

DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 2/2001

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

John Strange Bibelsk Arkæologi og Bibelsk Teologi 81
Pernille Carstens Mellem tavshed og sang Hvad er der blevet af den kultiske tolkning af de gammeltestamentlige salmer? 97
Jesper Hyldahl »Gnosticisme« eller »Gnosis«? Overvejelser over en vanskelig forskningsterminologi 111
Thomas Reinholdt Rasmussen Disputatio Heidelbergae habita 130
Litteratur 145

FORLAGET ANIS

64. ÅRGANG

Bibelsk Arkæologi og Bibelsk Teologi¹

DOCENT, DR.THEOL. JOHN STRANGE

Vilhelm Strange-Hansen in memoriam

I 1985 offentliggjorde jeg i Dansk Teologisk Tidsskrift et foredrag oprindeligt holdt på Fuglsang under titlen »Frelshistorie og Historie«;² dér argumenterede jeg for, at frelshistorie og den almindelige historie må være identiske, hvis ikke troen på Gud skal ende i et *sacrificium intellectis*, og konklusionen på mit foredrag blev, at »Kanon strækker ikke til, hvis frelshistorien skal være identisk med historien«, og »så bliver der ved dokumenter fra denne kulturverden ikke blot tale om tekster og billeder, der kan hjælpe os med at forklare dunkle passager i de bibelske tekster, men disse dokumenter bliver selv til teologiske tekster, som direkte hører til forudsætningerne for vor kristne tro, på samme måde som stamfaderfortællingerne eller profeteteksterne eller salmerne gør det«.

Dette bidrag gav anledning til en del polemik, dels gav Niels Peter Lemche året efter en replik på Fuglsang,³ og både mit foredrag,⁴ Lemches replik og min duplik dertil⁵ blev trykt i *Scandinavian Journal of the Old Testament*. Derefter blev både Lemche og jeg overfaldet af Bernd Jörg Diebner i en hel bog med titlen *Heilsgeschichte und Geschichte*.⁶ Og endelig skrev Allan Rosengren Petersen en artikel baseret på en emneopgave med titlen: *Historie og frelshistorie hos Karl Barth og John Strange*,⁷ ifølge hvilken den eneste mulighed for at undgå et *sacrificium intellectis* er at forkaste den kristne tro. Så døde

1. Omarbejdet diskussionsoplæg ved workshop om kanonbegreb og kanonforståelse 18 marts 2000.
2. John Strange: »Frelshistorie og Historie«, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 48 (1985), s. 225-237.
3. Niels Peter Lemche: »Geschichte und Heilsgeschichte. Mehrere »Aspekte« der Biblischen Theologie«, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 2/1989 (1989), s. 114-135.
4. John Strange: »Heilsgeschichte und Geschichte«, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 2/1989 (1989), s. 100-113.
5. John Strange: »Replik an Niels Peter Lemche«, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 2/1989 (1989), s. 136-139.
6. B.J. Diebner: *Heilsgeschichte und Schriftprinzip. Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in dre Alten Kirche (DBAT), Beiheft No. 10*, Heidelberg 1989.
7. Allan Rosengren Petersen: »Historie og frelshistorie hos Karl Barth og John Strange« i N.P. Lemche og M. Müller (red.): *Fra Dybet, Forum for Bibelsk Eksegese* 5, København 1994, s. 211-232.

polemikken hen, for nu var mit kætteri tilsyneladende tilstrækkeligt tilintetgjort.

Men som jeg andetsteds har gjort rede for,⁸ er det aldrig lykkedes mig at komme overens med problemet; jeg tror stadig, at det er nødvendigt, at »Frelsehistorien« på en eller anden måde findes i »Historien«, så da jeg blev bedt om at deltage i en workshop over kanonbegreb og kanonforståelse (18. marts 2000), greb jeg chancen for at forklare mit synspunkt endnu engang og denne gang forhåbentligt bedre. Titlen, som blev givet mig, satte mig i forlegenhed, Bibelsk arkæologi er vel i den rene form passé, og bibelsk teologi er i sig selv en kontroversiel disciplin. Det vidner Barrs bog fra 1999 *The Concept of Biblical Theology*⁹ også om. Men jeg vil på Lemches opfordring fortsætte, hvor jeg slap i sin tid. Det er dog ikke uden ængstelse jeg giver mig til det. Hvad jeg siger, ligger nemlig ikke inden for de områder, hvor jeg på nogen mulig måde kan betragte mig som kyndig; min egen kompetence ligger jo næsten så langt fra de teologiske kerneområder som muligt: potteskår og flintflækker er det, jeg følger bedst med i.

Men alligevel vover jeg det ene øje. For uanset at jeg er havnet i, hvad mange anser for lavt rangerende hjælpediscipliner: arkæologi og historisk geografi, så er disse områder dog stadig en fulgyldig del af det teologiske spektrum, og som hjælpepræst eller rettere fast prædikant i Kastelskirken bliver jeg konfronteret med problemerne under en eller anden form, hver gang jeg skal skrive min prædiken.

Jeg vil gerne som en slags præambel citere Chesterton. Scenen er fra en Fader Brown historie: »Det blå kors«. Flambeau, mestertyven, er forklædt som præst, men er blevet afsløret af Fader Brown, og hen imod slutningen af novellen siger denne: »Men der var for øvrigt også noget andet, der overbeviste mig om, at De ikke var Præst«. »Hvilket?« spurgte Tyven...«De angreb Fornuften,« svarede Fader Brown, »det er dårlig teologi.«¹⁰

Og for at illustrere det minefyldte farvand, som jeg sejler ud på, vil jeg fortælle en anekdote. For mange år siden var der møde i Teologisk Forening. Professor Grane var dengang formand, og for at genere eller i hvert fald drille professor Søe, som efter Karl Barths eget udsagn var »plus royal que le roi même«,¹¹ foreslog Grane at begynde aftenen med at synge Grundtvigs sang »Ingen har guldårer fældet/ som ej et

8. John Strange. »Kirke og Universitetsundervisning«, i: Th. Jørgensen og P.K. Westergaard: *Teologien i Samfundet*, Frederiksberg 1998, s. 259-268.

9. James Barr: *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, London 1999.

10. G.K. Chesterton: *Fader Brown Kriminalhistorier*, København, P.H. Fergo, s. 33.

11. Jf. N.H. Søe: *Karl Barths Bibelopfattelse med særligt Henblik på Gammel Testamente*, København 1939.

glimt af guldet så.«¹² Det gik meget godt indtil vers 4: »Føler vi ej i vort hjerte/ vi oprandt af gude-æt/ ej vi føle kan med smerte/ at vi artet os kun slet/ kun med spot det ord vi møde/ at genløse og genføde/ Gud os vil som sine børn«. Midt i dette vers lød et højt knald, Søe smækkede sangbogen i, og råbte med høj og klar røst: »Vrøvl«. Det illustrerer godt det barthske og (barske) klima, som vi næsten alle er vokset op i med Barthianismens danske aflæggere af forskellig slags.

Jeg vil godt begynde med Allan Rosengren Petersens artikel. Der skriver han med en rigtig forståelse af min artikel, at mit anliggende er at undgå et *sacrificium intellectis*,¹³ og »frelshistorie og historie må og skal, hvis det ikke skal ende med et *sacrificium intellectis*, være identiske«. ¹⁴ Han citerer derefter Barth, som har sagt det samme »Die Heilsgeschichte ist die Geschichte«, idet han skynder sig at tilføje, at Barth ikke mener helt det samme, som jeg mener.¹⁵ »Historie i dets objektive aspekt (Geschichte) kan defineres som forløbet af alle de begivenheder, som finder sted i tid og rum. Historie i dets subjektive aspekt (i Barths terminologi Historie...) betegner de menneskelige forsøg på at redegøre for (rekonstruere) det i fortiden skete. Den sammenhæng, de historiske begivenheder udspilles i, er i denne forbindelse altid at forklare ud fra immanente faktorer. Frelshistorien er historien om Guds handlen med sin skabning, således som den er bevidnet i Den hellige Skrifs kanoniske Bøger. Verdenshistorien forløber fra skabelse til dommedag i overensstemmelse med Guds frelsesplan. I frelshistorien regnes der altså med en transcendent faktor, Gud, som griber ind i historiens gang. Således adskiller frelshistorien sig markant fra historiske rekonstruktioner, der per definition ikke kan indeholde forklarings-modeller, som indebærer transcendens«. ¹⁶

Først vil jeg slå fast, at jeg som Karl Barth selvfølgelig tror på »forløbet af alle de begivenheder, der finder sted i tid og rum«, som et objektivt datum. På samme måde, som jeg jo i mit arbejde som arkæolog står over for en række levn, der findes i en bestemt sammenhæng med hinanden, og som er et objektivt datum (selvom selvfølgelig selve processen med udgravning og tolkning er underkastet en række usikkerhedsfaktorer). Men på den anden side tror jeg ikke, vi kan rekonstruere historien. Vi kan kun lave konstruktioner. »Der er tale om den skabende proces, der ligger bag et maleri eller et stik, eller eventuelt en historisk roman. Det betyder så naturligvis ikke, at man kan skrive hvad som helst, man er bundet af de levn, man har fundet, og af de

12. Folkehøjskolens Sangbog, 15. udg. Nr. 298.

13. Allan Rosengren Petersen, s. 212.

14. Ibid.

15. Ibid.

16. Ibid, s. 213.

be evaluated theologically, it must mean that there was something akin to »divine revelation« in the EI religion. To me it seems that the understanding of such a process is just as much a theological necessity as the explication of the thoughts of Isaiah or Jeremiah, and it might provide us with some very valuable clues for biblical theology. A more narrowly canonical approach might, by contrast, simply rule this out, either it is because it is history of religion, which would automatically exclude it from theological consideration, or because it lies back in prehistory and outside the boundaries of the canonical process and is therefore irrelevant.«

Det, jeg vil foreslå, er en evolutionisme, selv om dette er et uartig ord i teologien, og ligeledes tror jeg, at vi bliver nødt til at tage liberalteologien med dens *historisme* op igen. Skaden er, så vidt jeg kan se det, sket med den dialektiske teologi, der gjorde åbenbaringen til et punkt i historien og dermed låste den teologiske tænkning fast i et bibelteologisk univers, der forhindrer os i at bruge vor fornuft (herhjemme vel først og klarest hos Søe),²² i denne sammenhæng er Barths tanker klart gengivet af Allan Rosengren Petersen.²³ Den dialektiske teologis opgør med historismen var vel på sin tid nødvendig, men den er blevet en prokrustesseng, der låser fast i netop en dobbelt sandhed.

Det, jeg advokerer for, er også *naturlig religion og naturlig teologi*. Også det har været anatema siden Barth, som førte et sandt korstog mod det, og siden hen hans tilhængere. Opgøret var ekstra skarpt, fordi Barth opfattede naturlig teologi som basis for nazismen og den specielle udgave af den tyske kirke, som støttede Hitler. Denne antagelse var dog fejlagtig, som James Barr har påvist det i sin bog *Biblical Faith and Natural Theology*.²⁴

Vigtigst er her Barrs argumentation omkring naturlig teologi i Bibelen, idet han hævder, at hvis naturlig teologi findes i Bibelen selv, er det ikke muligt at skelne mellem åbenbaringsteologi og naturlig teologi.

Det første eksempel er (naturligvis) Paulus' Areopagostale (ApG 17,16-31), hvor Paulus (eller i hvert fald Actas forfatter, Lukas, og det går ud på det samme i denne sammenhæng) bruger argumenter fra naturlig teologi,²⁵ ja Paulus citerer endda i sin argumentation den græske

(fortsat) *stamentlicher Zeit. Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe Band 8/1*, Göttingen 1992, s. 120.

22. N.H. Søe: *Karls Barths Bibelopfattelse*.

23. *Historie og Frelshistorie*.

24. James Barr: *Biblical Faith and Natural Theology*, London 1993 (paperback 1994, som er citeret her).

25. *Biblical Faith and Natural Theology*, s. 25; jf. R. Pesch: *Die Apostelgeschichte (Apg 13-28). Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament V.2*, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1986, s. 133-44.

digter, Aratus (ApG 17,28).²⁶ Her er der utvetydigt tale om naturlig teologi, og det er interessant og ondskabsfuldt, at Barr kan fremføre, at Barth, som andetsteds kan bruge 15 sider med småt tryk om ofringen af to småfugle og diverse geder i Leviticus og omkring 30 sider om detaljer i Saul og David fortællingen, ikke noget sted har en eksegetisk behandling af Areopagostalen.²⁷ Det er selvfølgelig fordi Barth ikke ved, hvad han skal stille op med den, og så er det nemmere at ignorere den. Lukas (eller hvem der har skrevet Apostlenes Gerninger) har derimod åbenbart lagt stor vægt på denne tale. Den holdes i Athen, halvvejs til Rom på evangeliets vej i Acta, og er »a major and controlling statement of what Christian faith was all about, and, above all, a key statement of how the Christian faith must sound when stated for reception by an audience totally, or almost totally, Gentile, who had no background whatever in Hebrew scriptures, or in Judaism, or in the synagogue«. Talen står efter Barrs mening på linie med Den barmhjertige Samaritan, Den fortabte Søn, Stefanus' tale og Paulus' taler foran jødiske myndigheder og foran Agrippa. Den er derfor et meget vigtigt afsnit i Bibelen.²⁸

Det næste sted, Barr nævner er Romerbrevet (1,18-2,29), hvor han også finder klar brug af Naturlig Teologi, og her er der i hvert fald tale om Paulus selv og ikke om en forfatters opfattelse af, hvad Paulus kunne have sagt. Barr bruger afsnittet til at vise, at Paulus var afhængig af kategorier fra Græsk »popular philosophy« i sin tankegang og i sin argumentation, og dog er han jøde i ånd og arv, fordi også den jødiske baggrund bruger disse kategorier.²⁹ Problemet her er først og fremmest afgudsdyrkelse og billeddyrkelse.³⁰

Næste trin er Salomos Visdom, som er et apokryft skrift, og derfor suspækt i protestantisk tradition (specielt vel engelsk eller kalvinsk), og som derfor er afvist af moderne protestantiske teologer. Der er problemet også afgudsdyrkelse, og her kan Barr påvise, at Salomos Visdoms argumentation ligner Paulus' argumentation på den måde, at begge begynder fra skabelsen og beretter, hvordan mennesker ikke erkendte den virkelige Gud, og derfor gav sig hen til afgudsdyrkelse og som følge deraf til den vildeste umoral. Både Salomos Visdom og Paulus siger, at den sande Gud jo var kendt af folkene, hvorfor deres

26. Se G. Hallböck: *Apostlenes Gerninger fortolket*, København 1993, s.165.

27. *Biblical Faith and Natural Theology*, s. 26.

28. *Biblical Faith and Natural Theology*, s. 32.

29. *Ibid.*, s. 57.

30. Jf. også T. Engberg-Pedersen: *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, s. 200-226 et passim.

konventioner, der eksisterer i faget«. ¹⁷ Men fordi historieskrivning er en skabende proces, giver det for mig ikke mening at udelukke »forklaringsmodeller, som indebærer transcendens«; det vil være at pålægge sig en utålelig og tåbelig begrænsning som teolog.

For mig er det indlysende, at hvis man tror på Gud, bliver det en absurditet at skære Bibelen ud af historien og tage Gud bort fra denne. Selvfølgelig virker Gud i historien, både før og efter åbenbaringen i Jesus, selv om vi ikke er og aldrig bliver istand til at forstå hvordan. Vi kan ikke med vores begrænsning »sætte finger« på Gud i historien, vi har at gøre med »usynlige og høje ting« for at citere Brorson, ¹⁸ som betydningsfuldt for vor sammenhæng fortsætter »kan troen se og høre«. Hvis man på derimod tror, at historien er tilfældig, må man være konsekvent og mene, at også Jesus (og Paulus for den sags skyld) var tilfældige personer, og så kan jeg ikke se, at Gud kan have noget at gøre med det. Og så burde man efter min mening tage konsekvensen og antage, enten at der ikke er nogen Gud og blive ateist, hvor hele verdens historie og udvikling er en kæde af tilfældigheder, eller man burde i det mindste indrømme, at man tror på en *deus otiosus*, som nok har skabt verden, fordi vi nu engang ikke ved, hvor den er kommet fra, men så siden ikke har bekymret sig om den. Og også tage konsekvensen på den måde, som Lone Fatum sagde det ved Collegium Biblicum-mødet i januar 2000, at eksegesi (og vel bibelstudier i deres helhed) er et kulturhistorisk projekt. ¹⁹ Min egen position er den mere konventionelle, at eksegesi er et projekt, der har sit udspring i kirken, og derfor er et »kristeligt« og teologisk projekt, og at man lige så godt kan pakke det hele sammen, hvis man ikke har dette som udgangspunkt.

Langt snarere må man antage, at åbenbaringen historisk set er en lang udvikling, der har sin foreløbige kulmination i Jesus, men som er en udvikling, der også løber videre i traditionen i kirken. At Gud har virket i historien, mener også James Barr i sin »The Concept of Biblical Theology«. ²⁰ Der citerer han Alibert, som skriver, at Jahve kan have arvet den ide, at Jahve var landets virkelige ejer, fra den kanaanæiske gud El. ²¹ Og Barr fortsætter; »If this is right, and if it is to

17. John Strange: »Arkæologisk syntese og historieskrivning«, i G. Hallböck og J. Strange: *Bibel og Historieskrivning. Forum for Bibelsk Eksegesi* 10, København 1999, s. 43-57, her henvises til s. 49.

18. Den Danske Salmebog nr. 484 v. 3.

19. Lone Fatum: »Prædikensalat og andre opskrifter« i: *Collegium Biblicum Årsskrift* 2000, København 2001, s. 11-15.

20. James Barr: *Concept*, s. 137.

21. R. Alibert: *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, London 1994, I s. 79 (ej set); tysk udgave: *Religionsgeschichte Israels in Alte-*

afguder er uundskyldeligt. Begge hævder, at Gud kan erkendes gennem sine gerninger, Vis 13,5; Rom 1,20.³¹

Fra dette apokryfe skrift går Barr over til selve Det Gamle Testamente, hvor Sl 104, 19 og 119 gennemgås, dernæst Prædikeren, hvor Barr finder tydelige spor af naturlig teologi, og endelig behandles profeterne og lovene, hvor »citaterner« fra Hammurabis lov fremhæves, og hvor Barr rammende gør opmærksom på, at Guds åbenbaring i Bibelen øjensynligt går ud på, at den hebraiske slave skal gå fri efter seks år (Ex 21,1ff) i stedet for kun 3 år, som i Hammurapis lov.³² Barr konkluderer her: »Biblical revelation, shall we say, took up into itself elements of legal and therefore of moral perception that already existed and were common ground to large human populations, even though these populations had very different religious systems. The Bible perhaps, made this material into revelation, it became revelatory in its biblical form and in relation to other biblical elements: yes, maybe, but the building blocks still came out of something that was closer to the operation of natural theology. If revelation took up into itself legal elements that were common property to large populations with differing religious conceptions, then it can take up into itself conceptions of God and morality that exist in Greek antiquity and elsewhere. Revelation, this suggests, builds upon human insights existing over a wide spectrum«.³³

Det er jo ikke fordi Bibelen holder sig tilbage med at bruge religiøse forestillinger, som vi kender fra andre religioner. Israels Gud er ikke så forskellig fra de græske guder i Homers forestillinger, som man tit antager. Han har et navn som dem. Han taler et sprog, Han hebraisk, de græsk. Han har mange antropomorfe træk ligesom dem. Han skifter af og til sind, eller fortryder, ligesom dem; oven i købet lader han sig overtale af mennesker. Han griber ind i historiske begivenheder, som de gør det. Han favoriserer visse grupper og mennesker, ligesom de gør det. Han hævner sig på dem, der overtræder hans vilje, som de gør det osv. osv.. Den store forskel mellem Israels Gud og de græske guder er Hans nidkærlighed, Jahve vil være den eneste gud; det er ikke godt at vide, hvornår og hvordan det sker; måske hænger det sammen med, at han er skabergud, og det alene.³⁴

Specielt skabelsesteologi synes for mig at være et almenreligiøst fænomen. Det gennemsyrrer, som vi så det ovenfor i en række eksempler, Bibelen, hvor Guds skabning er næsten »bevis« for Gud. Og man behøver blot at læse lidt Ove Nathans og min artikel »Begyndelse« for at

31. *Biblical Faith and Natural Theology*, s. 67.

32. *Ibid.*, s. 97

33. *Biblical Faith and Natural Theology*, s. 97f.

34. *Ibid.*, s. 139.

se, at skabelsesteologi er universel.³⁵ Jamen, skal vi da med Barth forkaste det alt sammen? Eller er der her forsøg på at drive naturlig teologi, som er værdifulde, og som på en eller anden måde også fortæller om den sande Gud, den Gud, som så altså også er bevidnet udenfor Kanon?

Sl 104 er et eksempel på brug af tidligere religiøse tekster. Den har paralleller til Aten-hymnen (hymnen til solen), som er knyttet til Akhatons religiøse bevægelse.³⁶ Denne reform blev rullet tilbage, og der kan ikke påvises kontinuitet til senere egyptiske tekster; men parallelterne i Sl 104 til Aten-hymnen kan ikke afvises som formale og ydre ligheder eller tilfældigheder, selv om det ikke er muligt at påvise i enkeltheder, hvordan overførslen til hebraisk poesi har fundet sted. Men hvis dette er rigtigt, er der så ikke her med Sl 104 i hvert fald ét tilfælde, hvor en religiøs tekst, som findes i Bibelen, og som derfor hører til Kanon og som er »åbenbaret«, i virkeligheden skyldes religiøs tænkning eller teologi i en ældre, fremmed kultur? Skal denne fremmede tekst så forkastes, blot fordi den handler om Aten og ikke om Jahve? Eller fordi den ikke hører til Kanon? Er der ikke tale om naturlig teologi her? Og er det ikke en urimelig tanke, med et sådant tilfælde in mente, at vi i det hele taget kun må bruge tekster fra Kanon? Har Gud eller Helligånden kun virket i de 1000 år, de bibelske tekster er blevet til? (jf. nedenfor).

Er der ikke snarere tale om, at den skarpe afvisning af naturlig teologi, som kendetegner Barth og hans efterfølgere, og som ifølge Barr først blev virkelig skarp i Barths opgør med Brunner fra 1934,³⁷ har trukket spørgsmålet alt for skarpt op i en historisk situation, hvor man skulle tage afstand på den ene side fra katolsk tænkning, hvor naturlig teologi altid har spillet en rolle, og på den anden side fra nazismen, hvor man altså iflg. Barr overreagerede med hensyn til dette punkt.

Det betyder vel, at ligesom Bibelens forfattere og nok det gamle Israel i det hele taget har dyrket naturlig teologi, så kan vi også gøre det. Men hvordan forholder det sig så til den specielle åbenbaring i Bibelen? Eller har de bibelske forfattere haft en særlig inspiration til at bedømme, hvad i den naturlige teologi, man kan antage, og hvad man ikke kan antage? Dér tror jeg, at de har været i samme situation som os: bortset fra de mennesker, som så Jesus, og som troede på ham som

35. O. Nathan og J. Strange: »Begyndelse«, i *Den Store Danske Encyklopædi* II, København 1995, s. 439-444. Se også og mere udførligt Hans Jørgen Lundager Jensen: *Den fortværende Ild*, Århus 2000, s.55f.

36. Oversættelse hos M. Lichtheim: »The Great Hymn to the Aten, i: W.Hallo: *The Context of Scripture* I, Leiden 1997, s.44-46; seneste behandling i J.Assmann: *Moses the Egyptian*, Cambridge and London 1997, s. 169-207.

37. E. Brunner & K. Barth: *Natural Theology*, with introduction by John Baillie, London 1946 (ej set).

Gud, har ingen vel haft et særligt krav på at kende Gud fremfor andre (mod Barth).³⁸

Jeg tror, at tanken om gudbilledligheden i det skabte menneske her kan hjælpe os til at forstå, hvad der er på spil. Gen 1,26 siger Gud: »Lad os skabe mennesker i vort billede, så de ligner os! De skal herske over havets fisk, himlens fugle o.s.v.....Gud skabte mennesket i sit billede, i Guds billede skabte han dem, som mand og kvinde skabte han dem«. Og i Gen 9,6: »Den der udgyder menneskets blod, skal få sit blod udgydt af mennesker. For i sit billede skabte Gud mennesket«.

Nu skal jeg ikke give en ekskurs om synet på gudbilledligheden gennem teologihistorien. Jeg henviser her til Prenter,³⁹ Jónsson⁴⁰ og i denne forbindelse særlig til Barr i kapitlet: »The Image of God and Natural Theology«. ⁴¹ Barrs fremstilling munder ud i, at gudbilledligheden hører til mennesket alene og ikke til dyrene, det fremgår af Gen 1, bestyrkes af Gen 9 og igen af Sl 8,7-9. I antik-jødisk tid bliver gudbilledligheden bundet til fornuften, se fx Siraks Bog 17,3ff. Derfor mener Barr med Brunner, og mod Barth, at Guds billede i mennesket, selv i det syndige menneske, fungerer som berøringspunkt (point of contact – Anknüpfungspunkt). Og Barr mener, at der i virkeligheden er tale om en dyb og bred kontaktflade (interface).⁴²

I min artikel »Frelsehistorie og Historie« citerede jeg Northrop Frye på et bestemt punkt.⁴³ Frye taler om, at mennesket ikke lever direkte i naturen som dyr, men i et mytologisk univers, en mængde af antagelser og anskuelser. Alt dette er skabt af vore levevilkår, men bag dette er der tale om nedarvede psykologiske strukturer. Det er litteraturkritikkens opgave at gøre opmærksom på denne kulturelle betingning (conditioning) af vore forestillinger. Her vil jeg godt gribe fat i ordet »betingning«. Vi har en intellektuel betingning, tror jeg, fordi vi er skabt i naturen og med naturen. Fx er det jo en mærkværdighed, at man kan bruge matematikken, som er en ren abstrakt menneskeskabt videnskab, der ikke er på nogen mulig måde empirisk, som sprog til at beskrive atomare og kosmiske fænomener. Det må, selv om jeg erkender synspunktets begrænsning, være fordi vor matematik, i og med at den er skabt af den menneskelige hjerne, som dybest set har de samme atomare strukturer som verden uden for os, må svare

38. Se N.H. Søre: Karl Barths Bibelopfattelse, s. 55-76.

39. R. Prenter: *Skabelse og Genløsning*, København 1955, ekskurs til § 23: Imago Dei.

40. G.A. Jónsson: *The Image of God. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research. Coniectanea Biblica. Old Testament Series* 26, Stockholm 1988.

41. *Biblical Faith and Natural Theology*, s. 156-173.

42. *Biblical Faith and Natural Theology*, s. 172f.

43. s. 229.

til virkeligheden og verden. På samme måde vil jeg vove den tese, at vi kan erkende Gud, fordi vi er skabt af ham med resten af verden – eller med andre ord, mennesket har en evne til at erkende Gud, og det er vel det man kan kalde naturlig teologi (jf. nedenfor om myteforskning).

Jeg synes man skal tage konsekvensen og bygge sin teologi på, at der faktisk findes teologi, eller vover jeg at sige »åbenbaring«, uden for Kanon.

Og så til selve emnet. Allererst lidt om den bibelske arkæologi:

Efter en glansperiode i 1950-70, hvor bibelsk arkæologi og bibelsk teologi arbejdede hånd i hånd under Albrights og G. Ernest Wrights lederskab, blev det hele sprængt i stykker, dels ved at arkæologi løsrev sig fra teologien og blev en selvstændig disciplin – Palæstinaarkæologi – dels ved at selve grundlaget for bibelsk teologi begyndte at vakle.⁴⁴ Det er tankevækkende, at tidskriftet *Biblical Archaeologist* fra 1998 har heddet *Near Eastern Archaeology*. Og i dag er det åbenbart, at vi i nogen grad må begynde forfra med denne disciplin.

Her vil jeg gå ud fra definitionen i Danmarks Nationalleksikon.⁴⁵ »Bibelsk arkæologi er en hjælpedisciplin ved studiet af Bibelen, herunder navnlig Israels historie og religionshistorie, hvor arkæologiske fund fra Nærorienten inddrages i fortolkningen. Bibelsk arkæologi er en tværvidenskabelig disciplin, hvor det filologiske og eksegetiske arbejde med de bibelske tekster suppleres med det arkæologiske. Udøveren af denne disciplin bør derfor være uddannet både i teologi og nærorientalsk arkæologi. Beslægtede discipliner er historisk geografi og Palæstinas topografi og arkæologi. Bibelsk arkæologi opfattes fejlagtigt af mange som det samme som Palæstinas eller Israels arkæologi, men den har et bredere sigte«.

Nu er det min påstand, at ligesom tekstfund fra Nærorienten kan belyse den bibelske teologi, med dens ovenfor påviste forbindelse til naturlig teologi, således kan også den bibelske arkæologi være med til at belyse og indgå i den bibelske teologi. Den bibelske historie dækker kun et uhyre kort forløb. Ideelt set dækker den fra skabelsen til verdens undergang og skabelse af en ny himmel og jord; men reelt er der tale om tiden fra Patriarkerne til Paulus rejse til Rom, og dette tids-

44. Se nærmere J. Strange: »Hvad er bibelsk arkæologi?«, *Bibliciana* 1 nr. 2 (2000), s. 34-43 eller W.G.Dever: »Archeology, Syro-Palestinian and Biblical« i *Anchor Bible Dictionary* I (1992), s. 354-67; »Will the Real Israel Please Stand Up? Part I. Archaeology and Israelite Historiography«, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 297 (1995), s. 61-80; »Will the Real Israel Please Stand Up? Part II. Archeology and the Religions of Ancient Israel«, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 298 (1995), s. 37-58.

