at navnet falder i sprog og skrift, betyder ikke, at det sker parallelistisk. Med 2 Mos 3,14, og især med 20,1 befinder vi os i Tora'ens kontekst; i dekalogen åbner navnet sig ikke i parallelstrukturer. Det sker først i de poetiske bøger og navnlig i Salmerne. Et forhold til navnet med samme vægt som Tora'ens forbliver Salmerne os skyldig.<sup>10</sup> I disse spiller 2 Mos 15,3 (Sl 68,5; 83,19; cf. Jer 33,2; Am 5,8; 9,6) og 20,1 (Sl 50,7 (E); 81,11) en ringe og 2 Mos 3,14 slet ingen rolle. I sammenligning med Tora er Salmerne sekundær-, og i sammenligning med profeterne, tertiær-tekster, og se: den hebraiske kanon anbringer dem netop der, hvor de hører til. Navneåbenbaring skete andetsteds. Salmerne er med Gerhard von Rad i det højeste et svar derpå (v. Rad (1965), 366f, 404).

Imidlertid opretholder den i navneteologisk henseende tredjerangs salmebog enkelte relationer til navnet, og ingen ubetydelig. Hvad angår den blotte frekvens, er Salmernes navnebrug påfaldende righoldig, ikke kun tetragrammet JHWH eller digrammet JH,<sup>11</sup> men også talrige andre gudsnavne og -attributter. Ganske vist fører der ikke anlydningen af en vej fra salmebogens første særkende, at den er en navnebog,<sup>12</sup> til dens andet: at den forløber i parallelle linjer. Fører in-

10. Hvis psalteret havde været indledt med en foranstillet sætning af samme kaliber som 2 Mos 3,14 eller 20,1, så de 150 strømmede ud af den, ville temaet navn og parallelisme have ligget lige for hånden. Men nu står på dette sted den i navneteologisk henseende fordringsløse Sl 1.

11. Hermann Spieckermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* FRLANT 148 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989), 285f; Klaus Seybold, *Poetik der Psalmen. Poetologische Studien zum AT 1* (Stuttgart: Kohlhammer 2003), 49.

12. I den kristne reception af psalteret træder den jødiske mod 2 Mos 3,14 orienterede toracentrerede interesse i navnets relation til teksten i baggrunden. Til gengæld dækkes psalteret af ivrig navne-søgning. For det første fascinerer udsagnet  $\sigma\upsilon\ \delta\grave{\epsilon}\ \delta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}/tu\ idem\ ipse\ es$  (PsLXX/Gall 101,28; cf. 89,2), Augustin, Enarr. in ps 101,12f [CC SL 40, 1446-1449] (Turnhout: Brepols 1956); Meister Eckhart, "Exp. lb. Ex.", *LW II* (Stuttgart: Kohlhammer 1992) 146,1; Sean McDonough, *YHWH at Patmos* [WUNT II, 107] (Tübingen: Mohr Siebeck 1999), 155, 174f, hvor resonansen fra 2 Mos 3,14  $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota\ \delta\ \acute{\omicron}\nu/ego\ qui\ sum\ qui$ , bliver bemærket. Yderligere giver vendingen  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \mu\acute{o}\nu\alpha\varsigma\ \epsilon\iota\mu\iota\ \acute{\omicron}\ \epsilon\gamma\omega$  /singularitur sum ego (PsLXX/Gall 140,10) anledning til en dertil svarende betragtning: Meister Eckhart, "Exp. lb. Ex.", *LW II*, 20,7; 76, 14; Grotz: *Vom Umgang mit Tautologien*, 55, 70. I tilgift hertil byder det latinske psalter ud over Kristusnavnet også på Jesusnavnet (PsHebr 50,15; 78,9; 84,5; 149, 4). Og vendingen *super omne nomen* (PsGall 137,2) peger frem mod Filipperbrevhymnen Fil 2,9: *Lib. de caus.* (Schönfeld) (Hamburg: Felix Meiner 2003), XXI, 166; Meister Eckhart, "Exp. lb. Ex.", *LW II*, 40,6; 147,7; Kurt Ruh: *Geschichte der abendländischen Mystik III* (München: Beck 1996), 28. Selv bebudelse af Helligånden mangler ikke i det

gen vej derhen, står den ubekvemme tese tilbage, at i Salmernes Bog bliver det allerede ad andre veje åbenbarede navn til overflod besunget og spillet, kort: ornamenteret.

Men i Salmerne bliver navnet ikke blot modtaget som forudgivet med forbløffende frekvens; det bliver også produceret som pålagt. Derved vinder det udover frekvens også intensitet. Det går ikke så meget forud for den poetiske fremgangsmåde, som det først af alt sætter den i gang. Et belæg herfor er akrostikon'et, der hyppigt diskrediteres som ren bogstavteknik. Derimod viser nogle salmers  $\gamma - \gamma -$  akrostikon (Sl 40,15-17; 72,1-17)<sup>13</sup> direkte ind i tingenes hjerte. Et allerede bestående navn bliver her ikke indbroderet i en allerede vævet tekst, men teksten bliver først vævet af navnet. Frekvens er vævethedens sag, her drejer det sig derimod om selve væveaktiviteten. Navneåbenbaringen sker ikke kun gennem vævetheden, men også i vævningen af teksten. Navneåbenbaring og poetisk fremgangsmåde er altså to sider af den samme medalje. Den kan vendes om: navn er tekstur og tekst, tekst og tekstur. To mønstersalmer tager dette op. Med sin uovertræffelige navnefrekvens<sup>14</sup> lader Sl 29 ikke bare 'ege hvirvle', men også linjer danse. Hvorledes hænger navnets indfald i teksten sammen med linjebrud, lodretformatering, gentagelse (Sl 29; cf. Sl 121, 5-8; 146, 7-9)?<sup>15</sup> Omvendt falder Sl 113, en navnehymne, i øjnene gennem ophobning af merismer, altså ved at to ting bliver sagt for at sige én ting (Sl 113; Sl 8).<sup>16</sup> Men selv hvis de engang skulle falde sammen, må merismer og parallelismer principielt ikke forveksles. Hvorledes hænger navnets indfald i denne tekst sammen med dens meristiske tohed? Men sådan som Sl 29 i princippet fremstiller endeløse gentagelser, ganske vist uden tohed, således fremstiller Sal-

græske og latinske psalter (PsLXX/Gall 50,13 (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου/spiritum sanctum tuum).

13. Klaus Seybold, *Die Psalmen* (HAT I/15) (Stuttgart: Kohlhammer 1996). Til stedet.
14. Jacobus Faber Stapulensis har som ingen anden forstået salmebogen som navnebog. Han er ganske vist nødt til at slette 2 Mos 3,14 *eser ieie* fra Hieronymus' liste over 10 gudsnavne (Epist. 25, 2 [CSEL 54, 219; Wien: C. Gerold]) og giver derved desto større vægt til det tetragrammatiske navn, som han forstår som præfigurering af den høje trinitet. Derfor anbringer han konsekvent tegnet  $\gamma$  ud for tetragrammet i randen af det *Psalterium conciliatum*, som han er ansvarlig for, for derved at fremkalde en ærbødigheds handling hos den fromme læser, noetisk gennem intensivering af intentionen, somatisk gennem en hengivelsens gestus. Sl 29 (28) kræver i 10 vers 18 bøjninger: *Quincuplex psalterium* (Paris: Henr. Stephanus 21513; Repr. Genève: Droz 1979), fol. 233<sup>r</sup>-234<sup>r</sup>; 243<sup>r</sup>v.
15. Seybold, *Die Psalmen*, (se ovenfor note 13), til stedet.
16. Seybold, *Poetik* (se ovenfor note 11), 237-240: "nu/altid", "op/ned", "himmel/jord" "ædle/ringe" osv. Salmen vil give "en verdensformel, nærmere en gudsformel [...] i tekstligt miniformat".

me 113 tohed, men uden parallelistisk gentagelse, dersom vi ved gentagelse ikke blot forstår en frekvensbegivenhed, men også en intensitetsbegivenhed. Og ligesom merismerne i Salme 113 ikke danner linjer, således danner linjerne i Salme 29 ikke merismer. Det ligger ikke fjernt at slutte: parallelisme ville åbenbart være begge. Som hvis vi kombinerede begge mønstersalmers teknikker? I så fald ville vi have gentagelse som tohed, som mangler i Salme 29, og tohed som gentagelse, som er fraværende i merismerne i Salme 113.<sup>17</sup> Facit: i virkeligheden er *navn uden parallelisme* reglen, men vi ser indirekte gennem negationer på de kræfter, der presser i retning af *navn og parallelisme*.

B.Ved forsøget på at indføre det, der læses i Salmerne, i en almen teori, får man at gøre med to impulser, der begge udgår fra navnebegrebet, men i modsatte retninger. På den ene side er dette eftervirkninger af den opfattelse, at navnet i en arkaisk før-differentieret betydning siger noget generelt om sproget. At betegne, benævne, går for at være sprogets aktivitet generelt og i ethvert enkelt tilfælde. Således udbreder navnebegrebet sig og bliver stadig mere alment.<sup>18</sup> På den anden side sætter senest med Platon en differentieringsproces ind, der skelner nomen fra pronomen, verber fra adverbier osv. Således bliver navnet stadig mere distinkt, individuelt. Det forskyder sig fra sprogets centrum til og ud over randen. Det spidser sig til; det singularere navn kommer til syne. I disse modsatte retninger forløber også navneteologiens to store strenge, som nu skal spørges, hvorvidt der heri kommer en affinitet til salmer og salmeparallelismer til udfoldelse. Begge går strengt til værks i *theologia negativas* tegn, men modsat, alt efter deres platoniske eller jødiske oprindelse. Først med højskolestikken tager de to retninger notits af hinanden.

Hvad den platoniske retning angår, så går Dionysios Areopagitos frem ad den førstnævnte vej, almengørelsen af navnebegrebet. Titlen

17. Den Guds uendelighed, der kommer ind i teksten gennem Salme 113 (112), 5 אֱלֹהֵינוּ מִי בְיְהוָה אֱלֹהֵינוּ / τίς ὁ κύριος ὁ θεὸς / "Hvem er som Herren vor Gud?", bliver ikke bragt til udtryk på passende måde gennem et uendeligt antal merismer, der symmetrisk stemmer overens – Herder, *SWS VI* (Berlin: Weidmann 1877ff; Repr. Hildesheim: Olms 1994), 38ff, 42ff; *WW V* (Smend) (Frankfurt/M: Deutscher Klassiker Verlag 1985ff), 44, 271, 648, misforstår parallelisme som "symmetri", "symmetrisk struktur" – men i stedet derved, at uendeligheden skaffer sig adgang i merismerne og tvinger disse i asymmetri. Merismen er en statisk grundtegn af det blot sete, heroverfor fuldbyrder parallelismen en seen af det sete. Asymmetrien opstår gennem fuldbyrdelsen af synet. Derfor er først den asymmetriske merisme en parallelisme.
18. Som følge af manglen på et abstraktum bliver τὰ ὀνόματα i før-platonisk græsk et af begreberne for sproget som helhed: Tilman Borsche: *Art Name I. Antike*, *HWPb VI* (Basel: Benno Schwabe 1984), 365.

*De divinis nominibus* peger ind i hele mangfoldigheden af sproglige muligheder. Som modtræk slår det ene og eneste navn ved tilnærmelsen straks om i det navnløse.<sup>19</sup> Ganske vist tilkommer der salmebogen utvetydigt en fremragende status (Dionysius Areopagita, EH III Ø 4; MPG 3, 429C-432B) i den bibelske navneteologi, men alligevel står forståelsen af Salmerne under hymnens dominans og bliver der ved udstenet. Salmerne har at underordne sig hymnens almene model, de interesserer som partcipial eller relativistisk attribution og prædikation, men ikke som parallelismer. I det platonistiske miljø mangler fuldstændigt sensorium til erkendelsen af parallelstrukturer. Det to gange sagte bliver forkastet som tautologi.<sup>20</sup> Og hvis tohed en enkelt gang dukker op, misforstås og afsvækkes den også allerede som et tilfælde af flerhed.<sup>21</sup> Som hymnen svækker erkendelsen af salmen, således svækker flerheden erkendelsen af tohed. Og som det ikke begribes, at tohed forlanger, at noget tænkes, der ikke allerede er medindeholdt i flerhed, således forbliver det utænkt, at enhed ikke skal tænkes som ren opposition til flerhed.

Hvad derimod angår den jødiske retning, der gennem nedgrade- ring af gudsnavnene til rene attributter for flerhed trænger frem til navnets singularitet, så ser Maimonides hele gudslærens flugtpunkt i det ikke-meddelelige, -udtalelige, -læselige, netop kun skrivelige fire bogstavs navn, tetragrammet. *Dux dubitantium* I, 60 er af en uover- træffelig lapidaritet: *tetragrammaton*.<sup>22</sup> Desuden har Maimonides til- vejbragt en tankesammenhæng mellem tetragrammet og 2 Mos 3,14 på en måde, der er uden fortilfælde, og følger derfor sine egne versio-

19. Dionysius Areopagita, "DN I,6", MPG 3, 596AB: Medens det ene navn hører til på ἀνοινυμιά's side, da hører 2 Mos 3,14 ὁ ὢν til på πολυωνυμιά's side, hvis række det åbner.
20. De retoriske termer for gentagelse, ἀναδίπλωσις, παλλιογία, findes ikke i *Corpus Dionysiacum* (Berlin: Patristische Texte und Studien 1990f) og findes de, er de redaktionelle (CHX,tit; 272C) eller ikke-tekniske (CH XV,5; 333C): ἐπανάληψις. Gentagelse – δις τὰ αὐτὰ περιττῶς λέγ[ειν] – er ταῦτολογία (DN III, 2;681AC). Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen* (Wien: Edition Passagen 1989), 127ff note 28 behandler dette sted kritisk.
21. Og det selv hvor noget andet står skrevet; PsLXX/Gall 61,12: ἅπαξ ἐλάλησεν ὁ θεός, δύο ταῦτα ἤκουσα/semel locutus est Deus, duo haec audiivi. Meister Eckhart, "Exp. ev. Ioh.", LWIII, 418,12; [duo], id est multa; s.st. 555,10f.[...] duo haec', id est omnia; "Proc. c. Echard.", LWV, 300,1; [...] duo', id est plura. Nicolaus Cusanus, Serm. 258, 2,2-4, b [Nicolai de Cusa: *Opera omnia*] (Hamburg: Felix Meiner 1932) 19, 377 til Hb 1,1 'multifarie', men med hentydning til Salme 61,12: Deus non loquitur nisi semel, et haec locutio in variis, per quos locutus est, varia est.
22. Moses Maimonides: *Dux seu director dubitantium aut perplexorum* (Giustiani) (Paris 1520, Repr. Frankfurt/M: Minerva 1964) I, 60 (recte 61), videreført gennem *Benedictio per nomen Domini Tetragrammaton*, Capitulum 61 (recte 62).

ner til tetragrammet: I, 62 *De hoc nomine Sum qui sum* (Maimonides, *Dux* I, 62 (recte 63)).<sup>23</sup> Dette gør han, idet han ikke blot, hvad der er en selvfølge, forstår יהוה, men også, hvad der ikke er selvfølgeligt, sætningen אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה, Sum qui sum/Jeg er den, jeg er, som navne. En tankekonstruktion med en ikke tidligere set lighedannedhed<sup>24</sup>: nu er en sætning navn og navnet en sætning. Den to-leddede gentagelsesstruktur i 2 Mos 3,14 viser, hvad der sker, når navnet falder ind i sproget. Det om sig selv lukkede navn åbner sig i en meddelsom sætning, men en sætning, der i sin meddelsomhed opviser en så usædvanlig grad af lukkethed, at dens nærhed til navnet indses. Sætningen fremstår som meddelsom, eftersom den med subjekt og prædikat åbenlyst siger noget; som lukket derimod, eftersom den vender sig tilbage mod sig selv og dermed kun siger sig selv. Og denne hemmelighed lægger Maimonides vægt på: *secretum autem est in repetitione verbi* [*sum*].<sup>25</sup> Ved at *se* så langt, formåede Maimonides for første gang at *tænke*: så snart navnet falder ind i sproget, fremkalder det gentagelse, og netop en, der består i det to gange sagte.

Meister Eckhart har grebet Maimonides' opdagelse og på kongenial vis indført den i det platonisk-dionysiske miljø. Betragtet som sprogligt produkt, som sprogværk, skal *Sum qui sum*'s cirkulære gentagelsesstruktur udtrykke den forskelsløse identitet og ville da i realiteten være tautologisk. Men betragtet som en sproglig produceren, som sprogakt, nødsages sætningen *Sum qui sum* til at forfejle den rene identitet. Som sætning med lineær udstrækning påberåber den sig forskellen mellem subjekt og prædikat, selv når den gennem cirkulær tilbagevending til sig selv – *reflexiva conversio in se ipsum et super se ipsum*<sup>26</sup> – igen ophæver den. Den identiske ordklang "Jeg er den jeg er"

23. Overgangen I, 61 (recte 62), fol. 25<sup>v</sup>, lin. 4sq.: *Necesse est autem loqui de quodam nomine quod dictum est Moysi, Sum qui sum, in capitulo separato: quia est ibi ratio profunda: per cuius viam incedimus, i[d est] in remotione rationum a Creatore.* Dirk Westerkamp, *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie* (München: Wilhelm Fink Verlag 2006), 65: "I en kompliceret passage i *More nevuchim*, hvis opklaring vi blandt andre skylder Yossef Schwartz, har Maimonides formentlig som den første på *filosofisk* vis etableret en eksplicit sammenhæng mellem tetragrammet og 2 Mos 3,14 'Jeg er den jeg er' (84).

24. Tysk forlæg *Konzinnität*; o.a.

25. Maimonides, *Sefer more nevuchim* I, 63, overs. Š. Ibn Tibbon, I/2, Jerusalem 1959, 336: *הסוד כלו הוא בשנותי* = I, 62 (recte 63), fol. 25<sup>v</sup>. Westerkamp, *Via negativa* (se ovenfor note 23), 115, 127.

26. Meister Eckhart, "Exp. lb. Ex.", *LW II*, 21,7f: *Tertio notandum quod repetitio, quod bis ait: sum qui sum, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso Deo indicat, rursus ipsius esse quondam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quondam bullitionem sive parturitionem sui [...].*

bliver gennemsigtig som “Jeg er den *jeg er*”<sup>27</sup>, og dermed er der sket noget dobbelt. Som udsagnets mening i den lineære bevægelse bliver forskudt til et nyt niveau, således forskydes i den cirkulære bevægelse ikke blot udsagnet, men også udsigelsesmåden (Grotz (2000), 62). Eckhart lærer: når navnet falder ind i sproget, opstår gentagelse, men ikke et vilkårligt antal, men en der består i det to gange sagte. *Sum qui sum*: det er på samme tid sprogenergi og sprogværk, betegnende og betegnet,<sup>28</sup> reflekterende og reflekteret, principierende og principeret. Under dække af det tautologiske foredrages det ikke-tautologiske. Eckhart forstår Maimonides helt korrekt, idet han fastslår: *sum qui sum er nomen tetragrammaton*, eller er i det mindste så tæt på som muligt.<sup>29</sup>

Ganske vist har hverken Maimonides eller Meister Eckhart deraf udledt nogen form for fingerpeg om forståelsen af salmeparallellisme.<sup>30</sup> Og også deres eftervirkning forblev skjult i den cusanske tradition og blev glemt med denne.<sup>31</sup> Men ét er klart: accepten af reglen *navn uden parallelisme* blev alvorligt trængt med Maimonides og

27. Werner Beierwaltes, “Deus est esse – esse est Deus. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur”, red. samme, *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt/M: Vittorio Klostermann 1972), 5-82, 43f; Stephan Grotz, *Von Umgang mit Tautologien* (Topos poietikos 2) (Hamburg: Felix Meiner 2000), 57.
28. Meister Eckhart, “Exp. lb. Ex.”, *LW* II, 25, 8-10: Vult ergo Rabbi Moyses dicere quod li sum primo dictum significat rei essentiam et est subiectum sive agnominatum. Secundo vero positum sive repetitum sive agnominatum. Secundo vero positum sive repetitum significat esse et est praedicatum sive agnominans et agnominatio. Ifølge Maimonides, *Dux* I, 62 (recte 63), fol. 25<sup>v</sup>, l. 44-46: et idcirco posuerunt verbum primum: et illud est agnominatum *sum*: et verbum secundum quod est agnominator *sum* et ipsum est per se: et est ac si diceret quod agnominatum est ipsamet agnominatio.
29. Meister Eckhart, “Exp. lb. Ex.”, *LW* II, 25, 3-5: Rursus quinto notandum quod Rabbi Moyses, lib. I c. 65 [62, recte 63] hoc verbum tractans: *sum qui sum*, videtur velle quod ipsum est ‘nomen tetragrammaton’ aut proximum illi.” Til indordning af punkt 5 [*quinto* i citatet ovenfor o.a.] efter tidsafsnit Paris III 1313ff [efter Eckharts tredje ophold i Paris o.a.]: Görgo K. Hasselhoff, “Selfdefinition, apology, and the Jew Moses Maimonides: Thomas Aquinas, Raymundus Martini, Meister Eckhart, Nicolas of Lyra”, *Religious apologetics – Philosophical argumentation* (RPT 10), red. Yossef Schwartz/Volkhard Krech (Tübingen: Mohr Siebeck 2004), 285-316, 306ff.
30. Som det allerede eksemplarisk kunne erkendes ved omgangen med tal-ordsprog [tysk term *Zahlenspruch*; o.a.] Sl 62(61),12 (se ovenfor note 21). Modstand mod den maimonidiske gentagelsesidé opstår også gennem Job 33,14: semel loquitur Deus et secundo id ipsum non repetit: Meister Eckhart: *LW* I, 486, 13f; II, 126,6f; III, 61,2; 421,7f; 605,1f.
31. Stephan Meier-Oeser, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert* (BCG 10) (Münster/W: Aschendorff 1989).