45. Bind 1, København 1994, s. 601.

pand, der vel, hvis vi tager den bibelske kronologi alvorligt, dækker perioden fra o. 1800 f.Kr. til o. 60. Og så er det endda jo et vildt overbud, i virkeligheden skal vi ned i 1. årtusind før Kr. med fremkomsten af de to kongeriger Israel og Juda, d.v.s. tidligst o. 960, hvis man er optimist.

Det vil sige, at den bibelske periode dækker o. 1000 år, men det er jo kun en lillebitte parentes i Nærorientens historie, der arkæologisk set begynder for o. 1,8 mill. år siden, da de første mennesker af arten Homo Erectus vandrede til Asien fra Afrika. I hvert fald er vi langt forud for de skriftfund, der ovenfor er blevet anført som forløbere/forbilleder for de bibelske teologiske forestillinger; skriften er tidligst opfundet 4. årt. før Kr. i Mesopotamien, og egentlige religiøse tekster har vi ikke før 3. årt. Men de mønstre, som har præget den bibelske teologi, er skabt af mennesker længe før dette, og der er grund til at antage, at de væsentligste elementer og strukturer i de nærorientalske frugtbarhedsreligioner, der er baggrunden for det gammeltestamentlige og dermed det bibelske gudsbillede, går tilbage til begyndelsen af neolitisk tid (bondestenalderen) o. 8000 f.Kr. eller muligvis endda fra epipalæotisk tid o. 10000 f.Kr. Dette fremgår af fund, som ganske vist er vanskelige at tolke, men som bedst tolkes ud fra det, som vi ved, senere var den religiøse tro i Nærorienten. Et tilsvarende eksempel inden for myteforskning kan man se i Hans Jørgen Lundagers disputats »Den fortærende ild«,⁴⁶ hvor en strukturalistisk læsning af de bibelske tekster inddrager tekster og forestillinger fra en lang række kulturer, ofte næsten så langt fra den bibelske omverden som overhovedet muligt. »Jeg vil samtidig argumentere for, at de gammeltestamentlige teksters konstruktion af den nødvendige verdensorden ... er blevet til på grundlag af strukturer og principper, ... der hører hjemme på et antropologisk, dvs. på et trans- eller sub-etnisk niveau.« Og »vil jeg plædere for ... relevansen af en komparativ tekstlæsning, der ikke begrænser sig til GT's nærorientalske kontekst, men som også kan inddrage narrative tekster og temaer fra kulturer, der står i et fjernere (undertiden meget fjernt) forhold til den gammeltestamentlige.«⁴⁷

Måske kan således forestillinger om liv efter døden spores tilbage til Neanderthalmennesker fra Øvre Palæolithicum fra 45.000 år før nu⁴⁸ eller endda Mellem Palæolithicum⁴⁹ eller tidligere endnu.⁵⁰ Jeg

46. H.J. Lundager Jensen: *Den Fortærende Ild*. Århus 2000.

47. *Den fortærende Ild*, s. 11.

48. Se fx I. Gilead: »The Foragers of the Upper Palaeolithic Period«, i: Th. Levy (red): *The Archaeology of Society in the Holy Land*, London 1995, s. 124-140.

49. Se fx O. Bar-Yosef: »The Origin of Modern Humans«, i Th. Levy (red): *The Archaeology of Society in the Holy Land*, London 1995, s. 110-123.

50. Se overvejelserne i E.O. James: *Prehistoric Religion*, London 1957, s.17-20.

skal ikke her i detaljer gennemgå forhistorisk religion, men jeg vil gerne bidrage med et enkelt eksempel eller to på, hvordan Bibelsk arkæologi kan hjælpe os til at forstå Bibelsk Teologi, disse eksempler er dog fra en langt senere periode.

Liv efter døden er en tanke, der som regel siges at være ret sen i det gamle Israel⁵¹ (se fx Keel og Uehlinger, hvor der tages afstand fra mine ideer om sådanne forestillinger i den bibelske verden). I Salomos tempel var væggene udsmykket med keruber og palmetter (1. Kong 6,18.29.32.34f), i virkeligheden Livets Træ eller paradistræet med antitetiske vogtere (d.v.s. en vogter på hver side af træet). Dette motiv, Livets Træ, var kendt i Mesopotamien allerede i 4. årtusind f.Kr., som det blandt andet kan ses på keramik fra Habur-området i Det Øvre Mesopotamien, og det var allerede i Sumer et symbol på kongens guddommelighed, han var vogter og vander af livets træ og var selv livets træ, Tammuz. I denne forbindelse optræder tidligt både liv efter døden og genopstandelse. Dette motiv gik ind i israelitisk-jødisk religion og senere i kristen teologi. Endvidere var Livets Træ plantet på Verdensbjerg, det kosmiske bjerg, det højeste bjerg i verden, hvor himmel og jord mødes, og hvorfra paradisdøderne udspandt (Gen 1-2 og Ezek. 47,9). Dette blev udviklet til en fuld kosmografi, hvor templet på tempelbjerg i Jerusalem var verdens centrum, og klippen der, hvor Abraham ofrede Isak, Eben Shetijja, var verdens grundlæggelsessten, hvorfra himmel og jord var skabt, ligesom klippen var den øverste sten i hvælvingen, der holdt kaosvandene på plads; endvidere udvikledes Paradis-forestillingerne, som senere gik ind i kristen teologi.⁵²

Et andet motiv i templet var lotuskæder, kæder med skiftevis lotusknopper og udsprungne lotus-blomster (1. Kong 6, 18.29.32.34f). Lotus som religiøst symbol stammer fra Egypten, hvor den fra XVIII dynasti (1500-1350) var et symbol på Sol-guden Re, såvel som kongen, den inkarnerede solgud, men også Horus-barnet, »den smukke dreng, der stiger op fra Urhavet på den store lotus« – himmelgudens skød. I Egypten havde lotus således en bred betydning, skabergud, solgud, kongen, den inkarnerede gud, men på grund af solgudens evige tilbagekomst og solgudens tilknytning til Horus også liv efter døden, opstandelse og kærlighed, som det kan ses af mange gravmalerier. I hvor

51. O. Keel & C. Uehlinger: *Göttinnen, Götter und Göttersymbole. Quaestiones Disputatae* 134, Freiburg, Basel, Wien 1993, s. 195; til problemet se også R. Martin-Achard: »Resurrection«, in *Anchor Bible Dictionary* 5 (1992), s. 680-684.

52. J. Strange: »The Idea of Afterlife in Ancient Israel: Some Remarks on the Iconography in Solomon's Temple«, *Palestine Exploration Quarterly* 187 (1985), s. 35-40; »Theology and Politics in Architecture and Iconography«, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 1/1991 (1991), s. 23-44.

stor udstrækning alt dette er vandret med over i Israel, er selvfølgelig uvist, men begge motiver, livets træ med keruberne og lotus findes på mange segl fra Israel i Kongetiden – ja endda Horus barnet siddende på en lotus. Og jeg er sikker på, at der ikke er tale om blot og bar dekoration i templet: der var tale om et politisk-religiøst program, som proklamerede kongen som Guds søn på jorden, og i hvert fald kongen synes ud fra dette at have haft liv efter døden. Når man tager i betragtning, at der er et solidt akkumulativt vidnesbyrd om tro på liv efter døden i den nærorientalske verden i de sidste ca. 50.000 år, så finder jeg det besynderligt, at man benægter denne forestillings eksistens i Bibelen før meget sent. Her er der efter min mening et oplagt eksempel på, hvorledes arkæologiske fund kan være med til at forklare og underbygge Bibelsk Teologi.

Interessant i forbindelse med tro på liv efter døden er også fundet af sølvampuller ved grave i Hinnoms dal fra o. 600 f.Kr., de indeholdt amuletter i form af sølvfolier påskrevet med den aronitiske velsignelse (Num 6,24-26): »Jahve velsigne dig og bevare dig, Jahve lade sit ansigt lyse på dig og bevare din fred«, dog i en udvidet form.⁵³ Giver et sådant velsignelsesønske for en afdød overhovedet mening uden at der i forbindelse med denne bøn også har været en tro på liv efter døden eller opstandelse? Og hvordan rimer dette med den almindelige opfattelse, at tro på liv efter døden er en sen foreteelse i Israel?

Trygve Mettinger har undersøgt Israels billedforbud og billedløse religion.⁵⁴ Han sætter denne ind i en større nærorientalsk sammenhæng og påviser, hvorledes den har rødder i fælles vestsemittisk tradition med kult centreret om opretstående sten (blandet sammen med masseber i Bibelen). Hans materiale rækker fra Mesopotamien til Egypten, fra det Hittitiske Rige over Fønikien til Nabatæernes anikoniske religion, det sidste måske det klareste eksempel. Han strækker sit materiale vidt, men det er ikke det vigtigste, det vigtige er, at han faktisk overbevisende samler et materiale, der peger på, at billedløsheden er en religionstype, som Israel har overtaget fra andre, men som de så udvikler til en ikonoklasme. Kenneth Clark taler om iconofobi, som han i øvrigt genfinder på visse tidspunkter i kunsthistorien, senest i den vestlige abstrakte, nonfigurative kunst.⁵⁵ Man kan vælge at afskrive denne udvikling som et religionshistorisk interessant fænomen,

53. A. Yardeni: »Remarks on the Priestly Blessing on two Ancient Amulets from Jerusalem«, *Vetus Testamentum* XLI (1991), s. 176-85 og Keel: Göttingen, s. 417-423.

54. T. Mettinger: *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Near Eastern Context. Coniectanea Biblica. Old Testament Series* 42, Stockholm 1995; se også J. Strange: »Hellenism in Archaeology«, i K. Jeppesen, K. Nielsen og B. Rosendal, *In the Last Days*, Århus 1994, s. 175-80.

55. K. Clark: »Iconophobia«, i: *Moments of Vision*, London 1981, s. 30-49.

men man kan også se den som et led i naturlig religion og derfor naturlig teologi, som har haft en dyb indflydelse på Kristendommen.

Monoteismen er et særkende ved de tre religioner, Jødedom, Kristendom og Islam. Til forståelse af dette fænomens opståen kan den bibelske arkæologi (eller Palæstinaarkæologien) give vigtige bidrag, jeg vil blot her henvise til indskrifter og en indhugget hånd fra en grav ved Khirbet el Kom i Juda fra o. 750 f.Kr.⁵⁶ (Keel 1980). I stedet for at remse andre eksempler op, vil jeg henvise til f.eks. Otmar Keels arbejder, specielt Göttingen, Götter und Göttersymbole.

Nu er det jo ikke sådan, at nogen går hen og bliver kristen af at studere nærtstlig arkæologi eller af at beskæftige sig med naturlig teologi under nogen form i vore dage. Det er klart, at når vi ser verden som bevis for Guds skabergerning, er det, fordi vi i forvejen tror på ham og derfor ser beviser på hans velgerninger, så snart vi ser os omkring. Det er ikke den anden vej rundt. Der bliver aldrig tale om videnskabsmanden, der opdagede et fænomen og ikke forstod, hvad Fanden det var, og derfor kaldte det Gud, som det er blevet sagt. Men når det er sagt som en morsomhed, vil jeg også sige, at jeg finder det utroligt, at fornuftige mennesker kan advokere, at evangeliet er kommet dumpende ned fra himlen som et vakuumpakket, konserveret mirakel. Det kan ikke være sådan, at vi skal bygge det hele på tekster, der pludselig opstår i persisk tid eller i den tidlige hellenisme med en fuldt udbygget verdens- og historieforståelse; og ligeså brat som det opstår, ligeså brat tørrer det hele ud i begyndelsen af 2. årh. e. Kr., da det sidste skrift i NT er skrevet. Det er et kors for tanken. Det kan simpelthen ikke være fornuftigt. Derved benægter man naturlig teologi. Men hvor der intet er, kan evangeliet hverken forstås eller tros. Og så ender vi måske alligevel, hvor Søe ikke ville være med: »Ingen har guldtårer fældet, som ej glimt af guldet så«, eller med de græske digtere og Paulus på Areopagos: »Vi er også af hans slægt«.

Det er til slut klart, at mine synspunkter må få konsekvenser for synet på Kanon. Nu ved jeg ikke, hvor alvorligt nogen tager Kanonbegrebet i forvejen. For det første må der vel være almindelig enighed om, at Kanons omfang er en historisk betinget, kontingent størrelse. Det ses alene deraf, at LXX har en anden Kanon end Biblia Hebraica og dermed vor danske Bibel. Og så alligevel gør man det, at man trykker Apokryferne med fra LXX, dog med et lille forbehold med krydsede fingre.

Og i Bibelen, hvilken størrelse den så end har, er der jo også skrifter og afsnit, som man ikke regner for noget, alt efter hvilken teologi man

56. O. Keel (red): *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt. Biblische Beiträge 14*, Freiburg 1980.

har, der er jo ingen fornuftige teologer, der er fundamentalister – vel?⁵⁷ Et godt eksempel synes jeg er forsøget på at skabe en tredje tekstrække i midten af århundredet, som faldt sammen, simpelthen fordi teksterne var for dårlige til at prædike over.

Det er klart, at vi allerede nu bedømmer Bibelen, vel sagtens med en form for naturlig teologi, hvor man dømmer ud fra sin egen fornuft. Men så kan jeg heller ikke se, at det ikke skulle være legitimt at se på andre religiøse vidnesbyrd fra fx Nærorienten eller den græske filosofi eller fra den materielle kultur og se disse som fuldgyldige udsagn om Gud og altså betragte dem som »kanoniske«. Det er jo tidligere foregået i kirkens historie, jeg tænker her på apologeterne, hvor kristendommen blev dybt influeret af hellenistisk tankegods, eller man kan se det ske indenfor afrikansk teologi i dag, hvor den traditionelle forfaderdyrkelse er blevet en vigtig del af den kristne tro.⁵⁸ Og i denne forbindelse vil jeg indenfor vor egen kulturkreds pege på Jakob Ballings *Poeterne som Kirkelærere*,⁵⁹ hvor Dante og Milton bliver udnævnt til »kirkefædre«.

Men det sidste ord i en universitetssammenhæng bliver vel, at til trods for alt dette er vi som universitetsteologer, *der uddanner præster*, alligevel på en eller anden måde bundet til Kanon, både i vor forståelse og undervisning, netop fordi Kanon er et kirkeligt begreb, skabt af kirken for at holde kirken på den rette vej.

SUMMARY

Following up on my earlier paper »Geschichte und Heilsgeschichte« from 1989, where I argued for a necessity of identity between history and salvation-history, this paper is a discussion of revelation and the relationship between biblical and natural theology and biblical archaeology. The view of Karl Barth is rejected in acceptance of James Barr's books *Biblical Faith and Natural Theology* and *The Concept of Old Testament Theology*, especially supported by Acts 17,16-31 and Romans 1,18-2,29, but also by a number of Old Testament quotes. It is postulated that biblical theology is »prepared« by natural theology, a possibility supported by the idea of imago Dei in the Bible. This natural theology, or revelation outside the Bible, is maintained to be found not only in texts from the Ancient Near East,

57. Jf. »Frelshistorie og Historie«, s. 225f.

58. Se J.H. Olsen: »Kristus i tropisk Afrika«, *Studia Missionalia Svecana*, s. 222-269, Uppsala 2001

59. J.Balling: *Poeterne som Kirkelærere*, København 1983.

but also in the patterns we can trace in other kinds of cultures as well as in the archaeological record.

The discipline biblical archaeology is redefined, and some concepts in the Bible are shown to have their origin in non-biblical cultures, examples discussed are »afterlife«, »aniconism« and »monotheism«.

Although this view somehow has implications for the understanding of the concept of »canon«, this concept is in the end the yardstick created by the church and because of that also the yardstick for the study of theology at theological faculties, while the study should also be open to impulses from e.g. African theology or literature.

Keywords: Biblical theology – natural theology – biblical archaeology – afterlife – aniconism – monotheism

Mellem tavshed og sang

*Hvad er der blevet af den kultiske tolkning
af de gammeltestamentlige salmer?*

ADJUNKT PH.D
PERNILLE CARSTENS

På afdeling for Gammel Testamente, Aarhus Universitet, arbejdes der i disse år med en dansksproget kommentar til de gammeltestamentlige salmer, under hensyntagen til de nyere metodiske vinde, der blæser. Her forstås Det Gamle Testamente fremfor alt som litteratur, hvilket vægtes i fremstillingen.¹ Dette projekt indgår i et satsningsområde om »teksten og teksterne«, som en stor del af de ansatte er involveret i. At tænke i satsningsområder skyldes mestendels den aktuelle ressourcesituation, men disse arbejdsfællesskaber kan vise sig gavnlige og nyttige for også den enkeltes forskning, hvad nedenstående gerne skulle vidne om.

Status

At den gammeltestamentlige forskning i disse år gennemgår en hastig forandring er vel alment kendt. Mange publikationer minder om dette skift,² men det er naturligvis alligevel spørgsmålet, hvordan forandringen aflæses hos den enkelte teolog og præst, på seminarierne, på gymnasierne osv. Det mest sandsynlige er givetvis, at nok er skiftet bekendt, men ikke indarbejdet. Således må man til tider også lægge øre til konventionel eksegetisk viden, der tydeligvis har en del år på bagen. Det gælder især brug og viden af og om de gammeltestamentlige salmer. Her lever den såkaldte »kultiske« tolkning i bedste velgående, og man har ingen kvababbelse ved at tale om »nytårsfest« og »Jahves tronbestigelse«, hvor salmerne skulle fungere som en slags manual til gennemførelse af kultdramaet, selvom vi ingen som helst mulighed har for at eftervise, at noget sådant skulle være tilfældet. I vore dage er man derimod forsigtig med rekonstruktioner af den karakter; ja man er i det hele taget forsigtig: For selv om vi ved mere,

1. Udgivelse forventet 2002 på forlaget Anis.

2. Eksempelvis i *Gads Bibel Leksikon* (red.) Geert Hallböck og Hans J. Lundager Jensen, Gads forlag, København 1998, og *Tekst og teologi 1. Læsninger og tolkninger af Det Gamle Testamente* (red.) Pernille Carstens og Hans J. Lundager Jensen, Anis, København 1997 og danner udgangspunkt for *Bibelkundskab. Introduktion til Det Gamle Testamente*, (red.) Else K. Holt og Kirsten Nielsen, Aarhus Universitets forlag, Århus 1997, for nu at nævne nogle publikationer som er mange bekendt.

end vi gjorde for 50 års siden, så er billedet af den gammeltestamentlige verden nu meget mere sammensat og uklart.

Men den opdaterede viden har imidlertid den fordel, at synet på og brugen af salmerne vil blive mere nuanceret og anvendeligt, og jeg skal i det følgende tegne omridsene af en mulig ny tilgang til salmelitteraturen, som peger på nogle elementer, man ikke tidligere har haft øjnene åbne over for.

Præsteskriftet

Det såkaldte præsteskrift (P), indeholder tekster, der ikke synes at have spillet nogen rolle for de forskere, der primært arbejder med Salmernes Bog i GT. P dækker størstedelen af anden til fjerde Mosebog. Heri informeres om kulten og her findes den udførlige kultiske lovgivning, der skal til for at kunne »drive« Jahves helligdom på den forsvarelige måde.³

Inden for de sidste 15-20 år har eksegeter og religionshistorikere udgjort en mindre trend, der arbejder med de præstelige lag i GT.⁴ Tidligere havde man ikke ofret megen tid på analysen af de rituelle forskrifter, man mente at den kultiske lovgivning dækkede over en hedensk praksis, som israelitterne efterhånden aflagde sig. Den »rigtige« form for Jahvetro, hævdede man, var at finde hos eksempelvis de gammeltestamentlige profeter. Hos flere af profeterne finder man nemlig en kultkritisk attitude, som man mente måtte afspejle den naturlige udvikling i Jahvereligionen, bort fra primitive og blodige ofre, til en mere inderlig og personlig fromhedsreligiøsitet.

Teksterne i P oplyser ikke læseren om, *hvorfor* man har kulten, og *hvad* den skal til for; svarene på disse spørgsmål ligger implicit i teksterne som argumentet for overhovedet at bevare den tætte samling af lovttekster. P-skriftet er heller ikke specifikt i sin henvisning til helligdommen. Lovgivningen lægges i munden på Moses, og der henvises til kultiske forordninger hvad angår tabernaklet, som er helligdommen på folkets vandring. Det er imidlertid, som om lovene er så almene og universelle, at de kunne gælde for hvilken helligdom og tempel som helst. På det fortællelemæssige niveau i det gammeltestamentlige nationalepos⁵ henviser P til ørkenhelligdommen, tabernaklet; men da

3. P-teologien introduceres fx i *Bibelkundskab. Introduktion til Det Gamle Testamente*, (red.) Else K. Holt og Kirsten Nielsen, Aarhus Universitets forlag, Århus 1997, kap. 4 og i Hans J. Lundager Jensen, *Gammeltestamentlig Religion. En Indføring*, Anis, København 1998, kap. 4 og 5.
4. Se P. Carstens, »Drikoffer og libation. Et offer og dets placering i et offersystem«, *Chaos* 30, 1998, 43-59, 43f.
5. Dette begreb er lanceret og benyttet af H. Barstad, *Det Gamle Testamente. En Indføring*, Oslo 1993, s.28f. og dækker over »den lange fortælling« fra skabelse til eksil i Det Gamle Testamente.

der formentlig er tale om en litterær tilrettelæggelse, kunne P udmærket også referere til kulten ved fx Det Andet Tempel. Nu er det ikke den historiske reference, der er den vigtige i denne sammenhæng, snarere at fokusere på de centrale elementer i tempelkulten og deres betydning for teksternes teologi.

Der henvises i P ikke til Jerusalem, til folket og dets frelseshistorie, og der fortælles ikke om, hvordan den enkelte klager sin nød til Jahve, bringer ofre og beder om hjælp fra Gud for at komme gennem krisen. Hvordan den enkelte har det i sit gudsforhold interesserer ikke P.⁶ P's hovedanliggende er derimod at give retningslinjer for sikring af det guddommelige nærvær. Det er det afgørende og centrale for at kunne have et tempel og en kult, at den gud man tjener og tilbeder faktisk opholder sig permanent på helligstedet, og lovene handler da også om, hvordan man sikrer, at urenheden ikke rammer helligstedets hellighed. Det kan bl.a. gøres ved at gennemføre renselser. Sådanne kendes eksempelvis fra Lev 4 om syndofferet (eller bedre renselsesofferet) og Lev 16 med de to ritualer på den store forsoningsdag; henholdsvis ypperstepræstens renselse af det allerhelligste og bortsendelsen af sydebukken. Renselsen er nødvendig for at kunne gennemføre de daglige ofre, som hører med i billedet af en velgennemført kult.

Hos P findes to teologier knyttet sammen; eller to teologier, der lever side om side.⁷ Den ene relaterer sig horisontalt: Det er den del af kulten, der udføres inde i helligdommen, og som har til formål at fastholde Jahves nærvær. Ypperstepræsten gennemfører de daglige ritualer »henimod« Jahve. Henimod, horisontalt, fremsættes brød for Jahve, der ordnes lamper, der brændes virak.

Den anden teologi orienterer sig vertikalt, og den er knyttet til alteret i templets gård. Her påkaldes Jahve, han »hentes ned« til offerpladsen ved en vertikal forbindelse. Offerrøgen vil virke tillokkende på Jahve.⁸

6. I. Knohl beskriver i »Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Temple Cult«, *JBL*, 115, 1996, 17-30, 20, relationen mellem P-materialet og salmerne hvad angår gudsbilledet. Den personlige gud kendes ikke hos P, derfor er der heller ikke plads til tak og bøn – det ville if. Knohl kræve et mere antropomorft sprog om Gud – det, kunne man tilføje, befinder sig imidlertid i salmerne.

7. For en udfoldelse af dette forhold se Carstens 1998.

8. I salmerne har Jahve også forskellige opholdssteder. Side om side finder man bønner og nødråb om, at Jahve skal komme til hjælp, han der er knyttet til templet, fx Sl 18,7; 28,2 og 63,2f. Samtidigt beskrives Jahve som den, der bor i himlen, fx Sl 11,4; 18,10f.; 73,25; 80,15 og 102,20.

P-skriftet og de gammeltestamentlige salmer

Ud over at salmefortolkerne ikke har beskæftiget sig med P-materialet i GT,⁹ fordi det generelt ikke var tekster man arbejdede med, så anså man længe salmerne for at være den bedste kilde til beskrivelse af den gammeltestamentlige kult. Men spørgsmålet er, hvad den fremtidige salmeforskning vil stille op over for de andre kultiske lag i GT, som man er blevet opmærksom på. Kunne man forestille sig, at vi anvendte indsigterne fra den nye interesse for P-materialet, til at komme en forståelse af teologien i salmerne nærmere?

Et ubesvaret spørgsmål i sammenhæng med en anvendelse i salmeforskningen angår naturligvis P-skriftets datering, og som med så mange andre gammeltestamentlige tekster må vi også her være varsomme. En del tyder på en sendatering til Andet Tempels tid; men på den anden side, og det vejer tungt i forbindelse med det kultiske materiale, så peger mange af ritualerne bagud i tid. Ritualer fastholder nemlig ofte en ældre form, der kan modstå historiens gang.¹⁰

Den tempelkult der refereres til og tales om i salmerne, hvordan forholder den sig til den kult, der kendes fra P? Der er ihvertfald ét træk, som er fraværende i P, formentlig fordi det ikke er aktuelt for den måde hvorpå tempelteologien udfoldes i skriftet, og det er *den enkeltes* forhold til kulten. Den kult vi kender fra P, er præsternes kult, det er en kult, hvor lægmanden kun har adgang til forgårdens brændofferalter og ikke kan komme tættere på. Det er *ikke* de mange forgårdes kult, det er ikke synagogens med lærdom og bønner; det er helligdommen, forstået som Jahves bolig og det er med Israel Knohls ord en tavs kult, der udfoldes der.¹¹ Den daglige kult i tempelbygningens inderste er ordløs, den består i at tjene Jahve med daglig lystænding og røgelsesafbrænding og ugentlig fremsættelse af

9. Den svenske salmeforsker F. Lindström taler i sin tolkning af salmerne ganske vist om »temple theology«, og med den mener han: »the interpretation of life which was formed and developed during the monarchical period in connection with the temple in Jerusalem« (*Suffering and Sin*, Lund 1994, 53), men samtidig udelukker han, af metodiske grunde, at se på pentateukens kultiske lovmateriale. Jeg mener, Lindström arbejder »på kanten« af indsigterne fra P, og det kunne have været frugtbart at anvende dem i vurderingen af urenhed og renhed, se fx s. 54ff.
10. Det er i øvrigt også derfor, der netop på det rituelle niveau kan gennemføres sammenlignende analyser med succes: Ritualer lader sig sammenligne mellem kulturer, fordi de indeholder visse genkendelige og slidstærke konstanter.
11. Se *The Sanctuary of Silence*, Minneapolis 1995; også i Knohl 1996, 21ff. udfoldes dette synspunkt – og dækker bl.a. over en diskussion ført af både J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, Anchor Bible, New York 1991 og Knohl ang. Kaufmans synspunkter i *The Religion of Israel*, Chicago 1960. Jf. endvidere B. Zuber, »Ob im alttestamentlichen 'Kult' wohl je ein Psalm gesungen wurde?«, *DBAT* 28, 1992/93, 99-109.

skuebrød, som tidligere nævnt. Jo længere man bevæger sig bort fra helligdommen og ud til alteret i gården, jo mere lyd kommer der til. Ligesom helligdommens hellighed er gradueret, på samme måde med lyden.¹² Ude i lejren, ude hos israelitterne, der hersker larm og støj. Den præstelige kult er if. P ordløs, så vidt vi kan tolke, der fremsiges ingen bønner, her synges ingen salmer for Jahve.¹³

Ofte er et citat fra 2 Krøn 31,2 fremhævet, som udtryk for det modsatte: Her står, at præsterne og levitterne dels skal ofre og dels »takke og lovprise i portene til Herrens lejr«. Det er ikke spørgsmålet om præsterne har kunnet spille og synge eller ej, men udfoldelsen er ikke bundet til tjenesten i det hellige og allerhelligste. »Portene til Herrens lejr«, som der står i citatet, betyder vendt *bort fra* templet ud til verden/lejren. Porten må opfattes som en overgang mellem israelitterne (larmen) og templet (roen).

Også Sirak 50 er blevet brugt i argumentationen for salmesang og musik i templet. Men man kan i dette tilfælde fremholde samme forhold. Her beskrives ypperstepræstens handling ved gårdens alter. Det er derude, folket befinder sig og if. Sirak kaster sig ned i tilbedelse, og dér hvor sangerne lovpriser med sang. Men igen: Det foregår ude i gården, bortvendt fra templets cella. Det er *præsternes* kult i helligdommen, der er ordløs og lydløs if. Knohl, folket/israelitterne er ikke selv tavse i deres gudssdyrkelse.

Det er for mig at se muligt at se samlæse salmerne med P-materialet med henblik på de kultiske og rituelle oplysninger. Disse to teksttyper har mere tilfælles end hvad der adskiller dem: P og salmerne deler horisont og grunderfaring; i bund og grund erfaringen af at have en gud boende hos sig i en helligdom, som det af den grund på den ene eller anden måde bliver attraktivt at nærme sig. Hvem vil ikke ønske at være nær Jahve, når det nu er ud fra ham velsignelsen til landet og den enkelte udøses? Det betyder jo ikke nødvendigvis, at man fysisk ønsker sig templet nær, som en anden ypperstepræst, men ønsket om at være tæt på velsignelseskilden kunne udmærket være omdrejnings-

12. Den graduerede hellighed beskrives i P. Jenson, *The Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World*, Sheffield 1992 og M. Haran, *Temple and Temple-service in Ancient Israel*, Oxford 1978.

13. Noget sådant formuleres i det pseudepigrafe Aristeas Brev, 91-97, her fremgår det af beskrivelsen af templets indretning og præsteskabets opgaver ved Jerusalems tempel: »Der er ordnet et sted til hvile for dem, hvor de, der har fri, sætter sig. Når det sker, rejser nogle af dem, der har haft pause, sig frivilligt, idet der ikke er nogen, der giver ordrer om tjenesten. Og der hersker fuldkommen tavshed, så man måtte tro, at der ikke var et eneste menneske til stede, skønt der er henimod 700, der forretter tjeneste, foruden den store mængde af folk, der bærer deres offergaver ind, men alt udføres med ærefrygt og på en måde, der er den store guddom værdig.«

punktet i en pilgrimsforestilling, udfoldet i salmerne. Ønsket om at være nær på Jahve finder på den måde et billede eller en metafor, der rummer håb.

At gå i tempel

Det er en misforståelse at hævde, at israelitterne if. P »gik i tempel«. If. P gik de op til eller hen til templet, der i første omgang må opfattes som et offersted. Den læge israelit går op til helligdommen for at bringe ofre, ikke for at se Jahve, eller på anden måde komme nær helligdommen; den del af kulten tager præsterne sig af (på folkets vegne). Derfor er det heller ikke specielt oplagt at tale om en *menighed* i P, forstået som dette at israelitterne forsamlers sig i helligdommen.¹⁴ På de store festdage samles og mødes folket ganske vist, men det sker uden for helligdommen, hvor de spiser kogt offerkød fra måltidsofferet, dette skildres i narrativ form i 1 Sam 1 og 1 Sam 9.

Salmernes Bog har været opfattet som uløseligt forbundet med den gammeltestamentlige kult i templet, men der er ikke meget, der kan tydes i den retning. Det er nok nærmere et protestantisk syn på menighedssangen, der har præget tolkningen af den gammeltestamentlige kult,¹⁵ som den udtrykkes i de gammeltestamentlige salmer. For salmerne selv kan ikke anvendes i en sådan form for rekonstruktion. Man må således opgave tidligere tiders interesse i at fremhæve salmernes funktionsværdi i templet, som udtryk for eksempelvis liturgi. Jeg finder imidlertid heller ikke sådan et forehavende særligt attraktivt. Det forekommer mig snarere nærliggende at tale om, at der i salmerne findes en tempelteologi repræsenteret. Den teologi eller grunderfaring lejr sig i sproget og i billederne i salmerne, som jeg i følgende kort vil vise.

Historisk set er det først med Herodes' tempel, dvs. Det Tredie Tempel, at den almindelige israelit får adgang til tempelområdet. Her oprettes nemlig søjlehaller og forgårde efter inspiration af hellenistisk byggestil, hvor man har kunnet samles. Og det er da også først fra og med Andet Tempels tid, at bønner og tekstlæsninger kommer ind i kulten. Her må man være opmærksom på, at selve ideen om forsamlingstraditionen, altså det at være en menighed, ikke skal forstås som en *erstatning* for templet; snarere er der tale om at synagogen, som bedestedet, er et *supplement* til templet.¹⁶

14. Anderledes forholder det sig dog med de såkaldte hellighedslove Lev 17-26 om Israel forstået som samlingen af de hellige.

15. Zuber 1992, 99.101.

16. Jf. P. Paludan i S. Pedersen (red.), *Den nytestamentlige tidshistorie*, Aarhus 1994, 245-278. Jf. i øvrigt H.W. Turner, *From Temple to Meeting House*, New York 1979, spec. 88-106, »New Forms: Tabernacle and Synagogue«.

Salmernes kultiske reference

Den indsigt kunne meget vel være aktuel for forståelsen af salmerne og deres relation til kulten; salmerne forstået som den enkeltes og menighedens (både det individuelle og det kollektive) formulering og bøn. Salmerne refererer til og kender til en form for tempelkult, men de rummer ikke oplysninger om det kultiske og rituelle, der kan omsættes til et samlet og fuldstændigt billede heraf. I nogle af salmerne finder man omtale og henvisning til forskellige offerttyper og ritualer (det gælder eksempelvis Sl 20,4's omtale af offerttyper; noget tilsvarende gælder for Sl 40,7; 50,5.8; 66,13 og 95,2 – andre eksempler på en rituel praksis gives fx i henvisningen til relationen mellem urenhed og synd i Sl 51), men det er langt det mest udbredte, at salmerne i billedprog og referenceramme fremfor en direkte henvisning benytter en mere distanceret tilgang til kulten og templet. Denne transformation af kultiske og rituelle elementer til fx en *forestilling* om tempel eller helligdommen, forstået som et permanent opholdssted for Jahve, kunne man også kalde en metaforisering.

Bønnen er ikke verbaliseret i den P'ske version af tempelteologien, ej heller forestillingen om »at hente kraft fra Jahve, til at leve videre«. ¹⁷ Det betyder imidlertid ikke, at et sådant ønske i salmerne ikke ville kunne forenes med grunderfaringen fra P. Længslen efter at se Guds ansigt, som det fx kan læses i Sl 42,3, er et ønske, der knytter sig til erfaringen af gudsnærværet og betydningen af den nærværende Jahve: ¹⁸ Guds nærvær i templet og hans ophold hos israelitterne er ensbetydende med en sikring af velsignelse for israelitterne. En sådan tanke finder vi fx formuleret i Sl 5,12f.; 65,5 og 80,19f. Men at vi ikke finder den præstelige teologi massivt og tydeligt repræsenteret i salmerne kan ikke undre, ¹⁹ salmernes syn på og brug af tempelteologi rører sig på et andet »niveau«. Man kunne forsøgsvis sige, at salmernes teologi er som en verbaliseret tavs viden om den officielle kult. Det er modtagelsen på det personlige niveau og en adaption af en række eksisterende teologiske forestillinger. Eller rettere: Salmer-

(fortsat) M. Haran kan tages som indtægt for et divergerende synspunkt, idet han ser synagogen som »gathering place of the community for liturgical purposes an entirely new institution«; M. Haran, »Temple and Community in Ancient Israel«, in: M.V. Fox (ed.), *Temple in Society*, Winona Lake, Eisenbraun 1989, 17-27, 17, se også 21.

17. Sådan beskriver salmisten det if. E.K. Holt i »Korasønnernes salmebog«, i: E.K. Holt (ed.), *Alle der ånder skal lovprise Herren*, København 1998, 33-63, 44. Bønnens status i P omtales i Knohl 1996.
18. Jf. min artikel Jonasbogen hvor bl.a. denne tanke udfoldes, P. Carstens, »Inside the Whale«, i: E.K. Holt (ed.), *Alle der ånder skal lovprise Herren*, København 1998, 126-15, 131f.
19. Som fx E.K. Holt spørger efter i Holt 1998, 59.

ne forholder sig til visse dele af tempelteologien, hvoraf vi ellers kun kender lovgivningen. Det betyder selvfølgelig ikke, at salmerne virker udtømmende for oplysning om religiøsitet på det personlige niveau. Det meste af det forhold finder vi *ikke* udtrykt i GT; ja, vi har ikke noget dækkende billede af den enkelte israelits liv og hverdag, som formentlig ser ganske anderledes ud, end hvad oplysningerne om den officielle teologi og kult lader ane. Meget tyder på at der har været lokaltempel spredt rundt om i landet,²⁰ at hver familie har haft sine husguder,²¹ at Jahve ikke har været den eneste gud, man har dyrket osv osv.²²

Det nye mønster

Den kultisk-liturgiske tolkning af salmerne, sådan som den bl.a. praktiseredes af Mowinckel, var præget af en metodisk tilknytning til den komparativt anlagte engelske Myth and Ritualskole og til patternismen. Disse to retninger så begge et fundamentalt mønster i den israelitiske kult, sammenfaldende med anden nærorientalsk kult. For begge retningers vedkommende var der tale om en rekonstruktion og en basering på lighederne mellem kulturerne. Det gennemgående mønster handlede som bekendt om kongens rolle ved den årlige nytårsfest (som tronbestigelsen var en del af) og her øste man af salmerne. Men salmerne kunne ikke bidrage med andet end spinkle fragmenter, der næppe kunne bidrage væsentlig til rekonstruktionen af den israelitiske nytårsfest.

Den fremvoksende interesse for den rituelle del af GT mener jeg, kunne få en afsmittende effekt for læsningen af de gammeltestamentlige salmer. Måske kunne der findes en nutidig afløser for den kultiske tolkning af salmerne. Det vil stadig være metodisk muligt og forsvarligt at operere med et begreb og en idé om et *pattern*; et gennemgående mønster for en række religiøse tekster i GT og i GT's omverden.²³ Dette mønster indeholder vigtige elementer af de gammeltestamentlige versioner af en tempelteologi, og mønsteret ses også hos andre nærorientalske kulturer. Den nutidige afløser for den kultiske tolkning

20. Se fx 1 Sam 1.

21. Gen 31 og Dom 17.

22. Det er der talrige eksempler på i fx det deuteronomistiske historieværk. Se i øvrigt S. Ackerman, *Under every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, Atlanta 1992 og K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, Leiden 1996.

23. Hvortil jeg også regner de mediterrane; denne tanke er udfoldet i P. Carstens, »'Det græske' og 'det nærorientalske' – et fælles rum?«, i: *Det religiøse, det hellige og det guddommelige. Forholdet mellem de orientalske religioner og den græsk-romerske religion*, *Themata* 5, Århus 1993, 14-30 og »Samson og Herakles og forholdet natur – kultur«, *RvT* 23, 1995, 41-56.

af salmerne indeholder også komparative studier, som fortsat bør have en central plads i et forsøg på at sætte GT ind i en større kulturel sammenhæng – ikke for at se bort fra GT's særegenheder og egenart, men fordi det bredere perspektiv virker frugtbart for tolkningen af de enkelte gammeltestamentlige tekster.

Mønsteret består af elementer, der tilsammen udgør et netværk. Netværket er en konstruktion, skabt af forskere. Men ved at arbejde ud fra denne idé kan man håbe på, at man har bedre redskaber og en større baggrund for at kunne karakterisere religionen og dens enkelte lag og variationer og dermed i sidste instans komme frem til en dybere forståelse af teksterne.

Dette kulturelle netværk består altså af en sammenvævning af flere kulturers bidrag. Ikke sådan at forstå at disse kulturer nødvendigvis har stået i direkte kulturel udveksling og forbindelse (diffusion), men forstået sådan, at disse forskellige kulturer har fælles erfaringshorisont, ja man kan rammende tale om en art familielighed imellem dem. På mange områder er der tale om kulturer og samfund med en nogenlunde ensartet opbygning.²⁴ Det østmediterrane område og Nærorienten har i visse perioder udgjort en *koine* på det religio-socio-økonomiske område.

På det religiøse område findes variationer over samme idé eller tema; det gælder helligdommen og den dertil knyttede teologi med forskellige offertyper, altre, forestillinger om guddommeligt nærvær og guddommelig vrede, renheds- og hellighedsforestillinger, blodets betydning osv. Grundmønsteret er: *Den bofaste guddom i helligdommen*. Hvad jeg foreslår er en knap så specifik form for mønsterdannelse som i tidligere forskning. Jeg vil som sagt hellere betone det mønster, templet danner i GT og omverdenen.

Den P'ske måde at tænke og udtrykke sig på har nedslag mange steder i GT. Forestillinger om og erfaringen af det guddommelige nærvær er fravær er eksempelvis elementer, der findes i Jonasbogen, hos Ezekiel, Joel og Hoseas.²⁵ Lignende forestillinger mener jeg også kan spores i visse af de gammeltestamentlige salmer, og jeg skal her ganske kort fremhæve de mest tydelige og oplagte eksempler. Er grundmønsteret tilstede i både salmerne og i det kultiske P-materiale er dette udgangspunktet for en »samtale« mellem disse tekster i et fælles univers omkring templet.

24. C. Gordon lancerede allerede en sådan ide i 1965 med *The Common Background of the Greek and Hebrew Civilizations*, New York.

25. Det forhold udfoldes i Carstens 1998 og P. Carstens, »Stormguder og deres forbundethed til helligsteder«, *DDT* 59, 1996, 288-297.

Pilgrimsmotivet i salmerne, den nærværende gud

I flere salmer fremgår det, at Jahve opfattes som en guddom, der er permanent knyttet til en lokalitet, til templet eller helligdommen. Det omtales på forskellig vis som: *māqôm, hēkāl godaš, bajit*.²⁶

Det er i forhold til denne lokalitet, der ageres i salmerne. Det permanente sted er kilden for den velsignelse, den enkelte søger og ønsker. Derfor bliver Jahves bolig, templet, ensbetydende med tilflugtssted og nærvær. Det den enkelte søger er det guddommelige nærvær, og det udtrykkes bl.a. ved hjælp af følgende ord: søge (*dāraš*), råbe (*qārā*) og påkalde (*qārā' šem*), det ses bl.a. i Sl 3,5; 9,11; 18,7; 27,7f. og 105,1f.²⁷ Det man frygter, er en mangelsituation, udtrykt i salmerne som det guddommelige fravær.²⁸ Jahve kan bevæge sig og fjerne sig bort fra helligstedet af forskellige årsager, der dog allesammen skyldes hans vrede. Fraværet kan også udtrykkes som, at Jahve ikke svarer (på råbene og bønnerne) og at han skjuler sig.²⁹

Eksempler på at Jahve ikke svarer findes fx i Sl 22,3; Jahves vrede i Sl 80,5; 85,5; den tavse gud i Sl 83,2 og den gud, der er skjult i Sl 89,47. Grunden til at Jahve kan bevæge sig bort fra det permanente opholdssted, er mangfoldig, men i bund og grund skyldes det mest af alt Jahves natur. Han tilhører en gruppe af guddomme, som vi også kender uden for GT. Disse guder er som oftest vejr- eller stormguder, der er knyttet til et tempel, hvor de dyrkes og tilbedes. Sker dette ikke, af den ene eller anden årsag, så forlader guddommen helligstedet i vrede. Vrede kan skyldes manglende kult eller slet gennemført kult; Sl 79 beskriver Jahves vrede i relation til templet – her er fremmede og urene gået ind og har destrueret boligen og forstødt Jahve. Dette skal formentlig opfattes som et billede på Jahves vrede over israelitterne (se også Sl 74).

Når man målretter sin bøn mod templet og Jahve, så er det fordi, den enkelte ønsker »at møde Jahve«. Det er temaet for bønnerne, der mestendels kan udtrykkes som en søgen.³⁰ Det ses med subjektet i Sl 42,2f.: »...sådan skriger min sjæl efter dig, Gud. Min sjæl tørster efter Gud, den levende Gud. Hvornår kan jeg komme og se Guds ansigt?«.

26. Der findes eksempler på at templet i Jerusalem er udvalgt hertil, at Jahve har bevæget sig henimod den permanente lokalitet, se Sl 68 og 132.

27. Se hertil A. Pagolu, *The Religion of the Patriarchs*, Sheffield 1998, 107ff.

28. Lindström 1994, 454ff. har et afsnit om Jahves »hiddenness« i salmerne. Han mener, det er det basale problem for mange af salmerne, og fraværet sættes op over for nærværsteologien i templet (*ke'bôd*-teologien).

29. Denne side af Jahves natur deler han med andre nærorientalske mobile guddomme, som fx den anatolske Telipinu, se hertil P. Carstens, »Telipinu og vellugten. Myten om den vrede gud«, *Chaos* 25, 1996, 66-82.

30. Temaet om »at søge« og »at finde« udfoldes i Hoseabogen og er bearbejdet i G. Eidevalls afhandling: *Grapes in the Desert. Metaphors, Models and Themes in Hosea 4-14*, Almqvist og Wiksell International, Stockholm 1996 og

Bønnen retter sig mod det stabile, mod Jahve i templet. Vi finder det også formuleret i Sl 27,4: »Kun ét ønsker jeg fra Herren, kun det længe jeg efter: At bo i Herrens hus, så længe jeg lever, så jeg kan fryde mig over Herrens herlighed«. Denne salme deler længslen (eller begæret) med Sl 63,2f., der taler om Gud som den elskede: »Gud, du er min Gud, jeg søger dig, min sjæl tørster efter dig, min krop længes efter dig... Ja, jeg vil skue dig i helligdommen.«

En lignende tanke mener jeg udfoldes i Jonasbogen. Her er templet tekstens omdrejningspunkt.³¹ Jonas sidder i fiskens bug og spørger: »...får jeg igen dit hellige tempel at se?« (Jon 2,5). Jonas søger i sin bøn den stabilitet som Jahve i sit tempel er udtryk for, og som er alt andet end det Jonas har. Jonas er på flugt fra Gud, men længes paradoksalt i sin valgte mobilitet og fravær af Gud tilbage til permanenten og til velsignelsen. Derfor beder Jonas om Jahves nærvær.

Al religiøs og rituel erfaring siger, at man dør, når man møder eller ser Gud, hvorfor det dog også kun er ganske enkelte forundt, som ypperstepræsten Aron og Moses. Men længslen efter Jahve og hans nærvær transformeres i nogle af salmerne og fremstår siden som en art pilgrimsforestilling. Det gælder fx for Sl 84,5; 91 og 132. I Sl 84 beskrives helligdommen som vidunderlig. Salmens subjekt beskriver sig selv som fortæret af længsel, hjertet og kroppen råber efter Gud. Lykkelige er de, der bor i templet, siges det. Det er drømmen for den bedende, som et billede på hvordan jeg'et skal forenes med den nærværende Gud i helligdommen (tilsvarende gælder også for Sl 91).

Det er enhver pilgrims mål, at søge og lede efter det hellige og blive det ligt. Dette forhold udfoldes i en salme som Sl 133, der beskriver glæden ved at have fundet Jahve. Det er som den fede olie, der løber ned ad Arons skæg. Valget af Aron er ikke tilfældigt; ypperstepræsten er udtryk for menneskets mulighed for at nærme sig det guddommelige, som en repræsentant for folket og som et ideal.³² At mødes med Jahve er at møde velsignelsen.³³ »Alle, der søger tilflugt hos dig, skal glæde sig, de skal juble til evig tid« siges det i Sl 5,12 og Sl 65,5 fortsætter »Lykkelig den, du udvælger og bringer nær, han bor i dine forgårde. Vi mættes med gode gaver i dit hus, med helligheden i dit tempel«. Hvis den enkelte møder Jahve, er det et udgangspunkt for

(fortsat) yderligere i P. Carstens, »Om stormguder og deres forbundethed til helligsteder«, *DTT* 59, 1996, 288-296. Særligt gælder det læsningen af Hos 5,6 om folket der søger Jahve med offerdyr, men Gud har fjernet sig fra helligdommen i vrede.

31. Jf. Carstens 1998, 131f.

32. Aron bærer i sin dragt de tolv Israels stammers navne på sig, både i brystskjoldet og i shohamstene på skuldrene, som en påmindelse.

33. Jf. her Lev 26.

gudsdyrkelsen, sådan som Sl 80,19f. siger det: »Hold os i live, så vil vi påkalde dit navn«.

Det er kun i salmerne noget sådant kan siges. Hos P kan man godt valfarte og bringe ofre til helligdommen ved de store fester, men den menneskelige længsel udtrykkes ikke. Hvad den valfartende føler religiøst er der tavshed om. P beskriver i stedet, hvad templet er: Det er dér, hvor Jahves vælger at lade sin herlighed tage bolig (Ex 25,8f.), dér hvor han er massivt til stede (Ex 40,34f.). Men templet er både for P og salmerne centrum, og det pilgrimsrejsen relaterer sig i forhold til.³⁴

Salmerne som tempel

Martin Hauge peger i sin bog *Between Sheol and Temple* på et forhold, der kan opfattes som en parallel til nogle af de tanker, jeg har anført ovenfor. Hauge mener, at salmerne formentlig har litterære rødder fremfor kultiske, og at det religiøse sprog vi finder i dem, er et symbol-system.³⁵ Men hertil vil jeg anføre, at selvom salmerne er et selvreferentielt system af sprog, kan det godt lukrere på tempelteologiske pointer. Heller ikke jeg mener, at en kultisk tolkning af teksterne er endegyldig rigtig, men selvom salmerne ikke refererer til en kendt rite eller lignende, så kan deres erfaringshorisont meget vel »bruge løs« af kultens rum, og man kan da sagtens forestille sig at det endda gøres bevidst for at fremhæve oplagte teologiske pointer, netop bevidst fordi vi her har at gøre med litteratur, som Hauge rigtigt anføre. I videste forstand kan der være tale om en række transformationer af kultisk erfaring, der lejr sig i salmernes sprogbrug.

Sl 42-43 anvendes som eksempel af Hauge, han kalder temaet i salmerne for *den hellige rejse* og her udtrykkes salmistens længsel efter Gud, som vi også har set det ovenfor. Gud er i sit tempel, og det er livets kilde.³⁶ Salmisten udtrykker sig i et sprog, hvor spatialitet spiller en rolle, som fx 42,3: »Min sjæl tørster efter Gud/den levende Gud/ Hvornår kan jeg komme/ og se Guds ansigt?« og 43,3: »Send dit lys og din sandhed/ de skal lede mig/ bringe mig til dit hellige bjerg/ og til din bolig«, og det mener Hauge udtrykker ønsket om at være nær livets kilde, som templet i denne sammenhæng er. Denne sprogbrug

34. I Sl 68 kan spores en form for pilgrimsbevægelse. Her beskrives Sinajs herre Jahve, der er knyttet til sit bjerg og som har forbundet sig med sin helligdom i Jerusalem på Zion (v. 18.30) – Jahve har bevæget sig fra Sinaj til Zion og den bevægelse foretager Jahve sig også if. Ex 24 og 40; israelitterne tilbyder deres gud ved at rejse på valfart til Zion, så den bedende eller syngende af denne salme foretager en rejse og en bevægelse lig den guddommelige: Målet for rejsen er det permanente ophold, som velsignelsens kilde.

35. Sheffield 1995, 281.

36. Noget tilsvarende gælder for Sl 84.

kan endvidere have en metaforisk og/eller symbolsk funktion.³⁷ En sådan tankegang ligger i forlængelse af et synspunkt bl.a. Zenger udvikler, hvor salmen opfattes som »afløser« af kulten. Dvs. at salmerne fx kan opfattes som afløser for ofrene, sådan at bønner eller salmen bliver substitutter for kulten.³⁸

Ønsket om at være templet nær kan relatere sig til et konkret helligsted som Jerusalems tempel eller til en forestilling om et tempel, en længsel efter Gud som pilgrimmen kan udtrykke i en bøn. Transformationer og forandringer er kendte fænomener, når man opererer i det kultiske religiøse rum.³⁹ I begge tilfælde har udsagnet og den religiøse længsel en betydning og en værdi, for den implicerede. Det samme gælder for den ivrige kultmetaforisering i salmerne; sprogligt er også dette udtryk for en transformation.⁴⁰ Noget sådant skriver Hauge om, når han sidestiller symbolsystemet med det metaforiske sprog, der er centreret om enkelte rodmetaforer. Dette valg kan, mener han, være bevidst og en »indirect visualization of any life situation«.⁴¹

Det vil med andre ord sige, at den tempelteologiske centrering i salmerne, kan være valgt, fordi den enkelte hermed kan udtrykke sig mest tydeligt om erfaringen af det guddommelige nærvær. Det centrale motiv er templet med den nærværende Jahve, som alle drømmer om at nå til på et eller andet niveau. Det kan enten ske ved at man bringer et offer eller fremsiger en bøn, enten ved at man kommer til brandofferalteret med offerkødet eller foretager en pilgrimsrejse i det indre.

37. Hauge 1995, 77, der henviser til E.S. Gerstenberger, *Psalms Part 1 with an Introduction to Cultic Poetry*, 1988, 182, der henregner salmen til »early Jewish community«, hvor Jerusalems tempel er blevet et centralt symbol for den enkeltes tro, og slutter Gerstenberger »we should therefore place this Psalm into the synagogal worship of the Persian times.«

Ud over at kunne opfatte templet som en politisk og økonomisk institution, så har templet også en symbolsk værdi – templet er et emblem på en kollektiv identitet; dette skift sker if. Niehr og Blenkinsopp i persisk tid med Det Andet Tempel. Jf. H. Niehr, »Religio-Historical Aspects of the 'Early Post-Exilic' Period«, in: B. Becking og M.C.A. Korpel (eds.), *The Crisis of Israelite Religion*, Leiden 1999, 228-244, 235f. Jf. endvidere P.R. Davies (ed.), *Second Temple Studies. 1. Persian Period*, Sheffield 1991 og T.C. Eskenazi og K.H. Richards (eds.), *Second Temple Studies. 2. Temple Community in the Persian Period*, Sheffield 1994.

38. E. Zenger, »Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung. Komposition und Funktion«, in: E. Zenger (ed.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, Freiburg 1998, 1-59; jf. Knohl 1996, 26.

39. Det udfoldes eksempelvis i min Ph.d. afhandling, *Drikoffer og Libation i templet og på alter*, upubliceret 1997, 188-198.

40. Det er også temaet for T. Podella, »Transformationen kultischer Darstellungen«, *SJOT* 13, 1999, 95-130, især 107 og 127.

41. Hauge 1995, 281.

Hvis salmerne kan forstås som udfoldelsen i et billedrigt sprog af den tavse kult, som vi kender i den P'ske version, får det også konsekvenser for gudsbilledet. Så bliver det en Gud, der kan mødes og tales til i bøn og sang – og så er vi hinsides den P'ske tavshed. Og så bliver det en personlig Gud, der kan tales om i antropomorfe billeder, som udfolder erfaringen af at have en Gud boende hos sig.

Kernen i begge tekstgrupper, i P-materialet og i salmerne, er den samme, nemlig *den bofaste guddom i helligdommen*. I P finder vi en række af kultiske love, der skal sikre at Jahve forbliver på sin plads, så israelitterne kan leve. Men den daglige pleje af Jahve udføres af et præsteskab, hvis tavse væsen svarer til den lukkede tempeltjeneste. I salmerne er det ikke præsteskabets tempelkult vi møder, men en syngende eller bedende israelit, der, fordi hans håb til Jahve er så stort, taler om denne velsignelsens kilde og ønsker sig derhen. Netop derfor kan de to tekstgrupper føre en samtale med samme udgangspunkt mellem tavshed og sang.

SUMMARY:

This article develops the idea, that the growing interest for the priestly material and the cultic-ritual dimension of the israelite religion should be expanded to the Psalms. Often these have been seen in the light of the cult in general, but nowadays we are very cautious when talking about the New Year Feast for instance. The priestly material and the Psalms are dealing with the same basic conception namely a pattern: They both know, that the God Yahweh is living in the temple. In a way these texts therefore can talk to each other; P is talking in laws and codes, the Psalms are talking about seeking God, going up to his temple and praying for blessing. The priestly cult is a silent cult inside the temple, the Psalms try to verbalize this silence in songs and prayers.

Keywords: Psalms – Pentateuch – priestly tradition – ritual studies – cult – Temple-theology – presence/absence – transformations – metaphors.

»Gnosticisme« eller »Gnosis«?

Overvejelser over en vanskelig forskningsterminologi

CAND. THEOL., PH.D.-STIPENDIAT JESPER HYLDAHL

1. Indledning

Nogenlunde samtidig med kristendommens tidlige udvikling dukkede der et religiøst fænomen af en særlig karakter frem. Dette fænomen har naturligt nok vakt den moderne forsknings bevågenhed, ikke mindst fordi det har haft afgørende indvirkning på den tidlige kirkes organisatoriske og læremæssige udvikling. Forskningen har sidenhen klassificeret dette fænomen som »gnosticisme«, det »gnostiske« eller »gnosis«. Ved den nærmere kvalificering af dette religionshistoriske fænomen har forskningen primært knyttet sig til de kilder, der på det givne tidspunkt var til rådighed, og som udgør de beskrivelser, der findes hos de tidlige kirkefædre, først og fremmest Irenæus og Hippolyt.¹ Selv om man udmærket har været klar over, at kirkefædrenes beskrivelser er farvet af deres apologetiske intentioner, har man ment at kunne uddrage essensen af det »gnostiske« fra disse beskrivelser, og således har man konstrueret begrebet »gnosticisme« som forsknings-terminologisk fællesbetegnelse. Udtryk som »gnosticisme«, »gnostisk« eller »gnosis« anvendes i dag flittigt i alle teologiens discipliner, og ingen er vel i tvivl om, hvad det betyder, selv om hver især måske har forskellig opfattelse af dets indhold.