Eckhart. Således melder parallelismen sig allerede for en tilspidset gennemtænkning af navnet.

## II. Parallelisme uden navn?

Et andet forsøg stiller sig ved siden af det første. Det går præcis modsat til værks og forfølger *parallelisme uden navn* så vidt og så langt, indtil navnet ikke mere kan unddrage sig. Som poetisk element er parallelismen gammel, endog urgammel, som teori derimod er den ikke ældre end Robert Lowth *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones* 1753.<sup>32</sup> Hverken hos ham,<sup>33</sup> eller hos hans fortsættere, Johann Gottfried Herder<sup>34</sup> og Roman Jakobson,<sup>35</sup> findes det mindste spor af en eksPLICIT navne-refleksion. Reglen er overalt *parallelisme uden navn*. Her er det nødvendigt med to overvejelser i forlængelse af parallelismeteorien to hovedsætninger.

A. Parallelismeteorien tager hos Lowth udgangspunkt i det forhold, at der i et sælsomt hjørne af verdenslitteraturen findes et corpus af hebraiske skrifter, fremmede, utilgængelige, skønt de med nedadgående tendens er kendte og ærede som Det Gamle Testamente; i et hjørne af dette corpus, i hjørnets hjørne så at sige, findes igen salmebogen, som i kirkeligt konservative kredse endog æres som kanon i kanon. Men i poetisk henseende er det næppe forståeligt. Ganske vist beskyttes den imod fuldstændig isolering gennem rammen af אֱמוּנָה-bøgerne, men overfor regelpoetikens standarder viser den sig afvi-

32. Henvisninger til forhistorien hos Robert Lowth, *De sacr. poes. Hebr.* (Michaelis) (Göttingen: Johann Christian Dieterich 1770), 44, 345, 389f; Alfred Baker, "Parallelism. England's contribution to biblical studies", *Classical Biblical Quarterly* 35, 429-440; Adele Berlin, *Biblical poetry through medieval Jewish eyes* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1991). Man må skelne mellem poetisk og filosofisk parallelisme. Medens den sidstnævnte – den psykofysiske parallelisme – går tilbage til Gottfried Wilhelm Leibniz, "Consid. sur la doct. d'un Esprit Universel Unique" 1702, *Die philosophischen Schriften* (Gerhardt) (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1875-1890) VI, 533: "parallelisme de l'ame et du corps", går førstnævnte – den poetiske – tilbage til Lowth 1753; her drejer det sig alene om denne.

33. Lowth, *De sacr. Poes. Hebr. prael.* III (41ff; 58f); IV (64ff; 84f); XIX (361-391).

34. Herder, *SWS* VI, 38ff; *WW* V (Smend), 35, 44ff, 58, 201, 270, 635; IX/1 (Bultmann/Zippert), 195, 235; V, 672ff et passim.

35. Roman Jakobson, *Selected Writings* [SW] (The Hague/Berlin: Mouton/de Gruyter 1962-1988) V, 310ff; II, 255f, 258; III, 39ff, 63ff, 98ff, 127ff et passim. Heller ikke Adele Berlin, der første gang overførte Jakobsons parallelismeteorien på de bibelske studier, bemærker noget spor heraf, *The Dynamics of Biblical parallelism* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1985); samme, Art. Parallelism, *The Anchor Bible Dictionary* V, (New York: Doubleday 1992), 155-162.



gende. Salmerne ville være truet af ekskommunikation fra verdenslitteraturen, hvis ikke parallelismen havde kommet dem til hjælp og tilbudt et kendetegn, der ikke mere lod sig skaffe ud af verden. Og det i tre stadigt mere åndeløse trin.

Først på trinnet for poesiers kendetegn, *notae poeseos*. Kirkefædre mente ganske vist at skulle fornemme heksamentre og pentametre i Salmerne, og grubler endog over, om Homer uden David ville være utænkkelig. Men alle forsøg på faktisk at påvise noget sådant kunne kun befæste indsigten i, at i rytmisk og metrisk henseende er Salmerne et kaos, for slet ikke at tale om fraværet af rim. Gennem dannelsen af parallelismeteorien dæmmes op for et sådant forfald i den hebraiske poesi til en ren ophobning af sprog. Der gives linjer, halvlinjer; de findes endog uafhængigt af det tilfældige skriftbillede, således som akrostika'en lærer; i reglen forekommer to linjedele, mere sjældent tre. Kort: der findes parallelismer. Under indtryk af den ophøjede skabelsmorgen talte det første menneske i parallelismer. Og ifølge Es 6 sang englenerne netop således.

Dermed befinder vi os på det andet trin. Medens parallelismen på det første trin betrådte scenen som en nødteori til redning af den hebraiske poesi, vinder den på det andet trin en større universalitet og bliver underforet med grunde. Var ifølge Lowth det adamitiske ursprog parallelistisk og i endnu højere grad serafsang, så udvider Herder fundamentet. Han inddrager analogier fra natur og kunst, arkitektur, musik, dansekunst, malerkunst, der viser: parallelismer, symmetrier findes overalt, og 'den hebraiske poesis ånd' blæser, overalt hvor mennesker er eller handler sandt menneskeligt. Således har parallelismen en grund, uanset hvor man ser hen.<sup>36</sup>

Jakobson bestiger det øverste trin. Han befrier sig fra afhængigheden af parallelismens grunde, det være sig teologiske eller antropologiske. Som et udelukkende lingvistisk fænomen er parallelismen sin egen grund og svæver således over afgrunden.<sup>37</sup> Dermed har paralle-

36. Til analogierne: Herder, *SWS VI*, 38-45/*WW V* (Smend), 44-49; til "grund": samme *WW V*, 671,18; Friedrich Hölderlin, *Grosse Stuttgarter Ausgabe* (Stuttgart: Cotta/Kohlhammer 1943-85), IV/1, 184,13/*Frankfurter Hölderlin Ausgabe* (Frankfurt/M: Roter Stern 1975) XVII, 79,28.

37. Det mener Jakobson, når han knytter parallelismen til sprogets "autonome poetiske værdi" *SW III*, 129/P [= *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971*, udg. af Elmar Holenstein/Tarcisius Schelbert, (Frankfurt/M: Suhrkamp (stw 262) 1979)] *PGGP* [= *Poesie der Grammatik und Grammatik der Poesie. Sämtliche Gedichtanalysen*, 2 bind, udg. af Hendrik Birus/Sebastian Donat (Berlin: de Gruyter 2007)] I, 347. Om affiniteten mellem Jakobson på den ene side og Benjamin/Scholem på den anden underfortegnet "sprogets afgrund": Stéfane Mosès, *Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig – Walter Benjamin – Gershom Scholem* (Frankfurt/M: Jüdischer Verlag 1992), 215ff, 224.

lismen fra trin til trin tilbagelagt en stejl karriere. Fra at være et kendetegn ved den hebraiske særverden er den blevet til det poetiskes kendetegn, og fra det poetiskes kendetegn til kendetegnet på sprog og tekst overhovedet. Parallelistisk er ikke blot Salmerne kanon i kanon. Parallelistisk er ikke blot poesien slet og ret. Snarere gennemvirkes sproget fuldkomment af parallelismen, ikke blot på det leksikalsk-semanticke niveau, på hvilket den spiller sin klassiske rolle som ‘tanke-*rim*’, men også på det syntaktiske, morfologiske, grammatiske og fonologiske niveau. Parallelismen enerverer ikke blot sproget i størrelsesordner som sætninger og halvsætninger, men forefindes ved maksimering af optikken også i tekster og kontekster, ved minimering i leksemer, morfemer og fonemer. Og naturligvis er parallelismen ikke kun et anliggende for hebraisk, men også for russisk, finsk-ugaritisk osv. Kort: alt er gennemtrængt af parallelisme; sproget selv er parallelistisk konstitueret. Jakobson taler om pervasiv parallelisme, der aktiverer alle niveauer i sproget.<sup>38</sup>

Dermed når parallelismebegrebet frem til sin charme – og til sin paradoksi. Den er i dobbelt forstand kanonisk. På den ene side, idet den betegner et ganske bestemt udsnit af tekster og sprog, i det hebraiske tilfælde endda et minimalt: Salmerne, ספר שיר – bøgerne. Alt øvrigt udelukker den som ikke-kanonisk, nøjagtig ligesom det kanoniske begreb om det poetiske udelukker alt andet, prosaen, som ikke-poetisk. Et begreb bliver stadigt skarpere, jo stærkere det ekskluderer. Men på den anden side er parallelismebegrebet kanonisk, fordi det er ligeså omfattende som sprog og tekst overhovedet. Som der ifølge Jakobson ingen tekst gives uden gennemgående parallelisme, således heller intet sprog. Sprogduelighed og parallelismedannelse er et og det samme.<sup>39</sup> Ligesom parallelismebegrebet på den ene side tilspidises til det poetiskes mest intensive intensitet, og lukker alt andet ude, så flader det på den anden side ud indtil den mest ekstensive ekstensitet, der inkluderer alt sprogligt og skriftligt og intet udelukker. Dermed

38. Jakobson, *SW III*, 129/P 297f/*PGGP I*, 346f: “Den gennemgående parallelisme [pervasive parallelism] aktiverer uundgåeligt alle niveauer i sproget: de distinkte kendetegn, inherente som prosodiske, de morfologiske og syntaktiske kategorier og former, de leksikalske enheder og deres semantiske klasser erhverver i deres konvergenser såvel som i deres divergenser en autonom poetisk værdi.” Desuden: *SW III*, 133, 135/P 302, 304f/*PGGP I*, 351f, 355.

39. Jakobson behandler ganske vist “den bibelske prototypes kanoniske parallelisme” (*SW III*, 69/P 241/*PGGP I*, 270), denne er imidlertid identisk med den parallelisme, der tilhører den “poetiske” eller “parallelistiske kanon” (*SW III*, 40, 103, 105/P 108, 270f/*PGGP I*, 189, 311, 314) og derfor “kanoniske” parallelisme (*SW III*, 98, 129/P 265, 298/*PGGP I*, 305 347). Kanonisk er, hvad der blotlægger sin poetiske fremgangsmåde/kanoniseren (*SW V*, 304/*PGGP I*, 13).

er den første hovedsætning kommet for en dag; parallelismen er kanonisk såvel som del af sproget og som sprogets helhed.

Denne sætning er paradoks. Er parallelismen på samme tid det hele og en del – det hele, fordi den først ender, når sprogbevægelsen selv løber ud ved den prosaiske pol med den sidste udløbende bølge; en del, eftersom den først begynder, når sproget ved den poetiske pol svinger sig op i den heftigste bevægelse, der kaldes digtning – så lukker den, idet den udelukker, samtidig ind og omvendt; da er den, som en del, opposition til ikke-parallelisme, medens den samtidig som det hele står hinsides denne opposition. Hvis det forholder sig således, lader det sig ikke skjule, at parallelismen kun igen gentager det paradoks, der allerede havde præget navnet. Ligesom parallelismen bliver stadig mere distinkt, jo mere den nærmest udelukker alt, hvad der overhovedet ellers er sprogligt, således også navnet. Det er den samme struktur: navnets paradoksi er parallelismens paradoksi.

B. Lad os nu løfte dels spørgsmålet om måder at omgås med sprog- og tekstmængder, dels paradokset med helhed og del op på et systematisk plan. Her er Jakobsons mest citerede sætning på sin plads. Dens korteste variant lyder: "hver sekvens er en simile."<sup>40</sup> Det vil sige: enhver lineært udstrakt tale eller skrift, som stræber henimod den prosaiske eller metonymiske pol, indeholder – uanset i hvor svagere eller stærkere grader og uanset i hvilke større eller mindre frekvenser og omfang – tilbageløb,<sup>41</sup> i hvilke den anden pols aktivitet giver sig til kende, som Jakobson kalder den poetiske eller metaforiske.<sup>42</sup> Men begge poler befinder sig ikke på én akse, men på to, der krydses, hvilket bevirker, at der i ethvert element i talen eller skriften skal tænkes et snitpunkt, i hvilket de krydses. Og jo skarpere de gør dette, desto bedre. Det er i al korthed Jakobsons to-aksemodel for sproget.

I enhver tale og skrift er alle sprogets funktioner altid i aktivitet, blot mere eller mindre. Af de seks funktioner, der deler sig i tre direkte og tre tværgående kan den referentielle, emotive og konative aldrig fuldstændig undertrykkes, og skal det heller ikke. Men de kan træde i baggrunden, som det sker, når den phatiske, metasproglige eller poetiske funktion vinder overhånd, alle tre er ikke-direktive funktioner af sproget, som dog hver især tilhører forskellige funktioner. Særligt er forskellen mellem metasprog og poesi værd at bemærke; de forveksles let, skønt de er diametralt modstillede (Jakobson, *SW* III, 27/

40. Jakobson, *SW* III, 42: "anything sequent is a simile." / P 110: "Jede Sequenz ist ein Simile." / *PGGP* I, 191: "alles, was aufeinander folgt, [ist] ein Gleichnis."

41. Tysk forlæg *Rekurrenzen*; o.a..

42. Jakobson: "In der Dichtung, wo Similarität die Kontiguität überlagert, ist jede Metonymie ein wenig metaphorisch, und jede Metapher hat eine metonymische Färbung." *SW* III, 42/P 110/ *PGGP* I, 191.

P 95/PGGP I, 171). Ganske vist er de ens i henseende til, at de ikke henviser til verden eller genstande, men til sprog og tekster. Men mens sproget i metasproget forholder sig til sproget forstået som en verdensmæssig genstand, skønt en sproglig sådan, så kræver digtningen ikke blot selvreference<sup>43</sup> men reference til sig selv<sup>44</sup> i betydningen, at det til enhver tid talte eller skrevne selv afficeres af talen eller skriften, at det netop: bliver krydset. Hvoraf følger: digtning opstår først, når sprogets egen reference<sup>45</sup> til sproget ikke går fri af den paradoksets hvirvel, som sprogets poetiske funktion viser, gør sig gældende med mere eller mindre bindende, tvingende magt. Vi skuer ind i det fremmede ansigt, som sprogets rene selvreference fremviser. Den gentager blot endnu engang den paradoksi, som vi allerede mødte ved den første hovedsætning.

Lad os tage den anden hovedsætnings indhold i nærmere øjesyn. I sit første element taler den om en bevægelse, sekvens, der, hvad talen angår, finder sted i tiden, og hvad skriften angår, i rummet. I den rene linearitet er det ene moment som det andet, netop kun det næste, altså forskelligt, for så vidt som det står på et andet sted i tiden eller rummet. Og for så vidt er intet lig med et andet, eller momenternes lighed ligger i deres fuldkomne ulighed. Men med det andet element indtræder så similen. Og i samme øjeblik bliver lineariteten tvunget ind i et andet forløb, tilbageløb indtræder. Et allerede kendt A antager ved tilbageløb og gentagelse skikkelsen A<sup>o</sup>: tydeligvis en simile.<sup>46</sup> Men ved en simile ved man aldrig præcist: hvad er den mest, lighed eller ulighed? Kun ét ved man: medens sekvensen mest muligt øver sig i verdensafbildning, forholder similen sig på ingen måde til verden, men i den forholder sproget sig til sig selv gennem grader af afskygninger alt efter lighed og ulighed. Til forskel fra den referentielle sekvens' eksterne relation arbejder similen med sprogets interne relation, den første stræber henimod prosaen, den sidste mod poesien. Den interne relation dog således, at den har sin yderste grænse i, at den ikke er i stand til at fuldbyrde den rene identitet. Ren identitet ville skulle komme til orde som ren tautologi. Denne mistanke var ofte rettet mod parallelismen.<sup>47</sup> Men i sin grundregel A=A<sup>o</sup> har for-

43. Tysk forlæg *Rückbezüglichkeit*; o.a..

44. Tysk forlæg *Selbstrückbezüglichkeit*; o.a..

45. Tysk forlæg *Selbstbezüglichkeit*; o.a..

46. Eckhard Lobsien, *Wörtlichkeit und Wiederholung. Phänomenologie poetischer Sprache*, (München: Wilhelm Fink Verlag 1995), 9ff, 27.

47. Phoibammon Sophistes, P. schem. rhet. I, 3 (RhetGraec VIII [Walz] 498: Ταυτολογία λεξέων ἐστὶ ταῦτὸ σημαίνουσών παράλληλος θέσις (ifølge Grotz *Vom Umgang mit Tautologien* (2000), 11, se ovenfor note 27). Dionysios Areopagita, DN III, 2 MPG 3, 681AC, se ovenfor note 20. Martin Luther, "Opp. in psalm.", *Archiv zur Weimarer Ausgabe* (Köln/Wien: Böhlau 1981) 2, 76,20;

skellen overvægt, selv ved et enslydende gentaget A. Parallelismen adskiller sig fra tautologien ved mellemkomsten af en forskel, der, for overhovedet at kunne opstilles, har brug for negationen. Den gængse sondring mellem syntetiske og antitetiske parallelismer skjuler blot, uagtet deres forskellighed, at begge overvejende må være opstået ad negationens vej.<sup>48</sup>

Men i det moment, hvor den første og den anden hovedsætning, sprogets egen paradoksale selvreference og forskellen, træffer hinanden, er også allerede navnets omrids tilstede, i hvilket begge disse energier er på færde.

- 148,29; 167,13; dertil: Siegfried Raeder, *Das Hebräische bei Luther, untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung* (BHTH 31) (Tübingen: Mohr Siebeck 1961), 287f; Gerhard Hammer, "Historisch-theologische Einleitung" [zu Luthers Opp. in psalm.] *Archiv zur Weimarer Ausgabe* (Köln/Wien: Böhlau 1991) 1, 60, 392 note 185. Johann David Michaelis, "Prefatio editoris" (in: Lowth, se ovenfor note 32), II, XVIII, II, 392. Johann Georg Hamann, *SW* (Nadler) (Wien: Thomas-Morus-Presse im Verlag Herder 1949), II, 171,2; 175, 18. Herder *WW I* (Gaier) (Frankfurt/M: *Deutscher Klassiker Verlag* 1985), 196f; V (Smend), 674f. Moses Mendelssohn, *Die Psalmen* (Berlin: Henssel 1991), 177 note til Sl 119: Tautologi som stilmiddel. Novalis, "Fichte-Studien", Nr 19, *NS II*, (Samuel/Mähl) (Stuttgart: Kohlhammer 1960-2006), 116,35; samme, "Dialogen", *NS II*, 662,15ff. Wilhelm Martin Leberecht de Wette, *Commentar über die Psalmen* (Heidelberg: Mohr&Zimmer 21823), 67: Tautologi som parallelismens stilmiddel. Jakobson: *SW III*, 67, 128/P 238, 297/PGGP I, 266, 436.
48. Som allerede i det tidlige programskrift om den nyeste russiske poesi, hvor begge former for parallelisme, den negative og den omvendte, begge selvom de er direkte modstillede arbejder på negationens vej: Jakobson, *SW V*, 311/PGGP I, 28; jvf. *SW III*, 730: отрицательный параллелизм отвергает /"den negative parallelisme fornægter", обращенный параллелизм отрицает /"Den omvendte parallelisme negerer"; der gives ingen affirmativ parallelisme. Denne sætning indeholder forformen til de senere skrifters metafor-metonymi-polaritet; *SW III*, 41/P 109/PGGP I, 190; Berlin, *The Dynamics* (1985), 11f: "Det er ideen om *kontrast*, perceptibel opposition, som er vigtig i den poetiske funktion. For det er ikke alene det, at parallelisme indebærer ækvivalens, men at der indenfor denne ækvivalens er opposition.[...] Således virkeliggøres parallelismen gennem perceptionen af kontrast (og det omfatter positiv og negativ kontrast) indenfor en mængde ækvivalens." Lobsien, *Wörtlichkeit und Wiederholung* (se ovenfor note 46), 28: "Gentagelsen bliver til en grænseværdi; den forfejles netop ved en nuance." Det forhold, at den klassiske sondring mellem henholdsvis affirmativ, syntetisk og negativ, antitetisk parallelisme endnu engang bliver taget op gennem parallelismens grundlæggende negativitet, kaster et overraskende lys på Kugels definition "A is so, and what's more, B", James L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and its History* (New Haven/London: Yale University Press 1981), 1, 54ff.

### III. Navn og parallelisme

Vi har set i afsnit 2, at parallelismen gennem sin løbebane fra Lowth til Jakobson åbenlyst tager til som tankemæssig udfordring. Til sidst kunne vi uden denne ikke alene ikke bede nogen salmer, ikke skrive eller læse nogen digte: vi kunne ikke engang tale, hvad der naturligvis driver parallelismen til et *non plus ultra*. Jo længere parallelismeteorien skrider frem, desto klarere peger den på navnet. Yderligere så vi i afsnit 1, at navnet også allerede peger på parallelismen, sådan som det fra den maimonidiske tradition er indtegnet i den dionysiske, og som det er blevet genoptaget i form af 'navnets emergens' i det postmoderne.<sup>49</sup> At påberåbe sig en tankemæssig nødvendighed herfor ville være for meget. Snarere må det tilfredsstillende at være stødt på noget, som nøder tanken, fordi det er udfordrende. Og således står spørgsmålet i fuld størrelse for os her i afsnit 3: er navn og parallelisme værd at tænke over?