Det kan være ganske berettiget og nyttigt at have en sådan forskningskonstruktion til at udtrykke et bestemt religiøst idésæt, men der opstår et problem, når man hævder, at en sådan konstruktion svarer til en religiøs-filosofisk udvikling i antikken, en udvikling som vi dels finder tilknyttet en lang række af de religiøse minoriteter, der er beskrevet i kirkefædrenes optegnelser og overleveringer, dels finder udtrykt i en række nye tekstfund, der omfatter et stort antal skrifter fra »gnostikerne« selv. Det er især de nye fund, der i denne forbindelse gør det vanskeligt at definere, hvad »gnosticisme« er. De skrifter, der nu er kommet til vores kendskab, som f.eks. de mange codices fra Nag Hammadi, samt det codex, der nu findes i Berlin, viser en så stor diversitet i tanke og lære, at det er yderst vanskeligt at opretholde en samlet, formaliseret forskningsbetegnelse, der kan dække disse.²

1. Irenæus: *Adversus Haereses*; Hippolyt: *Refutatio*. Af andre relevante, sekundære kilder kan nævnes Epiphanius: *Panarion*, samt uddrag fra Klemens af Alexandria: *Stromata*s og Origenes: *De Principium* og *Contra Celsum*.
2. Teksterne findes i en samlet oversættelse til engelsk: J.M. Robinson (ed.) *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden 1977, som både omfatter

Samtidig tegner de på mange punkter uoverensstemmelser med kirkefædrene, hvilket betyder, at den konstruktion, forskningen har foretaget på baggrund af kirkefædrenes vidnesbyrd, vanskeligt kan oprettholdes, hvis man vil hævde, at den skal svare til mere end et meget begrænset antal tekster.

På nuværende tidspunkt er der således en tendens til, at den fastlåste samlebetegnelse »gnosticisme« (der er opstået i oplysningstiden) bør opgives til fordel for en betegnelse som f.eks. det »gnostiske« eller »gnostikerne«, det udtryk, kirkefædrene anvendte om dette religiøse fænomen.³ I Michael A. Williams' monografi *Rethinking »Gnosticism«. An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton 1996) går Williams så vidt som til at argumentere for, at et begreb som »gnosticisme« eller »gnostisk« helt bør opgives til fordel for et nyt og neutralt begreb (»bibelsk demiurgisk«). Williams' bog er et nødvendigt og vigtigt bidrag i forskningen, og man kommer ikke udenom at tage stilling til det forslag, Williams stiller.

Denne artikel vil derfor tage udgangspunkt i Williams' analyser og forslag. Jeg vil ud fra den betragtning, at udtryk som »gnostisk« eller »gnosis« er terminologiske forskningsudtryk, der er kommet for at blive, overveje de problemer, der følger med sådanne udtryk, og dernæst i lyset af de nye tekstfund forsøge at formulere en »gnostisk« grundstruktur, en grundmyte, der kan omfatte alle de tekster og traditioner, som man gerne forbinder med det »gnostiske«. Skitseringen af denne grundmyte er struktureret således, at man derudfra kan forklare eller give forslag til, hvorledes den »gnostiske« udvikling kan tage sin begyndelse. Men først er det nærliggende at se på nogle af de kli-

(fortsat) teksterne fra Nag Hammadi, og dem fra det codex, der findes i Berlin. Teksterne findes derudover i facsimileudgave: *Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Leiden 1973-84. Derudover er alle teksterne udgivet i paralleloversættelse til engelsk i særskilte bind i serien *Nag Hammadi and Manichean Studies* (tidligere *Nag Hammadi Studies*), fra Brill i Leiden. En fransk paralleloversættelse af samtlige tekster med kommentarer er i serien *Bibliothèque Copte de Nag Hammadi*, fra Québec, under løbende udgivelse.

3. F.eks. K. Rudolph: »'Gnosis' and 'Gnosticism' - The problem of Their Definition and Their Relation to the Writings of the New Testament«, i *The New Testament and Gnosis. Essays in Honour of R.McL. Wilson*, ed. A.H.B. Logan and A.J.M. Wedderburn, Edinburgh 1983, p. 21-37. B.A. Pearson: »The Problem of 'Jewish Gnostic' Literature«, i: *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, ed. C.W. Hedrick and R. Hodgson, Peabody 1986, p. 17. R.McL. Wilson: *Gnosis and the New Testament*, Oxford 1968, p. 7-9. Wilson mener, man bør reservere »gnosticisme« til 2. årh.s kristne kætteri, medens »gnosis« kan betegne den ikke fuldt udviklede »gnosticisme«, der går forud. J. Munck: »Det Ny Testamente og Gnosticismen«, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 1961, s. 65-78. Munck foreslår begreberne »gnostisk« og »proto-gnostisk« erstattet med begrebet »synkretistisk«.

cheer, der ofte er forbundet med betegnelsen »gnosticisme«, samt vurdere deres indhold og berettigelse i lyset af de nye tekster.

2. Opgør med udtrykket »gnosticisme«

De nye tekstfund har medvirket til, at forskningen har fået indsigt i andre sider af det »gnostiske« fænomen end det, der er beskrevet hos kirkefædrene. Derfor har forskningen i forsøg på at definere »gnosticisme«, delvist gjort sig fri af kirkefædrenes beskrivelser. En væsentlig fordel ved nu at være præsenteret for »gnostikernes« egne tekster, er, at kirkefædrenes beskrivelser kan kontrolleres. Således har et kollokvium, afholdt i Messina 1966, i lyset af de nye fund nedfældet nogle definitoriske retningslinjer for indholdet af 2. årh.s »gnosticisme«. ⁴ Trods disse forsøg på at strukturere nye definitioner er der alligevel en tendens til, at det oprindelige indhold af begrebet »gnosticisme« stadig lægger en dæmper på tolkningen af de nye skrifter. Problemet er, at man her har søgt en kort formelagtig og entydig definition, som skulle dække grundstrukturen i den forestillingsverden, som vi forbinder med »gnosticisme«. En kortfattet definition kan, afhængigt af læserens egen begrebsverden, let føre uheldige følgeslutninger med sig. Eksempelvis kan et centralt »gnostisk« tema som »verden er skabt af Demiurgen og ikke af Gud« let føre til den misfortolkning, at den øverste Gud således intet har med verden af gøre. Jeg vil nedenfor gøre rede for, at det ofte forholder sig anderledes. Således er der mange grunde til, at det har været vanskeligt at frigøre sig helt fra det stereotype indhold af »gnosticisme«. Mange forbinder stadig udtrykket »gnosticisme« eller »gnostisk« med de definitioner, der var anerkendt af forskningen indtil sidste halvdel af det 20. årh., og som med rimelighed kan dække mange af de traditioner, kirkefædrene har beskrevet, men som kun svarer til indholdet i ganske få af de tekster, som stammer fra »gnostikerne« selv.

Jeg vil i det følgende ved hjælp af nogle eksempler illustrere, at den »gnostiske« lære er så mangfoldig, at centrale temaer, som man tidligere har ment, måtte være en uløselig del af »gnosticismen«, ikke er nødvendige for, at en given tradition kan bestemmes som »gnostisk«. Det »gnostiske« rummer plads til variationer.

2.1. Kristendom og »gnosticisme«?

Det første eksempel, jeg vil fremdrage, vedrører det vanskelige spørgsmål om »gnosticismens« oprindelse. Den position, som tidligere har stået stærkest i forskningen, er, at »gnosticismen« er blevet til i kristendommens møde med den hellenistiske kulturverden præget af

4. U. Bianchi (ed.): *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1970, p. xxvi-xxix.

mysteriekult og filosofiske spekulationer. »Gnosticismen« var således ifølge Adolf von Harnacks senere så berømte ord »en akut hellenisering af kristendommen«. ⁵ Andre teorier var trængt noget i baggrunden, men det skal nævnes, at blandt andre Wilhelm Bousset og Richard Reitzenstein, der begge tilhørte den »religionshistoriske skole«, søgte efter »gnosticismens« rødder i ikke-kristne orientalske miljøer. ⁶

Selv om der stadig lyder røster om, at »gnosticismen« kun kunne blive udviklet gennem kristendommen, fordi der kun her findes den forlørserskikkelse, som kan sætte disse tanker i gang, følger forskningen i dag stort set den position, at »gnosticismen« oprindeligt er udviklet som en ikke-kristen religion. ⁷ Der er talrige tekster i Nag Hammadi biblioteket, der afslører, at det »gnostiske« fænomen har udviklet sig uafhængigt af den kristne tradition. Det skal dog for god ordens skyld nævnes, at ingen af teksterne utvetydigt kan afsløre, om det »gnostiske« er opstået før Kristi tilsynekomst; i deres nuværende form er ingen af teksterne fra den før-kristne periode. Det er imidlertid ikke ensbetydende med, at det »gnostiske« har udviklet sig i et miljø, der har haft tilknytning eller kendskab til kristendommen, ligesom det heller ikke er ensbetydende med, at det »gnostiske« ikke har udviklet sig før kristendommens opståen. Denne tematik vil jeg vende tilbage til. Det er især i den »sethianske« litteratur, der findes ikke-kristne tekster som f.eks. *Seths tre Steler* (Nag Hammadi Codex VII,5), *Zostrianos* (NHC VIII,1) og *Allogenes* (NHC XI,3), medens det tilsvarende tyder på, at andre »sethianske« tekster, som findes i en kristen variant, er blevet til ved en kristen redaktion af ikke-kristne »gnostiske« tekster, der desværre ser ud til at være gået tabt. Det er f.eks. tilfældet med *Apocryphon Johannis* (NHC II,1; III,1; IV,1; Berolinensis Gnosticus,2) og *Egypterevangeliet* (NHC III,2; IV,2). ⁸ Udenfor den klassiske »sethianske« tradition viser forholdet mellem *Eugnostos' Brev* (NHC III,3; V,1) og *Sophia Jesu Christi* (NHC III,4; BG,3) med al ønskelig tydelighed, at den kristne tekst *Sophia Jesu*

5. A. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg 1988, s. 190: »die acute Verweltlichung, resp. Hellenisierung des Christentum.«

6. W. Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907. R. Reitzenstein: *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921. Se desuden K. Rudolph: *Gnosis, The Nature & History of Gnosticism*, San Francisco 1987, p. 32 og 51.

7. Simone Petrément er en af de få, der fastholder, at »gnosticismen« ikke kunne være udviklet uden kristendommen. S. Petrément: *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Paris 1984.

8. Jf. J. Turner: »Sethian Gnosticism. A Literary History«, i: *Nag Hammadi, Gnosticism, and early Christianity*, ed. C.W. Hedrick and R. Hodgson, Peabody, MA, 1986, p. 72-78. M. Krause: »Christianization of Gnostic Texts«, i: *The New Testament and Gnosis. Essays in Honour of R.McL. Wilson*, ed. A.H.B. Logan and A.J.M. Wedderburn, Edinburgh 1983, p. 187-194.

Christi er forfattet ud fra en redaktion af den filosofisk prægede ikke-kristne tekst *Eugnostos' Brev*.⁹ Medens man altså ikke kan hævde, at det »gnostiske« fænomen er præ-kristent, tyder meget på, at dette fænomen ikke *kun* er udviklet inden for en kristen kontekst, men også skal søges uden for denne, og jeg vil herunder søge at beskrive, at det »gnostiske« som fænomen ikke alene skal søges i en kristen kontekst, men tilsvarende i en jødisk. Tilmed er det sandsynligvis oprindeligt opstået i et jødisk miljø uafhængigt af den kristne tradition.

2.2. Doketismen?

Det andet eksempel følger af det første. Hvis teorien om, at »gnosticismen« oprindeligt var et kristent kætteri, fastholdes, betyder det, at Kristus og Kristi rolle må indgå i en definition, som søger at afgrænse fænomenet »gnosticisme«. Som det blev nævnt ovenfor, kan en sådan position vanskeligt opretholdes, fordi den kristne »gnosis« kun er en af flere »gnostiske« udtryksformer. Ifølge den kristne »gnosis« er forløsning mulig gennem Kristi mellemkomst. Kristus er sendt fra den øverste Gud for at bibringe mennesket den rette erkendelse (γνώσις) af verdens egentlige sammenhæng og om vejen til det højeste. Ved hjælp af en sådan erkendelse kan mennesket undslippe verdensherskerens undertrykkende tyranni, og det åndelige i mennesket kan igen blive forenet med det guddommelige. Dette er et grundtræk, som findes i al kristen »gnosis«. Hvad der skaber forvirring er kristologien. Man har gerne ment, at kristen »gnosis« er uløseligt forbundet med en eller anden form for doketisme, idet den øverste, transcendent Guds Søn umuligt kunne involvere sig fuldt ud i materien, og derfor kun »tilsyneladende« antog kødelig skikkelse. Selv om doketisme er et velkendt tema inden for disse traditioner, viser tekster som *Sandhedens Evangelium* (NHC I,3; XII,2), *Brevet til Rheginos om Opstandelsen* (NHC I,4), *Tractatus Tripartitus* (NHC I,5) og *Sophia Jesu Christi* os imidlertid, at der inden for det »gnostiske« er plads til at hævde, at Kristus rent faktisk havde en kødelig eksistens, var inkarneret.

9. Der hersker i dag almindelig enighed om *Eugnostos' Brevs* prioritet. Se f.eks. M. Krause: »Das literarische Verhältnis des Eugnostosbrief zur Sophia Jesu Christi: Zur Auseinandersetzung der Gnosis mit den Christentum«, i: *Mullus: Festschrift Theodor Klauser*, Münster 1964, s. 215-223. D.M. Parrott: *Nag Hammadi Codices III,3-4 and V,1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081*, Leiden 1991, p. 3-5. J. Hyldahl: »Har gnosticis-men en filosofisk oprindelse? Det litterære forhold mellem Eugnostos' brev og Sophia Jesu Christi belyst«, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 1999, s. 203-15.

2.3. Ulegemlig opstandelse?

Et tredje eksempel vedrører legemets opstandelse, et tema som i særlig grad optog 2. årh.s kirkefædre. Ifølge kirkefædrene levner »gnostikerne« ingen plads til en legemlig opstandelse. »Gnostikerne« ser med skepsis på materien og legemet som et fængsel for sjælen eller ånden, og derfor findes forestillinger om en befrielse fra legemet, dvs. en ulegemlig opstandelse, ganske rigtigt inden for en stor del af den kristne »gnosis«. Men flere tekster som f.eks. *Brevet til Rheginos om Opstandelsen* og *Filipsevangeliet* (NHC II,3) viser, at der var rum til at udvikle teorier om en form for legemlig og kødelig opstandelse, ganske vist en opstandelse, hvor kødet tager del, men må undergå en transformation fra forgængelighed til uforgængelighed. I sådanne teorier udgjorde den paulinske opstandelsesteologi i *Første Korintherbrev* 15 et vigtigt vidnesbyrd for disse »gnostiske« miljøer. Inden for den almen-kristne tradition er en teori om, at det opstandne legeme måtte undergå en transformation, udviklet på tilsvarende måde hos Origenes.

2.4. Dualistisk teologi?

I det fjerde eksempel vil jeg diskutere teologien og vil i den forbindelse vende mig mod et »gnostisk« perspektiv, der ikke kun omfatter den kristne »gnosis«. De temaer, jeg vil problematisere i de følgende eksempler, indgår i mange, men ikke alle, »gnostiske« sammenhænge og kan derfor ikke siges at være konstitutive for det »gnostiske« fænomen.

Det er alment anerkendt, at »gnostikernes« lære bestod af en teologisk position, som var radikalt dualistisk, idet de skelnede skarpt mellem den Gud, der havde skabt verden (Demiurgen), og en højt ophøjet, hidtil ukendt Gud. Det er for så vidt korrekt. Blot bør ordvalget »dualistisk« ikke føre til, at man ensidigt fastslår, at alt »gnostisk« er ensbetydende med, at Gud er god og Demiurgen ond, eller at de intet har med hinanden at gøre. Denne dualisme kan let overdramatiseres, og måske er det mere rimeligt i de fleste tilfælde at tale om monisme. Denne monisme kan i en »gnostisk« sammenhæng (som det tilsvarende kan i en nypythagoræisk eller platonisk) antage to former, en streng monisme og en svagere form for monisme. Ifølge den første skylder alt i sidste ende den øverste Gud sin eksistens, og det gælder tilmed materien. Denne strenge monisme findes især i den valentinianske gnosis.¹⁰ Den svage form vil derimod hævde, at det kun er de former og strukturer, hvormed materialet er udformet, der i sidste ende stammer fra den øverste Gud. I den svage monisme, der findes i

10. Se f.eks. *Sandhedens Evangelium* og Irenæus' beskrivelse af Ptolemæus' system i *Adv. Haer.* I.1-8.

visse grene af den sethianske »gnosis«, har materien ikke noget med den øverste Gud at gøre, men det foreligger som et præeksistent kaotisk princip.¹¹ I begge modeller stammer Demiurgen, der som himmelsk væsen er materieløs, oprindeligt fra den øverste Gud. Han er afledt fra den øverste Gud. Den øverste Gud er »Altets Fader«, han er årsagen og kilden til alt inklusive Demiurgen, der således i mange traditioner oprindeligt er skabt god, og først senere gjorde oprør. En radikal dualisme, som f.eks. findes i *Shems Parafrase* (NHC VII,1) og i manikæiske traditioner, vil derimod hævde to uafhængige, modsatrettede magter. Det »gnostiske« rummer således plads til flere teologiske positioner.

2.5. Dualistisk kosmologi?

Sådanne træk har betydning for det femte eksempel, jeg vil tage op. De monistiske træk har store konsekvenser for synet på verden. Man har gerne villet definere »gnostisk« kosmologi ved en uendelig afstand mellem denne verden og den øverste Gud, som intet har med verden at skaffe. Verden er det ondes hjemsted, skabt af den onde Demiurg, der sidenhen regerer over og undertrykker sit skaberværk. Dette lidt fortegnede billede svarer rimeligvis til enkelte tekster, men de fleste andre tekster viser noget andet, nemlig at Gud har en hel del med verden at gøre. De principper for formstrukturer, ud fra hvilke Demiurgen konstruerer verden, hidrører oprindeligt fra den øverste Gud. Demiurgens rolle er at formidle disse strukturer og knytte dem til materien. Dette forhold er vigtigt at have sig for øje, når man benævner Demiurgen »skaber«. Demiurgen har som verdensskaberen ikke selv »skabt« de formprincipper, der indgår i skabelsen. Hvad enten der er tale om en streng eller svag monisme, har Gud og verden altså meget med hinanden at gøre.

Dette er for så vidt en anerkendt opfattelse i den platoniske tradition, men den særlige »gnostiske« drejning er, at verden fremstår negativt, fordi verdens skabelse ikke var tilsigtet, men derimod fandt sted som følge af en splittelse nederst i de guddommelige regioner. Selv om forestillingen om at den skabte verden er formet efter et guddommeligt forbillede, givetvis ikke findes i alle »gnostiske« traditioner, er den udpræget i mange tekster, og det viser i det mindste, at der er flere forskellige kosmogonier inden for det »gnostiske«.

Det er vanskeligt at komme til rette med den negative verdensforståelse. Hvordan kommer den til udtryk? Ifølge Williams, der har undersøgt »gnostikernes« holdning til verden, finder vi i mange tilfælde,

11. Se f.eks. *Apocryphon Johannis*, *Zostrianos* og *Trimorphic Protechnoia* (NHC XIII,1). Den svage monisme findes også hos Ofitterne. Se f.eks. Hippolyts beskrivelser af Naasenerne i *Ref.* 8,1.

at »gnostikerne« i praksis hverken havde foragt for verden eller isole-rede sig uden at tage del i samfundslivet.¹² Dette er ganske overras-kende, fordi man hidtil har antaget, at den fjendtlige holdning til ma-terien, som findes i mange tekster, måtte indebære en foragt for og et had til den materielle verden. Williams peger her på et aspekt, der ra-dikalt gør op med visse stereotype forestillinger om det »gnostiske«.

»Gnostikernes« negative verdenssyn er stadig åbent for undersøgel-se. Gives der eksempler på, at verden i princippet er skabt god, men at verden sidenhen er udsat for ondskab, fordi Guds forsyn kun i begræn-set omfang når verden? Er det verdens struktur og indretning, der be-tragtes negativt, eller er det skabelsen som sådan, fordi det skete ved en fejltagelse?

2.6. Præsentisk frelse?

Det sjette eksempel vedrører et andet tema, man har fundet er uløse-ligt forbundet med »gnosticisme«. Man har ofte forbundet »gnosticisme« med en præsentisk frelsesforståelse, hvor frelsen er virkeliggjort fra det øjeblik, mennesket erhverver sig erkendelsen. Derfor har man ment, at etikken, hvad enten den er asketisk eller libertinistisk, er irre-levant for, om »gnostikeren« frelses. Det første der kan siges er, at der i mange tekster, som f.eks. *Sophia Jesu Christi* og *Brevet til Rhe-ginos om Opstandelsen* findes et frelseshistorisk intermezzo mellem erkendelsesøjeblikket og indtræden i det guddommelige efter den legemlige død. Her adskiller det »gnostiske« sig ikke væsentligt fra den almen-kristne tradition, og der er opretholdt et spændingsfelt, hvor etikken er afgørende. Og ingen af teksterne viser tegn på, at nogle af »gnostikerne« skulle have haft en libertinistisk, hedonistisk etik, som det er beskrevet hos kirkefædrene; tværtimod vidner deres litteratur om, at der oftest er tale om streng askese med seksuel afholdenhed og formaninger.

2.7. Esoterisk frelse?

Det syvende eksempel angår »gnostikernes« esoteriske frelseslære. En almen anerkendt position er, at »gnostikernes« menighedsforståel-se var esoterisk, og kun de få, som forud var bestemt til at erhverve sig den forløsende erkendelse, skulle blive frelst, medens resten ville gå fortabt. Men mange tekster, f.eks. *Sophia Jesu Christi*, taler tvært-imod ind i et universalistisk frelsesperspektiv, hvor det fremhæves, at Kristi budskab gælder alle mennesker. At »gnostikerne« skulle have haft en prædestineret frelsesforståelse finder heller ikke tilslutning i

12. Williams: *Rethinking »Gnosticism«, An Argument for Dismantling a Du-bious Category*, Princeton 1996, p. 96-115.

tekster som *Apocryphon Johannis*, *Egypterevangeliet*, *Sophia Jesu Christi*, *Seths tre Steler* og *Zostrianos*.¹³ Andre tekster, som f.eks. *Brevet til Rheginos om Opstandelsen*, fastholder ligefrem en lære om apokatastasis.

2.8 Gnostikere?

I det ottende og sidste eksempel fortjener udtrykket »gnostiker« at blive vurderet. Udtryk som »gnosticisme«, »gnostisk« og »den gnostiske religion« er alle nye opfindelser. Kun udtryk som »gnosis« (γνώσις) og »gnostikere« (γνώστικος/γνωστικοί) kan spores tilbage til antikken, det sidste dog fortrinsvis til kirkefædrene.¹⁴ Udtrykket findes hyppigst hos Klemens af Alexandria, hos hvem det betegner den fuldkomne kristne, og derfor er det hos Klemens et ubetinget positivt udtryk.

At udtrykket »gnostiker« som betegnelse for tilhængerne af det »gnostiske« fænomen overhovedet bliver så centralt, skyldes hovedsageligt titlen på Irenæus' fembindsværk: *Afsløring og gendrivelse af den falskt såkaldte gnosis*, en titel, der i sin funktion dækker alle de sekter, der er beskrevet i værket. Desuden er der en gentaget anvendelse af referencen »falskt såkaldte gnostikere«.¹⁵ Nu viser det sig imidlertid, at Irenæus kun i ét tilfælde eksplicit udtaler, at nogle »kalder sig gnostikere«.¹⁶ I alle andre tilfælde ser det snarere ud til at være en betegnelse, som Irenæus tillægger de forskellige grupper. Jeg skal ikke trætte med at inddrage de andre kirkefædre, men kun nævne, at noget tilsvarende gør sig gældene her, idet jeg henviser til eksisterende analyser.¹⁷ Når dette forhold tages i betragtning, er det ikke så overraskende, at udtrykket »gnostiker« ikke findes i nogen af de tekster, vi har fra de involverede parter selv. I stedet betegner de sig som »kristne« (f.eks. *Filipsevangeliet* (NHC II,3), »den urokkelige slægt« (f.eks. *Egypterevangeliet*, *Sophia Jesu Christi* og *Apocryphon Johannis*) »hellige« (f.eks. *Filipsevangeliet* og *Tractatus Tripartitus*), »udvalgte« (f.eks. *Thomas den Øvedes Bog* (NHC II,7) og *Seths tre Steler*) osv., men aldrig som »gnostikere«. Selv om vi stadig kun har et beskedent antal tekster til rådighed og derfor ikke kan konkludere,

13. Jf. M.A. Williams: *The Immovable Race*, Leiden 1985, p. 158-185.

14. Et af de deltemaer, Williams tager op i sin bog vedrører netop udtrykket »gnostiker« som selvdefinition eller selvidentitet. Se Williams 1996, 31-43.

15. Titlen på Irenæus: *Adv. Haer.* er »Ελεγχού και ανατροπής τῆς ψευδωνύμου γνώσεως«. »ψευδωνύμως γνωστικοίς« (f.eks. *Adv. Haer.* I.11.5). Desuden findes »τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἵρεσεως« (*Adv. Haer.* I.11.1).

16. »Gnosticos se autem vocant« (*Adv. Haer.* I.25.6). Det drejer sig her om en gruppe omkring Marcellina.

17. Se Williams 1996, 37-41. Rudolph, 1983,26ff. M. Smith: »The History of the Term Gnostikos«, i *Rediscovery of Gnosticism II: Sethian Gnosticism*, ed. B. Layton, Leiden 1981, p. 796-807.

at ingen anvendte betegnelsen »gnostiker«, er det dog påfaldende, at ingen af de tekster, der trods alt er til rådighed, anvender udtrykket »gnostiker«. Af den grund må man konkludere, at udtrykket næppe var særligt udbredt.¹⁸

3. »Gnosticisme« eller »Gnosis«?

I sin monografi foreslår Williams, at man bør undgå og derfor erstatte de begreber, forskningen indtil nu har anvendt, dvs. de begreber, der er konstrueret over ordet »gnosis«.¹⁹ Dels er sådanne udtryk tilsyneladende ikke gennemgående anvendt som gnostisk selvdefinition, dels er det i moderne tid så slidt og klichéagtigt, at forskningen gør bedst i at erstatte begrebet med et andet og nyt. Williams foreslår selv et udtryk som »bibelsk demiurgiske traditioner«. Han forklarer en sådan definition med, at det demiurgiske skal udtrykke, at der skelnes mellem den øverste Gud og den magt, der står bag verdens skabelse. En sådan tradition er velkendt i samtidens platonisme, og derfor tilføjes bestemmelsen »bibelsk« for at præcisere, at det kun drejer sig om traditioner, der gør brug af den bibelske tradition. Så vidt Williams.

Selv om det kan være berettiget at erstatte et forskningsudtryk med et andet, lader det sig vanskeligt gennemføre i praksis. I tilfældet »gnosticisme« kunne der være fordele ved at opgive terminologien »gnosticisme«, »gnostisk« eller »gnosis« til fordel for »bibelsk demiurgisk«, men ud over de ulemper, der er ved et udtryk som »bibelsk demiurgisk«, overskygger vanskelighederne ved at indpasse hele forskningen til et nyt udtryk imidlertid disse fordele. En af ulemperne ved et udtryk som »bibelsk demiurgisk« er, at udtrykket hverken er særligt mundret eller specielt let at få hold på, med mindre det fyldes ud med flere karaktertræk end dem, der findes i henholdsvis »demiurgisk« og »bibelsk«. Ydermere kunne man argumentere for, at en tradition vanskeligt kan være både »demiurgisk« og »bibelsk« på samme tid. Udtrykkene i sig selv modsiger hinanden.

Den største fordel er imidlertid, at man flytter fokus fra »gnosis«, som det grundfænomen, der konstituerer det »gnostiske«, og ifølge hvilket erkendelse udgør det centrale element i frelsen, til et metafysisk-teologisk anliggende. Som det vil fremgå af det følgende, opstår erkendelse blot som en følgeeffekt af den grundantagelse, at verden

18. B. Layton finder derimod, at de involverede parter betegnede sig som »gnostikere«. Ifølge Layton anvendte man ikke selv betegnelsen »gnostiker«, fordi betegnelsen var underforstået, og derfor var det unødvendigt at fremhæve den. Se Layton: »Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism«, i *The Social World of the First Christians*, ed. L.M. White and O.L. Yarbrough, Minneapolis 1995, p. 334-344.

19. Williams 1996, 263-265

er konstrueret af en anden end den øverste Gud. Den primære identifikation bliver en skelnen mellem den absolut transcendent Gud og den guddommelige magt, der behersker verden, og denne identifikation er nyttig i forbindelse med forslag til oprindelse. En anden fordel er, at man undgår den konnotation af esoterisk sektdannelse, der ligger i at definere personer eller menigheder om »gnostikere«. Meget tyder faktisk på, at det »gnostiske« kan findes selv inden for en almen-kristen menighed.

Man må indrømme forskningen et reelt behov for et samlet begreb. Nu kunne det være så godt, hvis alle var enige om at fordrive et tidligere begreb til fordel for et nyt. Men det er ikke så ligetil, og man bør nok acceptere udtryk, der allerede er i anvendelse. Når et udtryk, der er komponeret over ordet »gnosis«, skal betegne den mangfoldighed af traditioner, vi forbinder med det »gnostiske«, betyder det, at erkendelse (*γνώσις*) må indgå som et konstitutivt element i disse traditioner. Imidlertid er ikke alle udtryk lige gode. Et udtryk som »gnosticisme« er for indsnævrende i sin singularitet, og kirkefædrenes betegnelse »gnostiker« er stort set ikke anvendt af de berørte personer selv, og i bedste fald henviser det kun til en persons tilhørsforhold til en bestemt religiøs gruppe, og ikke til et fænomen som sådan. Det er oplagt at opgive netop de to udtryk. Udtryk som »gnosis«, eller »gnostisk« (der er beslægtet med »gnostiker«, men som modsat »gnostiker« henviser til fænomenet) er derimod som almene begreber mere åbne for variation.²⁰ En tradition kan godt være »gnostisk« eller have erkendelse (*γνώσις*) som et centralt frelseselement, uden det behøver at betyde, at tilhængerne af en sådan tradition har antaget den samme homogene lære (»gnosticisme«) som alle andre, eller at de betegner sig selv som »gnostikere«.

Men et begreb uden indhold er imidlertid nytteløst. Problemet er blot, hvad et begreb som »gnosis« eller »gnostisk« skal henviser til.

4. Nye definitioner eller grundmyte?

Det nytter ikke med præcise definitioner, hvis ambition det er at dække alle de tekster og traditioner, som vi finder er »gnostiske«. Hvis definitionerne skal have tyngde og indhold, kan de vanskeligt omfatte alle tekster, og hvis de skal omfatte alle tekster, må definitionerne være så korte, at de bliver intetsigende. Men det betyder ikke, at man ikke bør præcisere indholdet af det »gnostiske«. Dette gøres efter min mening bedst ved at antage, at der bag de »gnostiske« traditioner findes en grundmyte, der må indeholde visse konstante elementer. Denne grundmyte udgør et miljø, i hvilket teksterne er blevet til. Lit-

20. Jf. Rudolph 1983, 26ff.

terært er en sådan mytestruktur åben for, at teksterne kan antage en stor variation af udtryksformer og videreudviklinger. Ud fra en sådan grundmyte er der på det tekstmæssige plan plads til et variationspille- rum. Det kan umiddelbart synes farefuldt og måske illegitimt, at bevæge sig fra tekstplanet til et plan, der udgør et konstrueret grundlag, og derfor skal den følgende beskrivelse tages med forbehold.

På baggrund af de problemer, der er illustreret ovenfor, står det klart, at indholdet af denne myte bør holdes inden for få temaer for at kunne omfatte de fleste af de traditioner og tekster, som vi finder er »gnostiske«. Således levner grundmyten ikke plads til kristologiske temaer, opstandelseslære, etik osv., men alt dette er elementer, der springer ud af denne grundforståelses rammer i talrige former.

Denne myte kan med fordel anskues som indbyrdes afhængige elementer inden for de fire discipliner teologi, kosmologi, antropologi og soteriologi.²¹ Jeg skal ikke forsøge at rekonstruere en mytefortælling, men blot skitsere de aspekter, en sådan myte må bestå af, for at den kan bestemmes som »gnostisk«. I en »gnostisk« tekst eller tradition må disse fire deltemaer som minimum være til stede, og det er underordnet om de alle er refereret direkte, om der kun er svage hen- tydninger, eller om de blot må forstås som underliggende, hvis en tekst overhovedet skal give mening. I det mindste går det ikke an, at et eller flere af disse temaer er benægtede. At disse fire deltemaer samlet betegner det »gnostiske«, betyder naturligvis ikke, at en tekst ikke kan være præget af elementer fra disse temaer. I sådanne tilfælde kan man tale om, at en tekst indeholder »gnostiske« tendenser, men ikke at den er »gnostisk«.

1. Det første og grundlæggende tema i en sådan myte er teologisk: Der findes en absolut god, ubegribelig, ukendt Gud, der er højt hævet over Demiurgen, verdensherskeren. 2. Det andet tema er kosmolo- gisk: Gud er så transcendent, at hans forsyn kun i begrænset omfang når verden, og derfor har Demiurgen og andre magter et frirum til at drive et tyrannisk spil over for verden. Sammenholdt med at verden er blevet til som en utilsigtet konsekvens af en tidligere splittelse eller et »fald« nederst i de guddommelige regioner, og Gud således aldrig har ønsket, at verden skulle skabes, fremstår verden i et generelt ne- gativt lys. 3. Det tredje tema er antropologisk: Mennesket, der er af samme væsen som Gud, er ved en fejltagelse fængslet i materien og lever i uvidenhed om den ukendte Gud. 4. Det fjerde og sidste tema er soteriologisk: Mennesket kan kun undslippe verden ved at opløse denne uvidenhed, hvilket kommer i stand gennem en indgribende

21. Disse distinktioner findes hos f.eks. H. Jonas: *The Gnostic Religion*, London 1963, p. 42-47.

åbenbaring, hvor mennesket igen får den rette erkendelse (γνώσις), som kan føre det guddommelige i mennesket tilbage til Gud.

Som jeg har fremstillet det her, følger disse temaer af hinanden. Den primære katalysator er forestillingen om en absolut transcendent, god, ubegribelig eller ukendt Gud, der er forskellig fra Demiurgen.

Dette er en velkendt forestilling inden for de platoniske og nypythagoræiske traditioner, så der er intet underligt i, at de »gnostiske« traditioner skulle tage dette tema op. Filosofien er dog optimistisk indstillet over for menneskets iboende potentiale til ved egen hjælp at erkende Guds eksistens. Selv om Gud i en platonisk tradition ikke kan rummes inden for menneskets forståelseshorisont og ikke er forenelig med menneskelig tankegang, og derfor er ubegribelig, vil filosofien dog hævde, at mennesket udmærket kan erkende, at Gud findes, uden måske at kunne komme til en mere præcis, rationel erkendelse af Guds indre væsen. Modsat vil en »gnostisk« tradition hævde, at Guds eksistens er ukendt, indtil Gud åbenbarer sig.

Forestillingen om at Guds eksistens er ukendt og at mennesket i sin fortabte tilværelse umuligt kan have noget begreb om, at der findes en øverste, transcendent Gud, hører ikke hjemme i den platoniske lære. Ikke desto mindre ligger en sådan tanke latent i filosofien, og passager fra Platons *Parmenides*, *Timaios*, *Kratylos* og hans epistler kan let udvikle en forestilling om en »ukendt« Gud.²² Derudover viser Paulus' tale på Areopagos (*Acta* 17,22-31), at prædikatet »ukendt« (ἄγνωστος) ikke var fremmed i en græsk tradition.²³ Det er E.R. Dodds' fortjeneste at have gjort opmærksom på, at »ukendt« kan have flere betydninger end den, vi forbinder med »gnosis«.²⁴

Flere »gnostiske« traditioner udvikler senere prædikatet »ukendt« (ἄγνωστος) om Gud, men dette sproglige prædikat er ikke væsentligt for, at erkendelse (γνώσις) spiller en afgørende frelsesmæssig funkti-

22. *Parm.* 142 A. *Tim.* 28C. *Kratylos* 400 D. *Epist.* VII. 341 C-D.

23. Jf. E. Norden: *Agnostos Theos*, Leipzig 1913. E.R. Dodds (ed.): *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford 1963, p. 310-313. A.J. Festugière: *La Révélation d'Hermès Trismégiste, IV: Le Dieu Inconnu et la Gnose*, Paris 1954. P.W. van der Horst: »The Unknown God«, i: *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, ed. R. van den Broek et al., Leiden 1988, p. 19-42 Det er Nordens tese, at »ukendt« er et fremmed, orientalsk indslag i græsk tænkning. Men hverken Dodds, Festugière eller van der Horst kan finde tilslutning til en sådan tese.

24. E.R. Dodds 1963, 311f: »... (i) unknown because foreign or nameless ... (ii) unknown to mankind in general owing to the necessary limitations of human knowledge; or (iii) unknown to all who have not enjoyed a special revelation or initiation; or (iv) unknown and unknowable in his essence, but partially knowable by inference from his works or analogy with other causes; or (v) unknown and unknowable in his positive character, but definable by negations; or (vi) unknown and unknowable, but accessible in a *unio mystica* which is not properly speaking knowledge, being supralogical.«

on. Teorien om en fjern, hidtil ukendt Gud er tilstrækkelig i en sådan udvikling; et regulært, fast prædikat er derimod ikke evident.

Med hensyn til kosmologien har den platoniske og nypythagoræiske filosofi et positivt syn på verden, som man tilsvarende har det inden for de jødiske traditioner, der indoptager denne tradition, så en afgørende faktor bliver at forklare, hvordan eller hvorfor de »gnostiske« traditioner udvikler et negativt verdenssyn. Kan man forklare denne transition, er man kommet nærmere løsningen af den »gnostiske« gåde, dens tilblivelse. Jeg vil redegøre for dette i det følgende afsnit. Men vigtigst ved denne myte er, at erkendelse (γνώσις) først indgår i myten som en sekundær følgeslutning af det teologiske udgangspunkt.

Denne udvikling i tanke og lære, som den er skitseret ovenfor, er mest naturlig. Vi kan vanskeligt forestille os, hvordan eller hvorfor »gnostiske« miljøer ud fra en grundantagelse om, at erkendelse (γνώσις) er afgørende for frelsen, har kunnet udvikle de omfattende systemer med en sekundær guddom osv. Vejen fra erkendelse som grundprincip til adskillelse mellem en transcendent Gud og en demiurg er vanskelig at gennemskue. Derimod er den omvendte rute ganske plausibel. Det giver betydeligt bedre mening at gå fra en teologisk grundantagelse om den øverste, ukendte Gud, over kosmologi og antropologi til den soteriologiske erkendelse. Når man som udgangspunkt har en teologi med en ukendt, transcendent Gud (et udgangspunkt som af en eller flere grunde, som jeg skal vende tilbage til herunder, fører til et negativt verdenssyn) så følger de antropologiske og soteriologiske aspekter nærmest naturligt. Men det betyder, at erkendelse (γνώσις) blot bliver en sekundær foreteelse, som ikke desto mindre må være et centralt led i den »gnostiske« grundmyte, hvis vi ønsker at fastholde forskningsterminologien »gnostisk« eller »gnosis«. ²⁵

De bestemmelser, som fremstår i slutdokumentet fra Messina, og som har til hensigt at klarlægge tematikken i 2. årh.s »gnosticisme«, lægger tyngdepunktet anderledes. ²⁶ Tyngdepunktet findes ifølge forslaget fra Messina først og fremmest i antropologien, hvor den guddommelige gnist i mennesket gennem »Sophias' eller Ennoias fald« er fængslet i verden. Dette forslag nævner ikke det væsentlige teologiske aspekt, som jeg finder er det grundlæggende for, at det »gnostiske« (med et negativt syn på verden) overhovedet kan blive til. Et an-

25. Markion udgør et særligt problem, idet han fremhæver tro og ikke erkendelse, og således er han strengt taget ikke »gnostiker«. Man bør dog ikke lægge vægt på terminologien, men på det fænomen, at en hidtil ukendt Gud synliggør sig; gør sig kendt. Derfor rummer den »gnostiske« myte også plads til Markion.

26. Findes i U. Bianchi (ed.): *Le Origini*, xxvi-xxix.

det forsøg på at indkredse det gnostiske findes i Kurt Rudolphs monografi *Gnosis*. Rudolph fokuserer på erkendelsen som det grundlæggende for de traditioner og tekster, som ifølge Rudolph falder ind under samlebetegnelsen »gnosis«.27 Ved at fremhæve erkendelse, trænges teologien i baggrunden. Hans Jonas fremhæver i sin oversigt »den radikale dualisme« mellem Gud og verden som særligt gnostisk og fastslår, at dette skal ses i sammenhæng med Gud som »absolut transmundan«.28 Jonas var på dette tidlige tidspunkt på sporet af det mest centrale i det »gnostiske«, men han redegør ikke for udviklingen mellem de temaer, som han opdeler i teologi, kosmologi, antropologi, eskatologi og moral.

5. Oprindelsen

Oprindelsen til det »gnostiske« har længe haft forskningens bevågenhed, uden at der er kommet alment accepterede teorier frem. De fleste har forladt teorien om, at oprindelsen skal søges inden for kristendommen alene, men vender sig derimod til en jødisk kontekst, der ligger forud for kristendommens tilblivelse. Problemet er blot, at ingen skriftlige vidnesbyrd kan dateres til den før-kristne periode. Men mange tekster som f.eks. *Eugnostos' Brev* og *Allogenes* viser, at Kristi tilsynkomst ikke er den eneste måde, hvorpå den ukendte Gud kan åbenbare sig for personer med tilknytning til det »gnostiske«.

Man har inden for det sidste halve århundrede forladt de synspunkter, der var fremherskende i »den religionshistoriske skole«, hvor Bousset og Reitzenstein søgte at finde religionshistoriske motiver, ud fra hvilke »gnosticismen« kunne være afledt. I stedet har man forsøgt at påvise, hvad »essensen« af det »gnostiske« som helhed, dens »spirit«, er. I tilknytning dertil er det foreslået, at det »gnostiske« ikke kan være direkte afledt af tidligere religionshistoriske motiver. Således gjorde Hans Jonas op med traditionen fra »den religionshistoriske skole« ved at fremhæve, at den »gnostiske religion« ud fra en helhedsbetragtning har en særlig »essens«, medens Robert McL. Wilson har fremhævet, at det »gnostiske« skal anskues som noget nyt og særligt.29 Der er almen enighed om berettigelsen i at søge »essensen« af det »gnostiske«, men så længe man ikke kan nå til enighed om denne »essens«, vil det være ligeså vanskeligt at nå til enighed om oprindelsen. Et udtryk som »gnosticisme« opfordrer til at søge baggrunden i enkelte faktorer eller i et enkelt miljø, men vidnesbyrden peger i retning af, at det »gnostiske« er et mere omfattende fænomen, hvis oprindelse ikke skal søges i et en-

27. K. Rudolph 1987, p. 55f.

28. H. Jonas 1963, 42-47

29. H. Jonas 1963, preface xvii. R.McL. Wilson: »"Jewish Gnosis" and Gnostic Origins: A Survey«, *Hebrew Union College Annual* 45 (1974), p. 177-89.

kelt religiøst miljø, men derimod kan involvere sig i mange religiøse sammenhænge, deriblandt en jødisk, og det er ikke utænkeligt, at det kan være sket allerede før Kristus forkyndte evangeliet.

Der er talrige forslag til oprindelsen til det »gnostiske«, og der er sandsynligvis en vis rigtighed i alle disse forslag. Jeg vil i det følgende tage anledning af disse forslag og forsøge at afgøre, hvordan de samlet set eller enkeltvis kan bidrage til den transition fra en positiv til en negativ verdensanskuelse, som jeg finder udgør kerneproblemet i oprindelsesspørgsmålet. Hvorfor drager den »gnostiske« tradition den konsekvens af den platoniske filosofis transcendentmetafysik, at de afskærer den øverste Gud enhver direkte forbindelse med verden, så Guds forsyn kun i begrænset omfang når verden, som derfor er overladt til onde magters spil?

Hvis man hævder, at det »gnostiske« kan vokse frem i en jødisk kontekst, dvs. hos grupper, der gør brug af Det Gamle Testamente, har man sat en dobbeltsidet opgave. For det første må det påvises, at det er muligt i et jødisk miljø at indoptage og udvikle den platoniske transcendentsteologi, hvor der findes en transcendent Gud, der ikke er direkte involveret i verdens skabelse, men hvor en underordnet skikkelse står for skabelsen. For det andet må der stilles forslag til, hvordan disse jøder pludseligt kan forsvare, at skabelsen ikke er positiv, men derimod negativ, en fejltagelse, som efterfølgende skal rettes op. Det sidste er for mig at se det afgørende punkt.

At man i en jødisk tradition kan recipere den platoniske transcendentfilosofi, er Filon et glimrende eksempel på. Gennem inspiration fra den platoniske og stoiske filosofi danner Filon sig et billede af jødedommens Gud som et øverste Ene, et ubegribeligt og transcendent princip. Da et sådant princip ikke kan være direkte involveret i verdens skabelse, knyttes den skabende, demiurgiske funktion til et sekundært princip, *logos*, der oprindeligt er udgået fra den øverste Gud, og som i sig besidder den totale sum af »ideer«.

De »gnostiske« traditioner, der gør brug af Det Gamle Testamente, adskiller sig fra de »ortodokse« jøder ved at hævde, at Jahve ikke er den ene, øverste Gud, men den gud, der optager den demiurgiske funktion, og derfor er den ophøjede, øverste Gud, Faderen, underlegen. At der måtte følge visse implikationer ved et sådant standpunkt, idet mere »ortodokse« jøder ville finde den eksklusive monoteisme truet, er indlysende. Hvad der er nok så afgørende i denne sammenhæng er at forstå, hvorfor Jahve henvises til en sekundær placering. Det kan blandt andre faktorer skyldes mødet mellem den platoniske transcendentfilosofi og tolkningen af de bibelske skrifter. Ifølge filosofien er den øverste Gud ubegribelig og uudsigelig, og der er en betydelig afstand mellem denne verden og den guddommelige. Derfor

fremstår Det Gamle Testaments antropomorfe og antropopatiske gudsbillede som et regulært hermeneutisk problem, hvis løsning inden for et »gnostisk« univers bliver at placere Jahve sekundært. Man forklarer så Jahves monoteistiske udsagn i *Deuteronomium* 32,39 og *Esaias* 44,6 med Jahves uvidenhed.

Men en splittelse mellem den øverste Gud og Jahve gør ikke nødvendigvis verden negativ. En negativ verdensanskuelse kan skyldes andre faktorer, og jeg vil i det følgende redegøre for nogle af disse. Det er sandsynligt, at disse faktorer skal sættes i relation til konflikter af forskellig karakter, der blandt andet kan føre til problemer mellem teodicé og bibelsk hermeneutik. Uden at gå for meget i detaljen vil jeg fremhæve visse faktorer, som forskningen på nuværende tidspunkt har foreslået som mulige katalysatorer, der kan føre til en »gnostisk« verdensanskuelse.

Men forinden bør det nævnes, at man skal være opmærksom på, at det »gnostiske« skridt fra en positiv opfattelse til en negativ ikke nødvendigvis er særligt stort, hvis vi forestiller os, at det er udviklet inden for et jødisk miljø. Det skal eksempelvis nævnes, at der i den antikke jødiske apokalyptik (f.eks. *1 Enok*, *Jubilæerbogen* og *Moses' Testamente*) findes en stemning over for verden, der tenderer det negative, og man begynder at tænke den nuværende verdens ophør med ind i verdensbilledet som noget positivt.

I Williams' monografi findes en oversigt over forslag til oprindelse, og den følgende kortfattede skitse vil nævne nogle af de forslag, Williams refererer.³⁰ Et forhold mellem bibeltolkning og teodicé er fremhævet af Guy Stroumsa. Stroumsa lægger vægt på, at udviklingen i den »gnostiske« verdensanskuelse skyldes forholdet mellem hermeneutiske problemer med især *Genesis* og det ondes tilstedeværelse i verden.³¹ I jødisk apokalyptisk og rabbinsk litteratur knyttes det onde til gudesønnernes nedstigen i *Genesis* 6,1-4, der tolkes som en myte om »de faldne engle«.³² Ifølge Jarl E. Fossum finder man i samaritaniske jødiske miljøer, der er inspireret af den platoniske transcendentsteologi, at »Herrens engel« indtræder som demiurg for at friholde den øverste Gud for enhver kontakt med, og undgå at gøre Gud ansvarlig for, den materielle verden og det onde.³³ I »gnostiske« kredse tog man temaet om »Herrens engel« og myten om »de faldne engle« op,

30. Williams 1996, 219-231.

31. G. Stroumsa: *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Leiden 1984, p. 17f og 170f.

32. G. Stroumsa 1984, 19-34.

33. J.E. Fossum: *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, Tübingen 1985, p. 18f, 24, 75 og 329ff. Fossum tager anledning af analyser fra G.

men man gik et skridt videre og indtog en generel negativ attitude over for verden. Selv om disse analyser af forholdet mellem »ortodoks« jødedom og »gnosis« sandsynligvis er en af flere rammer, hvori det »gnostiske« kan udvikles, savner vi stadig forslag til hvilke faktorer eller begivenheder, der bevirker skiftet i verdensanskuelse. Jeg skal i det følgende antyde nogle af disse.

Det er ikke utænkeligt, at forestillingen om Jahves uvidenhed kan føre til en negativ verdensanskuelse. Ifølge Alan Segal skal det »gnostiske« forslag til Jahves uvidenhed ses som et polemisk svar, der er opstået gennem en indrereligjøs jødisk strid om forholdet mellem den transcendent Gud og Demiurgen.³⁴ Nils A. Dahl beskriver dette som et oprør mod mere ortodokse jøder, medens Birger A. Pearson beskriver »gnostikerne« som jødiske intellektuelle, der i utilfredshed med de traditionelle forslag i kraft af nye fortolkningsforslag fjernede sig fra hovedstrømmen inden for jødedommen.³⁵ Ifølge Pearson var dette affødt af en grundlæggende pessimisme med baggrund i »en historisk krise« i form af historiske skuffelser af social eller politisk karakter, som f.eks. brudte messianske forventninger.³⁶ Pearson ligger her i forlængelse af Robert M. Grant og Kurt Rudolph, som begge har foreslået tilsvarende faktorer. Ifølge Grant kunne sådanne skuffelser skyldes fejlslagne apokalyptiske forventninger, og ifølge Rudolph kunne de have rod i sociopolitiske faktorer, hvor jøder lever i et samfund, hvor Jahve spiller en mindre betydningsfuld rolle.³⁷

Disse eksempler er blot nogle af flere mulige faktorer, der enkeltvis eller samlet set kan udvikle en »gnostisk« verdensanskuelse.

6. Konklusion

Det er ikke overraskende, at kirkefædrene i deres apologetiske virksomhed især fremhævede de aspekter, som umuligt kunne falde ind under »ordentlig« kristendom. Derfor har vi hos kirkefædrene et for-

(fortsat) G. Quispel: »The Origin of the Gnostic Demiurge«, i: *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*, ed. P. Granfield und J.A. Jungmann, Münster 1970, p. 271-276, angående den jødiske sekt Magharianerne.

34. A. Segal: *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977, p. 252f.
35. N. Dahl: »The Arrogant Archon and the Lewd Sophia«, i: *Rediscovery of Gnosticism II: Sethian Gnosticism*, ed. B. Layton, Leiden 1981, p. 689-712. B.A. Pearson 1986, 34f.
36. B.A. Pearson: »Some Observations on Gnostic Hermeneutics«, i: *The Critical Study of Sacred Texts*, ed. W.D. O'Flaherty, Berkeley 1979, p. 253, og *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990, p. 27f, 37f og 51.
37. R.M. Grant: *Gnosticism and Early Christianity*, New York 1966, p. 27ff. Rudolph 1987, 275-294. Se også H. Kippenberg: »Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus«, *Numen* 17 (1970), p. 211-332.

tegnet billede af det »gnostiske«, hvor dualismen med den onde skabergud er fremhævet, ligesom verden som ond, den ulegemlige opstandelse, den præsentiske frelse, den libertinistiske etik, samt dokeismen tilsvarende er fremhævet som særegne »gnostiske« træk.

Nu viser det sig imidlertid, at de fleste tekster, der stammer fra den »gnostiske« tradition, ikke passer ind i et sådant skema. Men én ting er imidlertid fælles for disse tekster, nemlig den skelnen mellem en transcendent Gud og Demiurgen, der findes udtalt i de platoniske og nypythagoræiske traditioner. Netop på det punkt fremtræder styrken ved Williams' projekt. Fokus vendes mod metafysikken, og i den fremstilling af grundmyten, som jeg har præsenteret, figurerer den metafysiske skelnen som et grundkriterium. Men problemet med Williams' forslag til ny definition er, at det ikke udfoldes nærmere, hvad det betyder for en tradition, at den er »bibelsk demiurgisk«, og derfor er der risiko for, at et udtryk som »bibelsk demiurgisk« overser, at erkendelse (γνῶσις) er et fællestræk for alle de traditioner og tekster, vi forbinder med det »gnostiske«. Erkendelse *er* et fællestræk for disse traditioner og tekster, og det er det fællestræk, der trods alt retfærdiggør, at forskningen stadig kan anvende begreber som »gnostisk« og »gnosis«.

Med denne teoretiske skelnen mellem den øverste Gud og Demiurgen som hermeneutisk nøgle sammenholdt med faktuelle begivenheder, som f.eks. social skuffelse og religiøse stridigheder, er det ikke vanskeligt at forestille sig, at tolkningen af *Genesis* kan føre til en negativ anskuelse af verden; at tolkningen bliver »gnostisk«.

ENGLISH SUMMARY

Today the term »Gnosticism« is no longer an adequate designation for the religious movement which hitherto has been associated with such a term. The scriptures from the »Gnostics« themselves, now known from the discovery of the Nag Hammadi library, draw a much more sophisticated picture than the one we know from the Church Fathers. While it is better to abandon the modern term »Gnosticism«, it is argued that the terms »Gnostic« and »Gnosis« even now can designate this very broad phenomenon. It is suggested that a »Gnostic« myth must contain certain aspects for it to be »Gnostic«, and that the different aspects of such a myth mainly are developed out of the Platonic distinction between an utter transcendent God and a lower secondary Demiurge. The »Gnostic« negative worldview could originate through the Platonic metaphysics, if it is attached to problems of biblical hermeneutics, theodicy, and social and religious conflicts.

Key words: Gnosticism - Gnostic - origin - Nag Hammadi

Disputatio Heidelbergae habita

SOGNEPRÆST, CAND.THEOL.
THOMAS REINHOLDT RASMUSSEN

Et af Martin Luthers centrale værker i hans tidlige virke er Heidelberg disputationen. Men på trods af dens ubetvivlede vigtighed for forståelse af Luthers reformatoriske frembrud, er der udkommet ganske få monografier om disputationen. Mange steder findes fine gennemgange af disputationens centrale argumentationsgange og teser.¹

Gerhard O. Forde's monografi (jf. note 1) er en engageret gennemgang af disputationens anliggende, og befinder sig helt i tråd med Jos E. Vercruyse's tekstnære gennemgang. Forde sætter i overordentlig grad disputationen i sammenhæng med moderne teologiske problemstillinger, og bogen må, imodsætningen til Vercruyse's, betegnes som et systematisk teologisk værk. Som det ses af den i note 1 anførte litteratur findes undersøgelserne både på kirkehistorisk, systematisk teologisk og hermeneutisk grund. Den følgende kommenterede gennemgang af Heidelberg disputationen er ment som en hjælp til en videre læsning af og fordybelse i et af Martin Luthers væsentlige reformatoriske skrifter.

D. 26. april 1518 fremstod augustinermunken Martin Luther på ordenskapitlet i Heidelberg. Her fremlagde og forsvarede han sine 28 teologiske teser og 12 filosofiske teser, som kom til at danne et af Luthers hovedskrifter fra den tid: Heidelberg disputationen. I denne disputation fremlægger Luther med akademisk klarhed sin teologi, og det program, der her fremlægges, kan man finde videreført i Luthers senere skrifter; eksempelvis begreber som *theologia crucis*, *Deus absconditus* og *humilitas*.

Luther mødte op i Heidelberg dels på baggrund af sine aflagdteser og dels på baggrund af en lignende disputation, som havde fundet sted i september 1517: disputationen mod den skolastiske teologi.

1. Eksempelvis Hellmut Bandt: *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*. Berlin 1958, s. 90-93. Walther v. Loewenich: *Luthers theologia crucis*. München 1954, s. 11-20. Heinrich Bornkamm: *Luther – Gestalt und Wirkung*. Gütersloh 1975, s. 130-146. Leif Grane: *Modus loquendi theologicus: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*. Leiden 1975, s. 146-151. Jos E. Vercruyse: »Gesetz und Liebe – Die Struktur der "Heidelberg Disputation" Luthers (1518)« in: *Lutherjahrbuch* 48, Göttingen 1981, s. 7-53. En nyere undersøgelse findes i Gerhard O. Forde's monografi: *On Being a Theologian of the Cross – Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518*. Cambridge 1997. Nærværende artikel står i stor gæld til Vercruyse og Forde.

Denne disputation indvarslede, hvad disputationen i Heidelberg vide-reførte: et angreb på den af Aristoteles influerede teologi, som længe havde været den fremherskende. Det bør i den forbindelse bemærkes, at tesoerne mod den skolastiske teologi indeholdt sprængstof nok; men at det egentlig var afladsteserne fra oktober 1517, der for alvor åbnede for kirkens misbilligelse.

Martin Luther blev i 1515 udnævnt til distriktsvikar for Augustinerordenen i Thüringen og Sachsen, men man skal bemærke, at han i forbindelse Heidelberg disputationen er fritaget fra sine forpligtigelser. Det er altså ikke distriktsvikaren, der taler, men en munk, der som doktor i teologien føler sig kaldet til at kæmpe for evangeliets sandhed.