A. Hvis der overhovedet gives en bibelsk tekst, der for alle øjne og ører forbinder navn og parallelisme, er det 2 Mos 3, 14-15. At den tre gange på ny påbegyndende gudstale v. 14a, 14b og 15 på paradigmatisks vis sammenføjer navn og parallelisme turde være evident. Her ser og hører vi, hvordan navnet falder, og tillige, hvad der sker i medieerne tekst og sprog, når navnet falder.

En iagttagelse står ved begyndelsen: "V. 15 er en tilføjelse".<sup>50</sup> Det er ikke os, der fører denne bedømmelse ind i teksten, men snarere det sammenbindende adverbium עַד/πάλλυ/*iterum* "endnu engang", der forhindrer ethvert forsøg på at skjule, at der er foregået en sekundær sammenknytning. Og ikke nok dermed. Ved nærmere eftersyn er det let at erkende v. 15b som en tilføjelse til en tilføjelse. Nu bliver det tydeligt: for det første, at den samlede bevægelse i 2 Mos 3, 14-15 løber ud i en parallelisme – endda en, der ligefrem kan gælde for et parallelistisk paradeeksempel,<sup>51</sup> og for det andet, at netop denne parallelisme, takket være dens oprindelse i tempeltraditionen, der udover 2 Mos 3,15b også har frembragt Sl 135,13,<sup>52</sup> fremkalder erindringen

49. Se hertil G. Bader, *Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasie – Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck 2006) og samme, *Psalterspiel. Skizze einer Theologie des Psalters* (Tübingen: Mohr Siebeck 2009); o.a..

50. Werner H. Schmidt, *Exodus* (BK II/1) (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1988), 132.

51. Kugel (1981, 6): "Each Term of A paralleled in B".

52. Sl 135, 13: "JHWH [kaldes] dit navn (יְהוָה) i evighed / JHWH [kaldes] din tiltale (יְהוָה) fra slægt til slægt." 2 Mos 3,15b: "Dette mit navn (יְהוָה) i evighed / dette min tiltale (יְהוָה) fra slægt til slægt" [her følger oversættelsen ikke d.o.: "Det er mit navn til evig tid, og sådan skal jeg kaldes i slægt efter slægt"; o.a.] Det drejer sig om en sen efterreksilsk tempeltradition; Jvf. Sl 102, 13ff; 135, 2.21; Hos 12,6.

om intet mindre end Salmernes liturgiske fremførelse. Slutningen kan derfor næppe afvises: mens navneåbenbaringen i 2 Mos 20 bevæger sig ud i *thora* og *thorot*, bevæger den sig i 2 Mos 3 uhæmmet ud i salmeparallelismer, ligesom de også præger psalteret.

Men næppe har man gjort sig fortrolig med, at v. 15, der selv er en tilføjelse, også fungerer som supplement, og spurgt: tilføjelse til hvad?, før det forudgående vers overrasker. Man forventer naturligt, at alt sekundært før eller siden må støde på noget primært, og alt tilføjet på noget oprindeligt. Vi forventer: ganske vist er 2 Mos 3,15 en tilføjelse, men så må 2 Mos 3,14 indeholde navnet, som det står i bogen. Nu gives der den ganske vist omstridte eksegetiske tese: også "v. 14 er en tilføjelse".<sup>53</sup> Hvorledes? Viser det primære og oprindelige sig som sekundært og tilføjet, så snart det bliver opfattet med ører og øjne? Følger 2 Mos 3,14f med sine tre etaper loven: tilføjelse til tilføjelse til tilføjelse? Forholder det sig sådan, at man med enhver formodet original blot "endnu engang" støder på tilføjelse, så må tilføjelserne selv have været det originale.

Så meget står over tvivlen: så snart vi går tilbage fra v. 15 til v. 14 ud fra antagelsen om, at vi her endelig vil støde på urfjeldet<sup>54</sup> – navnet! – møder vi "Jeg er den jeg er", det vil sige en parallelisme "endnu engang", om end i den særlige form, der befinder sig i mistænkelig nærhed til tautologien. Ligger det ene eneste navns original på den anden side af teksten? Imod dette demonstrerer 2 Mos 3, 14f: allerede navnets singularitet er inficeret af gentagelsens figur; det navn, der i v. 14 bliver nævnt som det oprindeligste, er allerede selv parallelisme og støder v. 15b til en yderligere sådan, for ikke at tale om alle tænkelige vanskeligheder. Det er som om impulsen til psalter-parallelismen i et moment af klarhed var trådt frem i lyset.

Lad os afslutte overvejelsen, der orienterer sig ud fra teksten 2 Mos 3,14f, idet vi trækker den sammen i en figur, der kan overdrages til erindringen. Når 2 Mos 3,14f bliver læst baglæns fra slutningen i retning mod en formodet begyndelse, bevæger teksten sig frem i parallelismer og parallelismer "endnu engang". Og omvendt, så snart 2 Mos 3,14f bliver læst forlæns fra begyndelsen i tekstens flyderetning, handler den om navnet og "endnu engang" om navnet, men uden at det viser sig i original. Som vi på den ene side aldrig kommer ud af parallelismer, kommer vi på den anden aldrig ud af navnet.

Er det sidste navn, som kan tydes, selv en parallelisme i det små, så er den sidste tydbare parallelisme et navn i det store. Med *navn og pa-*

53. Schmidt, *Exodus* (se ovenfor note 52), 131, som tese, imod hvilken Schmidt fø-  
rer E[lohim]-sammenhængen mellem 2 Mos 3,14 og 3,12 i marken.

54. Tysk forlæg *Urgestein*; o.a.

*rallelisme* forholder det sig åbenbart ikke således, at vi først var nødt til ved hjælp af et *og* at sætte noget sammen, der før var adskilt, men begge, navnet og parallelismen, gennemtrænger fra begyndelsen hinanden, ligesom de også altid iagttager forskellen.

B. Men hvorledes? Her kan en systematisk refleksion endnu en gang genoptage de to bevægelsesretninger, den første nedad- og den anden opadstigende, som var på spil i 2 Mos 3,14f.

For det første så vi: dels er parallelismen det hele; der gives intet nok så ubetydeligt sprogligt, som ikke er sat i gang af den. Dels er den kun en delmængde, der skal skelnes fra det; alt andet er, så sprogligt det er, dog ikke-parallelistisk. På den ene side rækker den lige så langt, som sproget udstrækker sig mod den mest udfladede pol, prosaens, og omfatter alt, hvad der er sprog. På den anden side begrænser den sig til dets mest intensive intention, udelukker alt, hvad der sådan ellers kan siges, og bevæger sig henimod den mest tilspidsede pol, poesiens. Det er evident, at dette fører til den paradoksale grundstruktur, der består i eksklusion ved fortløbende inklusion eller omvendt. Og at bindingens og løsnelsens kræfter også er på færde i den paradoksale grundstruktur, at paradokset altså ved tilnærmelse til den poetiske pol bliver stadigt mere forviklende og sammensnørende, ved tilnærmelse til den prosaiske pol stadigt mere forløsende, og deraf følger, at prosaen er den forløstes sande sprog.

Nu viser det samme sig også strukturelt at gælde om navnet. På den ene side er navnet alt; i en arkaisk og udifferentieret mening står det for alt og ethvert i sproget, om hvilket det som helhed bliver hævdet: det benævner. "Sprog er navne", siger Gershom Scholem.<sup>55</sup> På den anden side slår navnet ind på præcis den modsatte retning; dets maksimalisering træder over for minimaliseringen. Det bliver til nomen. Og bliver yderligere minimaliseret fra arts- til egennavn, fra talende til pegende, fra betydende til ubetydende, fra kaldende til råbende. Til sidst trækker det sig sammen i den rene vokativ, som man til stadighed har spurgt, om den overhovedet er en del af det talte sprog. Derfor burde det gælde: "navn [er] sprogets sprog", som Walter Benjamin kræver.<sup>56</sup>

Således bliver parallelismestrukturen gennemsigtig – med henblik på tekstens tekstur kunne man i forhold til navnet sige tyndslidt. Det, der sker i parallelismen, peger hen på navnet; det må vel være det, der viste sin virkning i parallelismen som stenen, der blev kastet, faldt ned og unddrog sig blikket. Det forholder sig åbenbart sådan:

55. Gershom Scholem, "Bekendtnis über unsere Sprache. An Franz Rosenzweig zum 26.XII.1926", *Mosès* 1992, 215-217 (her 216).

56. Benjamin *GS* II/1, 144.



navnet åbner sig henimod parallelismen, men er uimodtageligt for os. Derfor betegner vi navnets åbnen sig med udtryk for reverens: *åbenbaring*. Mens navnet samtidig er parallelismen fra højre, den side, hvorfra teksten ses, som vi med vor skabte synsmåde aldrig vil kunne komme til at se, eller: vil se og så dø, så er navnets parallelisme åbenbart set fra venstre,<sup>57</sup> fra tekstens revers.<sup>58</sup> Hvad angår øjnene, som vi indledningsvist talte om, så kommer navnet til syne i parallelismens tekstur, og hvad ørerne angår, kommer det i parallelismen til en apechematisk<sup>59</sup> resonans.

Og vi så for det andet: hvis parallelismen på den ene side kan blive stadigt længere, og dens omfang bredere og bredere indtil den mest episke prosa, så bliver den på den anden side stadigt kortere. Det var kortheden, der førte<sup>60</sup> og stadig fører (Kugel (1981) 1 note 1) til erkendelsen af parallelismen. Ad vejen over forkortelse og knaphed, *breviloquentia* og *brachylogia*<sup>61</sup> træder sprogets poetiske funktion stadig stærkere frem, og det synes næsten som om man til sidst selv kunne komme i besiddelse af navnet som poeten det poetiske. Men lige som vi ved forsøget på at følge parallelismen i retning af navnet ved fjernelse af tilføjelser kun på ny stødte på tilføjelser, men aldrig oprindelsen, således møder vi også her, som det eksemplarisk kunne iagttages ved tilbagegangen i 2 Mos 3, 14f, kun nok en gang parallelismer, men aldrig navnet. Navnet: det er om sig selv lukket selvhen-

57. Den hebraiske tekst læses fra højre mod venstre; o.a.

58. Hamann, *SW II* (Nadler), 199, 4,8f, med henvisning til Wentworth D. Roscommon, *Poems* London 1717, 9 "Some bold translations not unlike to be / The wrong side of a Turkey tapestry": "Tale er oversættelse [...]. Denne form for oversættelse (i.e. talen) svarer til vrangsidens af gobeliner [tysk forlæg *Tapeten*; o.a.]." Herder, *WW I* (Gaier), 32, 14f til metafor sprogets maleri: "og se da! den gamle skrift viser sig som gobelinernes vrangside." Samme; *WW I* (Gaier), 742, 27f: "ellers og sædvanligvis ser man altid kun det vrangvendte tæppes vævning." Jacob Burckhardt: "Br. 456 af 9.11.1866", *Briefe IV* (Basel: Benno Schwabe Verlag 2000), 229: "Helt 'bagvendt', som tæpper set fra vrangen". Maurice Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, PhB 357 (Hamburg: Felix Meiner 1984), 74: "ligesom væveren, arbejder også forfatteren fra vrangsidens [...]."

59. *Apechema*: nyplatonisk, særlig pseudodionysisk begreb for fordobling af klangen, ekko; o.a.

60. Lowth, *De sacr. Poes. Hebr.* (se overfor note 32), prael. III (64; Jvf. 59): oratio brevis.

61. *Brachylogia*: pseudodionysisk antonym til polylogia. *Breviloquentia* er den latinske gengivelse heraf. Begge betyder kortfattet, elliptisk. Formuleringen er selv eksempel på en *merisme* og bevares derfor uoversat; o.a.

visning,<sup>62</sup> selvreference,<sup>63</sup> sprogets rene selv,<sup>64</sup> “selv-sprog”<sup>65</sup>, ἄυτος ὁ λόγος, som det kan formuleres med støtte i Logos-teologien. Alle disse grænsebegreber ville overstige deres grænse, hvis de blev forstået som en forskelsløs identitet.<sup>66</sup> Mere korrekt er det at beskrive navnet selv, denne parallelismens grænse, på en parallelistisk måde med den kortest mulige parallelisme så at sige. Jakobsons formel for sprogets poetiske funktion – “ord som ord”<sup>67</sup> – følger dette paradigme. Lige som *Sum qui sum* betegner “ord som ord” den præcise grænse mellem navn og parallelisme.

62. Tysk forlæg *Selbstbezüglichkeit*; o.a.

63. At forestille sig den selvreferentialitet [tysk forlæg *Selbstrückbezüglichkeit*; o.a.] i sproget, som virker gennem paradokser, i og for sig selv, er en umulighed.

64. Sprogets selv: 1. Dannelser med само-: самоценное/ “selbstwertiges” (self-esteeming), самовитое/ “selbstwindendes” (self-winding), самоцельное слово/ “selbstzweckliches (for its own sake) Wort” Jakobson, *SW V*, 303f, 305, 353/ *PGGP I*, 13, 16, 109; *SW III*, 138/P 314/ *PGGP I*, 132; taget for sig drejer det sig om заумь-sprog, “meningsoverskridende tale”, *SW V*, 354/ *PGGP I*, 112; *SW III*, 139, 576/P 316/ *PGGP I*, 136, jvf. II, 511; Aage A. Hansen-Löve, “Allgemeine Häretik, russische Sekten und ihre Literarisierung in der Moderne”, *Wiener Slawistischer Almanach*, Sb 41 (Wien: Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien 1996), 171-294, 220ff, 231ff. 2. Dannelser med αὐτό-: “autonomisering af den æstetiske funktion” *SW III*, 750/P 78: “autonom poetisk værdi” *SW III*, 129/P 297/ *PGGP I*, 347 (se ovenfor note 37). 3. Dannelser med “selv-”: “selv-fokuseret budskab” *SW III*, 42/P 110/ *PGGP I*, 191: “selv-bevægende tale” *SW III*, 138/ *PGGP I*, 132. 4. Dannelser med “egen”: “egen-værdi” *SW III*, 750/P 79; “budskab for sin egen skyld” *SW III*, 25/P 92/ *PGGP I*, 168.

65. Novalis, “Teplitzer Fragmente” Nr. 87, *Novalis, Schriften II*, 611: “innere *Selbstsprache*”; om den tidlige affinitet med Novalis: Jakobson, *Form und Sinn. Sprachwissenschaftliche Betrachtungen* (Internationale Bibliothek für Allgemeine Linguistik 13) (München: Wilhelm Fink 1974), 176f: “Efterord”.

66. En sådan foreligger ved “MESSAGE as such”, *SW III*, 25/P 92/ *PGGP I*, 168; jvf. Parolen слово как таковое.

67. “word [...] as a word” *SW III*, 750/“Wort als Wort” P 79. I den tjekkiske original “slovo [...] jako slovo”: *Texte der russischen Formalisten*, red. Wolf-Dieter Stempel, *Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 6/2* (München: Wilhelm Fink Verlag 1972) II, 414. Jakobson synes subliminalt at erkende, at den strukturalistiske formel “ord som ord” meget præcist træffer sammen med den fra den kirkeslaviske liturgi stammende славо-слово / “lovprisning” (*SW III*, 193, 206/ *PGGP I*, 471, 495; se Erika Grebers forklaring: *PGGP I*, 475), og man tøver ikke med at tilføje den tidlig romantiske vending “sprogets sprog”, som Benjamin gjorde så fortræffeligt brug af (se ovenfor, note 56): alt sammen korteste parallelismer “så tæt på navnet som muligt” (se ovenfor note 29).

# Septuagintas betydning som en hellenistisk udgave af Det Gamle Testamente

*Professor, dr.theol. Mogens Müller*

*Abstract:* The understanding of the role of the old Greek translation of the Old Testament, the Septuagint, has undergone great changes in the last decennia. From looking upon the Hebrew text as the original and the Greek text as only a translation, it has now been common to view the Greek version as a chapter in a reception history of biblical traditions. By being used by New Testament authors and in the Early Church the Septuagint gained canonical status – alongside the Hebrew Bible. Thus the Old Testament of the Church in reality consists of both versions. The article argues for this also pointing to some of the theological consequences of viewing the connection between the two parts of the Christian Bible from the perspective of reception history.

*Key words:* Septuagint – Biblia Hebraica – Jesus Sirach – Aristeas – canonisation – reception history – Old Testament – New Testament

## I. Indledning

Da jeg tilbage i 1985 i en anmeldelse i Kristeligt Dagblad af et bind af prøveoversættelsen af Det Gamle Testamente satte spørgsmålstegn ved det selvfølgelige i, at det var den hebraiske tekst og ikke Septuaginta, der blev lagt til grund, førte denne græske oversættelse en askepottilværelse. Den blev i alt væsentligt alene betragtet som et muligt hjælpemiddel for tekstkritikken og uden selvstændig værdi som traditionsvidne.<sup>1</sup> I dag har Septuaginta så fået en helt selvfølgelig plads som et også teologisk gyldigt sidestykke til Biblia Hebraica, og belært af kritikken, og her ikke mindst Søren Holsts gennemarbejde-

1. At denne holdning også var fremherskende i Tyskland, fremgår af Wolfgang Kraus, "Hebräische Wahrheit und Griechische Übersetzung. Überlegungen zum Übersetzungsprojekt Septuaginta-deutsch (LXX.D)", *TbLZ* 129 (2004), 989-1007

de analyse,<sup>2</sup> kan jeg i bakspejlet se, hvor jeg skulle have udtrykt mig forsigtigere eller ligefrem anderledes. Men især har det naturligvis betydning, at fronterne har flyttet sig.

Septuaginta er således i dag mere på dagsordenen end nogensinde.<sup>3</sup> Det skyldes altså ikke mindst, at denne gamle oversættelse fra hellenistisk tid er blevet også teologisk interessant. Overordnet passer det udmærket ind i billedet af en bibelvidenskab, hvor receptionshistorie ikke længere fortrinsvis ses som forfaldshistorie, men bliver opfattet som udtryk for den nødvendige fortolkning i overtagelsen af traditio-

2. Denne artikel er derfor også en reaktion på Søren Holsts artikel "Hebraica veritas! ... aber was heißt hier schon "Wahrheit"?" *Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status*. Festskrift til Mogens Müller i anledning af 60-års-fødselsdagen den 25. januar 2006, red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche og Henrik Tronier, Forum for Bibelsk Eksegese 15 (København: Museum Tusulanum 2006), 196-211. Det er en gave, at kompetente læsere kritiserer ens arbejder. Søren Holst sammenfatter sine kritikpunkter under overskrifterne: "kirkehistorisk", "tekstkritisk" og "hermeneutisk" samt spørgsmålet om "kanon i kanon". Der skal her desuden udtrykkes en tak til Søren Holst for en gennemlæsning af manuskriptet til denne artikel.
3. Siden min *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas* (København: ANIS 1994) og den engelske udgave, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, JSOTSup 206 = CIS 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1996) er der kommet en strøm af samlede fremstillinger, monografier og artikelsamlinger. Fra førstnævnte kategori er der grund til at nævne: Natalio Fernández Marcos, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*. Translated by Wilfred G.E. Watson (Brill: Leiden 2000); Karen H. Jobes & Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic 2000); Martin Hengel (with the assistance of Roland Deines), *The Septuagint as Christian Scripture*. Introduction by Robert Hanhart. Translated by Mark E. Biddle (Edinburgh & New York: T. & T. Clark 2002) (ikke ajourført oversættelse af ældre afhandlinger); R. Timothy Mclay, *The Use of the Septuagint in New Testament Research* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 2003); Folker Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta 1-2*, Münsteraner Judaistische Studien 9 + 13 (Münster: LIT Verlag 2003); Jennifer M. Dines, *The Septuagint* (London: T. & T. Clark 2004); Abraham Wasserstein & David Wasserstein, *The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today* (Cambridge: University Press 2006); Tessa Rajak, *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora* (Oxford: University Press 2009). Fra min hånd foreligger bl.a. artiklerne: "Septuaginta – kirkens første Bibel", *Collegium Biblicum Årsskrift* 2005 (København 2005), 13-18; "Septuaginta som kanonisk udgave af Det Gamle Testamente", i det i note 2 nævnte festskrift fra 2006, s. 11-30; "Die Septuaginta als Teil des christlichen Kanons", *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, red. Martin Karrer, Wolfgang Kraus og Martin Meiser, WUNT 219 (Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 708-727.

nen. Bibelen levede og lever simpelt hen ved at blive fortolket. Og det sker også i oversættelsen – også af Septuaginta til moderne sprog.<sup>4</sup>

## 2. Fra “grundtekst” til oversættelse

I det ældste, forholdsvis sikkert daterbare vidnesbyrd om en græsk oversættelse af jødedommens hellige skrifter, prologen til Siraks Bog, nævnes ikke alene de tre grupper i den hebraiske Bibel – den tredje, “Skrifterne”, optræder ganske vist med forskellige benævnelser, nemlig dels “deres [dvs. Loven og profeternes] efterfølgere” (καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ’ αὐτοῦς ἡκολουθηκότων), dels “de andre fædrene skrifter” (ἄλλων πατρίων βιβλίων), dels endelig “de øvrige skrifter” (τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων). Det siges desuden, at de “bibelske” bøger “er ikke så lidt anderledes, når de læses på grundsproget” (οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα). Sønnesønnens prolog til sin græske oversættelse af bedstefaderen Jesus Siraks Søns Visdom stammer ligesom selve oversættelsen angiveligt fra “et stykke tid” efter hans ankomst til Egypten i “kong Euergetes’ 38. regeringsår”, dvs. 132 f.Kr. Det er selvfølgelig en skønssag, hvordan man vil tolke “et stykke tid” (oversættelse af συγχρονισαs),<sup>5</sup> men et tidspunkt omkring 125-115 f.Kr. byder sig uvilkårligt til.<sup>6</sup> Under sit ophold mødte han “udtryk for en ikke ubetydelig dannelse”, og det ansporede ham til “at anvende iver og energi på at oversætte (τοῦ μεθερμηνεύσαι) denne bog”, og det “til gavn for dem, der lever i det fremmede og har lyst til lærdom, og som allerede i forvejen har indrettet deres adfærd på livsførelsen efter loven.”