Luthers egen vurdering af disputationen finder vi et par år senere.² Her fremfører han, at årsagen til disputationen var, at sofisterne, det vil sige de skolastiske teologer, havde misforstået Aristoteles. Men hvis de omvendt havde forstået Aristoteles ret, ville det heller ikke være godt. Luther åbner i denne disputation for et angreb mod sin tids ansete teologi, og indvarsler samtidig en ny teologi. En teologi, der anvender Paulus – og ikke Aristoteles – som læremester. Men det er samtidig en Paulus, der er læst gennem Augustin. Det er derfor blevet sagt, at disputationen også er et forsøg på at artikulere et program for »Wittenberg-augustinismen«.³

Heidelberg-disputationen har været genstand for mange undersøgelser (særligt tesoerne 19 og 20 vedrørende *theologia gloriae* og *theologia crucis*). Disse tesoer forstås dog ikke korrekt, hvis ikke de anskues i disputationen som helhed. Derfor vil det følgende være en systematisk teologisk gennemgang af alle tesoerne, for derigennem at forstå Luthers ærinde.

Disputatio Heidelbergae habita

Disputationen består af 40 tesoer. 28 ex theologia og 12 ex philosophia.⁴ Luther fremfører i sit forord, at man i det følgende vil møde mange modstridende påstande (*theologia paradoxa* (353,11)⁵).

2. WA 9,170

3. Karl-Heinz zur Mühlen: »Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus in der 25.these der Heidelberg Disputation von 1518«, i: *Lutherjahrbuch* 48,1981, s. 54-79; her s. 56.

4. I nærværende artikel gennemgås kun de teologiske tesoer. En gennemgang af de filosofiske tesoer findes eksempelvis hos Helmar Junghans: »Die Probationes zu den philosophischen Thesen der "Heidelberg Disputation" im Jahre 1518«, i *Lutherjahrbuch* 46, 1979, s. 10-59

5. Alle tal i parentes henviser med side og linie til *Disputatio Heidelbergae habita* som den findes i *Weimar-Ausgabe* (WA), bd.1.

Mange påstande, som for forstanden synes modstridende; men man advares mod at stole på sin forstand (353,9).

Heidelberg disputationen kan inddeles i fire afsnit:⁶

Tese 1-12: om de gode gerninger

Tese 13-18: om den frie vilje

Tese 19-24: om gudserkendelsen

Tese 25-28: om lov og evangelium

Disputationens første teser begynder med ordene: »Lex Dei ...« (353,15) og den ender i 28.tese med: »Amor Dei ...«. Det vil sige at disputationen er en bevægelse fra loven, som vækker Guds vrede (354,25), til kærligheden, som skaber det, den elsker (354,35). Denne spændevide indeholder Luthers skrift. Et spænd, der bevæger sig fra loven til evangeliet – fra dommen til nåden.

Tese 1-12: om de gode gerninger

Tese 1 og 2 hører syntaktisk og logisk sammen. *Multo minus* som tese 2 indledes med, er knyttet til tese 1, desuden er *hominem ad justitiam* objekt til *promovere*. Af den grund behandles tese 1 og 2 under eet.

Det drejer sig om menneskets gerning. Luther afviser at menneskets gerning kan føre til retfærdighed, hverken ved Guds lov eller ved egen indøvelse.⁷ Det eneste menneskets gerning fører til er dødelige synder (356,17), fordi mennesket er grundfordærvet, og ikke forstår og erkender Gud og hans veje (356,13). Menneskets gerninger er derfor ikke hvad de synes at være. De er lovgerninger, som mennesket ikke gør af egen fri vilje, for viljen er ikke fri, da mennesket er bundet af synden, som i gerningen afslører sig.

På grund af denne bundethed i synden synes mennesket selv, at dets egne gerninger er skønne og smukke (*probatio* 3), hvorimod Guds gerninger synes at være hæslige og deforme;⁸ altså ikke i overens-

6. Således Vercrysse, s. 9f. Ligeledes Forde, s. 23ff. En anden inddeling af disputationen findes hos James Nestingen: »Luthers Heidelberg Disputation: An Analysis of the Argument«, in: *All Things New, Essays in Honor of Roy A. Harrisville*, ed. Arland J. Hultgren et al.. St. Paul: Luther Seminary, 1992, s. 147-148. (jf. tillige Forde, s.18), som ser teserne 1-18 i lyset af korset og teserne 19-24 i lyset af opstandelsen

7. Vendt mod aristotelisk moralfilosofi, som hævdede at mennesket kunne indøve sig i det gode. Retfærdigheden er potentielt (dynamis) i mennesket og skal så realiseres (*energein*) ved træning ved hjælp af dyden (*arete*).

8. »Opera Dei esse deformia« (356,35). Det sted står i direkte modstrid med for eksempel Thomas Aquinas og hans opfattelse af Guds gerning: »Forma nihil aliud quam divina similitudo participata in rebus« (Thomas Aquinas: *Summa contra gentiles* lib.3, kap.97, in: *Opera Omnia*; Vivés. 1871-1880). Det vil sige, at for skolastikeren er Guds gerning forståelig, hvilket hænger sammen med begrebet form, som skolastikken har overtaget fra Aristoteles, og som igen hænger sammen med dennes opfattelse af den formålsrettede (teleologiske) vej til Gud.

stemmelse med den opfattelse af verden, som mennesket har. Dette sted er vigtigt til forståelsen af både korsteologien og gudsbegrebet hos Luther.⁹

Guds handling er en nedbrydende handling. En nedbrydning af det menneske, der roser sig af sin gerning, fordi det anser den for smuk og prisværdig; men da menneskes gerning blot er en lovgerningen, står den under vreden (356,27). Guds redskab i denne handling er loven, som ydmyger (*humilitas*) mennesket, fordi det ikke kan honorere lovens krav. Ved hjælp af loven gør Gud mennesket til intet.¹⁰ Denne handling, hvori det sker, kalder Luther, med tilknytning til Esajas 28,21, for Guds fremmede handling (*opus alienum Dei*, 357,6). Gennem sin fremmede gerning, som er loven og vreden, ydmyger Gud mennesket, ved at mennesket opdager, at alt i det virkes af Gud.¹¹ I denne ydmyghed vækkes frygten for Guds retfærdige dom (jf. probatio 11). Mennesket må fortvivle over sig selv, ikke kun over sine gerninger, men over hele sit selv, da det at fortvivle over gerningerne, stadig er at ville opfylde lovens krav. Gennem denne proces bliver Guds fremmede gerning, som fornedrer mennesket, til Guds egen gerning (*opera eius proprium*, 357,7), i hvilken Gud atter kan ophøje mennesket med barmhjertighed (357,9). Gennem loven har Gud udøvet sin skjulte gerning, idet Gud har skjult sin nåde under sin vrede.¹² *Opus alienum* og *opus eius proprium* er grundlæggende udtryk for den samme handling fra Guds side; en handling, hvori Gud gør mennesket elskelig, til en skabning fyldt med håb, ved at nedbryde det i sig selv og opbygge det i Kristus.

I erkendelsen af gerningernes utilstrækkelighed kan mennesket ikke andet end i ydmyghed sætte sin lid til Gud.¹³ Når mennesket bliver gjort til intet ved Guds handling, kan det ikke andet end stole på Guds nåde og hans gerning, selvom gerningen synes »deform«.

Som skabning er mennesket Guds redskab og udfører Guds gerninger (357,36-39). Som følge af dette kan mennesket ikke rose sig af gerningerne som sine egne. Hvis det skete ville skabningen perverteres, og mennesket ville gøre sig selv til afgud (358,6-7). Hvis mennesket kalder gerningerne for sine egne, gør det den største synd: at fratage Gud æren og sætte sig i Guds sted. Den eneste måde, hvorpå mennesket kan give Gud æren, er at være i

9. »Die probatio der 4. These stellt den Grundsatz des Wirkens Gottes nach Kreuzestheologie auf«, Vercryse, s. 12.

10. »ut tam coram hominibus quam coram nobis videamur esse nihil« (356,38-357,1).

11. »Deus in nobis operatur«, (357,16)

12. Jf. Bandt, s. 65

13. »Vivimus in abscondito Dei (id est, in nuda fiducia misericordiae eius)« (357,3)

Kristus.¹⁴ At være i Kristus betyder, at Kristus gør gerningerne (jf. probatio 27), og at mennesket afspejler Kristi gerning i ydmyghed og frygt (358,16). Det væsentlige er at gerningerne sker i frygt (tese 8). En frygt, der kommer af den ydmygende tilintetgørelse overfor Guds skjulte væsen og gerning.

Enhver gerning, der udføres, er en gerning overfor Gud (tese 9 og 10). Der findes ikke neutrale gerninger. Menneskets egne gerninger, det vil sige gerninger gjort uden gudsfrygt, er synd (tese 8). Gerninger gjort med ydmyghed og frygt er troens gerninger.

I tese 11 indfører Luther et nyt, væsentligt begreb i redegørelsen: *praesumptio*, en forudelse om dommen over hovmodet. Dette begreb bringes i tilknytning til tese 4: at man kun må sætte sin lid til Gud og ingen anden. Derved erkender mennesket gerningens syndighed, og véd at dog skal gerningen gøres; men den kan kun gøres ret i tillid til barmhjertigheden: at enhver gerning kræver syndernes forladelse. Problemet er, at ingen som udgangspunkt har en sådan forudelse. Mennesket sætter uundgåeligt sin tillid til skabningen og til det skabte liv (*fiducia creaturae*, 359,25). Mennesket må frygte Guds dom over alle gerninger og over alle ting, og denne frygt skaber paradoksalt grobund for tilliden til Gud. Handlingen er i synd, men hjertet er ved Gud.¹⁵

I tese 12 slås det endnu engang fast, at synden, som er uundgåelig, er tilgivet, når synderen frygter Gud. Hele første afsnits tema finder vi her: at Gud frikender os, i samme grad som vi kender os skyldige.¹⁶ Samtidig med at disputationens første afsnit er en »Demaskierung jedes menschlichen Tuns«,¹⁷ klinger der også en stemme med håb. Et håb til den Gud, som er i det skjulte, og som udfra det skjulte vil udføre sin egentlige gerning.

Tese 13-18: om den frie vilje

I sagens natur indtager forestillingen om den frie vilje en central plads i en diskussion om den menneskelige formåen.¹⁸ Hvis mennesket er i besiddelse af en fri vilje, da har det mulighed for selv at kunne vende sig fra og til Guds nåde. Derfor er diskussionen i dette afsnit egentlig

14. »At qui non est in Christo ... subtrahit ei gloriam« (359,1-2).

15. Man kan sige at sidste afsnit af tese 11 er en inkluderet udlægning af forestillingen om *simul iustus et peccator*

16. »Quia quantum nos accusamus, tantum Deus excusat« (359,29-30)

17. Vercrysse, s. 20

18. En diskussion som videreføres i *Assertio omnium articulorum* (WA 7,94-151; se særligt s. 143) som er en reaktion på baggrund af bullen *Exsurge Domine* 15.juni 1520. Og særligt videreføres diskussion med Erasmus af Rotterdam i *De servo arbitrio* (WA18,600-787, Cl.3,94-293).

den samme, som i det foregående, blot med en anden accentuering: kan mennesket gøre sig fortjent til Guds nåde?

Tese 13 og 14 undersøger viljen efter syndefaldet (*post peccatum*). Luther fastslår, at den frie vilje i denne tilstand kun er til af navn (*de sole titulo*, probatio 13); som noget, det altså ikke har konkret eksistens. Når viljen gør, hvad den formår (*facit quod in se est*, probatio 13), begår den dødssynd, da den er fanget af synden og udfører syndens gerning.¹⁹

Luther bygger her på et af den skolastiske teologis kernebegreber: *facere quod in se est*. Begrebet opstår og hører hjemme i skolastikken, hvor det findes i nådelæren. Tanken er, at mennesket, ved at gøre, hvad det formår, kan gøre sig fortjent til eller i det mindste forberede sig til nåden. Hos de franciskanske teologer skelnes mellem to former for nåde: Guds evige kærlighed (*gratia increata*), og den nåde, der tilbyde mennesket til frelse (*gratia creata*). *Gratia creata* skænkes mennesket uden modydelse og hjælper det til at forberede sig til nådens fuldendelse. Franciskanerne kalder dette under et: *gratia gratis data*. Dette hjælper og understøtter mennesket til at frembringe det, der findes i det, og derved belønner Gud mennesket ved den egentlige, afsluttende nåde: *gratia gratum faciens*. Tanken er at nåden fuldender naturen hos mennesket. Nåden og frelsen tænkes som natur eller substans, og omtales derfor som indgydt (*gratia infusa*), fordi den netop hjælper menneskets egen natur til fuldendelse. Disse forestillinger om at gøre, hvad man formår, kunne lede tanken hen mod pelagianisme. Dette er dog ikke korrekt. Skolastikken er her langt mere nuanceret. Pelagianismen betoner, at mennesket selv har mulighed for at opnå nåden. Skolastikken siger blot, at mennesket skal gøre, hvad der er i det.²⁰ Det ses altså, at tankegangen er en anden end den pelagianske: mennesket kan ikke nødvendigvis gribe nåden ved egen hjælp, men blot indstille sig på den. Hos Gabriel Biel får det for eksempel den konsekvens, at mennesket skal gøre, hvad det kan, og derved gøre sig fortjent til nåden, men det betyder ikke, at mennesket nødvendigvis får den. Menneskets ansvarlighed og viljes frihed bevares samtidig med at Guds almagt og frelsesfrihed fastholdes.

19. »dum facit quod in se est, peccat et sua querit omnino« (360,17-18)

20. »In der Scholastik wird der Begriff *facere quod in se est* bekanntlich als Bezeichnung für das verwendet, was der Mensch in Verbindung mit dem Empfang der Gnade vermag. Damit ist noch nichts darüber gesagt worden, wie viel der Mensch tun kann«. Leif Grane: *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra Scolasticam Theologiam 1517*, København 1962, s. 214.

Luther forstår *facere quod in se est*« anderledes end den skolastiske teologi. Hos skolastikerne ses begrebet som en måde at bringe sig i det rette forhold til nåden. Hos Luther betones det, at når mennesket gør, hvad det formår, gør det dødssynd (*peccatum mortalis*, probatio 13). Det hænger sammen med syndsforståelsen. For Luther er mennesket helt i syndens vold, og dens gerning er syndens gerning. Synden er hos Luther ikke »i naturen«, men snarere i form af en relation. Luther tænker ikke i natur og substans kategorier; men i relations kategorier. Når menneskets står i relation til synden, gør det syndens gerning, og når det står i relation til Gud ved troen, gør det Guds gerning. Begrundelsen er kristologisk: ved Kristus er synden radikaliseret, al den stund at Kristi komme er fremvisningen af menneskets egen frelsesvejs lukkethed. Synden bliver ved Kristus fremvist som altomfattende magt i menneskets liv, og mennesket kan, ved sig selv, ikke andet end synd.

Den menneskelige vilje har, efter syndefaldet, kun evnen til det gode som en passiv mulighed (*potentia subiectiva*, probatio 14), hvor i mod evnen til det onde har den som aktiv mulighed (*potentia activa*). Luther udlægger den skelnen i tese 14 med et eksempel på det døde menneske. Et menneske, der er dødt, har kun evnen til at leve som *potentia subiectiva*, hvor i mod til at dø, mens det levede, havde det evnen *potentia activa*. Når viljen er død, idet den er fanget af synden, kan den ikke blive levende ved egen kraft, da den ved egen kraft kun formår at bringe død, da det er det eneste, der er i den.

Tese 15 undersøger viljen før syndefaldet. Viljen var ej heller her fri, men havde kun evnen *potentia subiectiva* til at forblive i det gode. Selv før syndefaldet var mennesket afhængig af Guds nåde. I tilknytning til Augustin skelner Luther mellem at kunne (*posse*, 360,21) og at ville (*velle*, 360,22). At kunne er *potentia subiectiva*, det vil sige et anlæg, der kun muligt er tilstede, hvor i mod at ville er *potentia activa*, et anlæg reelt tilstede. Hos Luther vil mennesket altså ikke hvad det kan, men kun hvad det vil, og hvad det vil er bundet af synden.

Mennesket alene kan kun synd. Derfor er det at ville havde sig ved sine gerninger dobbelt synd (probatio 16). Det er, ved hjælp af synden, at ville gøre sig fortjent til nåden. Den eneste måde, hvorpå mennesket kan se sig selv og derved forstå sig selv, er gennem loven, der afslører uformåenheden (jf. tese 2). Guds fremmede gerning bevæger mennesket tilbage i sig selv; tilbage i det intet, hvoraf det er skabt. Loven virker her som Guds fremmede gerning og vækker syndserkendelsen (361,11-12), og derved ydmyger den (361,1). Mennesket bliver derved til det intet, det reelt er på grund af synden. I denne ydmyghed er der kun en ting at gøre: at søge

Kristi nåde.²¹ I den rette ydmyghed modtages Kristi nåde: *per humilitatem gratia acquiritur* (361,3). Guds fremmede gerning bliver her til Guds egen gerning; ikke fordi Gud ændrer sig, men fordi mennesket ændres af Guds gerning og derved skifter synsvinkel.²²

I tese 17 slås det fast, at det at et menneske intet kan, ikke må gøre det fortvivlet, da fortvivlelsen netop er ikke at stole på Gud, og derved undlade at give Gud æren. Den eneste mulige holdning er at ydmyge sig og hengive sig til *gratia Christi* (361,8). Der er derfor egentlig slet ikke tale om fortvivlelse, men om håb.²³ Håbet er knyttet til Kristus, som kun kan gribes ret, ved at fortvivle ret over sig selv (probatio 18).

Luther har i dette afsnit vist, at mennesket intet formår i sig selv, at det ingen fri vilje har, og at det står totalt nøgent overfor Guds vrede og nåde. Dommen og nåden er sat og forklaret ved Kristi komme, og at den rette gudserkendelse ligeledes er sat og forklaret ved Kristus, vil blive vist i næste afsnit. Hele Luthers teologi begynder i Kristus. Begrebet som *opus alienum Dei*, *Deus absconditus*, *ira Dei* og *gratia Dei* er alle kristologiske, og får først deres rette betydning i lyset af Kristus. Teologi hos Luther begynder altid i kristologien.²⁴

Tese 19-24: om gudserkendelsen

Det følgende vil omhandle den del af Heidelberg disputationen, der gennem tiden af været genstand for den største opmærksomhed.²⁵ Det er i disse teser, at Luther fremsætter sine tanker om *theologia gloriae* og *theologia crucis*. Man kunne overveje hvorfor Luther pludselig taler om gudserkendelse, men sagen er, at for at være i det rette forhold til noget, så må man vide hvorledes det forholder sig.

Når genstanden erkendes forkert, bliver forholdet forkert. Når mennesket, som set i det foregående, står i det rette forhold til Gud, modtager det Guds nåde, og det rette forhold er kun i Kristus. Det ses altså, at der hos Luther er en tæt forbindelse mellem *iustitia Dei* og *notitia Dei*; mellem retfærdiggørelsen og gudserkendelsen.²⁶

21. »prociide et ora gratiam spemque tuam in Christum transfer« (360,35-36)

22. »Sic opus alienum Dei inducit tandem opus eius proprium, dum facit peccatorem, ut iustum faciat« (361,4-5)

23. »patet quod non desperatio, sed spes potius praedicatur« (361,12-13).

24. »Die Lehre vom Werk Christi ist auch für ihn das innerste Heligtum der Theologie«, Loewenich, s. 12

25. Til tider udelukkende denne del, særligt tseserne 19 og 20. Eksempelvis Alistair McGrath: *Luthers theology of the cross*. Oxford 1985, s. 148-152. Men Luthers argumentation misforståes let ved kun at fokusere på disse teser. Derved kunne det opfattes som om det kun drejede sig om en objektiv erkendelse af Gud.

26. Se hertil E.Thestrup Pedersen: *Luthers lære om Gudserkendelsen*, i: Dansk teologisk Tidsskrift 1941, s. 71f.

Teserne 19-21 spørger efter den rette teolog og dennes teologi. Teserne 22-24 taler om brugen og misbrugen af gudserkendelsen.

I tese 19 slås det fast, at den, der gennem det, som Gud har gjort, det vil sige gennem det skabte, forsøger at erkende (*intellecta conspicit*, probatio 19) Guds usynlige væsen (*invisibilia Dei*, probatio 19), ikke kan kaldes teolog. Guds usynlige væsen er hans magt, guddommelighed, visdom, retfærdighed, godhed (361,35). At kende disse ting ud fra en undersøgelse af det skabte, giver ikke en ret til at kalde sig teolog, for Gud har ikke ønsket at kendes ad den vej. Mennesket kan godt udtale sig om Gud, som et negativ eller positiv element i verden; men Guds væsen kan mennesket ikke udtale sig om. Mennesket kan forsøge at udsige, at Gud er til eller ej, men ikke hvad Gud er.²⁷

Sand tale om Gud kan kun finde sted i lidelsen og korset (363,2). I korset får mennesket kundskab til Guds synlige og ydre væren (*visibilia et posteriora Dei*, probatio 20), og det er Gud som menneske, som svag, og i dårskab (362,4) – det vil sige Gud på den måde, Gud har ønsket mennesket skal få kundskab om ham. Det har Gud villet, da mennesket misbrugte den erkendelsesvej, der vitterligt var gennem det skabte (362,6). Men da verden, med al sin visdom, ikke kunne erkende Gud ret, måtte Gud lade sig erkende på verdens præmisser: ved dårskab (362,10).

Der var altså en ret brug af gudserkendelsen gennem det skabte; men mennesket misbrugte den. Derfor har Gud valgt at komme til orde i korset, for ad den vej at bringe mennesket i det rette forhold til sig. Korset er den eneste måde hvorpå Gud kan gøre mennesket til menneske og ikke til gud (358,6-7). Ved at skjule sig i korset og lidelsen (*absconditum in passionibus*, 362,9) undgås, at mennesket finder behag i sig selv, da mennesket derved afskæres fra at gøre Guds gerninger til sine, da Guds gerning er en frygtelig gerning – en fremmed gerning. (357,6). Hvis mennesket prøver at erkende Guds usynlige og skjulte væsen, det vil sige ved at være herligheds teolog (*theologus gloriosus*), bliver det opblæst, blind og hård (*inflat, excaecat et indurat*, 363,35), og derved er mennesket ikke i ydmygheden overfor Guds gerning (361,7). Her anes en af grundene til Guds skjulthed: den er »pædagogisk«. Hvis menneskets vej til Gud gik gennem herligheden, ville det hovmode sig og blive forblindet. Da vejen går gennem lidelse og død, er ydmygelse den eneste måde at forholde sig.

Guds skjulthed i åbenbaringen bør ikke opfattes således, at Gud kun åbenbarer sig indirekte. Åbenbaringen er for mennesket en åbenbar-

27. Jf. WA 40/I,608,12-15: »Sic homines naturaliter noverunt deum esse, sed quid velit, quid non velit, ignorant ... Hoc est, nemo novit, quae sit voluntas Dei«.

ing i ordets betydning, og ikke en delvis. Men at Gud er skjult i åbenbaringen betyder samtidig, at Gud her sætter grænse for menneskets gudserkendelse og himmelstræben, og Gud bliver først forklaret som sand Gud ved at reservere sig i åbenbaringens grænsedragning for menneskets egen formåen.²⁸

Det medfører at den eneste sande Gudserkendelse er i Kristus.²⁹ Da Filip i Johannesevangeliet kap.14. beder om at se Faderen, fremstår han som *theologus gloriosus*, og bliver da også afvist af Jesus med ordene: »Den, der har set mig, har set Faderen« (Joh.14,9). Gudserkendelsen findes kun i Kristus og ingen andre steder.³⁰ Det eneste sted man kan tale ret om Gud (theo-logia) og derved sige tingene som de er (dicit id quod res est, probatio 21) er ved at tale om den korsfæstede (theologia crucis). Det vil sige at kende Kristus som den, i hvem Gud skjuler sig (362,23).³¹ Ved at erkende Kristus og hans gerning ret, erkender mennesket, hvad det er: et intet, hvis gerning er intet. Mennesket er da, med denne viden om Kristi nødvendighed,³² korsets ven (amicus crucis, 362,29), fordi det er stillet ind under Guds handling ved at være i Kristus.

I disse tre teser (19-21) synes meningen klar: at Gud ikke lader sig erkende spekulativt, således at Gud kunne erkendes ved menneskets egen fornuft. En sådan erkendelse ville altid være en erkendelse på menneskets præmisser, og ville være ukorrekt, da mennesket ikke kan erkende Guds usynlighed. Mennesket ville erkende en gud, som passede til det. Mennesket kunne skabe en gud, ved dets egen erkendelse, der passer det og svarer til dets behov og længsler. Men menneskets behov er, hvilket gang på gang er belyst i disputationen, syndige og giver ikke Gud æren. Derfor må Gud give sig til kende i en skikkelse, der taler mod menneskets forståelse af en gud, da Gud ellers ville blive det syndige og hovmodige menneskes gud, og ikke den Gud, hvoraf alt afhænger, og overfor hvem mennesket bliver til et intet. Ved at Gud er skjult i et ydmygt menneske på korset, tilintetgøres

28. Erkendelsen alene af Guds ydre væren (posteriora Dei), er en indirekte åbenbaring, men det er ikke den hvorom der er tale her. Her er tale om Guds direkte åbenbaring i sit ord (Jf. Lennart Pinomaa: *Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers*. Göttingen 1964, s. 23f.)

29. »Ergo in Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei« (362,18-19).

30. »At Deum non inveniri nisi in passionibus et cruce« (362,28-29)

31. »Allgemeine Verborgenheit (ist): Christus als Gott«, Tarald Rasmussen: *Posteriora Dei. Ein biblischer Begriff des Redens Luthers von Gottes verborgenheit*, i Kerygma und Dogma. Göttingen 1979, s. 217

32. Denne viden om Kristi nødvendighed sluttes ud fra Kristus alene. Mennesket kan ikke uden om Kristus erkende sin syndighed. Det ville være *theologia gloriae*. Jf. De schmalkaldiske Artikler: »Solche Erbsunde ist so gar ein tief bose Verderbung der Natur, dass sie kein Vernunft nicht kennet, sondern muss aus der Schrift Offenbarung gegläubt werden« (BSLK, s. 434)

menneskets egne gerninger (362,30) og Gud kan kalde mennesket til sin nåde. Den nåde, som er skjult i Kristus på korset.

I teserne 22-24 taler Luther om brug og misbrug af gudserkendelsen. Som allerede nævnt bliver mennesket, som *theologus gloriosus*, hovmodigt, da det ikke forstår Kristus som en dom over dens erkendelse og gerninger.

Gudserkendelsen hos Luther er ikke en proces, hvor mennesket langsomt bevæger sig hen mod den rette viden, eller hvor mennesket besidder noget at erkendelsen og da føjer Gud resten til. Gudserkendelsen hos Luther er en tilbageskriden (*retrocessio*, 363,11) til intet; den rette gudserkendelse er at blive til intet for Gud. Dette illustreres ved et billede af en drikkende. Hver gang han har drukket, vil han efter en tid blive tørstig igen. Begæret kræver mere begær og er uslukkeligt. Mennesket skal søge det modsatte af hvad det begærer, da dets begær og ønsker kun er synd.³³ Derfor er det at blive menneske, og stå i det rette forhold til Gud, at blive til intet i ydmyghed.

Ydmygheden er at have behov for Kristus. Ydmygheden er at vide, at man intet kan i sig selv (362,33). Når en roser sig af sine gerninger, det vil sige forestiller sig, at han ved at udføre dem, gør sig fortjent til Guds nåde, i det han således mener at have opfyldt loven, da roser han sig i virkeligheden af Guds vrede (363,23). Ydmygheden er erkendelsen af at livet er en gave, og at Gud er skænkeren af alt. Derfor er gode gerninger til frelse egentlig et brud med første trosartikel, samtidig med anden trosartikel sætter en effektiv bom for yderligere aktiviteter i den retning. På grund af dette er herlighedsteologien en vækkelse af Guds vrede, som fordømmer alt, der ikke er i Kristus.³⁴

Theologia crucis er, udover at være troens rette sted, også en erkendelsesteologi og et hermeneutisk princip. Vi møder første gang eksPLICIT begrebet hos Luther i hans Hebræerbrevsforlæsning 1517/18,³⁵ hvor *theologia crucis* fremstilles som troen og håbet på evangeliet. Troen på at det værk, Gud udfører, er, på trods af dets ikke ligefremme forståelighed, Guds kærlige handling overfor sin skabning.

Kristi kors er det hvor ud af alt andet springer og tager farve.

33. Om bønnen kan Luther sige, at når det går modsat af, hvad mennesket beder om, tyder det på at Gud har hørt det. (WA 56,375f.)

34. »(ira Dei) occidit, maledicit, reum facit, iudicat, damnat« (363,16)

35. »Haec sunt duo contraria in scriptura frequentata: iudicium et iustitia, ira et gratia, mors et vita, malum et bonum. Et haec magna opera Domini. Alienum opus eius ab eo, ut operetur opus suum ... Probatio spem operatur, spes autem non confundit. Haec theologia crucis est, seu, ut apostolus dicit: «Verbum crucis scandalum Judaeis et stultitia gentibus, quia penitus abscondita ab oculis eorum» (Luthers Werke, Berlin 1955, Clemens, Bd.5,374,18-26)

Korset skaber teologien og prøver teologiens udsagn.³⁶ Theologia crucis er derfor ikke en teoretisk erkendelsesakt, men er en praktisk viden.³⁷ Derfor følges erkendelsen og gerningen ad. Mennesket bliver ved troen stillet ind under korsets fordring. Korset skal ikke betragtes som en objektiv genstand, man rent teoretisk skal forholde sig til. En religiøs tilbedelse af korset som objektivt mål og grundlag for frelsen er theologia gloriae, for herlighedsteologien står med ansigtet mod korset og med verden i ryggen, og ikke vendt mod verden med korset i ryggen. Theologia gloriae modtager skaberens på skabningens præmisser. Theologia crucis modtager skabningen på skaberens præmisser.

Tese 24 konkluderer dette afsnit: *Theologia crucis* sikrer at erkendelsen og derved gudsforholdet bliver ret. Man véd at Gud arbejder i én og arbejder i alt (363,32), og at menneskets egne gerninger står under dom; men derfor må loven ikke forkastes (363,25), da den er hellig og en gave fra Gud. Loven er til for skabningens opretholdelse, for at udføre Guds værk, men hvis mennesket prøver at udføre værket ved sig selv, forstyrres Guds gave,³⁸ og loven træder i kraft som retfærdig dom.

Mennesket må blive nedbrudt ved korset (*destruitur per crucem*, 363,34), så at han kan blive til det intet, der skal fødes på ny. Der anes her en sammenhæng mellem skabelse og frelse. Skabelse er frelse, idet frelse er Guds nåde over det menneske, der er blevet til intet overfor Gud. Frelsesbegrebet bliver her i tese 24 meget tæt på at blive formuleret som en *creatio ex nihilo*. Det er klart, at med denne sammenknytning af skabelse og frelse, opstår der en diskussion om, hvorvidt frelse virkeligt kan være skabelse ud af intet. Hvis det er tilfældet, bruges sproget forkert. Det ville da ikke hedde *genløsning*, *genfødsel* eller fødes *på ny* (Joh.3,3), men blot fødsel eller skabelse. For at sige *gen-* eller *på ny*, må der være noget, der forbliver og ikke bliver til intet. Men disputationen siger intet i den retning.

Tese 25-28: om lov og evangelium

Guds retfærdighed skænkes ved troen og kan umuligt opnås ved gerninger (364,6). Gerningerne er ikke midler, men målet for menne-

36. »crux probat omnia« (WA 5,179,31). Et sted, hvor Luther eksempelvis benytter *theologia crucis* som en strålekaster til opbyggelse af en teologiske antropologi, finder vi i *De servo arbitrio*: »Si credimus Christum redemisse homines per sanguinem suum, totum hominem fateri cogimur fuisse perditum, aliqui Christum faciemus uel superfluum uel partis uilissimae redemptorem, quod est blasphemum et sacrilegum« (Cl.3,291,41-292,4).

37. »scientia practica« (Loewenich, s. 148)

38. »abutitur donis Dei eaque polluit« (363,30)

skets virke, og menneskets virke er Kristi virke.³⁹ Ved at Kristus er i mennesket ved troen, kan det gøre, hvad loven kræver (*Lex imperat, quod fides impetrat, 364,23*).

På grund af dette skelner Luther mellem Kristi gerning, som kaldes *opus operans* og menneskets gerning, som kaldes *opus operatum* (probatio 27). Kristus er den udførende og mennesket den udførte, altså som et redskab. Det er ganske givet ikke tilfældigt, at Luther benytter disse to udtryk. I den højskolastiske nadverlære anvendtes *ex opere operato* som udtryk for, at sakramentet er »af sig selv virksomt«. Der er ingen tvivl om, at Luther ved at anvende disse ord, opfatter Kristus som et sakramente, måske endog som sakramentet.⁴⁰ Idet Kristus tager bolig ved troen, formes mennesket af ham og stilles derved således, at de gode gerninger kan gøres som loven kræver. Denne argumentation: at mennesket bliver formet af Kristus, som altså virker i det indre menneske som *sacramentum* ved troen, og i det ydre menneske som exemplum ved gerninger, findes udfoldet i skriftet *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, få år efter Heidelberg disputationen.

Disputationen afsluttes i tese 28, som også står som en konklusion. Her skelnes mellem Guds kærlighed og menneskets kærlighed. Menneskets kærlighed bliver til ved det, der elskes. Guds kærlighed skaber (*creat*) det, den elsker. Denne 28. tese er et direkte angreb på Aristoteles og den af ham influerede teologi.⁴¹ Luther griber til en kritik af den aristoteliske teologi ved hjælp af begreberne stof og form. Det fastslås, at den aristoteliske tankegang er teologiens modsætning, hvilket begrundes i, at stoffet, ved at søge sig selv i den immanente, urealiserede form, tilsyneladende er rettet mod Gud, som den rene form, men faktisk kun formelt har denne rettedhed, da Gud, som melleminstans, er nødvendig for stoffets egen realisering. Derved kunne Luther hævde, at Aristoteles tilsidesætter Guds absolutte skabermagt: at al begyndelse er i Gud, og at Aristoteles' tankerække er at gå bag om Gud, ved at gøre Gud til en menneskelig nødvendighed; en nødvendighed for menneskets egen realisering. I probationen, som

39. »ipse vero sit Chisti seu instrumentum« (364,15)

40. »quia dum Christus in nobis habitat per fidem, iam movet nos ad opera per vivam illam fidem operum sourum« (364,30-31). Jf. også *de captivitate Babylonica ecclesiae*, hvor Luther ifølge skriften kun vil anerkende et sakramente og tre (dåben, boden, nadveren) sakramentale tegn: »si usu scripturae loqui uelim, non nisi unum sacramentum habeam, et tria signa sacramentalia« (Cl.I,431,38-39).

41. »(Philosophi et theologi) ponendo iuxta Aristotelem, omnem potentiam animae esse passivam et materiam et recipiendo agere, ut sic etiam suam philosophiam testetur contrariam esse theologiam, dum in omnibus quaerit quae sua sunt et accipit potius bonum quam tribuit« (365,5-8)

indleder den 28. tese, hævdes det, at Guds kærlighed skaber det, den elsker (*Amor Dei creat suum diligibile*). Denne sætning er uforenelig med den aristoteliske tanke om stof og form og derved den teleologiske tilgang til Gud, da det er Gud, der ved sin skaben lægger grunden i mennesket. Menneskets form, for at blive i den aristoteliske terminologi, er ikke immanent hos mennesket, men er transcendent hos Gud og er givet af Gud. Ved at fastholde dette gøres Gud, ifølge Luther, også til en utilnærmelig Gud, der kun kan erkendes på de præmisser, han selv opstiller.⁴²

I De servo arbitrio viderefører Luther sin aristoteleskritik på guds-begrebet. Luther beskriver her, med støtte i de homeriske lignelser, den aristoteliske gud, som en gud, der er bortrejst til mere festlige egne (Cl.3,200,36). Aristoteles beskriver efter Luthers opfattelse en gud, som er fremstillet af den menneskelige fornuft (*ratio*). Denne fornuft tilpasser Gud til menneskets begrebsverden.⁴³ Aristoteles' gudsbegreb er altså ifølge Luther i høj grad fortænkt. Aristoteles har hensat Gud i passivitet og har gennem den teleologiske tilgang til Gud, kun gjort Gud gradforskellig fra den immanente verden; altså en ophævnning af Guds transcendens. Luther medgiver, at dette guds-begreb er det eneste mennesket med sin fornuft kan opstille. Aristoteles tager med sit gudsbegreb udgangspunkt i den menneskelige erfaring (erfaringen af bevægelse og forandring), og derved ser Aristoteles bortfra en mulig brudt sammenhæng mellem Gud og verden. De præmisser Aristoteles benytter i gudserkendelse opstilles af hans erfaringsverden, og det var netop kernen i kritikken af *theologia gloriae*.

I tese 28 når argumentationen sin hvile. Bevægelse i disputationen har været fra *Lex Dei* i første probation frem mod *Amor Dei* i sidste probation. *Amor Dei*, som skaber det, den elsker gennem *opus operans Christi*. Gennem Kristi værk bliver mennesket elskelig, og dette værk anskues som en skabelseshandling: *creat* er termen for Guds handlen. Frelseshandlingen gennem Kristus er en skabelseshandling. Guds handling gennem korset er en kærlighedshandling mod synderen (365,9). Denne handling er en skabelse *ex nihilo*, da mennesket bliver til et intet ved Kristus, og da atter opelskes i Kristus (363,35-37). Lovens dømmende gerning (*opus alienum Dei*) bliver til Guds egen kærlighedsgerning (*opus eius proprium*, 361,3-4). Det er én

42. En særdeles grundig analyse af aristoteleskritikken i den 28.tese findes hos Theodor Dieter: *Amor hominis – amor crucis*, i: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. Berlin 1987, s. 221-258.

43. »Talem Deum nobis et Aristoteles pingit, qui dormiat scilicet, et sinat sua bonitate et correptione uit et abuti quoslibet. Nec ratio aliter de ipso potest iudicare« (Cl.3,200,39-40)

handling under to synsvinkler: synderens og den retfærdiggjortes. Guds handling er en handling af kærligheden til synderen.

I Heidelberg disputationen ses alle tilløb til Luthers senere udfoldede teologi. Luther har i disputationen postuleret, at mennesket i sig selv intet kan og at det ikke kan frelse sig selv ved loven ved at forsøge at opfylde den. Mennesket ejer ikke en fri vilje, så at det kan vende og dreje sig til Gud ved egen kraft, og erkendelse af Gud ligger ligeledes uden for menneskets evne. Gudserkendelsen kan hverken erhverves spekulativt eller metafysisk; men kun konkret ved det døde menneske på Golgatha. Samtidig er der set en tæt sammenknytning mellem skabelse og frelse, så at disse næsten løber over i hinanden. Alle disse postulater er ikke fremkommet ved antropologiske eller erkendelsesteoretiske studier. Det er en erkendelse, der for Luther kun er mulig med baggrund i troen på og bekendelsen til Kristus. Det er altså en erkendelse Kristus fører med sig. Kristi komme til verden og hans korsfæstelse og opstandelse betød i det positive en åben adgang til Gud og i det negative, at menneskets egen frelsesmulighed er umuliggjort. Mennesket egen frelsesmulighed er ret beset hele problemet. Samtidig er Kristusbegivenheden baggrund for en ny epistemologi og hermeneutik, og Luthers nybesindelse på dette medfører mere end blot en ny bevidsthedshorison, men rent praktiske omvæltninger i kirken, hvilket historien bevidner.

SUMMARY

This paper is an systematic analysis of Martin Luther's Heidelberg Disputation 1518. The conclusions are that Luther sees no salvation of man by his own deeds, neither does he admit the freedom of will. The only possibility of salvation is to become nothing in front of God. God provides his own possibility of human comprehension of Him. In the concept of being nothing in front of God, Luther compares creation and salvation as two sides of the same question, and it leaves the question whether man is lead all to nothing, or if there is something left, which moves from the old being to the new being who lives in Christ. All through the disputation Luther more or less directly attacks the scholastic theology of his time and here by all aristotelian inspired theology.

Keywords: Martin Luther – Heidelberg Disputation – Theologia Crucis

Litteratur

Beate Ego, Armin Lange og Peter Pilhofer (eds.):

Gemeinde ohne Tempel.

Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kultes im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum. WUNT 1. Reihe 118. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1999, 519 sider, 218 DM.

Gemeinde ohne Tempel indeholder 28 bidrag, der stammer fra en conference, som blev afholdt i 1998 i Greifswald. Temaet er de forandringer i synet på templet i Jerusalem, som en række jødiske og kristne strømninger undergår i anden tempelperiode. Det drejer sig dels om en udvikling forårsaget af templets ødelæggelse i 70 og dels om forandringer, som skyldes forskydninger i den religiøse verdensopfattelse. Bindet er inddelt i seks hoveddele (1] GT; 2] Omverden; 3] Hellenistisk-romersk tid; 4] Qumran; 5] Synagoge og rabbinisk litteratur; 6] NT og den ældste kirke), hvis indbyrdes sammenhæng virker kunstig. Nogle artikler er anbragt efter tilhørsforholdet til bestemte skriftgrupper, mens andre er placeret efter tid og fundsted. Det er muligt, at udgiverne ikke kan lastes for inddelingens noget vilkårlige præg, men at den ganske enkelt skyldes materialets disparate karakter. Det havde i så fald været hensigtsmæssigt med en indledning, som forklarede de enkelte deles indbyrdes forbindelse, ligesom det havde været naturligt at præsentere læseren for temaets baggrund. Dette så meget mere, fordi interessen for *Gemeinde ohne Tempel* i

forskningshistorien hyppigt har været bestemt af apologetiske motiver.

Der har været en lang tradition for at konstruere en udviklingslinje, hvis begyndelse blev forlagt til profeternes kultkritik, og hvis zenit blev nået i kristendommens frigørelse fra tempelinstitutionen. *Gemeinde ohne Tempel* er i den sammenhæng udsprunget af et bagvedliggende spørgsmål om kristendom uden kult, fordi templet er gjort til kultens synedokiske udtryk. Bundetheden til dette tolkningsfilter kommer mest markant til udtryk i Siegerts bidrag »Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers«. Synagoge-institutionen er her *praeparatio evangelica* for protestantisk gudstjeneste. Den er »Wortgottesdienstes in der Landersprache« (s. 346), som ikke fandt sted i en sakral, men i en profan sfære (s. 344). Fælles for antik offerkritik er, at 'der Ritus »funktioniert« nicht von sich aus; sondern was er wirkt, wirkt er im Geiste der daran Teilnehmenden. Auch wird die Gottheit nicht beeinflusst; eher umgekehrt' (s. 340). Siegert kunne ligesåvel have skrevet »ex opere operato«, »extra nos«, etc. Han har naturligvis ret i at påpege, at der i bestemte religiøse og filosofiske kredse finder en metaforisering af kultiske kategorier sted, men spørgsmålet er, om den skal tolkes i lys af det 16. årh.s sakramentstridigheder, og om den kan forstås som et principielt og ensartet opgør med kultisk tænkning.

Problemet berøres indirekte i de tre Qumran-bidrag. Til forskel fra tidligere, hvor man forstod tempelmetaforik i Qumran-skrifterne som religionshistorisk foregribelse af kristendom-

mens brud med templet, er man blevet mere tilbageholden. Brooke, Schiffman og Martínez fremhæver samstemmende, hvordan Qumran-samfundet spejler en udvikling fra 'tempelkult' til »bøn«. Præstelige kategorier metaforiseres gennem identi-fikation af offer med lovsang. Der er imidlertid ikke tale om et principielt opgør med »kultisk offervæsen«, men alene om en afstandtagen fra det aktuelle præsteskab i Jerusalem, som har besudlet templet. I endetiden skal qumranitterne på ny føre tilsynet med Israels ofertilbedelse i templet i Jerusalem.

I et nytestamentligt bidrag argumenterer Böttricht for, at paulinsk tempelmetaforik ikke, som der har været tradition for, skal forstås som angreb på tempelkulten i Jerusalem, men som et positivt tilknytningspunkt for Paulus' hedningekristne læsere. Det åndelige tempel er ikke skildret i et konkurrenceforhold til Jerusalem-templet. Det skal forstås på linje med den funktion, templet udfyldte i græsk, jødisk og romersk religion, som fysisk udtryk for en bestemt tilhængergruppes religiøse og politiske identitet.

Gemeinde ohne Tempel indeholder mange spændende og velskrevne bidrag, men det er tankevækkende, hvor bestemt de er af et tolkningsfilter, der ikke tematiseres. Det er ærgerligt, fordi det er en væsentlig problemstilling. En række artikler vidner om et paradigmeskifte i forskningen, en bevægelse fra at forstå temaet i lys af substitutionskategorier til i stedet at tolke det som udtryk for transformationer i religiøs verdensforståelse. Derfor kunne man ønske sig et bidrag, der på en og samme tid problematiserede bevægelsen, satte den ind i en teologi- og mentalitetshistorisk sammenhæng, samt redegjorde analytisk for brugen

af kategorier som substitution og transformation. Det ændrer dog ikke ved, at *Gemeinde ohne Tempel* i de kommende år vil stå som den til dato mest komplette og aktuelle diskussion af temaet.

Anders Klostergaard Petersen

Jostein Ådna

Jesu Stellung zum Tempel

Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messiansischen Sendung. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 119. Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck) 2000. xvii + 502 s. Pris Kt. DM 98.

Afhandlingen er en bearbejdet udgave af en del af forfatterens disputats *Jesu Kritik am Tempel* (Tübingen/Stavanger 1993), hvoraf en anden del er udmøntet i monografien *Jerusalem Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n.Chr.* (Wiesbaden 1999).

Fremstillingen falder i fire dele. Først skitseres ultrakort, hvor spørgsmålet om den historiske Jesus står i dag, afhandlingens problemstilling på baggrund af den aktuelle forskningssituation omkring Jesu tempel-aktion og -ord samt nogle forskningshistoriske perspektiver.

Anden del, »Das Tempelwort Jesu (Mk 14,58 und Parallelen)«, fremlægger det relevante kildemateriale i og uden for GT, hvor konklusion er, at der findes traditioner (fx PsSal 17), der sætter Messias i forbindelse med en fornyelse af tempelkulten. En overleveringshistorisk analyse og efterprøvelse af autenticiteten og fortolkningen af Jesus-ordet rummer bl.a. en udførlig analyse af Ex 15,17b.18 som nøglestedet for forestillingen om, at Gud selv vil oprette et tempel som ste-

det for sit herredømme. Ådna mener, at det er et autentisk Jesus-ord, hvori den talende udtrykker et krav på fuldmagt til i Guds sted at oprette det eskatologiske tempel.

Tredje del, »Die Tempelaktion Jesu (Mk 11,15-17 und Parallelen)« indledes med en litterærkritisk og en overleveringshistorisk analyse af Matt 21,12-17par og en sammenligning med Joh 2,13-22, der erklæres for uafhængig af den synoptiske, uden at der dog antages at have været to tempelaktioner. Anbringelsen af aktionen ved begyndelsen af Jesu virke er sekundær, og Joh 2,16b betragtes som en refleksion fra tiden efter påske på profetordet Zak 14,21b. En overleveringshistorisk analyse af Mark 11,15-19 vil afdække den historiske kerne i perikopen og godtgøre, at sammenhængen med vv. 27-33 er oprindelig, således at det var Jesu tempel-aktion, der gav anledning til spørgsmålet om, hvor han havde sin fuldmagt fra – og dermed i sidste instans til Jesu korsfættelse.

En eksegese af Markus-teksten indtager særskilt spørgsmålet om tempellets indrettelse. Skriftcitatet fra Jer 7,11 er i Jesu mund en anklage mod dem, der forestod tempelkulten for, trods deres syndighed, at føle sig sikre i templet, mens ordene fra Es 56,7b rummer et eskatologisk perspektiv. Sammenholdt med spørgsmålet om Jesu myndighed til tempel-aktionen kommer hændelsen til at fremstå som et kald til omvendelse, som dog i lighed med Johannes Døbers bliver afvist af de religiøse ledere. Handlingen er båret af Jesu bevidsthed om at være Guds messias.

Hvad historiciteten angår, afvises det, som kaldes en minimalløsning, samt de forskellige argumenter for, at begivenheden skulle være uhistorisk

eller væsentlig forskellig fra beretningen derom. Beretningen gengiver stort set, hvad der faktisk skete.

En gennemgang af de forskellige fortolkninger af Jesu tempel-aktion munder ud i den messianske fortolkning, som forfatteren tilslutter sig ud fra en forvisning om, at Jesus opfattede sig selv som messias, der handlede med guddommelig fuldmagt. Da tempel-aktionen ikke fik den tilsigtede virkning, var Jesus rede til selv at være det nødvendige offer for Israel og folkeslagene. Betydningen af dette offer udredes i en længere »Exkurs: Der Sühnopferkult im Jerusalem Tempel«.

»Ergebnis« er ikke af en egentlig sammenfatning, men et udblik til de øvrige steder om forholdet til templet i de synoptiske overleveringer. Sigtet er at vise, at også disse steder vidner om anerkendelse af den i Moseloven befalede kultordning, indtil stunden for den eskatologiske opfyldelse af tempellets rolle er indtrådt. Forfatteren mener her over alt at kunne konstatere »eine vollständige Kohärenz«, også med hensyn til forudsigelsen af templets ødelæggelse, fordi tempelaktionen ikke lykkedes. Dette samt Jesu stedfortrædende sonedød udvirkede desuden, at de første kristne efter påske forholdsvis hurtigt udviklede en ekklesiologi, hvor templet havde mistet betydning.

Forfatteren er en helhjertet elev af sin Doktorvater, Peter Stuhlmacher, som der i øvrigt – vist over alt, hvor det er muligt, og altid med tilslutning – citeres fra og henvises til, således at afhandlingen fremtræder som et fulgyldigt udtryk for den såkaldte nye Tübingen-skole. For det er inden for denne skoles særlige sæt spilleregler, afhandlingen fungerer. Således indtager påvisningen af den grundlæggende

kontinuitet i »åbenbaringshistorien« den helt centrale plads, inklusive forsoget på at sandsynliggøre, at Jesus selv bevidst definerede sin rolle som Messias samt på forhånd fastslog sin døds sonende betydning. På denne måde at lade det, som en mere historisk-kritisk eksegese ville bestemme som bekendelse og interpretation, figurere som noget, Jesus selv har kundgjort og fastlagt, betyder en »objektivering« af troens genstand, der ved at ophæve det historisk-relative forvandler den til fortidig religionshistorie. Men ud fra sine forudsætninger er Jostein Ådnas arbejde særdeles dygtigt.

Mogens Müller

Bas M. F. van Iersel

Mark A Readers-Response Commentary.

Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 164
Sheffield Academic Press, Sheffield
1998, 556 sider. Pris: £ 55,00.

Læst som en kommentar til Markus-evangeliet, simpelthen, er denne bog rigtig god. Andet var heller ikke at forvente, for hollænderen Bas van Iersel er en af veteranerne inden for evangelieforskningen, lige velbevandret i de historisk-kritiske diskussioner som i de nyere litterære metoder. Ganske naturligt begynder van Iersel med en drøftelse af en række indledningsspørgsmål. Han argumenterer kraftigt for en stedfæstelse af evangeliet til Rom, ligesom han foretrækker en datering før år 70 og templets ødelæggelse, idet han mener, at evangeliet afspejler problemer og erfaringer for de romerske kristne under og efter Neros forfølgelse i midten af 60'erne. Hvad kompositionen angår, peger han med rette på geografien som et grundlæggende kri-

terium; evangeliets handling fordeles på Galilæa og Jerusalem med en prolog i ørkenen, hvor Johannes døber, og en epilog ved graven, som kvinderne finder tom. Mellem Galilæa og Jerusalem – omgivet af to blindehelbredelser – ser han »Vejen« som et særskilt, centralt afsnit i evangeliet. Det sidste er vigtigt, da van Iersel opsøger og finder en lang række aksesymmetriske strukturer i evangeliets komposition. Det er let nok at se på det mikrostrukturelle plan, fx i sammenstillingen af historien om Jairus' datter og den blødende kvinde i kap. 5; men van Iersel vil finde tilsvarende kompositioner på alle planer i evangeliet, og så er det, under tegnede har svært ved at følge med. Jeg tror ikke, at evangeliets oprindelige tilhørere har kunnet »høre« en aksesymmetrisk struktur, der omfatter hele evangeliet – og dermed har hørt, at evangeliets centrum er afsnittet om Vejen. Jeg tror, de har lagt nok så meget mærke til undergeringerne i Galilæa-afsnittet og konflikterne og korsfæstelsen i Jerusalem-afsnittet. Men her er jeg oppe mod stærke kræfter i den historisk-litterære evangelieforskning, der mener, at antikke tilhørere var trænet i at »høre« sligt.

At jeg kom til at nævne evangeliets oprindelige tilhørere, var ingen tilfældighed, for dem tillægger van Iersel afgørende vægt i sin fortolkning; det er den indfaldsvinkel, der i særlig grad skal karakterisere denne kommentar i forhold til andre. Derfor har han forsynet sin kommentar med en undertitel: *A Reader-Response Commentary*; og han giver i indledningen en glimrende og meget instruktiv indføring i den læser-orienterede eksegese grundbegreber, -modeller og -problemstillinger. Den vil være yderst velegnet som indføring i denne nye metode i bibelforskningen, som er blevet den domi-

nerende i amerikansk litterær eksege- se. Hvis man nu tror, at selve kommentaren så er baseret på en litterær reader-response-teori, bliver man imidlertid skuffet. En vigtig skelnen i denne teori er forskellen mellem den *intenderede* læser, dvs. den læser, forfatteren forestillede sig, da han skrev værket, og som man traditionelt har kaldt den oprindelige læser, og den *implicitte* læser, der er en i selve værket indskrevet læserrolle, som forskellige faktiske læsere udfylder på forskellig vis. Tanken er dels, at teksten skaber sin egen læser; men også, at det først er i læsningen, at teksten overhovedet får mening – netop *får* mening, af læseren nemlig. Hele denne problemstilling om, hvor teksten slutter og læsningen begynder, er central for reader-response-kritikken. Jeg havde på forhånd svært ved at forestille mig, hvordan en kommentar – med denne genres særlige krav – kunne bygges op over en sådan fortolkningsteori. Denne kommentar giver da heller ikke svaret – eller også giver den det negativt. Den er i hvert fald ikke sådan en kommentar. Den læser, hvis »respons« van Iersel fokuserer på, er den *oprindelige* læser, som må rekonstrueres historisk; kommentaren søger at fremstille denne læsers forestillingsverden og øvrige forudsætninger som baggrund for, hvordan vi moderne læsere skal forestille os, at den oprindelige læser dengang forstod evangeliet. Kommentaren er altså nok læserorienteret; men det er den historiske læser, den er orienteret mod – ikke mod evangelietekstens egen læselighed. I den forstand er van Iersels kommentar en skuffelse.

Men som sagt, hvis man ser bort fra undertitlen og reader-response-indledningen, er det en glimrende kommentar til Markusevangeliet, hvor man får

mange gode oplysninger om både tids- historie og fortolkningshistorie, og hvor man får en engageret og sympatisk gennemgang af evangeliet. I så henseende bliver man ikke snydt.

Geert Hallböck

Samuel Byrskog

Story as History – History as Story.

The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 123. Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck) 2000. XIX + 386 s. Pris Ln DM 178.

Samuel Byrskog vil i denne afhandling frugtbar gøre indsigterne fra det, der kaldes »oral history« samt fra kultur- antropologien med henblik på at forstå de kræfter, der førte til skabelsen af evangelielitteraturen. Det sker i seks kapitler foruden en indledning og en sammenfatning.

Udfordringen ligger i klarlæg- gelsen af forholdet mellem historisk ud- gangspunkt og skriftlig fiksering, mel- lem fortid og nutid i det fortalte. Den udspringer af de sidste århundreders stærke tendens til at forsøge at elimi- nere formidleren og i Rankes ånd at forholde sig til, »wie es eigentlich gewesen«. I forhold til formhistorien gælder det forsøget på at identificere de mennesker, der i denne skole alene blev opfattet som anonyme kræfter. I denne sammenhæng vil »oral history« knytte til ved de idealdannelser for hi- storisk skrivning, som eksisterede i an- tikken.

Her spillede autopsi en umådelig rolle fra Herodot og fremefter, og det er der tegn på, at den også har gjort for evangelisterne, hvor navngivne discip- le og Jesu familie må stå bag. Men den fortidige autopsi gøres nutidig i skik-

kelse af mundtlig meddelelse, men netop dette blev overset af fornhistorien. »Oral history« optræder som det, der ikke er blevet til på afstand, men eksisterer mellem fortid og nutid og relaterer til begge. Det er en del af både fortiden og af informantens livshistorie. Det er derfor ikke blot stof af upersonlig karakter, men oplevelser som vidnet har haft ved at se og høre. I fortsættelse heraf havde teksten herom ikke et isoleret liv, men ville være middel til en fortsat mundtlig meddelelse. Det kommer i denne sammenhæng til en kritisk stillingtagen til Werner Kelber, for hvem mundtligheden går tabt ved skriftliggørelsen. Men under tilblivelsen af evangelietraditionen var der en stadig interaktion mellem nedskrevet og mundlig tradition i form af en »a process of re-oralization«, og først siden blev den til tekst som fast størrelse.

Men allerede øjenvidnet er fortolker og bestemmes i antikken ud fra sin stilling i forhold til dets vidneudsagn. Men også »the oral historian« er fortolker. Her gælder det ifølge Byrskog om at finde den rette balance mellem fortiden i nutiden og nutiden i fortiden, når vi studerer »the ancient dynamic domain of story as history and history as story.«

Historien kommer nu ind i fortællingen i skikkelse af fortalt autopsi (narrativized autopsy). Her må vi inddrage alt det, vi kan vide om antik formidling, dvs. retorik og forfatteridealer, når vi nærmer os de steder i Ny Testamente, hvor autopsien er nævnt eller forudsat. Det betyder, at historien bliver fortælling, hvor også fortælleren kommer til syne ved at fortolke ik-

ke blot fortiden, men tillige sin egen eksistens. Her kommer den enkelte fortæller og ikke en gruppe eller et helt samfund til orde. Således gør »the oral history approach« opmærksom på, hvorledes historien som en ikke-fiktional virkelighed vekselvirkede med en interpretationsproces både under selve den undersøgende fase og under skabelsen af fortællingen.