4. Hvor der tidligere alene forelå Sir L.C.L. Brenton, *The Septuagint Version of the Old Testament According to the Vatican Text* (London 1844); samme, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English* (London: Samuel Bagster & Sons 1851 med flere optryk), påbegyndtes i 1986 et stortilet fransk oversættelsesprojekt, *La Bible d’Alexandrie* (17 bind er udkommet til dato). Nyeste skud er *A New English Translation of the Septuagint and Other Greek Translations Traditionally Included under That Title* red. Albert Pietersma (Oxford: University Press 2007); *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, red. Wolfgang Kraus og Martin Karrer m.fl. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2009); kommentarbind er undervejs). Jf. desuden *The Orthodox Study Bible* (Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers 2008).
5. Liddell & Scott, *A Greek English Lexicon*, s.v. nævner stedet her som eneste belæg for betydningen “spend some time in a place”.
6. Otto Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 31964), 809: “Nach 117 hat er somit diese Übersetzung angefertigt.” Benedikt Otzen taler i *Kommentar til De Apokryfe Bøger* (København: Det Danske Bibelselskab 1998) 167 om “130’erne eller 120’erne.”

Det i vores sammenhæng betydningsfulde er denne prologs udtalte bevidsthed om, at en oversættelse – i dette tilfælde fra hebraisk til græsk – bevirker, at den oversatte tekst “er ikke så lidt anderledes”, end “når de [bøgerne] læses på grundsproget”. Om der ud over den nødvendige forskel, som er betinget af sprogenes forskellige struktur, også sigtes til indholdsmæssige forskelle, tilkommet ved fortolkning, udeladelser eller tilføjelser, tillader prologens tale ikke at drage nogen slutninger om. Imidlertid har vi, om ikke fra dette tidlige tidspunkt, så dog ikke længe efter, vidnesbyrd om bestræbelser på at bringe den græske oversættelse af bibeltekster i større overensstemmelse med et hebraisk forlæg. Ganske vist lå den hebraiske tekst til de senere bibelske bøger på dette tidlige tidspunkt ikke lige fast for alle skrifter. Men forsøgene på at skabe en mere “korrekt” gengivelse af (d)et hebraiske forlæg fortæller om en fremvoksende bevidsthed om vigtigheden af en uniformering af tekstoverleveringen – også den del, der foregik i skikkelse af oversættelser.

På den baggrund kan pseudepigrafen *Aristeas* opfattes som et forsvar for en bestemt græsk oversættelse af Loven, dvs. Mosebøgerne, den grundlæggende del af jødernes hellige bøger.<sup>7</sup> Den kan desuden være et forsvar for overhovedet at oversætte de hellige skrifter – det legitimeres i så fald gennem selveste ypperstepræstens aktive medvirken.<sup>8</sup> Selv om dateringen af *Aristeas* er vanskelig, forekommer et tidspunkt

7. I forlængelse af tanken om, at *Aristeas* blev skrevet for at forsvare en bestemt oversættelse af Mosebøgerne, nemlig en alexandrinsk, over for en alternativ blevet til i forbindelse med templet i Leontopolis (således fx Sidney Jellicoe, “The Occasion and Purpose of the Letter of Aristeas: A Re-Examination”, *NTS* 12 (1965-1966), 144-150), har Martin Rösel foreslået, at da denne pseudepigraf er blevet til på et tidspunkt, hvor der også forelå oversættelser til græsk af de øvrige dele af jødedommens Bibel (jf. prologen til Sirak), kan den måske bedre ses som et forsvar fra præsteligt-saddukæisk hold for alene at anerkende Jerusalems tempel og Mosebøgerne som “kanon”, hvor folkene omkring templet i Leontopolis måske havde en mere omfattende “kanon”. Se Martin Rösel, “Der Brief des Aristeas an Philokrates, der Tempel in Leontopolis und die Bedeutung der Religionsgeschichte Israels in hellenistischer Zeit”, *“Sieben Augen auf einem Stein” (Sach 3,9). Studien zur Literatur des Zweiten Tempels* FS Ina Willi-Plein, red. Friedhelm Hartenstein og Michael Pietsch (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2007), 327-344. Er det tilfældet, handler det altså først og fremmest om omfanget af “kanon” og først i anden række om ordlyden. Også Filon forholder sig, som om alene Mosebøgerne er helligskrift.
8. Adrian Schenker, “Würde die Tora wegen ihrer einzigartigen Weisheit auf Griechisch übersetzt? Die Bedeutung der Tora für die Nationen in Dt 4:6-8 als Ursache der Septuaginta”, *FZPhTh* 54 (2007), 327-347, ser talen i Deut 4,6-8 om folkenes beundring i fremtiden for den jødiske lovgivning og gudstro som en mulig anledning til oversættelsesprojektet. I givet fald er der en interessant parallel til kong Ptolemæus’ store beundring for jødernes lov, sådan som den beskrives

mellem 150 og 100 f.Kr. at være det sandsynligste.<sup>9</sup> Derfor er det muligt, at vi faktisk besidder et endnu ældre vidnesbyrd om en græsk oversættelse af Loven under Ptolemæus 2. Filadelfos (285-246 f.Kr.), nemlig i et fragment af en Aristobul, der er overleveret i Euseb, *Praeparatio evangelica* 12,1-2. Aristobul var en jødisk filosof, der virkede i Alexandria under Ptolemæus 6. Filometor (181-145 f.Kr.), og han taler tilmed om tidligere oversættelser af omfattende dele af Loven, idet en fuldstændig oversættelse først kom i stand under Ptolemæus, hvor det dog var Demetrios af Faleron, der "satte alt det nødvendige i værk". Det kan således slet ikke udelukkes, at *Aristeas*, der også viser kendskab til ældre oversættelsesforsøg (*Aristeas* 312-317),<sup>10</sup> blandt andet er en udfoldelse af Aristobuls bemærkning om Demetrios. For historisk er det ikke muligt at sætte Demetrios fra Faleron i forbindelse med et oversættelsesprojekt under Ptolemæus 2. Filadelfos.

Mens prologen til Siraks Bog omtaler oversættelser af alle dele af den senere hebraiske Bibel, angår fragmentet af Aristobul og *Aristeas* altså alene Loven, og det samme gælder de to senere jødiske vidnesbyrd om tilblivelsen af en græsk oversættelse, nemlig hos forfatterne Filon og Josefus. Filon lægger tilmed så stor vægt på den fuldstændige overensstemmelse mellem den hebraiske (Filon: kaldæiske) og den græske tekst, at det indbyder til at tro, at overensstemmelsen er i forhold til den himmelske virkelighed, som den græske og kaldæiske tekst beskriver ifølge Filons allegoriske fortolkning. Selv om de to forfattere har kendt til græske oversættelser af de to andre dele af den

i slutning af *Aristeas*. For i ingen af tilfældene forventes beundringen at blive omsat i omvendelse til jødedommen.

9. Se Müller (1994), 30. Diskussionen fortsætter om, hvorvidt denne pseudepigraf trods al legendeagtig udsmykning rummer en korrekt erindring om ptolemæisk medvirken til en oversættelse af Mosebøgerne, eller der er tale om ren "mytologisering" af en oversættelse, der blev til internt i den alexandrinske jødedom. Af den omfattende litteratur vil jeg nævne Tessa Rajak, "Translating the Septuagint for Ptolemy's Library: Myth and History", i M. Karrer & W. Kraus unter Mitarbeit von M. Meiser (Hg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, WUNT 219 (Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 176-193, og *Translation and Survival: The Greek Bible of the Jewish Diaspora* (Oxford: University Press 2009), der søger at forbinde de to forklaringer. En oversigt findes i Gilles Dorival, "New light about the origin of the Septuagint", i *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse* Martin Karrer, Wolfgang Kraus og Martin Meiser, WUNT 252 (Tübingen: Mohr Siebeck 2010), 36-47. Det kan bemærkes, at Josefus, der stærkt forkortende indarbejdede *Aristeas* i *Antiquitates Judaicae* 12,12-118, øjensynlig regnede skriftet for en pålidelig historisk kilde. Se Mogens Müller, "Josephus und die Septuaginta", i samme bind, 638-654.
10. *Aristeas* 30 handler efter meget at dømme ikke om unøjagtig oversættelse, men om unøjagtigt afskrevne manuskripter. Se Müller (1994), 35-36.

senere Biblia Hebraica, Profeterne og Skrifterne, forbinder de dem ikke med de 70 eller 72. Det er først i den kristne reception af historien om disses bedrift, at den – i øvrigt helt uden videre – udvides til at omfatte oversættelsen af samtlige jødedommens hellige bøger. Og først i denne reception bliver det desuden eksplicit, at den græske oversættelse kan adskille sig fra den kendte hebraiske tekst på punkter, der er blevet kritiske på grund af nytestamentlige forfatters udnyttelse af den særlige græske ordlyd. Stridens æble var fra begyndelsen, ganske som sidenhen, inddragelsen af den græske gengivelses brug af “jomfru” i Esajas’ Bog 7,14 i forbindelse med forkyndelsen af, at Jesus var undfanget ved Helligånden, først direkte i Matt 1,23, siden indirekte i Luk 1,26-35.

Bestræbelserne i tiden omkring vor tidsregnings begyndelse på at fastlægge den hebraiske tekst og på at bringe den græske oversættelse i større overensstemmelse med “grundteksten” virkede, sammen med den “kanondannelse”, der samtidig var undervejs, til at fastfryse teksten i de enkelte bøger og cementere den opfattelse, at der var tale om skrifter, der fra begyndelsen af havde fået deres endelige skikkelse. Det blændede af for det, der i dag er den helt almindelige antagelse i kritisk bibelforskning, nemlig at langt den overvejende del af jødedommens hellige bøger har fundet deres nuværende skikkelse gennem en kortere eller længere tilblivelsesproces, der i høj grad også har været bestemt af teologiske og “ideologiske” interesser. De forskellige dobbeltoverleveringer i de kanoniske bøger giver et indblik i denne tilblivelseshistorie, som udmærket lader sig bestemme som en fortolkningsproces. Et tydeligt eksempel er Krønikebøgernes gengivelse af historien i det såkaldte Deuteronomistiske Historieværk. Og hvor den historiske kritik på interne kriterier har kunnet afdække en trinvis tilblivelse af Esajas’ Bog, har tekstfundene ved Qumran vist, at fx Jeremias’ Bog også på hebraisk har eksisteret i den kortere form, hvori den optræder i Septuaginta.

Kendskabet til denne indre dynamik i de tekster, der siden blev til den “kanoniske” Biblia Hebraica, indbyder til at tro, at denne interpretationsproces også har omfattet den tekstbearbejdelse, der fandt sted i forbindelse med oversættelse til græsk. Ganske vist er forskningen blevet adskilligt mere varsom med at fastslå oversætternes “frihed” i denne sammenhæng, da der i skriftmaterialet fra hulerne omkring Qumran også er fundet hebraiske tekster, der ligner Septuagintas gengivelse mere end tekstskikkelsen i den senere Biblia Hebraica. Således er der fortolkere, der ligefrem hævder, at der altid har ligget en hebraisk tekst til grund for den græske oversættelse, men at den i mange tilfælde er gået tabt i mellemtiden, således at de faktisk foreliggende forskelle gennemgående ikke skal tilskrives oversætternes fri-



hed.<sup>11</sup> Der er imidlertid sikre spor af en kulturhistorisk oversættelse i fx urhistorien i Genesis,<sup>12</sup> og også gengivelsen med “jomfru” i Es 7,14 synes at skyldes inddragelse af forestillinger, der øjensynlig ikke foresvævede forfatteren til den hebraiske tekst til dette udsagn.<sup>13</sup>

### 3. Septuaginta bliver kirkens Gamle Testamente

Som bekendt tog den antikke jødedom afsked med Septuaginta i 2. og 3. århundrede e.Kr. Først skete det ved hjælp af Aquila, Theodotion og Symmachus' nye, mere ordrette oversættelser, siden ved at jødedommen overhovedet udfasede den hellenistiske periodes græksprogede jødiske litteratur. Den overlevede således praktisk taget udelukkende i kristen reception, ofte i kraft af oversættelser til andre af den daværende kristne verdens sprog. De store kristne bibelhåndskrifter fra 300- og 400-tallet rummer således for Det Gamle Testaments vedkommende Septuaginta, det vil på det tidspunkt også sige Det Gamle Testaments Apokryfe Bøger, i den senere katolske tradition: De Deuterokanoniske Bøger.<sup>14</sup> Den kristne reception af de gamle græske oversættelser af jødedommens hellige bøger havde selvfølgelig en naturlig årsag i, at mens hebraisk var et fremmed og fremmedartet sprog for alle andre end – en del af – antikkens jøder, var græsk den tidlige kirkes almindeligste sprog. Således er samtlige Det Nye Testaments bøger originale græske skrifter.

Det betød, at Septuaginta hurtigt blev den foretrukne “bibel” tekst og derved et mellemlid mellem den hebraiske tekst og den kristne reception. Det skal selvfølgelig ikke dække over den kendsgerning, at de

11. Repræsentativ er her den såkaldte finske skole med Anneli Aejmelaeus i spidsen.

12. Se Martin Rösel, *Übersetzung als Völlendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*, BZAW 223 (Berlin: de Gruyter 1994).

13. Martin Ebner, “Vom Versuch, einen hellenistischen Topos zu rejudaisieren. Zwei verschiedene Lesarten der “Jungfrauengeburt” in Mt 1,18-25”, *“Dies ist das Buch ...” Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte*, FS Hubert Frankemölle, red. Rainer Kampling (Paderborn: Schöningh 2004), 177-202, ser inddragelsen af Es 7,14 som et forsøg på i kraft af bibelordet at forskyde vægten i et hellenistisk topos med en guddommelig avling, så den først og fremmest kommer til at ligge på fødslen og betydningen af den her forjættede for menigheden. Det blev dog det hellenistiske topos, der sejrede. For forholdet mellem den hebraiske og den græske tekst, se desuden Martin Rösel, “Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta”, *JBTh* 6 (1991), 135-151.

14. Tages Septuaginta ind i varmen, må Apokryferne naturligvis følge med. Man må endda overveje at genindsætte dem på de pladser, de har i Septuaginta – og Vulgata. Jf. for Sveriges vedkommende Birger Olsson, “”Så lyder herrens ord”. Om apokryferna som helig Skrift”, i Engberg-Pedersen m.fl. (2006), 283-294.

ældste, palæstinensiske menigheder i lighed med Jesus selv har brugt og forholdt sig til de bibelske bøger i deres hebraiske skikkelse. Men som allerede nævnt blev inddragelsen af Es 7,14 i den særlige græske form af forfatteren til Matthæusevangeliet hen imod midten af 100-tallet årsag til en bevidstgørelse om, at den græske "bibel" tekst ikke altid var i ordret overensstemmelse med den hebraiske. Det ældste kristne vidne om dette er Justin, der her fandt anledning til at beskyldte jøderne for efterfølgende at have forfalsket deres hellige bøger for at umuliggøre den kristne brug af dem. Striden om Septuaginta fandt omkring 400 en foreløbig afslutning i Augustins og Hieronymus' meningsudveksling, hvor sidstnævnte, der skulle skabe en "uniformeret" latinsk oversættelse, nåede til den konklusion, at det ikke var rimeligt at oversætte en oversættelse, mens førstnævnte anerkendte, at der var forskelle mellem den hebraiske og den græske tekst, men tilskrev det en profetisk oversættelse, dvs., at Septuaginta af Gud var tiltænkt at være den kristne kirkes udgave af Det Gamle Testamente.<sup>15</sup>

Udgangen på historien blev, at mens den vesterlandske kirke mistede forbindelsen med det græske og blev "latinsk" – latin blev først gudstjenestesprog i Rom i 300-tallet – beholdt de østerlandske kirker med Konstantinopel i spidsen Septuaginta som det fuldgyldige udtryk for Det Gamle Testamente. Og da de reformatoriske kirkesamfund med Martin Luther som førstemand i 1500-tallet overførte Bibelen til folkesprogene – en proces der på dette tidspunkt havde været tilløb til i nogen tid, men da altid på grundlag af den latinske tekst – greb man tilbage til Hieronymus' argumentation mod at oversætte en oversættelse og vendte sig i stedet til den hebraiske tekst til Det Gamle Testamente og den græske til Det Nye Testamente, noget der også faldt helt i tråd med Renæssancens program *ad fontes*. Denne holdning, der i de protestantiske kirker stort set var enerådende til hen imod slutningen af 1900-tallet, havde imidlertid – som det viste sig – en akilleshæl, nemlig at den forudsatte eksistensen af én oprindelig, hebraisk grundtekst.

Selv om man således i de reformatoriske kirker oversatte Biblia Hebraicas tekst, gjorde man dog stiltiende en række undtagelser som fx med hensyn til Es 7,14.<sup>16</sup> Desuden bibeholdt man grundlæggende Septuagintas inddeling og rækkefølge af bøgerne – om den orden, hvori de i dag optræder i Biblia Hebraicas tredeling også er "oprinde-

15. Hele denne historie om striden om den sande "grundtekst" har jeg skrevet i *Kirkens første Bibel*.

16. I dansk bibeloversættelsestradition var det således først i 1931-oversættelsen, at man i en fodnote gjorde opmærksom på dette forhold. I 1992-oversættelsen har man gengivet den hebraiske tekst, men dog stadig nævnt Septuagintas ordlyd i en fodnote.

lig”, er en diskussion for sig.<sup>17</sup> Men der er i høj grad “teologi” i, om Mosebøgerne står som selvstændig afdeling og det grundlæggende udgangspunkt, eller som første del af de historiske bøger, og om jødedommens Bibel munder ud i 2. Krønikebog eller i Malakias’ Bog. Der er imidlertid yderligere to forhold, der indbyder til også i en teologisk kontekst at revurdere Septuagintas betydning. For det første er hele spørgsmålet om en “grundtekst” blevet genåbnet, fordi det i flere tilfælde kan godtgøres, at Septuaginta afspejler en ældre tekst end den, der optræder i de middelalderlige hebraiske håndskrifter, som i dag ligger til grund for Biblia Hebraica. For det andet har man i forskningen fået blik for receptionens rolle som tydende overtagelse. For det er i givet fald ikke de eventuelt bagved liggende faktiske begivenheder, der skaber betydningen. Den opstår først i den tydende reception. Og her bliver Septuaginta så interessant netop på grund af sin forskellighed, der, hvor den optræder, giver os indblik i en hellenistisk jødedom reception af sine hellige bøger.

Arbejdet med at profilere Septuagintas særlige “teologi” har i perioder været belastet af at skulle tjene til at vise, at den i grunden var et skridt ud af jødedommens partikularisme. Endnu i 3.-udgaven af *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* er der en artikel om ‘Septuaginta-Frömmigkeit’.<sup>18</sup> Parallelt hertil kunne den jødiske religionshistoriker Hans-Joachim Schoeps beskylde Septuaginta for at have en særlig tænkemåde og fromhed, der virkede afsporende i forhold til den rigtige jødedom. Således betragter Schoeps ligefrem Septuaginta som kilde til mange af Paulus’ misforståelser med hensyn til pagt og lov.<sup>19</sup> Karakteristikken *praeparatio evangelica* kunne således benyttes privativt. Denne antijødiske holdning kan imidlertid lige så godt vendes til sin modsætning, nemlig til en erkendelse af, at den antikke jødedom også kunne udfolde sig i et samspil med den omgivende, hellenistiske kultur.<sup>20</sup> Derfor giver det udmærket mening i dag at gøre

17. Jf. hertil et andet bidrag til “mit” festskrift : Knud Jeppesen, “Insider – Not Outsider. A Plea for the Septuagint”, Engberg-Pedersen (2006), 48-59.

18. Nemlig af Georg Bertram, der i øvrigt ikke havde gjort en helt heldig figur under Det Tredje Rige. Se *RGG*<sup>3</sup> 5 (1961), 1707-1709. For nærmere detaljer Müller (2008), 725-726.

19. Se Hans-Joachim Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1959), 16-21; 224-230. Nærmere i Müller (2008), 726.

20. Således kunne Martin Hengel i sit grundlæggende værk, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, *WUNT* 10 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1969, 21973) med gode grunde fastslå: “Das jüdische Palästina war keine hermetisch abgeschlossene Insel im Meer des hellenistisch-orientalischen Synkretismus” (567).

Septuagintas særlige teologi til genstand for undersøgelser.<sup>21</sup> Det er jo for længst erkendt, at den antikke jødedom ikke var en homogen størrelse, men at det i virkeligheden er mere korrekt at tale om de antikke jødedomme, hvor, trods alle forskelle, bestemte grundlæggende momenter som hellige skrifter, renhedsbestemmelser og – så længe det stod – Jerusalems tempel, udgjorde en fællesnævner, mens forskellige syn på de samme dele konstituerede forskellene. At de tidligste kristne menigheder bestod af Kristus-troende jøder og således udfoldede sig som én blandt andre jødiske bevægelser, bekræftes af den omstændighed, at de blev gjort til genstand for forfølgelse. Det gav alene mening, hvis også den omkringliggende jødedom betragtede dem som "jøder" – om end som jøder på afveje.

Selve den udvikling, som skete i den tidligste kristne bevægelse, ved at den hurtigt – og eksplicit med Paulus – også henvendte sig til ikke-jøder og – i hvert fald uden for Palæstina – snart i sine skriftlige udtryk eksklusivt blev græksproget, lagde det også af sproglige grunde nær at betjene sig af den græske oversættelse af de hellige bøger. Stiller man derfor spørgsmålet om, hvad der var kirkens første Bibel, er det naturligvis ikke til at komme uden om, at det for Jesus og de første Kristus-troende palæstinensiske jøder var de hellige skrifter i en hebraisksproget form. Men ganske snart – og i den periode, vi finder afspejlet i de nytestamentlige skrifter – bliver det i tiltagende grad Septuaginta.<sup>22</sup> Og fra det tidspunkt omkring midten af 100-tallet, hvor vi har vidnesbyrd om en bevidsthed om forskelle mellem de to bibelteksters ordlyd, og frem til Hieronymus, er det overvejende Septuaginta, der kandididerer til at være kirkens Bibel og ikke længe efter dens Det Gamle Testamente.

I samme omfang som de nytestamentlige forfattere – bevidst eller ubevidst – betjente sig af den græske oversættelse (og jeg ved godt, at det er problematisk at tale om denne oversættelse som en ensartet størrelse, men alligevel!), lagde de sig uvilkårligt i forlængelse af en mere eller mindre helleniseret udgave af jødedommen. Det tekstkritiske spørgsmål, om den græske oversættelse i enkelte tilfælde ikke i virkeligheden afspejler en ældre tekst end den, der nu er tilgængelig i *Biblia Hebraica*, synes – som sagerne står – at måtte besvares positivt. Her optræder forskellene i Septuaginta altså ikke som "fornylse", men som en fastholdelse af det "oprindelige". Der synes tilmed også at være i hvert fald ét vidnesbyrd om, at den græske oversættelse

21. Dertil foreligger en række studier af Martin Rösel, fx "Der griechische Bibelkanon und seine Theologie", Engberg-Pedersen m.fl. (2006), 60-80.

22. Derfor har Søren Holst helt ret, når han siger: "Die erste christliche Bibel war also nicht eine bestimmte Übersetzung der jüdischen Schriften, sondern schlechthin die jüdischen Schriften" ("Hebraica veritas!", 199).

har fastholdt en mere åben, “oprindelig” ordlyd over for en senere “stramning” af den hebraiske tekst.<sup>23</sup> Det giver selvfølgelig ikke nogen god mening at give den ene tekstform forrang for den anden. I det hele taget gør man i denne sammenhæng nok klogest i at lade være med at forbinde spørgsmålet om, hvad der er den mest oprindelige tekstform, med nogen værdidom. Det kan imidlertid være rimeligt at fastslå, at kristen reception af jødedommens hellige skrifter, som vi kender den fra de nytestamentlige skrifter, overvejende forholdt sig til Septuaginta, som på den måde blev et mellemlid til den hebraiske tekst. Med andre ord: Den kristne skriftreception fortsatte i mange tilfælde den interpretationslinje, som var lagt i den græske oversættelse. At forholde sig direkte til Biblia Hebraica tekst vil derfor i mange tilfælde gøre Septuaginta til “the missing link” i den nytestamentlige forfatters skriftbenyttelse.

#### IV. Det Gamle Testamente læst i sammenhæng med Det Nye Testamente

Lige så oplagt det er under en historisk og teologisk synsvinkel at karakterisere Det Nye Testamente som en bestemt, om end ikke entydig og enstrengt, videreførelse af en fortolkningsproces, der tager sin kendte begyndelse i jødedommens hellige bøger, først i deres hebrai-

23. Adrian Schenker, *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel*, FRLANT 212 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006) har således peget på, at LXX-udgaven af forjættelsen i Jer 31,33 adskiller sig væsentligt fra den masoretiske og synes at afspejle en ældre og i mellemtiden fortrængt hebraisk tekstform. Således taler den masoretiske tekst i v. 33 udtrykkeligt om *torah* i singularis og identificerer dermed denne *torah* med den fra Sinaj, mens Septuaginta har en pluralis (νόμοις) og på den måde imødeser en ny lovgivning. Netop denne forestilling er det, der er udslettet i den masoretiske tekst. Som det hedder: “Der neue Bund ist [i MT] *neu* unter der Hinsicht, dass Israeliten und Judäer ihn ganz in ihr Inneres aufgenommen und ihn sich anverwandelt haben, sodass sie ihn von innen heraus halten wollen und halten können. Er ist jedoch *nicht neu* unter der Hinsicht seines Inhaltes und seines Zweckes, denn es ist die gleiche Tora wie die beim Auszug aus Ägypten von Anfang an gegebene, und es ist derselbe Bund, den Gott mit Israel und Juda geschlossen und gar nie aufgelöst hat” (61). Videre hedder det om den nye pagtslutning i Septuaginta: “Die Gebote oder Gesetze dieses künftigen neuen Bundes werden dabei nicht nur die bisherigen Gebote sein. Es werden neue Gesetze sein. An der Identität der Tora Gottes bei der Gabe des Gesetzes beim Auszug aus Ägypten und im kommenden neuen Bund ist der Fassung der LXX nichts gelegen. Sie legt vielmehr andere, neue Gesetze nahe, die Gott inskünftig bei der Schließung des neuen Bundes erst offenbaren wird” (62). På den måde er det forestillingen bag Septuagintas tekstform, der har sat sig igennem i nytestamentlig og senere kirkelig pagtsideologi.

ske, siden i deres græske skikkelse, lige så misvisende vil det være at lade denne fortolkningsproces' senere faser få indflydelse på forståelsen af dens udgangspunkt og tidligere stationer. Hvad der optræder i Septuaginta – og siden i nytestamentlige skrifter – som tolkende overtalelse, skal netop anskues som det, det er, nemlig tolkning. Og ligesom det, der konstituerede de forskellige religiøse bevægelser inden for den antikke jødedom som henholdsvis saddukæerne, farisæerne og essæerne, var disse grupperingers særlige tolkning af de overleveringer, der i mellemtiden havde fundet en skriftlig skikkelse, således udgjordes de tidligste kristne menigheder også af tolkningsfællesskaber, der med stor variationsbredde dog var fælles om en række grundantagelser, der udsprang af troen på den korsfæstede Jesus som Kristus og som den opstandne Herre. Denne tro var det, de spejlede og i kraft af forskellige tolkningsstrategier genfandt i deres hellige skrifter.

I lyset af dette må jeg modificere min tidligere reception af henholdsvis Ernst Haenchens tese, "dass das in seinem *ursprünglichen* Sinn verstandene Alte Testament noch nie zum christlichen Kanon gehört hat"<sup>24</sup> og Hans Hübners skelnen mellem *Vetus Testamentum per se* og *Vetus Testamentum in Novo receptum*.<sup>25</sup> Ernst Haenchens ord fra 1968 må forstås ud fra en situation, hvor kritisk forskning stadig først og fremmest fokuserede på tekstens mulige oprindelige betydning ifølge forfatterintentionen og derfor ikke havde alverden sans for den reception, som den foreliggende tekst også i mange tilfælde selv var udtryk for. Vi kan i dag som historisk-kritiske fortolkere ikke som vores førkritiske forgængere indlæse en "kristen" betydning i de gammeltestamentlige tekster. Vi kan alene anskue denne som en særlig reception af en tekst, en reception hvis betydning slet ikke kun udspringer af den pågældende tekst, men også har andre kilder. Og – må det tilføjes – denne reception var – og er – ikke den eneste mulige, men alene et sidestykke til en tilsvarende jødisk reception, der ud fra andre forudsætninger måtte føre helt andre steder hen.

24. Se Ernst Haenchen, "Das alte „Neue Testament“ und das neue „Alte Testament“", i Haenchen, *Die Bibel und Wir*. Gesammelte Aufsätze 2 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1968), 13-27: 18. Philipp Vielhauer citerer med tilslutning ordene i "Paulus und das Alte Testament", i Vielhauer *Oikodome*. Aufsätze zum Neuen Testament 2, red. Günther Klein, ThB 65 (München: Chr. Kaiser 1979; opr. i Ernst Bizer FS 1969), 196-228 (224). Søren Holst gør med rette opmærksom på, at Vielhauer her tilføjer: "Mit dem Neuen Testament steht es mutatis mutandis nicht anders" ("Hebraica veritas!", 203)

25. Se fx Hans Hübner, "Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht", *JBTb* 3 (1988) 147-162; optrykt i samme, *Biblische Theologie als Hermeneutik*. Gesammelte Aufsätze. red. Antje og Michael Labahn (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995), 175-190.

At ville bestemme, hvilken der er den rigtige, er – netop på grund af de forskellige forudsætninger – halsløs gerning. Der er imidlertid det rigtige i Ernst Haenchens udsagn, at jødedommens hellige bøger ved at blive en del af den kristne kirkes kanon blev forbundet med en særlig reception, der forvandlede denne skriftsamling til Det *Gamle Testamente*, hvad den selvfølgelig ikke er ifølge sin egen “selvforståelse”. I denne overtagelse er det imidlertid heller ikke en oprindelig betydning eller forfatterintention, der drejer sig om, dels fordi selve sammensætningen af samlingen af hellige bøger spiller ind på forståelsen af de enkelte bøger, dels fordi selve “kanoniseringen” – som Franz Overbeck i sin tid bemærkede det – gør sin genstand ukendelig, idet den breder et tæt slør ud over deres tilblivelse og oprindelige forhold og betydning.<sup>26</sup>

På en tilsvarende måde skal Hans Hübners skelnen mellem *Vetus Testamentum per se* og *Vetus Testamentum in Novo receptum* ikke forstås “reduktionistisk”, som om alene det af Det Gamle Testamente, som optræder i Det Nye Testamente, er Det Gamle Testamente i kristen forstand. Men det er på den anden side klart, at netop den omstændighed, at det i overvejende grad var i Septuagintas skikkelse, at de nytestamentlige forfattere forholdt sig til og overtog jødedommens hellige bøger, betyder, at Det Nye Testamente i samme udstrækning fortsætter den reception, som Septuaginta er udtryk for. Denne receptionsproces bliver imidlertid kun tydelig, hvis man sammenholder Septuaginta med Biblia Hebraica, og den renæssance, som Septuaginta har fået også som traditionsvidne og dermed som interessant i en bibelteologisk kontekst, skal ikke føre til, at der bliver tale om Septuaginta som et alternativ til Biblia Hebraica, men nok om en rehabilitering af den gamle græske oversættelse som i en kristen teologisk sammenhæng lige så “kanonisk” som den hebraiske tekst. For at sætte sagen lidt på spidsen: Septuaginta er lige så lidt et eksklusivt alternativ til Biblia Hebraica som Krønikebøgerne er det til Samuels- og Kongebøgerne og – for den sags skyld – ét nytestamentligt evangelium er det i forhold til de andre tre.<sup>27</sup> Men der er altså tale om, at Septuaginta fra sin askepottilværelse som i alt væsentligt alene

26. Se Franz Overbeck, *Zur Geschichte des Kanons* (Chemnitz 1880; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (som Libelli 154) 1965), 1 (jf. Müller (1994), 112).

27. Søren Holst spørger med rette, om ikke en eksklusiv forståelse af *Vetus Testamentum in Novo receptum* kan sammenlignes med, at erkendelsen af, at Matthæusevangeliet udgøres af et nyskrevet og udvidet Markusevangelium, skulle medføre, “dass nur *Marcus in Matthæo receptum* volle Kanonizität beanspruchen kann, während *Marcus per se* im Gegensatz dazu eine vorläufige Stufe des Kanonisierungsprozesses ausmacht?” (“Hebraica veritas!” 206)

et tekstvidne til mulig hjælp ved rekonstruktionen af den hebraiske bibeltekst er vokset til at være en også teologisk ligeværdig udgave af jødedommens hellige bøger. Hieronymus' introduktion af *Hebraica veritas* skal ikke afløses af en *Graeca veritas*, men sameksistere med den – hvad der selvfølgelig betyder en alvorlig og nødvendig relativisering af begrebet *veritas* i denne sammenhæng. I en katolsk teologisk kontekst, hvor man længe har haft et langt mere positivt syn på Septuaginta end i de protestantiske kirker, er der ligefrem talsmænd for at medinddrage denne oversættelse under den almindelige "bibelinspiration".<sup>28</sup>

Tilbage står det problem, at jødedommens hellige bøger som kirkens Gamle Testamente og med Det Nye Testamente som sin fortsættelse får en anden betydning end i jødedommen, hvis ledetråd i forståelsen i første omgang blev nedfældet i Mishna og Talmud. I en kristen teologisk kontekst kommer læsningen af Det Gamle Testamente til at ske i lyset af Det Nye Testamente, hvad der fremhæver bestemte momenter i denne skrifsamling og marginaliserer eller ligefrem modsiger andre. Men det sker ikke under fortegnet 'udelukkelse', men som fortolkende overtagelse – og rigtig nok finder en tilsvarende proces siden sted i kirkens reception af Det Nye Testamente. Det medfører, at nogle betydningspotentialer i teksterne foretrakkes, mens andre lades ude af betragtning. Jeg kan her helt tilslutte mig Søren Holsts ord om, at "kombinationen af Det Gamle og Det Nye Testamente udelukker ikke bare visse læsemåder, men udvider også teksternes betydningsmuligheder."<sup>29</sup>

28. Se sidst Dirk Kurt Kranz, LC, *Ist die griechische Übersetzung der heiligen Schrift der LXX inspiriert? Eine Antwort nach den Zeugnissen der Kirchenväter (2.-4.Jh) vor dem Aufkommen der Diskussion um die "hebraica veritas"*, Studi e ricerche 3 Rom: Atheneo Pontificio Regina Apostolorum 2005); Kranz, "*Vetera et nova*" zum inspirierten Status der Septuaginta aus der Vergangenheit und Gegenwart, (Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Theologia et Scientiis Patristicis (Rom: Pontificia Universitatis Lateranensis 2007), hvor der som et af tre mottoer citeres følgende passus fra Benedikt XVI's forelæsning i Regensburg den 12. september 2006: "Heute wissen wir, da die in Alexandria entstandene griechische Übersetzung des Alten Testaments – mehr als eine bloße (vielleicht sogar wenig positiv zu beurteilende) Übersetzung des hebräischen Textes, nämlich ein selbständiger Textzeuge und ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte ist, in dem sich diese Begegnung auf eine Weise realisiert hat, die für die Entstehung des Christentums und seine Verbreitung entscheidende Bedeutung gewann."

29. Søren Holst, "Hebraica veritas!", 205. Min oversættelse fra tysk. Søren Holst knytter her til ved Geert Hallböck, "Kanon mellem afgrænsning og mangfoldighed", *Litteraturen og det hellige*, red. Ole Davidsen, Acta Jutlandica 80:1; (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2005), 376-384. I lyset heraf vil jeg modificere formuleringen af slutningsordene i Lisbet Kjær og M. Müller, *En bog om Bibelen. Den*



Med Det Nye Testamente anlægges nye fortolkningsstrategier over for jødedommens hellige bøger, og det betyder også, at Det Nye Testamente må opfattes i forlængelse af det, der derved blev Det Gamle Testamente. Men Det Gamle Testamente, der således blev medbestemmende for den nytestamentlige videreudvikling, var i høj grad også Septuaginta, hvis særlige hellenistiske udgave af disse skrifter blev "kanoniseret" ved at blive brugt ved siden af Biblia Hebraica. Ikke det ene uden det andet. Den fortsatte fortolkning i kirkens historie forholdt sig siden til denne nye helhed, nemlig Det Gamle Testamente sammen med Det Nye.

*historiske Bibel – Bibelens historie* (København: ANIS 2010; her identisk med den tidligere udgave af samme værk, København: Politikens Forlag 2004), 489: "Ikke Det Gamle Testamente plus Det Nye Testamente, men Det Gamle Testamente sådan som det er indoptaget i Det Nye Testamente" til i stedet at lyde: "Ikke Det Gamle Testamente plus Det Nye Testamente, men Det Gamle Testamente læst i sammenhæng med Det Nye Testamente."

## Paulus og neurobiologien

*Professor, dr.theol. Troels Engberg-Pedersen*

Colleen Shantz, *Paul in Ecstasy: The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought* Cambridge: Cambridge University Press 2009. 267 s. £ 45.

*Abstract:* This review discussion of Colleen Shantz, *Paul in Ecstasy* etc. describes the main argument of the book, criticizes various details of its argumentation and concludes with a general assessment, which basically applauds the focus on 'religious experience' and the attempt to bring in both contemporary neuroscience and social anthropology to elucidate Paul and Pauline Christianity, but also queries whether these modern disciplines are at present sufficiently precise for it to be possible to draw any firm conclusions regarding the historical material.

*Key words:* Paul – religious experience – ecstasy – trance – neuroscience – social anthropology – soul journey – mysticism – spirit possession – shamanism – mediumship.

Colleen Shantz' bog er både dristig og spændende. Den forsøger at udvide forståelsen af Paulus ret voldsomt ved at inddrage indsigter, der er gjort i de sidste par årtier vedr. fænomenet 'religiøs erfaring' ("religious experience") inden for moderne neurovidenskab eller kognitionsforskning og moderne socialantropologi, og applicere dem på Paulus. Derved forsøger den både at kaste nyt eksegetisk lys over Paulusteksterne selv og også at formulere en ny overordnet forståelse af, hvad tidlig kristen religion i dens paulinske udformning overhovedet var for en type religion. Men bogen er også fuld af problemer.

### Religiøs erfaring som grundkategori

Bogen er på den ene side erklæret interdisciplinær, på den anden side fokuserer den meget præcist hele vejen igennem på ét bestemt fænomen: 'religiøs erfaring'. Dette fokus artikuleres specielt i det indledende metodekapitel (kap. 1). Her er hovedlinjen, at begrebet har været ugleset i Paulus-forskningen, dels fordi man af teologiske grun-

de ville undgå enhver 'psykologisering' af apostlen, dels fordi man i den del af humaniora, der falder under 'the linguistic turn' (i sidste halvdel af det 20. årh.), grundlæggende mente, at "there is no experience apart from linguistic construction of it" (56). Heroverfor argumenterer Shantz for, at der er menneskelige fænomener – og som det viser sig: grundlæggende i hjernen – som går *forud* for artikuleringen i sproget. 'Kulturen', som jo er forskellig fra sted til sted og tid til tid, er rigtignok med til at levere de sproglige kategorier, hvori erfaringen *fortolkes*. Men der *er* før-sproglige fænomener, som netop er dem, sproget *forsøger* at artikulere.

Enhver, der har fulgt diskussionen af fænomenet religiøs erfaring gennem de sidste 30-40 år, vil vide, at Shantz her stikker hånden i en hvepsere. Men det er hun nødt til for at kunne få fat i den grundlæggende størrelse, som hun ønsker at udarbejde betydningen af: en type fænomen, der foreligger reelt i verden (nemlig som det viser sig: i hjernen), og som Paulus så forsøgte at *artikulere*, som bedst han kunne.

## Neurovidenskab i nutid og fortid

Kap. 2 giver så et grundkursus, dels i udviklingen af den menneskelige hjerne, dels i en bestemt moderne teori om 'ekstase' ("ecstasy"), trance ("trance") eller 'ændret bevidsthedstilstand' ("altered state of consciousness" – ASC) – alt sammen begreber, som Shantz med overlæg benytter mere eller mindre synonymt (19). For det første emne bygger hun på en række anerkendte amerikanske hjerneforskere (bl.a. Rhawn Joseph). For det andet bygger hun primært på Eugene d'Aquili og Andrew Newbergs velkendte bog om *The Mystical Mind* fra 1999. Lad det være sagt med det samme, at denne anmelder ikke er i stand til at vurdere disse teorier indefra. Men det virker, som om Shantz har gjort sit hjemmearbejde med at sætte sig ind i en række forskeres arbejder på feltet, som de facto hører til i frontlinjen.

I resten af kapitlet vender Shantz sig til en applikation af de moderne teorier på 2 Kor 12,1-4. Hun argumenterer her for, at Paulus i to tilfælde i denne berømte skildring af hans egen himmelrejse taler på en måde, som forstås *bedst*, hvis man forudsætter, at han er i færd med at finde ord for en oplevelse, der forelå for ham på forhånd, om ikke andet som en begivenhed i hjernen. (Bemærk her, at Shantz slet ikke tager stilling til, at Paulus selv jo taler om en egentlig himmelrejse, han skal have foretaget. Man kan fuldt ud forstå, hvorfor hun lader denne dimension ligge. Men det er og bliver dog besynderligt, at sagen slet ikke nævnes.) De to steder er dels hans gentagne påstand

om, at han selv ikke ved (kun Gud ved det!), om han foretog sin himmelrejse “i kroppen eller uden for kroppen”, dels hans påstand om at have hørt “udsigelige ord, som et menneske ikke må udtale” (DO 1992).

Hvad det første angår, ser det – når man kommer fra neurovidenskaben – ud, som om Paulus her forsøger at artikulere en bestemt hjernetilstand, som man kender fra moderne religiøse “ecstatics”, og som er forskellig fra den normale. Uanset, hvordan man nærmere skal fortolke oplevelsen både neuro- og fænomenologisk, tror jeg, man må give Shantz ret i, at Paulus faktisk er i færd med at artikulere en religiøs erfaring.

Hvad det andet tema angår, argumenterer Shantz med yderligere neurovidenskabeligt input for, at de ord, Paulus hørte, var ‘udsigelige’ i den forstand, at de hverken kunne eller kan udsiges. Og sådan forstår hun også det græske ord ἔξόν i Paulus’ lille tilføjelse, som DO 1992 har oversat “som et menneske ikke *må* udtale”. Her skulle man if. Shantz snarere oversætte “som et menneske ikke *kan* udtale”. Det er nemlig ikke Paulus’ venstre hjernehalvdel, der har været aktiv i denne oplevelse, men den højre (106)! Har Shantz ret rent eksegetisk? Spørgsmålet kan ikke besvares på en studs, men hendes afvisning (107, n. 135) af at lade sig inspirere af den eneste anden brug hos Paulus (fx i 1 Kor 6,12) af det involverede verbum, som peger i retning af ‘må’ frem for ‘kan’, er ikke overbevisende. Og jeg forbliver skeptisk.

### Eksegese ud over alle grænser

Med sin neurologiske fortolkning af 2 Kor 12,1-4 på plads kaster Shantz i kap. 3 sit net ud over hele det paulinske corpus. Hun søger at vise, at der er en lang række temaer hos Paulus, som åbner sig for en neurologisk fortolkning. Fx taler han jo i 2 Kor 12,1 om ‘syner og åbenbaringer’, jf. fx 1 Kor 9,1 og 15,8 eller Gal 1,11-12 og 2,2. Og hans henvisninger til Guds eller Kristi δόξα, dvs. ‘stråleglans’ (på traditionelt bibeldansk: herlighed), skal givetvis udtrykke det, Paulus rent faktisk så. I alle disse tilfælde forestiller Shantz sig, at Paulus har været i trance eller ekstase.

Eller tag to længere passager som 2 Kor 3-5 og Rom 8. Her optræder der også en lang række begreber, som på den ene eller den anden måde handler om kropslige fænomener: ‘billede’ (εἰκών); ‘transformation’; dybe ‘suk’ (στενάζειν) og stærk længsel (ἐπιποθεῖν) efter transformationen; og endelig bruges selve termen for ‘ekstase’ (ἔξῃ στάσει) om Paulus’ forhold til Gud. Der er ikke her nødvendigvis tale

om henvisninger til nogen *bestemt* begivenhed. Men “Paul slides into a fluid mingling of all these notions because they are neurologically connected in all of us” (127).

Shantz mener også at kunne finde spor af en særlig sammenhæng mellem ekstase og lidelse, fordi disse to erfaringer gentagne gange optræder sammen i de paulinske tekster. Eller tag en tekst som 2 Kor 4,10-11 om, hvordan Paulus “bærer rundt” på Jesu død i sit eget kød for at også Jesu liv kan blive åbenbaret i hans dødelige krop. Handler det ikke om ekstase? I begge tilfælde er jeg skeptisk, og det er i hvert fald sikkert, at Shantz ikke gør tilstrækkeligt ud af, hvad Paulus selv rent faktisk ville sige, når han talte om lidelse og at have Jesu død i sit eget kød. Derimod har hun absolut ret i, at Paulus taler om *krop*, blot ikke nødvendigvis som en refleks af en eller anden hjernebegivenhed.

Derudover er der de mange steder, hvor Paulus taler om at være ’i’ Kristus og om en ’enhed’ (“union”) med ham. Her må jeg nøjes med at give en henvisning til Shantz’ udredning (137-138). Endelig er der ideen om at “embody death”: at være korsfæstet sammen med Kristus (Gal 2,19-20), ligedannet med ham i hans død (Phil 3,10) og begravet med Kristus gennem dåben til døden (Rom 6,4) o.l. Også her finder Shantz et neurologisk korrelat (141).

Det er ikke muligt her at tage detaljeret stilling til disse forskellige forslag. Blot må det nok konstateres, at Shantz’ vilje til at finde direkte fingerpeg om hjernebegivenheder hos Paulus er adskilligt stærkere, end teksterne reelt kan bære.

## Socialantropologiske trancestudier og Paulus og korintherne

I det sidste hovedkapitel (kap. 4) vender Shantz så blikket fra Paulus selv til hans adressater og dermed hele den sociale kontekst for hans omfattende spillet på sine egne ekstatiske erfaringer. Som i kap. 2 bygger hun også her på input fra andre discipliner end bibelvidenskab, her specielt den østrigsk-amerikanske antropolog Erika Bourguignon, som fra 1960’erne og frem skrev om forskellige former for trance i en lang række kulturer verden over, og den amerikanske antropolog Michael Winkelman, som ikke mindst har forsøgt at korrelere forskellige typer trance med forskellige typer samfund og forskellige sociale funktioner i de forskellige samfundstyper. Læseren skal her holde tungen meget lige i munden for at holde de forskellige typer trance klart adskilt fra hinanden – og endnu mere: at holde dem ligeså klart sammen med de forskellige typer samfund og funktioner i dem. Og endnu sværere bliver det naturligvis, når teorierne så skal appliceres på Paulus.

Shantz vil undersøge de sociale dimensioner af tre forskellige typer trance, som Paulus synes at spille på i de to Korintherbrev: "spirit possession" hos korintherne, nemlig de facto deres tungetale (glossolali); "shamanism" hos Paulus selv, nemlig hans særlige rolle i forhold til korintherne i forbindelse med de forskellige former for trance, han oplevede; og endelig "mediumship" hos både Paulus og korintherne, som Shantz specielt forbinder med den type 'profeti', som Paulus taler så varmt for i 1 Kor 14.

Lad os nøjes med den midterste af de tre typer trance: Var Paulus en shaman? Og brugte han sine egne "ecstatic states" som en "social commodity" (176) i forbindelse med sit krav på en særlig status som apostel? Diskussionen af "shamanism" er til det yderste kompleks. På den ene side hævder Shantz (sikkert helt rigtigt), at "the term [nl. "shamanism"] is so tangled up in the politics of its misuse ... that it has become nearly impossible to use it helpfully" (147 n. 3). I stedet vil hun tale om "soul journey". Tilsvarende erklærer hun: "Paul was not a shaman" (147, se også s. 176). På den anden side: "when the category of shamanism is used to distinguish social roles, it can be a very helpful model because it provides a means to measure ecstatic states as a social commodity" (176). Og sådan kører det frem og tilbage (se også s. 182 og 184).

Hvad skal man sige om det? Jeg tror dette: Man kan sagtens lade sig inspirere af indsigter i moderne shamaners sociale funktioner til at få øje på noget tilsvarende hos Paulus. Men det er og bliver potentielt vildledende direkte at se Paulus som en shaman. Så det skal man nok lade være med.

### Noget er godt, noget er stadig meget mangelfuldt

Selve Shantz' projekt er al ære værd. Det er klart, at der er fuldt af problemer, men hun har ret i sin principielle påstand om, at et veldefineret moderne begrebsapparat *kan* bruges til at få adgang til Paulus' 'mind' via hans egne tekster.

Shantz har også ret i at fokusere på begrebet 'religiøs erfaring'. Det har jeg selv gjort i min seneste bog om Paulus: *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Mind* (Oxford University Press, 2010). Og jeg synes, hans tekst tvinger en til det.

Det er også helt i orden at postulere tilstedeværelsen af et gab mellem, hvad der faktisk kan tænkes at være foregået i Paulus' hjerne (noget, der i princippet kan beskrives "cross-culturally" med de begreber, som den moderne neurovidenskab nu måtte udarbejde), og

de meget mere kulturelt bestemte forsøg på at artikulere og beskrive det, som man finder hos Paulus selv.

I det hele taget er Shantz' understregning af Paulus' stadige brug af "body language" (mit udtryk) helt på sin plads. Jeg har selve fokuseret på det samme i den nævnte bog. Og jeg er ganske enig i, at man slet ikke får fat i, hvad Paulus vil sige og udtrykke, hvis ikke man får alt dette med.

Derimod er jeg meget skeptisk over for muligheden af at korrelere med den nødvendige præcision, hvad Paulus siger, med denne eller hin moderne type af trance eller "ecstatic experience" forstået som noget, der kan beskrives præcist i termer, der vedrører hjernen. Årsagen er først og fremmest, at neurovidenskaben, så vidt jeg kan forstå, stadig er meget langt fra at kunne korrelere bestemte hjernesammenhænge med bestemte typer ASC. I min egen bog diskuterer jeg noget helt andet, nemlig Paulus' stadig kredsen om *pneumaen*. Og jeg forestiller mig, at han i mange tilfælde taler om en personlig 'religiøs erfaring' af at være taget kropsligt i besiddelse af netop *pneumaen*. Dette ligner på den ene side meget, hvad Shantz er ude efter. På den anden side er det fuldstændig forskelligt fra det, da jeg slet ikke taler specielt om *hjernen*.

Jeg er endnu mere skeptisk over for Shantz' forsøg på at korrelere forskellige typer trance (med tilhørende hjernesubstrat) med forskellige samfundstyper og sociale funktioner. Hendes (godt nok korte: 155-157) beskrivelse af, hvordan byen Korinth netop havde "the kind of profile typical of possession societies" (157) er efter min mening pure opspind. Og en tabel som den, man finder på s. 173-174 (overtaget fra Winkelmann) over såkaldte "characteristics" af tre typer "magico-religious practitioners" (nemlig "the shaman", "the medium" og "the priest") i henseende til "Societal conditions", "Magico-religious activity", "Sociopolitical power", "Social characteristics", "Selection and training", "Social context" og "Special skills/techniques" – sådan en tabel tror jeg simpelthen ikke på.

Det korte af det lange er da dette: Forsøget er godt og skal videreføres. Men der er *meget* lang vej igen, før der kan komme noget rigtig solidt ud af det.

Til allersidst kan man med rette spørge, hvad alt dette da kan betyde 'teologisk': Har det nogen som helst betydning for, hvad vi selv vil sige om verden i lyset af Paulus' tekst? At diskutere det spørgsmål ordentligt ville kræve en hel artikel. Men én pointe bliver i hvert helt tydelig, hvis man anlægger Shantz' (eller for den sags skyld mit eget) perspektiv på Paulus. Den pointe gør sig bedst på engelsk: religion is real.

## Guds omskiftelighed eller Guds bevægelighed?

*Professor Niels Henrik Gregersen*

Niels Grønkjær, *Den nye Gud: Efter fundamentalisme og ateisme*, København: Forlaget ANIS 2010. 320 s. Kr. 289.

*Abstract:* This review argues that there are two incompatible lines of argument in Niels Grønkjær's interesting book on *Den nye Gud* [The New God: After Fundamentalism and Atheism]. The first line suggests a purely temporal understanding of the Trinity: The Father gives up his power, then both Son and Father die on the cross, while only the Spirit persists in the human community of love. The second line of thought represents an Augustinian model of Trinity, reformulated via Hegel. It seems that only the second line can fulfill the author's intentions.

*Key words:* Augustine – Blumenberg – Grønkjær – Hegel – Time – Trinity – Vattimo.

Niels Grønkjær's bog om den nye Gud har med rette påkaldt sig opmærksomhed. Der er tale om en yderst velskrevet bog, der forholder sig til både teologiske og kulturelle kernespørgsmål og gør det i en essayistisk stil med en personligt engageret stemmeføring.

Bogen (alle henvisninger hertil) er bygget op i tre dele: Faderens Rige (55-126), Sønnens Rige (127-194) og Åndens Rige (195-283). De to første dele fortæller den historie, at der foregår en indre kamp mellem den voldelige Fader og den gode, men svage Søn. Faderen må opgive sit voldelige projekt, for at "den nye Gud" kan få plads – ligesom også Sønnen på korset må dø for at give plads til Ånden i kærlighedens fællesskab. Del III om Åndens Rige indeholder derimod en nærmest klassisk augustinsk version af treenighedslæren: "Faderen og sønnen er fælles i det tredje som er helligånden. Gud er disse tre.... Faderen og sønnen forenes i ånden. Nu er det endelig slut med indbyrdes rivaliseringer. Faderen er ikke isoleret i sin himmel, og sønnen er ikke ensom på sit kors. De er forbundet af kærlighedens bånd, ånden" (197).



Der er således to forskellige opfattelser af treenighedslæren på spil hos Grønkjær, og jeg mener ikke, at de er forenelige. Den første linje indeholder en rent tidlig forståelse af forholdet mellem Fader, Søn og Helligånd. Først den ene, så den anden, så den tredje: Trip trap træsko. Den ene (sønnen) overvinder den anden (faderen) i en slags indre duel i Guds sind. Den anden model er anderledes fredelig og bygger på en forståelse af Guds evighed, som Grønkjær introducerer midt i bogen (121-126). Her tales der om et evigt eksisterende fællesskab mellem Gud Fader, Søn og Helligånd, som folder sig ud i historien, når Faderen viser sig som kærligheden almagt i Sønnens afmagt og når Sønnen genrejses af Helligåndens kraft. Her overvindes Faderen ikke, heller ikke forsvinder Sønnen til fordel for Ånden og historien. Det er den treenige Gud, der bevæger alting og som selv bevæges af fællesskabet med mennesker i Helligåndens Rige. Jeg vil mene, at kun denne anden tankelinje er i stand til at forløse Grønkjærs teologiske anliggende.

### Den omskiftelige Gud: Vattimo-Blumenberg-linjen

Grønkjær er præst i Vartov, men har i mange år været lektor i etik og religionsvidenskab på Aarhus Universitet. Efter disputatsen om Augustin, *Kristendom mellem gnosis og ortodoksi* (2002), har han arbejdet videre med navnlig Gianni Vattimo (f. 1936) og Hans Blumenberg (1920-1996). Vattimo er som bekendt fortaler for en "svag tænkning", der i forlængelse af Nietzsche opløser alle strukturer (Gud-verden, objektivt-subjektivt osv.) til fordel for en historisk tænkning, hvor alt er led i flydende fortolkningsprocesser. Selv opfatter Vattimo denne bevægelse som igangsat af tanken om Guds inkarnation: "det eneste store paradoks og den eneste store forargelse ved den kristne åbenbaring er netop Guds inkarnation, og det vil sige afkaldet på alle disse transcendent, uforståelige, og, tror jeg, bizarre karakteristika, som alligevel i så stor grad har påvirket 'springets' teoretikere".<sup>1</sup> På samme måde afskediger Grønkjær først den negative teologi (som siger, at ikke alt kan vides om Gud) og derpå paradoks-teologien, som siger, at Gud og verden ikke kan skrives på samme formel, men må holdes sammen i troen (16-17). For Grønkjær er troen imidlertid selv en "vidensform" (18).

Afvisning af den negative eller apofatiske teologi skal dog vise sig problematisk, hvad der navnlig bliver tydeligt ved Grønkjærs anvendelse af Blumenberg. For mens Vattimo repræsenterer en venliggjort

1. Gianni Vattimo, *Jeg tror at jeg tror*, København: ANIS 1999, 54.

kristendom, hvor der ikke længere er forskel på Gud og historien, repræsenterer Blumenberg en anderledes kynisk kritik af kristendommens fallit. Allerede i sit tidlige hovedværk, *Legitimität der Neuzeit* fra 1966, gjorde Blumenberg gældende, at sekulariseringen ikke skal forstås som en frugt af kristendommen, sådan som teologen Friedrich Gogarten (og senere Vattimo) mente. Tværtimod finder vi fra renæssancetænkeren Bruno og fremefter et humanistisk opgør med nominalismens idé om Guds skjulte vilje og almagt. I sine senere arbejder, ikke mindst *Matthäuspasion* fra 1988, peger Blumenberg på det tragiske i humanismens selvtilid, alt imens han fortsætter sit kritiske arbejde med de jødisk-kristne myter: "Gud vidste ikke, hvad han gjorde, da han skabte verden", ligesom Gud "frygtede" for, at mennesket ved at spise af æblet skulle blive en farlig konkurrent til det guddommelige udødelighedsmonopol. Og når det til sidst viser sig, at det ikke lykkes for Gud at opretholde sin magt over mennesket, så bevæger Gud sig fra fornærmelse og skinsyge til korsets bevidsthed om fallit.<sup>2</sup>

Den, der har læst de første 100 sider af Grønkjærs bog, vil genkende tankegangen. Men hvor Blumenberg læser de bibelske traditioner som udtryk for idéhistoriske konstellationer, tager Grønkjær dem til indtægt for en teologisk lære om Guds selvudvikling. Og hvad Blumenberg forstår som tåbelighedens metaforik, opfatter Grønkjær som en del af troens viden om Gud. Grønkjær præsenterer således et medvidende portræt af alle Guds kvaler med skaberværket: "Gud er (jo) som os, og vi er jo som Gud... Hvis vi ligner Gud er det vel på samme måde for ham: også han må forstå sig selv i kraft af noget andet end sig selv. Derfor må Gud skabe verden og mennesket" (75). Hvad der gælder fædre og børn i almindelighed, gælder også for Gud og menneske (43-44; 57-58). Grønkjær er hverken tyngt af billedforbuddet eller af den apofatiske teologis reservationer. Han taler meget ligefremt om, hvad Gud forstod og ikke forstod før verdens skabelse, og om Guds besvær med at "overtale sig selv til at tro at produktet af hver enkelt skabelsesdag er godt, og at det hele er såre godt" (63). Faktisk kunne Gud ikke "bære at indrømme at skaberværket ikke var så godt som han havde villet overtale sig selv til at tro" (63), hvorfor han måtte give mennesket skylden for sin egen utilstrækkelighed som skaber: "Menneskets gudbilledlighed er Guds undskyldning for at han i sit ansvar for skabelsen ikke kan lastes for skylden for at det gik galt. Den må mennesket bære. Alene" (71-72). Men

2. Hans Blumenberg, *Matthäuspasion*, Frankfurt /M.: Suhrkamp 1988, 124 og 29. Se også 15: "Den *fornærmede* Gud, det er udgangsteset, bliver til den *mislukkede* Gud. At almagten forfejler sin gudværdige intention med verden – og ikke blot bryder sammen *ved* verden, men *i* den – er passionens tema". Overs. efter Ulrik Houliind Rasmussen, *Hans Blumenberg*, København: ANIS 2007, 165.

måske er skabelsen snarere et makværk, et udslag af “skabergudens himmelråbende inkompetence”? (78)

Det skal siges til Grønkjærs forsvar, at han med mellemrum markerer en vis distance, når han fortæller sin læser, hvordan Gud ligesom har det med sig selv. Der er en del måske'er og spørgsmålstegn i teksten, og man kunne måske argumentere for, at den causerende stil i sig selv indeholder en vis apofatisk bevidsthed. Alligevel er det ikke indtrykket af reverens og selvironi, der melder sig under læsningen, men en sær blanding af nonchalance og bedrevenen. Gud fremstilles som den, der først giver sig i kast med skabelsens glansnummer, derefter frygter for menneskets selvhævdelse og tyr til den magtfulde udstødelse af paradiset, hvorefter Gud bliver ked af det igen, og endda angrer – og derfor til sidst vælger at svække sin egen magt (76-79).

Grønkjærs beskrivelse af Guds traumatiske problemer med sit skaberværk (først magt, derpå smerte, til sidst anger) gentager sig i tolkningen af inkarnationen: “Gud giver afkald på at være en ophøjet almægtig Gud fordi han indser at han ikke med vold og magt kan opretholde en bestandig relation til mennesket. Hans styrke består nu i at han selv svækker sin magtposition for at hengive sig til og for det menneskelige” (151). Er der her tale om ligefrem forandring i Guds sindelag fra tidspunkt 1 til tidspunkt 2 og 3? Eller er der tale om en vilje til selvkommunikation, der altid har præget den treenige Guds liv? Det får man ikke helt besked på, fordi Grønkjær skiftevis tænker psykologisk-temporalt og teologisk-trinitarisk.

Denne uafgjorthed genfinder vi i et nervepunkt, tolkningen af Jesu korsdød. Det er Gud selv, der dør af kærlighed til skabningen. Så meget står klart. Men det afgørende teologiske spørgsmål er, om Faderen (og Helligånden) dør på samme måde som Sønnen gør. Her siger Grønkjær: “De mister hinanden. Gud selv splittes. Det gammeltestamentlige citat som Jesus udskriger på korset ‘Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?’, betyder måske ikke bare at han i dødens stund bliver forladt af sin fader, men at Gud har forladt ham ved selv at dø, således at han må dø det gudløse menneskes død” (163). Ja, Faderen lider med Sønnen og lider tab. Men dør Faderen sammen med Sønnen? Det mener Grønkjær vistnok (“måske”). Men der er gode grunde til, at man aldrig har talt sådan i teologien. Faderen er hele guddommens kilde (*fons deitatis*) – ophører kilden, så ophører også floden. Og Helligånden er både livgiveren og fuldenderen – ophører livgiveren, så ophører livet og der er ingen fremtid. Derfor gælder princippet: *Unus ex trinitate incarnatus et mortuus est*.

Grønkjærs udredninger af omskiftelserne i Guds følelsesliv fylder meget i bogen. Men er det ikke et intellektuelt *faux pas* at drage direkte slutninger fra forskellige bibelske tekster til forskellige svingnin-

ger i Guds psyke? Mon dog ikke ændringerne snarere kunne ligge i menneskehedens foranderlige gudsforestillinger? Man kommer til at savne en nøgtern historisk-kritisk bevidsthed. Men heller ikke teologisk er det holdbart at lade “den nye Gud” (som er svag men kærlig) erstatte den gamle Gud (som var stærk men voldelig). For hvis ikke Guds vilje og kraft var intakt, så ville opstandelsen – “kærlighedsdødens overvindelse af adskillelsesdøden” (193) – ikke være mulig.

### Den bevægelige Treenighed: Augustin-Hegel linjen

Det er faktisk en sjældenhed, at nogen taler så flot og frit om opstandelse, som Niels Grønkjær gør i bogen. Opstandelsen er for Grønkjær hverken en “Zusatzmythos” (Niklas Luhmann), der bør lægges til side, eller en fortidig hhv. fremtidig hændelse. Der er derimod tale om menneskets fortsatte inddragelse i Guds liv, en deltagelse i den bevægelse, som Guds evige liv er. Derfor kan Bach i *Matthæuspassionen* lade koret synge: Når jeg skiller mig fra dig, så skil dig ej fra mig (171). Det er Gud, der handler, når vi ikke selv kan gøre noget. “Opstandelsen udspringer af den gennemgribende bevægelse som finder sted i Gud selv” (191). Tilsvarende tilsiger troen på kødets opstandelse, at “mennesket med sine samlede livserfaringer altid har en fremtid” (190).

Denne forståelse af opstandelsens nye liv er organisk forbundet med en treenighedslære af klassisk afstøbning. For kun igennem Guds evige liv kan mennesket vinde sin identitet. Den eneste “identitet”, der findes, er den, der lever i bevægelsen mellem Faderen og Sønnen, formidlet af Helligånden. Fra Augustin hentes således opfattelsen af Helligånden som *vinculum charitatis*, kærlighedens bindeled mellem Fader og Søn.

Læser man bogen bagfra, fra Del III om Helligåndens Rige, viser sammenhængen mellem soteriologi og treenighedslære sig tydeligt. Men den er forberedt allerede tidligere i bogen. I *troens vidensform* ser mennesket sig som “forbundet med Gud og den verden han har skabt” (21). Troens vidensform drejer sig her ikke om at have indsigt Guds indre rørelser, men om forbundetheden med Gud. Tilsvarende deler Gud i *skabelsen* ud af sig selv, hvorved Gud både giver plads for andetheden og realiserer sig selv som kærlighedens magt: “I skabelsen både begrænser og viderefører Gud sig selv... Han kunne ikke være forblevet den samme hvis han ikke var blevet en anden” (80). Den levende Gud er altså i stadig bevægelse ud mod verden, men bliver ikke dermed en ganske anden, ikke en splinterny Gud. Samtidig reformulerer Grønkjær den klassiske skelnen fra Nikænum mellem *skabt* og

født: "Verden er Guds andet, hans *fremmede andet* der ikke er af samme væsen som han; den er *skabt*. Sønnen er også Guds andet, men hans *eget andet* fordi han netop er af samme væsen som faderen hvad man jo er når man er født af nogen" (82-83). Hermed afvises både Vattimos opløsning af Guds transcendens og Blumenbergs afvisning af Guds førstehed. De steder, hvor Grønkjær langer ud efter "teismen", er det vistnok mest opfattelsen af Gud som en separat gud uden for verden, der er genstand for en kritik (selvom begrebet bruges flimrende). Men sidst i bogen taler Grønkjær uforblømt om Gud som "det absolutte", fordi Gud "frembringer sig selv som ånd ved at forholde sig til sig selv og til noget andet end sig selv. Gud indeholder i sig selv denne bevægelse" (292). Her springer Grønkjær ud som en klassisk hegelianer. I engelsk-sproget litteratur ville Grønkjærs position blive læst som et eksempel på en såkaldt *infinity-based theism* (da begrebet "teisme" på engelsk normalt bruges om alle former for monoteistisk gudstro). Men under alle omstændigheder er vi her milevidt fra Vattimos bløde hegelianisme, der ser det sekulariserede menneske som historiens fortolker og agent.

Grønkjær ender sågar i en beskrivelse af treenigheden, som peger på den afgørende forskel på Guds og menneskets identitet, at "Gud *i sig selv* er på det rene [med sine relationer], hvad mennesket ikke uden videre er" (304). Her er vi hinsides alle psykologiske beskrivelser af Guds *Werdegang*. Og hvor Grønkjær i begyndelsen siger, at Gud er tilværelsens kilde, men derimod afviser talen om Gud som tilværelsens grund, så læser vi nu: "I *grunden* er Gud bevægelig" (305). For Gud er ikke en forskelsløs kilde, men et differentieret liv, der til stadighed skænker ud af sig selv for mødes med verden. Derfor er mysteriet så at sige flyttet ind i historien. Mens Grønkjær begyndte bogen med at afvise, at der findes mere end menneskene kan sige sig selv og hinanden (16), så lyder bogens sidste sætning: "Den levende Gud er virkelig fordi han giver sig selv til os. Han har til stadighed mere at sige fordi der altid *er* mere at sige..." (309).

Bogen anbefales som inspiration og udfordring for de dannede blandt religionens velvillige tvivlere. Men læs den til enden. Nøjes man med de første 100 sider, støder man sig på de psykologiske karikaturer. Læser man derimod bogen bagfra, præsenteres læseren for et samlet bud på en forståelse af Guds bevægelse og rummelighed. Sandelig, metafysikken er ikke forsvundet. Den er derimod "forvunden", dvs. relanceret i en tankegang, hvor Gud og menneske ikke længere står over for hinanden, men lever dybt forbundne. Midt i tilværelsen.

## Litteratur

### Bartosz Adamczewski

*Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels.* Frankfurt am Main: Peter Lang 2010. 554 s. Indb. Sfr 128.

Tanken om, at Matthæus- og Lukasevangeliet foruden Markusevangeliet bygger på endnu en fælles kilde, den siden forsvundne Q, står i dag for skud. Antagelsen af et litterært forhold også imellem de to senere evangelier, får således stadig mere vind i sejlene. Fx er vi nogle, der mener, at Lukesevangeliet også benytter Matthæusevangeliet. Men med Bartosz Adamczewski har den position, at Matthæusevangeliet er det seneste af de tre og også bygger på Lukasevangeliet, fået en heftig fortaler.

Efter en kort indføring i Q-problematikken følger et langt forsknings-historisk kap. 1 om de forskellige løsninger af det synoptiske problem i de sidste 25 år, inkl. deres forhistorie. Belæstheden er stor, og konklusionen er, at rækkefølgen Markus-, Lukas-, Matthæusevangeliet er den mest sandsynlige. Det underbygges i kap. 2, der analyserer de basale mønstre i de synoptiske evangeliers indbyrdes litterære afhængighed, belagt med en række prøveeksempler.

I kap. 3 hævdes nu Paulus' breve at være Markusevangeliets hovedkilde. Kronologisk ligger de forud. De er desuden en forudsætning for dets teologi, der dog ikke kun "narrativiserer" paulinske forestillinger. Nej, ifølge Adamczewski indskriver Markus-forfatteren ligefrem Paulus' Kristus-identitet i sit Jesus-billede, der derved faktisk bliver et Paulus-billede. Ud over apostlens breve inddrager han også Homers *Illiade* og Josefus' værker. Metodisk spiller her G. Genettes *Palimpsestes: la littérature au second degré* (1982) en væsentlig rolle.

Dette grundlag arbejder forfatteren bag Lukasskrifterne nu videre på. En grundig analyse af tre dele (Luk 3,1-4,13; 6,20-8,3 samt "rejseberetningen" 9,51-19,28) vil vise, at de udgøres af en kreativ genskrivning af Markus-evangeliet, hvorunder også Israels hellige skrifter, Paulus' breve, Josefus' værker og anden antik-jødisk litteratur som *Ugeapokalypsen* i 1 *Enok* 91-105 og *Damaskusskriftet* er inddraget. Forfatterskabet fremstår som eksempel på den bibelske og hellenistiske tradition for 'rewriting the Scriptures', og det sker i større Paulus-troskab end almindeligt antaget. Først her kommer det til en eksplicit datering, hvor Markusevangeliet sættes til 100-110, Lukasevangeliet til ca. 110-120 og Acta til ca. 10 år efter.

I kap. 5 gælder endelig Matthæusevangeliet som sidste station i denne proces. Her er kildegrundlaget udvidet til foruden de to andre evangelier også at omfatte Acta samt Jakobsbrevet og 1 Petersbrev. Dette skrift er ikke specielt jødekristent, men et post-paulinsk arbejde, som alene øjensynlig repræsenterer et jødekristent, måske endda anti-paulinsk standpunkt, dog kun

for at "indpakke" det i postpaulinske ideer, sådan som vi også finder dem i Acta. Matthæusevangeliet tidsfæstes til ca. 135-140.

Bogen er et imponerende forsøg på at se en udviklingslinje i de synoptiske evangelier, der udgår fra Paulus' breve. At Markusevangeliet skulle bygge på mere eller mindre historisk pålidelige Jesus-overleveringer, kommer ikke inden for synsvidde. Formhistoriens forestillinger her afvises som romantiseringer. Evangelierne er ifølge Adamczewski ikke kilder til "den historiske Jesus", men til udfoldelsen af Paulus' Kristus-identitet i skikkelse af narrativisering i en Jesus-fortælling.

Efter endt læsning er man nærmest forpustet. Det er overraskende synspunkter, ikke mindst hos en katolsk fortolker. Men forskningen kommer jo alene videre gennem provokationer. Der er selvfølgelig flere kritiske spørgsmål til Adamczewski. Hvad med bevidnelsen af Matthæusevangeliet, der synes at pege på en tilblivelse omkring 80-90? Og kan det virkelig sandsynliggøres, at forfatteren til Markusevangeliet har kendt og brugt Josefus' skrifter? Og er en så gennemført "allegorisering" tænkelig? Der bliver jo praktisk taget intet tilbage til "den historiske Jesus", som ikke kommer fra Paulus' breve. Alt efter temperament kan man glæde sig/ikke glæde sig over opløsningen af Q-fantomet og over blikket for Paulus' breve som udgangspunkt for evangelierne. Men det er næsten "alt for meget", og selv om forfatteren skulle have ret, får han det næppe. I hvert fald ikke foreløbig. For det er spørgsmål, hvor mange har meget i klemme, og hvor inertens magt er så stor, at mange nok vil tøve med at efterkomme indbydelsen til her at kaste sig ud i en helt ny undersøgelse af de synoptiske evangelier, ja af hele Det Nye Testamente "with the use of the method of critical-intertextual research, which may be regarded as a critical version of the so-called 'canonical approach' of the Bible" (447).

Det engelske glider langt fra altid let. Til gengæld er undersøgelsen trods sin store detailrigdom klart opbygget, sammenfatter hele vejen sine resultater i overskuelige konklusioner, og det forskningshistoriske er særdeles nytigt. Bibliografi og registre fylder mere end 100 sider.

Mogens Müller

### Geert Hallböck

*Det Nye Testamente – en lærebog.* København: ANIS 2010. 232 s. Kr. 249.

I 1962 skrev Bent Noack en lærebog med titlen *Det nye testamente og de første kristne årtier*, der sigtede mod seminarieundervisningen i kristendom. Denne lærebog dokumenterede ifølge Geert Hallböck et enhedssyn på Det Nye Testamente, som gik tabt efter 1970 og blev erstattet af en pluralitet af metoder og positioner. Men i dag mener Hallböck at kunne finde antydninger af en ny syntese. Hallböcks nye lærebog skal dog ikke repræsentere denne syntese i sin helhed, men fremstiller Det Nye Testamente ud fra en be-

stemt indfaldsvinkel: de nytestamentlige genrer (9f). Tilsvarende præsenterer Hallbäck først og fremmest de nytestamentlige tekster og ikke så meget de historiske begivenheder (Den historiske Jesus får to sider!). Teksterne bliver heller ikke behandlet hverken i kanonisk eller kronologisk rækkefølge, men efter deres tilhørsforhold til bestemte genrer. Disse bliver fremstillet efter deres generelle position i den nytestamentlige litteraturhistorie, som skematiseres ved hjælp af Webers teori om autoritetsudviklingen (karismatisk autoritet, derefter traditionel autoritet og endeligt den institutionelle autoritet, jf. s. 12). Svarende til dette program begynder Hallbäck med liturgiske tekster som fx Filipperbrevshymnen (s. 15: 'I begyndelsen var gudstjenssten'). Han fortsætter med genrerne apokalypse, apostolske breve (Paulus) og parænese (fx Jakobsbrevet). Herefter følger andre genrer, som Hallbäck daterer til en senere periode. Til disse hører også de pseudonyme apostelbreve, der for Hallbäck også er en specifik genre. Konsekvensen af denne metode er, at bestemte skrifter, der blev forfattet senere, fremstilles forholdsmæssigt tidligt. Det sker fx for apokalypsen, som Hallbäck daterer omkring 90 e. Kr., men regner med til den tidlige genre apokalypse, jf. s. 35–38. Omvendt bliver for eksempel Hebræerbrevet, som Hallbäck behandler under kategorien kunstbrev, fremstillet forholdsmæssigt sent, selvom Hallbäck overvejer at datere det før 70 e. Kr. (174). Kapitler om tidshistorie og metoder er placeret sidst i bogen, med den begrundelse, at disse emner for mange læsere kun er pligtstof, »der blot skal overstås, før man kan komme i gang med hovedsagen« (13).

Selvfølgerlig kan meget af det, som Hallbäck lægger frem, diskuteres. Et emhedssyn har vi jo vitterligt ikke. Det gælder for eksempel hans skelnen mellem pseudonyme og ægte breve. Ægthedsspørgsmålet er i mange tilfælde fremdeles åbent. Hallbäck mener fx i modsætning til de fleste andre eksegeter, at 2. Thessalonikerbrev er ægte (jf. s. 31; 65). Jeg selv føler mig ikke sikker vedrørende 1. Petersbrev, som for Hallbäck og mange andre er et pseudonymt skrift (jf. s. 126–127). Man kan også spørge, om ikke konflikten imellem Presbyteren og Diotrefes i 3. Johannesbrev ville kunne fortolkes anderledes, end Hallbäck gør, når han henregner Presbyteren til den traditionelle autoritetstype og Diotrefes til den institutionelle (164). Kunne ikke omvendt presbyteren repræsentere en forholdsmæssig fremskreden udvikling, idet han passer til den institutionelle autoritetstype? Presbyteren blander sig i en anden menighed; kan det ikke sammenlignes med 1. Klemensbrev, hvor romermenigheden giver anvisninger til korintermenigheden? 1. Klemensbrev kan antyde, at metropolitane autoritetsstrukturer er under udvikling, og måske passer det også til det 3. Johannesbrev.

Det er for en universitetsteolog fra Tyskland svært at bedømme, om Hallbäck's bog er velegnet til seminarieundervisningen i Danmark. I hvert fald vil læsere, sikkert også studerende fra de første semestre på universitetet, kunne blive inspireret af bogen. Men i mine øjne ville det være en god idé,



at tilføje litteraturhenvisninger til et andet oplag af bogen. Bliver man nysgerrig undervejs, og det skulle gerne være formålet med en lærebog, får man lyst til at læse videre. Og så forstår jeg ikke, hvorfor informationer om tids-historie og metoder ifølge Hallbäck for mange læsere kun er »pligtstof«. Specielt Palæstina på Jesu tid er et emne, som godt kan fascinere – også læsere med distance til teologien eller videnskab overhovedet. Selv metoderne kan blive interessante for den slags læsere: Forstår de ikke alt, så forstår de i det mindste til en vis grad en metode og får på denne måde et indtryk af, hvad videnskab egentlig er. I øvrigt skulle man med sine bøger henvende sig til interesserede læsere. De andre når man jo alligevel ikke, og skulle vel egentlig heller ikke blive lærere.

Jan Dochhorn

### Holger Villadsen

*Perikoper og kirkeår i oldkirken. Jerusalem, Konstantinopel og Rom.* København: Books on Demand 2010. 212 s. Kr. 140.

Som sagkyndig patristiker var Holger Villadsen fra 1988-93 liturgisk sekretær for biskopperne ved færdiggørelsen af *Den Danske Alterbog*. Fra denne periode stammer flere af bidragene i nærværende udgivelse. Bogens fem studier har alle været trykt før som enkeltstående artikler, nogle i svært tilgængelige publikationer, hvorfor det synes rimeligt, at de nu kommer samlet. De beskæftiger sig alle på en eller anden måde med de oldkirkelige perikopesystemer og kredser om navnlig to emner: Dels antallet og rækkefølgen af de bibelske læsninger, dels principperne for brugen af de gammeltestamentlige læsninger.

Det første bidrag, "Skrifternes segl" (1987), indeholder en oversigt over de bibelske læsninger i de østlige kirker fra 4.-8. årh. I alt oplistedes tolv geografisk, kronologisk og konfessionelt ret forskellige kilder til gudstjenestelige læsesystemer. Der er mange forskelle, men også væsentlige fællestræk: Læsningerne falder i gudstjenestens første del inden prædiken og forbøn, der er normalt mindst to perikoper, og rækkefølgen er først en GT-læsning, derefter en NT-læsning uden for evangelierne og til sidst en læsning af en evangelietekst.

Navnlig iagttagelsen af den stigende rangrækkefølge med evangeliet som den sidste og vigtigste tekst *inden* prædiken og nadver danner i bogens andet bidrag, "Epistel eller udgangslæsning" (1987), baggrund for en kritik af det gudstjenesteforslag, der blev givet af liturgikommissionen i 1970-80'erne. Her blev det blandt andet foreslået, at epistellæsningen skulle flyttes fra formessen og i stedet anvendes som udgangslæsning mellem den afsluttende kollekt og den aronitiske velsignelse. HV argumenterer overbevisende for, at en sådan ændring mangler et sikkert historisk fundament, og at det derfor

som en *helt ny* ordning ville være et markant brud med en klassisk fælleskirkelig struktur.

Tredje til femte bidrag, som følger bogens undertitel, "Brugen af Det gamle Testamente i det ældste lektionar fra Jerusalem" (1989) er viet til en mere indgående undersøgelse af et gammelarmensk håndskrift fra 400-tallet, "Det tidlige perikopesystem i Konstantinopel ifølge Severian af Gabala" (1991) ser nærmere på nogle prædikener fra o. 400 af Johannes Chrysostomos' stedfortræder, og i "Würzburger Comes" (2009) analyseres en romersk epistelliste, antageligt fra første del af 7. årh. Konklusionerne i de tre studier ligger hinanden nær: Det Gamle Testamente bruges i udstrakt grad, men primært ved hverdagsgudstjenester og gudstjenester af forberedende karakter. Som regel læses der på søn- og festdage kun to tekster, en epistel og et evangelium fra Det Nye Testamente, altid i nævnte rækkefølge. Der er dog nuancer, herunder inddrages der i Jerusalem indimellem en gammeltestamentlig indgangslæsning på søn- og festdage, når dagens karakter taler for det (f.eks. 1. maj, der er indviet til profeten Jeremias).

Disse tre studier er solide og velargumenterede. Konklusionerne er enkle og nøjterne og har rod i kilderne. Derved fungerer de som en kritisk modpol til en udbredt teori om, at de tidligste kristne som et levn fra synagogen fast indledte søndagstjenesten med en GT-læsning inden de to læsninger fra NT (epistel og evangelium), en GT-læsning der så siden er blevet reduceret væk (f.eks. i Rom og det, der blev til 1. tekstrække). Meget lidt i HV's materiale, der er blandt de ældste og mest sikre kilder, synes at bekræfte en sådan forestilling.

I denne kritik læner HV sig op af en international strømning (bl.a. A.G. Martimort), og det viser meget godt, at bogen bevæger sig mellem at introducere andres forskning på dansk og at levere selvstændige konklusioner. Gevinsten ved de tre sidste studier er, at kildematerialet er trykt i oversigtsform, så man selv kan gøre sig sine iagttagelser. Endelig afrundes bogen af en 32 sider lang og særdeles værdifuld bibliografi over nordisk litteratur om oldkirkelig liturgi (et uddrag af *Nordisk Patristisk Bibliografi*, der findes på [www.patristik.dk](http://www.patristik.dk)).

*Perikoper og kirkeår i oldkirken* kan fint suppleres af *Kirkehistoriske Samlinger 2010*, hvori HV bidrager med en artikel om gammeltestamentlige læsninger og kirkeår i Danmark på reformationstiden. I samme findes også en beretning af den tidligere biskop i Haderslev, Olav C. Lindegaard, om *Den Danske Alterbogs* tilblivelse, der opridser det virvar af betænkninger, udkast og stridigheder, som HV i sin rolle som sekretær skulle holde rede på.

Frederik Poulsen

**Heinz Scheible (red.),**

*Melanchthons Briefwechsel, Band 10 Texte 2605-2865 (1541)*. Bearb. af Christine Mundhenk, Marion Bechtold, Matthias Dall' Asta, Heidi Hein og Simone Kurz. Stuttgart-Bad Canstatt: Verlag fromann-holzboog 2009. 640 s. € 279.

Af de 273 aktstykker – breve, betænkninger, fortaler til bøger – som publiceres her drejer en meget stor del sig om religionssamtalerne i Worms og Regensburg. De egentlige forhandlinger begyndte først i januar 1541 under forsæde af kejserens uhyre indflydelsesrige kansler Nicolas Perrenot de Granvelle, efter at tiden siden november 1540 var gået med procedure-spørgsmål. Forhandlingerne blev ikke lettere af, at den katolske Johs. Eck gjorde opmærksom på, at Melanchthon i 1540-udgaven af *Confessio Augustana* havde foretaget ændringer i forhold til den oprindelige udgave. Han og Melanchthon havde en længere debat om arvesyndslæren. Efter at nogle af teologerne var nået frem til et kompromis, udskød kejser Karl V forhandlingerne til den kommende rigsdag i april i Regensburg. Også her var Melanchthon den førende på protestantisk side. Som bekendt nærmede man sig hinanden meget i retfærdiggørelseslæren, men ikke i artiklen om kirken. Både paven og Luther afviste dog. Alt dette belyses i de talrige dokumenter, Melanchthons brevveksling med Luther og Justus Jonas i Wittenberg, med venner og bekendte andre steder, optegnelser af ham og teologiske betænkninger til forhandlingerne. Den 1. februar var han i Wittenberg igen. Af særlig interesse er det, at han dagen efter i et brev orienterede kong Christian III's sekretær Herman Skeel om Wormsforhandlingerne (2618). Denne adelsmand havde studeret i Wittenberg. En anden vigtig person i den danske konges omgivelser, Peder Svave, som Melanchthon ligeledes kendte fra hans studier i Wittenberg, fik også brev fra ham (2691), besynderligt nok, for de to var begge i Regensburg på den tid. Melanchthon beder om en pengegave til en græsk flygtning. Det giver et kort indblik i både Peder Svaves intellektuelle stade og i forholdet mellem de to, at Melanchthon har skrevet brevet på græsk. Flere andre spændende eksempler fra dette bind kunne fremdrages. Teksternes gengivelse, de tekstkritiske noter, oplysninger om findesteder mv. er naturligvis perfekte.

*Martin Schwarz Lausten*

**Christine Mundhenk (red.)**

*Melanchthons Briefwechsel, Band 11, Texte 2866-3126 (1542)*. Bearb. af Matthias Dall' Asta, Heidi Hein, Simone Kurz og Christine Mundhenk. Stuttgart - Bad Canstatt: Verlag fromann-holzboog 2010. 414 s. € 279.

Efter udgivelsen af tekstbind 10 har Melanchthonforskningens grand old man Heinz Scheible trukket sig tilbage. Siden 1977 stod han i spidsen for dette monumentale værk og nåede at udgive 22 bind register og tre indeks-

bind, de hidtil udkomne tekstbind har han også medvirket ved. Generations-skiftet i udgiverkredsen er nu gennemført, idet ledelsen nu er overdraget Christine Mundhenk.

Nærværende bind omfatter 271 stykker og stammer udelukkende fra året 1542. I mange af brevene udtrykker Melanchthon sin bekymring over tyrkerfaren, men er tilfreds med, at den evangeliske kurfyrste Joachim II af Brandenburg skal lede et felttog mod dem. Det er Guds vilje, mener Melanchthon, som dog sidst på året må erkende kurfyrstens katastrofale nederlag (2960. 2966. 3066). Melanchthon støtter også de evangeliske fyrster Johann Friedrichs og landgreve Philipps politisk særdeles ukloge besættelse af den katolske Heinrich den Yngre af Braunschweigs land (3039), men senere blev det kejserens begrundelse for den skæbnsvangre religionskrig mod de evangeliske. Ganske bemærkelsesværdigt er det også, at Melanchthon og dem, han korresponderer med, opmærksomt følger Christian III's militære fremstød mod Nederlandene. Sin vane tro er Melanchthon også meget optaget af et horoskop for den danske konge, som Melanchthon beder teologen Andreas Osiander kommentere (3099). Bindet indeholder endvidere en række mere eller mindre private breve, hvor Melanchthon udtaler sig om glade og sørgelige begivenheder i Luthers, Justus Jonas og andre venners familier. Karakteristisk er også en kortfattet bemærkning til en bekendt om, at Melanchthon indtil videre vil undlade at viderebringe et – åbenbart temmelig kritisk – brev til Luther af hensyn til Luthers sundhed (3093).

*Martin Schwarz Lausten*

### Heinz Scheible

*Aufsätze zu Melanchthon*. Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 49. Tübingen: Mohr Siebeck 2010. VI + 478 s. € 99.

Melanchthon-interessen har i de senere år været støt stigende. Især Melanchthon-jubilæet i 1997 bidrog stærkt til Melanchthonforskningens vækst. Melanchthonforskeren Heinz Scheible samler i dette bind sine betydeligste Melanchthonstudier siden jubilæumsåret. Trods enkelte irritationsmomenter er bogen med sine 26 bidrag og store spændvidde absolut anbefalselsværdig. Scheible formår at trække teologiske pointer ud af sit enorme detailkendskab om reformationshistorien, og viser på fornem vis, hvordan historiske studier vinder, når de teologiske perspektiver ved materialet indrages.

Artiklerne omhandler bl.a Melanchthons uddannelse, hans akademiske virksomhed både som lærer og uddannelsesreformatør, hans indsats for den evangeliske kirke og hans politiske indsats. Uden for bogens tema, men ikke desto mindre både interessant og aktuelt i den igangværende diskussion om tolerancetankens rødder, er artiklen om Reuchlins betydning i tolerancens

historie. Her gives en nuanceret vurdering af Reuchlins indsats mod afbrændingen af jødiske bøger.

I bogens første artikel om Melanchthon som Luthers teologiske samtalepartner begrænser Scheible den teologisk forskel mellem dem til uenigheder i nadverlæren, hvorimod den ofte fremhævede forskel i synet på den frie vilje forsvinder. Denne forståelse af forholdet mellem Luther og Melanchthon går igen gennem hele bogen og bygger på den opfattelse, at påvirkningen mellem dem er gensidig, at de begge er bevidste om, at den evangeliske sag kan gengives på flere måde, samt at retfærdiggørelsen først og fremmest må forstås forensisk. Artiklen om Melanchthon og Osiander bør fremhæves for en afbalanceret gengivelse af et ofte stereotypet fremstillet forhold, hvor sympatien nok ligger på Melanchthons side, men hvor anliggendet i Osianders kritik også anerkendes. Dog synes kritikken af den finske Lutherforskning for at være en med Luther korrigeret Osiandrisme mig at være alt for upræcis, ikke mindst fordi den ikke i tilstrækkeligt omfang tager hensyn til Melanchthons eget svar på Osianders udfordring i hans tyske *Loci*-udgave fra 1553.

Bogen slutter med en indsigtsfuld artikel om Karl Holl's Melanchthonbillede, der om noget bestemte generationers og navnlig Lutherrenæssancens og den dialektiske teologis forståelse af Melanchthon som den mere end problematiske medreformatør.

Bogen har et omfattende personregister, der i sig selv vidner om Melanchthons brede berøringsflade med samtidskulturen. For den, der er interesseret i dette, er bogen en guldgrube. Den oprindeligt mundtlige form har givet mange artikler et dejligt letlæst sprog. Gerne havde man dog set flere af bidragerne revideret før genudgivelsen. Det virker forstyrrende at få læsningen afbrudt af indledende situationsbestemte lovprisninger og høflighedsfraser. Ligesom også forekomsten af ordrette gentagelser burde have været undgået. Det forbliver dog skønhedspletter.

*Bo Kristian Holm*

### **Martin Schwarz Lausten**

*Johann Bugenhagen. Luthersk reformator i Tyskland og Danmark.* København: ANIS 2011. 308 s. Kr. 289 (e-bog kr. 179).

Martin Schwarz Lausten har en forkærlighed for biografien som genre. Blandt de væsentligste biografisk anlagte udgivelser bør fremhæves duoen *Christian 3. og kirken* og *Peder Palladius og kirken* (1987), mens triumviratbiografierne om Luther (2005), Melanchthon (2011) og nærværende ikke i samme grad går i dybden med stoffet. Der er ikke tvivl om, at MSL er i konstant samtale med kilderne, men denne Bugenhagen-biografi er som de sidstnævnte i højere grad biografiseringen af den store personlighed end den kirkehistoriske hhv. teologihistoriske undersøgelse.

Den foreliggende biografi er den første samlede danske fremstilling om Bugenhagen. Den supplerer således, hvad det danske angår, den intensivere Bugenhagen-forskning i Tyskland gennem det sidste kvarte århundrede. Bogen falder i tre dele: Bugenhagen som "luthersk reformator i Tyskland" (I, 17-88); Bugenhagen og Danmark (II, 91-254) og den afsluttende del III beskrivende "[f]amilielivet, venskabet med Luther, døden" (257-271) efterfulgt af et appendiks (275-306) med sammenfatning, tysk resumé, litteratur mv.

Første del går traditionelt og skematisk frem fra ungdom mod manddom, fra humanisme til lutherdom. Som Luther havde sit "*reformatoriske gennembrud*" (MSL's fremhævelse, 22), fik Bugenhagen sit ved læsning af *De captivitate babilonica*, som han først med sine kolleger i pommerske Treptow fordømte, siden efter gennemlæsningen priste, thi: "*Denne mand [Luther] ene og alene ser sandheden!*" (23). MSL tilføjer dog *en passant*, at dette er fortalt 50 år efter de faktiske begivenheder. Ikke desto mindre, Bugenhagen drager til Wittenberg, forelæser privat, indgår ægteskab, kreeres sognepræst, professor etc. Lynsnart er vi henne ved hans kirkepolitiske indsats i form af de første kirkeordninger, en kort beskrivelse af hans plattyske bibeloversættelse efterfulgt af en lidt vag oversigt over Bugenhagens teologi (I.6, 65-80), der altovervejende hefter sig ved "det man kalder [Luthers] *retfærdiggørelseslære*" (65), boden og bønnens betydning, men også giver et par smagsprøver på skrifter af Bugenhagen, hvor der synes at være stof til mere teologihistorisk beskæftigelse, bl.a. hans prædikener, sendeskrift til Hamborg *Von dem christlichen Glauben* (1526) og hans udlægninger af Salmerne. De senere problemer Bugenhagen geråder ud i under religionskrigen behandles også, hvortil man alligevel savner en beskrivelse af "de gammellutherske teologer i Jena og Weimar" (86 i.a.), som figurerer ubeskrevne mangede i bogen. Teologen ved nok, hvad der menes, men denne synes ikke at være bogens tiltænkte læser, alt den stund vi får forklaret, hvad f.eks. *retfærdiggørelse* betyder.

Anden del åbner med hertug Christian og Bugenhagens møde ved disputationen i Flensborg mod Melchior Hoffmann i 1529. Det må i den forbindelse være en svips, at Christian overværede Luthers bekendelse og dom på rigsdagen i Augsburg 1521 (91) – det var som bekendt i Worms. Herefter følger en udmærket gennemgang af Flensborg-mødet, Bugenhagens 22 artikler og "ulutherske" Hoffmann, som han allerede betegnes i indledningen (13). Bugenhagen og Danmark (eller rettere: Christian III) behandles videre i forbindelse med hans reorganisering af kirke og universitet i årene 1537-1539. MSL oplister stort set alle sager, hvor Bugenhagen øver indflydelse i disse år, og givetvis lægges samtlige breve og danske kilder ang. Bugenhagen til grund for denne majsomme gennemgang, der også har blik for de politiske forhold. Vi er tæt på kilderne, derved personerne, og her er bogens in-

tion. Immervæk savner man de teologiske implikationer såvel som kritikken – hvad betyder 'luthersk' egentlig for MSL?

Den afsluttende tredje del synes bestemt af biografiens konvention, for undervejs i bogen har vi fået oplysningerne om familieforhold og livet i Wittenberg. Men selvfølgelig understøtter endnu en beskrivelse af relationen til Luther det lutherske ved Bugenhagen, som det er meget om at gøre for MSL at fremhæve.

Denne biografi er væsentlig i kraft af sin solitære status i Danmark. Det afkræver behørig anerkendelse. Den havde dog vundet ved en fastere redaktion, der alene fokuserede på Bugenhagen og hans teologiske indflydelse (og reception) i Danmark. MSL er en betydningsfuld kirkehistoriker i dansk sammenhæng, og hans velskrevne bøger læses i stort omfang af præster og kirkeligt interesserede i Danmark, men har man læst andre af hans reformationsværker, så finder man ikke meget nyt i nærværende. Bogen selv er desværre præget af gentagelser, indimellem nærmest ordrette (fx 237 og 245). Det er desuden problematisk, at den som de øvrige triumvirat-biografier er uden noter og kun har sparsomme sluthenvisninger; her står den tilbage i forhold til den langt indholdsrigere, fodnoterede bog om brevkorrespondansens andenpart, Christian III, fra 1987.

*Rasmus H. C. Dreyer*

### **Irmfried Garbe/Heinrich Kröger (red.)**

*Johannes Bugenhagen (1485-1558). Der Bischof der Reformation.*

Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 320 S. € 32.

Indtil nyere tid har man i Bugenhagenforskningen stort set kun beskæftiget sig med hans omfattende indsats som forfatter eller medforfatter af kirkeordninger i de lande, som tilsluttede sig den lutherske reformation. Men nu kommer der jævnlige bøger, som inddrager mange andre sider af Bugenhagens virke, bl.a. hans eksegetiske og sociale arbejder og hans rolle i datidens kirkepolitik. I anledning af 450-året for hans død (2008) afholdt man i Barth og Greifswald nogle *Tagungen*, ligesom man i hans hjemby Stolpe gennemførte en række foranstaltninger samme år. Det er indlæggene fra disse begivenheder, som fremlægges i denne bog.

Konferencen i Greifswald havde som overskrift "Ved ordet alene: Bugenhagen og Ordets reformatoriske kraft". Bidragene er samlet omkring fire temaer: "Ved ordet", hvor Volker Gummelt beskæftiger sig generelt med Bugenhagen som ekseget af Det Nye Testamente. Han bringer kronologisk orden i Bugenhagens talrige eksegetiske arbejder og samler sig navnlig om hans fremstilling af det apostolske embede, som det kommer til orde i 1 Tim. Thomas Willi skriver om Bugenhagens berømte fortolkning af Salmerne, som oplevede ikke færre end 70 udgivelser, og samler sig især om hans hebraiskkundskaber. Heinrich Kröger præsenterer Bugenhagens plat-

tyske bibeloversættelse og dens virkningshistorie. Under temaet "Under ordet" giver Inge Mager et indblik i et hidtil forsømt område: Bugenhagens sjælesorg, og her er også anbragt Jens E. Olesens bidrag om Bugenhagens syn på verdslig øvrighed og myndighederne. Bugenhagen og gudstjenesten er emnet for det tredje hovedtema, "Med ordet", hvor hans holdning til musikken i gudstjenesten (Matthias Schneider og Beate Bugenhagen) og hans forhold til *Von der Evangelischen Mess* (1524) klarlægges (Anneliese Bieber-Wallmann). Temaet "Ved ordet" indeholder bidrag om dele af hans praktiske kirkeordningsarbejde, han sjælesorg for fødende kvinder (Ute Gause), systematikken i hans kirkeordninger (Heiner Lück), hans reformation af den offentlige forsyning, belyst ud fra pommerske kilder (Tim Lorenzen) og hans visitatser og ordinationer (Irmfried Garbe). Symposiet i Barth drejede sig navnlig om Bugenhagens betydning for den nedretyske bibeltradition. Et vægtigt bidrag er her Norbert Buskes store rigt illustrerede gennemgang af titelbladene på Bugenhagens bøger. Han undersøger her forholdet mellem udsmykningerne og bøgernes indhold og belyser hermed en vigtig del af det protestantiske billedprogram. Bl.a. nævner han, at det centrale billede på titelbladet til den danske Kirkeordinans (Peters bekendelse Matt 16,13-18) viser, hvorledes de ansvarlige for gennemførelsen af reformationen føler sig som Kristi efterfølgere. Det, som Peters efterfølgere i Rom hidtil havde gjort krav på, tilfalder nu dem. Andre bidrag oplyser om et interessant hørespil om Bugenhagen fra DDR-tiden og belyser ved hjælp af kronologisk oversigt og mange illustrationer de talrige foranstaltninger i mindeåret. Dette samlebånd viser med al tydelighed, hvorledes en lang række forskere nu er begyndt at beskæftige sig med Bugenhagen ud fra næsten alle tænkelige synsvinkler. Men det er også tydeligt, at mange områder af hans eksegese, teologi og pastorale virke endnu venter på større undersøgelser.

*Martin Schwarz Lausten*

### Hans Vium Mikkelsen

*Reconciled Humanity. Karl Barth in Dialogue.* Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans 2010. 294 s. \$ 30.00 / £ 19.99.

Denne bog (som er en revideret udgave af Hans Vium Mikkelsens ph.d.-afhandling fra 2002) er en velskrevet, engageret og nuanceret fremstilling af hovedtræk i Barths *Kirchliche Dogmatik*. Et udtalt mål er at fremstille Barth som vigtig samtalepartner for en nutidig teologi. Dette opnår HVM ved gennemgående at inddrage andre tænkere (bl.a. Girard, Pannenberg og Prenter) for derigennem at få en kritisk og konstruktiv diskussion i stand mellem deres udkast og Barths KD. Dermed kan HVM både direkte og indirekte gøre op med de traditionelle modstillinger mellem "barthianere" og "ikke-barthianere", mellem trofaste disciple og sammenbidte kritikere, som ellers har domineret Barths receptionshistorie. Men, måske mest afgø-



rende, åbner denne diskussion for nye indsigter og interpretationsmuligheder, som går ud over visse af Barths egne afgrænsninger: "Barth imod Barth" hedder det i indledningen (s. 6), som således markerer den gennemgående spænding og dynamik i fremstillingen.

Bogen er bygget op i tre dele: 2 korte om hhv. Barths lære om åbenbaringen og om antropologien og en tredje del om forsoningslæren. HVM indleder med en overordnet og instruktiv indføring i Barths åbenbaringsteologi (i KD's prolegomena, I,1), hvor han blandt andet kommer ind på Barths hermeneutik og skriftsyn. I den forbindelse tager han et traditionelt underbelyst tema op, nemlig spørgsmålet om åbenbaringens subjektive aspekt. Som HVM pointeret indleder: Åbenbaringen må indebære en virkning hos mennesket, ellers er der ingen åbenbaring sket (s. 50). At Barth er af samme mening, påviser HVM i en analyse af Barths begreb om anerkendelse, som dén – dialektiske – måde, hvorpå mennesket kan erfare Guds åbenbaring.

I den efterfølgende 2. del om skabelse og antropologi hos Barth (KD III), vil jeg især fremhæve afsnittet "The Horizontal Dimension: The I-Thou Encounter as the Basic Form of Humanity" (s. 96-120). HVM har undersøgt en på daværende tidspunkt uudgivet forelæsnings af Barth om Martin Bubers jeg-du-filosofi og kan her påvise, at Barth har indoptaget disse tanker i langt højere grad, end han selv vil være ved (og oveni købet kritiserer Buber på grænsen til det karikerende). Jeg-du-strukturen genfinder HVM bl.a. i en passage om gensidighed (i KD III/2). HVM fremhæver her nogle overvejelser hos Barth over den sårbare medmenneskelige reciprocitet, som i forhold til det gængse (og ikke helt uberettigede) billede af ham som stejl polemiker er ganske overraskende.

Den afsluttende 3. del, en intensiv gennemgang af Barths forsoningslæres første del, har som sit omdrejningspunkt en markant fortolkning af Barths lære om stedfortrædelse i kapitlet "The Judge Judged in Our Place". Kapitlet inddrager Girards offerteorier og udlægning af kristendommens opgør med det rituelle offer. HVM ser en parallel mellem Jesu afsløring af syndebruksmekanismens voldelige struktur hos Girard og Barths ombytning af forholdet mellem dommeren og den dømte, som afslører tendensen til at dømme andre for at retfærdiggøre sig selv som synd *in nuce*.

Med denne fortolkning har HVM samtidig markeret et væsentligt *Sitz im Leben* for Barths universalisme: Den praktiske solidaritet mellem synderne, som foranlediges til at møde og forstå deres medmennesker som forsonede i Kristus. Imidlertid giver denne fortolkning og sammenligningen med Girard også anledning til den skarpeste *kritik* af Barth i bogen, som HVM (med inddragelse af bl.a. Pannenberg) vender tilbage til i en afsluttende diskussion: Barth står øjensynligt fast på Guds uforanderlighed (på trods af meget, som ifølge HVMs læsning kunne pege i modsat retning) og betoner samtidig Guds radikale frihed. Ikke blot ændrer forsoningen ikke noget hos Gud selv, men Gud kunne endog have valgt at handle anderledes, at undla-

de at inkarnere sig, og stadig have været den samme Gud. Konsekvensen er iflg. HVM, at frygten for den skjulte Gud og for den dobbelte udgang (som Barth ellers argumenterer imod) så at sige vender tilbage ad bagvejen. Denne indvending får i en afsluttende kritisk bemærkning (næsten) det sidste ord i bogen.

HVM gentager til slut indledningens ord om, at Barth er en vigtig samtalepartner for moderne teologi (s. 262). Men er han nu også det? – sådan tænker man uvilkårligt som læser. Eller er det snarere Girard, som er en vigtig samtalepartner for Barth? Spændingen “Barth imod Barth” forbliver uforløst til slut. Her kunne det have været interessant at bringe kritikken af den uforanderlige Gud i spil med jeg-du-strukturen og den sårbare gensidighed – som jo faktisk har en parallel i motivet om, at Gud med inkarnationen løber en risiko. Ligeledes kunne KD IV’s udtalte dialektik mellem Guds troskab og frihed være relevant (KD IV/1, 1). Under alle omstændigheder er det bogens fortjeneste, at den tager disse centrale problemer op og dermed bidrager til en diskussion om Barths nutidige relevans.

*Christine Svinth-Væge Pöder*