Det er en stor styrke ved Byrskogs afhandling, at den giver et så bredt og detaljeret billede af de antikke historikere og deres idealer. Og i forlængelse af sin doktorafhandling, *Jesus the Only Teacher* (1994), fremkommer han her med et stærkt forsvar for kontinuiteten mellem begivenhed og fortælling, samtidig med at han understreger den nødvendige interpretation, der nødvendigvis må gribe forandrede ind i overleveringsprocessen. *Story as History — History as Story* er et særdeles velfunderet angreb på ethvert forsøg på at isolere evangeliernes tekst fra dem, der var de oprindelige vidner til begivenhederne og dermed de første formidlere, uden at det »positivistisk« bliver et spørgsmål om historisk pålidelighed i vor forstand. For »History as Story« har sin selvstændige værdi.

Skulle jeg anmelde en enkelt betænkelighed, er det, at konceptet kan indbyde til »konservative« svar på en række indledningsspørgsmål som fx om forfatterskabet til Markusevangeliet og Jakobs Brev. Men hovedindtrykket er, at Byrskog her har skrevet en særdeles kompetent og provokerende bog.

Mogens Müller

Carter Lindberg

The European Reformations Source-book.

Blackwell Publishers, Oxford 2000.
306 s. Pris: £ 15.99

Denne samling af kildetekster er udarbejdet til anvendelse sammen med samme forfatters »The european Reformation (se DTT 3/1998, 253), men kan naturligvis også bruges sammen med andre fremstillinger. Tekstsamlingen er inddelt i de samme kapitler som den nævnte håndbog, således at den dækker senmiddelalderen og 1500-tallet. Hvert af de 14 kapitler indledes af en kort forklaring, hvor forf. omtaler og placerer de enkelte tekster. Der bringes tekster både af de kendte teologer, og institutionerne, om den folkelige optagelse af de nye tanker. I alt er der tale om næsten 300 tekster, men nogle af dem er så ultrakorte – 5-6 linjer – at det næsten ikke giver mening at bringe dem. Gennemsnitslængden for teksterne er vel på 1 trykside. Dette gælder også uddragene af de klassiske Luthertekster, »Til den kristne adel«, Om kirkens babyloniske fangenskab«, Et kristenmenneskes frihed. Til gengæld indeholder samlingen mange tekster af forfattere, som man ikke plejer at se i tekstsamlinger. På denne måde giver bogen god mulighed for en bred kildemæssig dækning af de europæiske reformationer.

Bogen lider dog af samme mangel som tilfældet er med forf.'s bog om de europæiske reformationsbevægelser: Tyskland, Frankrig, Schweiz, Nederlandene dækkes, men Skandinavien, hvis reformationsbevægelser ellers er særdeles karakteristiske i flere henseender, hører for forf. åbenbart ikke med til Europa. Ingen tekster eller omtale berører dette geografiske område. Bortset fra illustrationen på bogens

omslag. Det viser prædikanten på vort berømte Torslunde alterbordsforside, og det oplyses, at det viser »Martin Luther, som prædiker for troende«! Sådan kom Danmark alligevel med, om end med en noget falsk varebetegnelse.

Martin Schwarz Lausten

Tyge Krogh

Oplysningstiden og det magiske. Hentrettelser og korporlige straffe i 1700-tallets første halvdel.

Samleren, 2000. 608 s.

Den 31. marts 2000 forsvarede Tyge Krogh afhandlingen »Oplysningstiden og det magiske« for den filosofiske doktorgrad ved Københavns Universitet. Tyge Krogh er historiker af uddannelse og arkivar af profession. Hans 608 siders mursten af en afhandling er da også en, nærmest klassisk, arkivbaseret undersøgelse.

Efter at have redegjort for retsgrundlaget i Danske Lov fra 1683 med senere ændringer frem til 1760 for så vidt angår voldsforbrydelser, berigelsesforbrydelser, sædelighedsforbrydelser samt forbrydelser mod religionen og majestæten, foretager Tyge Krogh en systematisk gennemgang af en række arkivfonde for at fastslå, hvorledes loven blev brugt i praksis. Han tæller – som det også fremgår af afhandlingens undertitel – både hentrettelser og korporlige straffe i 1700-tallets første del. Hovedkilden er arkivalierne fra Sjællandsfar Landsting i Ringsted 1719-1756, suppleret med fangeoplysninger fra straffeanstalten Bremerholm plus diverse regnskabsmateriale. Desuden studeres generalauditørens akter for at kunne tegne et tilsvarende billede af den landmilitære strafferetspleje i tiden mellem 1728 og

1756. I tilgift har Tyge Krogh fremdraget responsa i de straffesager, Københavns Universitet fik forelagt til udtalelse 1683-1768. Og endelig har han inddraget et så spændende og spraglet kildestof som de bevarede skillingsviser om forbrydelser og henrettelser fra 1683 til 1770.

Tyge Krogh skal roses for denne, stort anlagte, arkivbaserede del af sin afhandling, som er minutøst dokumenteret i bilag i afhandlingen, med bl.a. en kort regeest af hver enkelt af de 903 undersøgte retssager, cirka lige mange fra de civile og de militære jurisdiktioner. Her er der tale om fremragende håndværk, og det er i sig selv af værdi, at hele dette materiale nu er gjort tilgængeligt.

Til gengæld er Tyge Kroghs teoriapparat af tvivlsom beskaffenhed. Det er afhandlingens hovedtese, at den hidtidige magiske binding af det danske straffesystem blev løsnat i løbet af 1700-tallets første del, samtidig med at de »magiske« teologer – i en art »Frühaufklärung« – blev trængt ud af strafferetsplejen og deres plads indtaget af de »rationelle« jurister. Tyge Krogh lader imidlertid sit magibegreb fuldstændigt opluge begrebet religion og undlader endda at sondre det stringent af i forhold til begrebet rationalitet. Han definerer med andre ord »magi« så bredt, at det tangerer det meningsløse, og følgelig står denne, hans hovedtese, aldeles udokumenteret.

Afhandlingen er således et vægtigt bidrag til dansk strafferetshistorie i det 18. århundrede; men noget bidrag til forståelsen af »oplysningstiden og det magiske« er den ikke.

Henrik Stevnsborg

Jakob Balling (red.):

Kirken og Europa

Aarhus Universitetsforlag 2000
223 s., 158,40 kr.

»Kirken og den europæiske civilisation« – sådan lød emnet for den første konference under Center for Europæisk Kirkeret og Kirkekundskab for snart mange år siden. Det er bidragene herfra, der nu foreligger udgivet – med støtte fra Forskningsstyrelsen, – selv om de i mellemtiden i nogen grad er overhalede – af bl. a. bidragydernes egne publikationer.

Redaktør Balling fastholder nødvendigheden af at arbejde med et sådant stort tema, der må medtænkes som »den videre referensramme« for mange mere veldefinerede temaer. Og han søger selv at strukturere emnet med ti teser samt en afsøgning af forholdet mellem protestantisme og demokrati. Men så slippes først Uffe Østergaard og siden Hans Hauge løs og så går det over stok og sten på snart et par hundrede sider – uden reference til redaktørens teser – og i det hele taget uden interesse for systematisering af stoffet. Ingen af de to løber nogen risiko for at blive begravet i rendestenen, hvis den skæbne kun vederfares den, der selvkritisk er ved at dø af skræk. – Det er vigtigt med Uffe Østergaard at spørge, hvad der er det »europæiske« ved den europæiske civilisation! Men det er ikke sikkert, at svaret eller svarene herpå, er identisk med svaret eller svarene på, hvorfor det blev Europa og ikke Kina, der gennemførte det industrielle gennembrud, selv om odds'ene for 500 år siden nærmest var i Kinas favør. Alligevel har både »det europæiske« og industrialiseringen jo nok noget at gøre med kombinationen af græsk kultur, jødisk-kristen religion og romersk ret

og organisation. Men undervejs er der så mange mellemregninger, at det hele ender op med en række mangfoldig- og tvetydigheder. Den tanke melder sig, om Uffe Østergaard har levet så længe i Europa (alene), at han ikke kan se skoven for bare træer. Hans Hauge derimod ved udmærket, hvordan hans yndlingskove – her det civile samfund og den europæiske dannelse – ser ud. Til gengæld kommer han med sit klarsyn let til at vælte en del træer på sin fremfærd. Til sidst kommer Ole Riis, der – på trods af en række indledende perspektiver fra den store religionssociologiske tradition – kommer til at virke lidt som en spurv i tranedans. I hvert fald har han svært ved at få den empiriske skovl under »Den europæiske integrations udfordring til danskernes religiøse identitet«.

Centeret har grebet efter de mest iøjnefaldende profeter til denne begyndelse. Kunne det have været gjort bedre? Måske ikke! Forskningen står underligt upåklædt til at udrede Pia Kjærsgaards politiske dagsorden, som i høj grad fortjener en forskningsmæssig udredning. Så vi får indtil videre sige tak for den behjertede begyndelse i denne bog.

Hans Raun Iversen

Jean Porter

Natural & Divine Law.

Reclaiming the Tradition for Christian Ethics.

William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, 1999. 339 sider. Pris \$28.00/£18.99

Forestillingen om den naturlige lov har noget besynderligt vedholdende over

sig. Til trods for gentagne erklæringer om dens endelige bortgang, dukker den til stadighed op, ofte i nye gevandter. Indenfor de sidste tyve års tid har der været gjort flere forsøg på en reformulering af denne klassiske forestilling. Dette har været gjort gældende både indenfor tysk og anglo-amerikansk teologi (primært romersk-katolsk) og filosofi. I tillæg til egentlige reformuleringer har der også været talrige udgivelser om den idéhistoriske baggrund, både hvad angår nyere og ældre perioder. Det er derfor ikke nogen overdrivelse, hvis man taler om en trend, som Jean Porters (JP) udgivelse befinder sig indenfor.

JP's bog er en kombination af en idéhistorisk redegørelse for den naturlige lov og en systematisk bestræbelse på at reformulere denne. Idéhistorisk knytter JP til ved det tolvte og trettende århundredes forståelse af den naturlige lov. Ifølge JP gør der sig i denne periode flere grundforestillinger om den naturlige lov gældende, der har væsentlig betydning for en nutidig moralteologisk diskussion. Til belysning af denne periodes forståelse af den naturlige lov fokuserer JP særligt på den naturlige lov i relation til fornuften og skriften. I tilknytning til førstnævnte gøres den opfattelse gældende, at der består en gensidighed mellem naturen og fornuften som grundlag for moraliteten. Disse skal ikke forstås eksklusivt i forhold til hinanden. I relation til skriften fremhæves det, at den skolastiske forståelse af den naturlige lov har en pointeret teologisk dimension ved sin forbindelse med skriften. Det gælder også her, at der ikke gøres noget kontradiktorisk forhold gældende. Skriften og den naturlige lov kompletterer hinanden. Endelig diskuterer JP den naturlige lov i

relation til specifikke spørgsmål indenfor seksual- og sociale etikken.

Samtidigt med redegørelsen for denne idéhistoriske baggrund, der har været delvist overset, argumenterer JP også for denne forestillings nutidige anvendelse. Centralt i den forbindelse står forestillingen om naturens normativitet, snarere end et udgangspunkt i rationalitetsbegrebet. En tilknytning til dette sidste karakteriserer flere nutidige reformuleringer af den naturlige lov. I bestræbelsen på at videreføre skolastiske indsigter om den menneskelige naturs normativitet knytter JP i den nutidige diskurs dels til ved en evolutionistisk forklaring af moralitetens udvikling og dels en nutidig metaetisk naturalisme. Tilknytningen til begge begrundes med deres dominerende position. I følge JP har evolutionismen sat sig igennem som den mest overbevisende forklaring på menneskets oprindelse, hvorfor dens implikationer for moralen også må tages til efterretning. Den nutidige naturalisme kommer til udtryk indenfor et epistemologisk paradigme, hvor det ikke længere lader sig opretholde at adskille fakta og værdier. Det givne og erkendelsen af dette begrunder samtidigt værdierne og den moralske normativitet.

JPs bestræbelse på at lægge røst til en alternativ reformulering af den naturlige lov ved en tilknytning til den menneskelige natur fortjener ros for sit ærinde. Fremstillingen er modig og interessant. Men dermed er dens vellykkethed ikke begrundet. Til trods for den klare argumentation og det vægtige kildemæssige grundlag, er jeg ikke overbevist om plausibiliteten. Når JP i sine bestræbelser på at imødegå indvendingerne mod den naturlige lov som statisk argumenterer for (1) en væsentlig modificering af tanken om

en menneskelig essens i forestillingen om menneskets natur og (2) opgøret med den naturlige lovs universalitet, kan man ikke andet end spørge, i hvilken forstand vi da overhovedet har med en naturlig lov at gøre? JP synes at bevæge sig så langt ud i sine bestræbelser for en nutidig anvendelse af skolastikkens forståelse af den naturlige lov, at projektet trues med at opløses indefra. Dette betyder selvsagt ikke, at tematikken og mange overvejelser undervejs ikke har væsentlig betydning for den nutidige moralteologiske diskurs.

Ulrik B. Nissen

Wilhelm Gräb (Hg.)

Religion als Thema der Theologie.

Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung. Chr. Kaiser 1999, 1-143.

Med denne lille bog gøres et stort anlagt forsøg på at gøre religion til teologiens tema. Udgivelsen er relevant for teologer og præster, idet den giver flere bud på teologisk begrundelse og kritik af religion; et højaktuelt teologisk foretagende i en tid, hvor temaerne »religionens genkomst« og »religionspluralisme« diskuteres.

Bogen indeholder fem artikler til minde om Falk Wagner (1939-1998), der var professor i systematisk teologi ved universitetet i Wien. Titlen dækker meget rammende både Wagners arbejde som professor og indholdet i de fem solide artikler af 5 lærde tyskere.

I forordet indleder Wilhelm Gräb med at skitsere en velkendt kløft blandt teologer i holdningen til religionens teologiske relevans: Religion som *teologiens* tema – overfor – reli-

gion som modsætningen til åbenbaringen. Frontstillingen kendes særligt fra og med Karl Barth som en uovervindelig kløft mellem naturlig teologi (der knytter an til menneskets følelse, anlæg eller etisk holdning) og åbenbaringsteologi (der knytter an til Ordet, Skriften, kirkens forkyndelse). Denne statiske kløft søger forfatterne i bogen generelt at problematisere og danne bro over (9,17, 91, 110-11, 124).

I Wagners artikel »Religion der Moderne – Moderne der Religion« ønsker forfatteren ligeledes ikke at spille den moderne kirkerelaterede skoleteologi ud mod den mere verdensrelaterede kulturprotestantisme, når han forsøger at rehabilitere religion som teologiens tema. Mens Guds-Ord teologiens religionskritiske intentioner fint fremstilles af Bonhoeffer- og Barthforskeren Christian Link i artiklen »Motive theologischer Religionskritik« (p. 91-117), synes Wagners teologihistoriske behandling af den dog svag. Wagners pointe er dog, at Guds-Ord teologien indsnævrer teologiens arbejdsområde til bibeludlægning og kirkelig dogmatik. Denne indsnævring i arbejdsområde medfører, at den »ausserkirchlichen Religionskultur« bliver teologien ligegyldig (23). Teologi reduceres derved iflg. artiklens forfatter til en ensidig »partikulär Profession« fremfor også at være »weltbezogene Religionstheologie«(21), hvor den netop kunne fremstille den kristne religion i forhold til andet end sig selv. Indsnævringens konsekvens bliver, at religion alment betragtet overlades til en religionsvidenskabelig bestemmelse alene.

Lucian Hölscher viser bl.a. hvorledes sekulariseringen *selv* kan forstås som et religiøst fænomen, og udsætter de forestillinger, der ligger bag den, for både teologisk kritik og begrundel-

se (p. 45-62). Det gælder også den neoliberale økonomi, der behandles meget engageret af Franz Segbers i artiklen »Gott gegen Gott. Von der Alltagsreligion im Kapitalismus« (p. 63-90). Bl.a. tolkes forbrugernes vareafhængighed og tiltroen til et selvregulerende marked først teologisk af Segbers som legitime religiøse fænomener, hvorefter de udsættes for en teologisk religionskritik, der trækker på Luthers udlægning af det 7. bud, hvor pengeøkonomien kritiseres som en ny afgud.

I bogens sidste artikel »Von der Religionskritik zur Religionshermeneutik« knytter Gräß meget forfriskende an til kulturprotestantismens religionsforskning, hvor religion forbindes med alle kulturformer. En kunstudstilling, en film i biffen, en koncert eller fodboldkamp forstås som »soziale Orte für die Kultpraxis der modernen Religiosität« (139), hvis sandhed og »lebensdienlichkeit« (122) den teologiske religionshermeneutik undersøger. Teologi er således en funktion af religionen. Teologi som funktion af kirken forbindes med religion *som* kommunikation i kirkens rum. Den sproglige prægning af »Sinneinstellungen und Lebensformen der Menschen«, menneskets religioner kunne man sige, er derved normativt forpligtet på det bibelske åbenbaringsvidnesbyrds nutidiggørelse »das es seine religiöse Orientierungskraft im gegenwärtigen Bewusstsein der Menschen erfüllen vermag« (141).

Et par kritiske kommentarer: Læsere må lede forgæves efter en liste med baggrundslitteratur til emnet og overlades til henvisningerne i fodnoterne. Derudover bevæger forfatterne i artiklerne sig alle på et meget abstrakt niveau og koncentrerer sig – lidt ensidigt – omkring det systematiske og historiske grundlag for at kunne sætte

religion på den teologiske dagsorden. Det bliver mildest talt ikke til en jordnær fremstilling af hverdagens religion, som samtlige forfattere hylder, i de meget idé- og argumentationsfikserede artikler.

Jacob Holm

Niels Henrik Gregersen, Willem B. Drees and Ulf Görman (eds.):

The Human Person in Science and Theology

T&T Clark: Edinburgh 2000/Wm. B. Eerdmans: Grand Rapids, 218 pp, £ 14.95/\$ 25,-

The European Society for the Study of Science and Theology står bag denne artikelsamling, der forsøger at indkredse, hvad personbegrebet dækker over indenfor de teologiske, humanistiske og naturvidenskabelige discipliner. Udgivelsen består af en kort idehistorisk gennemgang af personbegrebet, fem artikler der forsøger at indkredse en forståelse af hvad det vil sige at være en person og tre artikler, der diskuterer hvorvidt bevidstheden er i stand til at virke tilbage på den virkelighed, som den har sit udspring i. Bogen som helhed kan ses som et forsøg på at drage nytte af de naturvidenskabelige opdagelser inden for neurologien uden at acceptere, at den metodologiske reduktionisme, som al naturvidenskab er underlagt, automatisk medfører en ontologisk reduktionisme. Eller med andre ord: Fordi mennesket er afhængig af sin biologi, betyder det ikke, at det kan reduceres til denne. Kærlighed er mere end formeringslystne gener. Artiklernes fælles mål er udvikle et bio-kulturelt paradigme for forståelsen af, hvad der danner og former den menneskelige person. Mennesket ses som et klu-

detæppe, stykket sammen af dets biologi, det ydre miljø og dets kulturelle kontekst.

Tre artikler fortjener særligt at blive fremhævet. I bogens mest velskrevne bidrag gør filosofen Mary Midgley kort proces med en række af tidens populærvidenskabelige fordomme og fremhæver de forskellige videnskabers fragmentariske karakter i forhold til den menneskelige person, som de forsøger at beskrive. Midgley betragter mennesket som et stort dunkelt akvarium, der kun kan studeres gennem en serie ydre vinduer, der giver hvert deres perspektiv på mennesket og fastholder, at intet enkelt vindue kan give et fuldstændigt svar på spørgsmålet: »hvad er et menneske?«.

Niels Henrik Gregersens vidtfavnende bidrag argumenterer for en holistisk forståelse af forholdet mellem det biologiske og mentale niveau og en kausalitet, der går begge veje. Denne forståelse af det mentale evne til at virke tilbage på det biologiske understøttes derefter med argumenter hentet fra Luthers syn på Kristi selvformidling i nadveren. Originalt, tankevækkende og et eksempel på, hvordan en genformulering af kristen dogmatik i en naturvidenskabelig tidsalder kan tage sig ud.

Endelig skal Michael Welkers kritik af modernitetens autonome personbegreb nævnes. På trods af de positive rettigheder for den enkelte, som denne koncentration på autonomien har ført med sig, så må personbegrebet udvides i relationel og sensuel retning, hvis menneskets erfaringer af, hvad det er at være et menneske skal indfanges. Og hvis man hævder, at personen som sådan både er et resultat af et indre mentalt liv, et indre og ydre biologisk liv og en kulturel kontekst, så bliver de religiøse dimensioner ved menneskeli-

vet af central betydning for at holde fast på den erfaring af enhed, der ligger til grund for bevidstheden og personen.

Det er tydeligt, at forfatterne i bogen er anfægtede. På den ene side af en naturvidenskab, der vil reducere alle fænomener til biologiske og fysiske regelmæssigheder, og på den anden side af en åndsvidenskab, der alt for længe har benægtet det enkle faktum, at menneskets åndsliv, hvor højt det end måtte svinge sig, i sidste ende har et biologisk grundlag – kroppen og verden. Derfor denne bog, der i sidste ende handler om det mærkelige faktum, at der ud af stjernetåger er blevet skabt væsener, der føler kærlighed og kan udgive bøger om, hvad det vil sige, at være en person, der er skabt ud af stjernetåger, der kan føle kærlighed.

Mickey Gjerris

Jens Christian Bach Iversen m.fl.
(red.):

Kirken og det civile samfund

Det Økumeniske Center, Kløvermarksvej 4, 8200 Århus N 113 s.,
120,00 kr.

I denne antologis første bidrag giver Bach Iversen en instruktiv oversigt over idehistorien bag det genoptagne begreb om det civile samfund: Fra Aristoteles til Hobbes er der principielt sammenfald mellem stat og (civilt) samfund. Hos Locke og Ferguson skilles de ud fra hinanden, for atter at tvinges sammen hos Hegel og Marx, indtil den triadiske model (stat, civilt samfund og marked) opstår hos Gramsci og i de østeuropæiske oprørsbevægelser, og nu også gør sig gældende i begrebet om »den moderniserede velfærdsstat« hos os. Idehistorikeren og præsteægtefællen Jens Erik Kristensen

bidrager med sin snart nyklassiske analyse af præstens placering mellem de fire krydspresende vektorer: civilsamfundet, de individualiserede livsformer, staten og markedet. Den politologiske idehistorie og solidariten med præsteægtefællen er gennemført, men den teologiske refleksion er fraværende. Et lignende fravær karakteriserer Lars Jørgensens i øvrigt klare præsentation af civilsamfundsorganisationen Folkekirkens Nødhjælps satsning på styrkelse af, hvad man nu også kalder civilsamfundet i udviklingsarbejdet i den 3. verden, hvor det gælder om »at give de fattige ret«. I bogens sidste bidrag forsøger Bach Iversen sig med en teologisk tolkning af civilsamfundet ud fra Luthers toregimentelære. Til den teologiske stillingtagens gennemførelse hører dog også – foruden en afklaring af folkekirkens retlige og organisatoriske stilling i det nye samfundsbillede – en grundlæggende missiologisk ekklesiologi, som ligger uden for denne bogs horisont. Bogens to første bidrag er imidlertid så færdige og oplysende, at de alene er prisen værd.

Hans Raun Iversen

Manfred L. Pirner:

Musik und Religion in der Schule.

Arbeiten zur Religionspädagogik Band 16. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999. 492 s.

Alene titlen siger meget: her er et forsøg på en fremstilling af forholdet mellem musik og religion i pædagogisk sammenhæng. Emnet er mildest talt omfattende, og det er Pirners værk også. Han vil nemlig ikke kun give et overblik over nyere relevante fremstillinger, eller beskrive forholdet mellem musik og religion i skolen fra Luther til

i dag, og han vil ikke nøjes med et forsøg på en systematisk betragtning af det reelle og det mulige forhold mellem de to fag inden for den pædagogiske horisont – han vil det hele! Intet under, at det er blevet til næsten 500 sider.

Den altovervejende vægt lægges så på den *historiske* fremstilling. Der er her tale om et værk i værket: med sine utallige henvisninger til personer og litteratur og med sin respektindgydende evne til at nå ud i alle tænkelige hjørner og kroge graver Pirner på disse 348 sider en guldgrube for den, som ønsker at fordybe sig i fagenes vekselvirkning i skolen gennem tiderne, eller som fx ønsker information om Schleiermachers, Palmers eller Kretzschmars syn på musikens rolle i religionspædagogikken. Hermed er så også antydning af et par ting, man fra starten må affinde sig med: bogen beskæftiger sig med *tyske* forhold, og det er *pædagogikkens* historie, som behandles. Musikken eksisterer det meste af tiden som en tidløs og anonym størrelse, når Pirner ikke direkte kommer ind på salmer og sange; den »rene« musik behandles i forholdet til konkrete pædagogiske strømninger i vid udstrækning som et statisk objekt.

Dette er en begrænsning, som medfører, at én part så at sige ikke kommer til orde: musikkenes ophavsmænd, komponisterne. Og de har dog ellers for adskilliges vedkommende gjort sig tanker om pædagogik! Det føles således som en mangel, at nutidige komponister som Orff, Schnebel og Stockhausen ikke er nævnt – de og andre har som forfattere ydet ganske væsentlige bidrag til debatten og for Orffs og Stockhausens vedkommende tillige til repertoiret af musik, som netop er tænkt ind i en pædagogisk (for Stockhausens vedkommende oven i købet

pointeret religionspædagogisk) sammenhæng. Om de så er anvendelige dér, er et andet spørgsmål; netop en belysning af trekantforholdet mellem musik, som er repræsentativ for det 20. århundrede, århundredets religionspædagogik og skolens faktiske og mulige praksis ville have været interessant og i høj grad relevant. Schönberg og Hindemith nævnes en passant i behandlingen af den nationalsocialistiske skolepolitik, og derudover får man om Hindemith kun at vide, at han i lighed med Bach har skrevet kirke-musik. Og hvad med fx Messiaen eller Ligeti – selv om pædagogikken er tysk, behøver musikken jo ikke at være det! Eller for den sags skyld Mozart, som optræder i en fodnote (!)

I det hele taget er der for mig at se tale om en fundamental mangel her: forholdet mellem religion og musik i skolen er ikke kun en sag for og mellem pædagoger. Musikken skrives jo rent faktisk af nogen, og brugen – både den faktiske og den mulige – af konkrete værker i konkrete sammenhænge samt videregående overvejelser over musikværkers pædagogiske brugbarhed i denne sammenhæng er da i høj grad relevant. Nu bliver der kun tale om glimtvisse betragtninger, fx et forsøg, som Klaus König har gjort med anvendelse af de sidste tre minutter af Mahlers Symfoni nr. 7 i et forsøg på »stemningsbeskrivelse« af musikken ved hjælp af farver med henblik på en religiøs-symbolisk tydning. Ærgerligt, at et sådant forsøg kun omtales med petit, og at den dertil hørende Mahler-henvisning i registeret er glemt! Man skulle næsten tro, at en vis berøringsangst hos forfatteren her har ført til distraktion.

Mere umiddelbart anvendelige i en dansk teologisk sammenhæng er de indledende og afsluttende betragtning-

ger, hvor Pirner kommer ind på principielle overvejelser angående brugen og brugbarheden af musik i religionspædagogik – og omvendt: religion i musikpædagogisk belysning. Vi træffer således i indledningen et forsøg på at indkredse opgaven med nogle interessante betragtninger over musikken anskuet både fra en æstetisk-fænomenologisk og en psykologisk-sociologisk synsvinkel og i forlængelse heraf bl.a. en beskrivelse af Wolfgang Roschers tanker om »polyæstetisk« eller »integrativ« musikpædagogik, som er i stand til at forholde sig til sekulariseringen i kraft af fem aspekter: det multimediale, det interdisciplinære, det traditionsintegrative, det interkulturelle og det socialkommunikative. At musikteateret med »klangsceneimprovisationer« dukker op her, fører direkte ind i bibliodramaets problematik — jfr. Ingo Baldermanns korte omtale af forsøg med musik i *Einführung in die biblische Didaktik* (Darmstadt 1996). Pirner gør opmærksom på, at også musikpædagoger taler om musikens »religiøse dimension«, og at der som hævdet af Roscher i musikken er en iboende længsel efter »das ganz Andere«.

Dette er ganske spændende, men det bliver ved den korte beskrivelse. Det er desværre også tilfældet i et af bogens for mig at se mest perspektivrige afsnit: »Musik als Auslöser von transzendenten Erfahrungen«. Her møder vi en særdeles tankevækkende opstilling af forskellige anskuelser af sådanne erfaringer: oplevelse af kreativitet med »Geschenkcharakter«, af skønhed og følelsens magt, af musikens harmoni som symbol på en harmonisk verden, af bevidsthedsudvidelse gennem meditativ eller ekstatiske musik, af tilvejebringelse af fællesskabs- og enhedsfølelse gennem fælles

musikalsk udøvelse, af erfaring af musikkens karakter som en over realiteterne hævet »egen verden«, af musikkens etableren af menneskets helhedskarakter gennem kunstnerisk erfaring af ukendte sider af personligheden og endelig af musikken som en faktor, der både rækker ved og stabiliserer det enkelte menneskes identitet. Talrige personer nævnes her som forfattere til relevante værker, men igen savnes navne som Schnebel og Stockhausen.

Alt dette fører frem til en anskuelse af musikkens transcendentale aspekt som bestående af adskillige samvirkende faktorer. Erfaringen af musikken anskues som værende religiøst virksom. Musikken får *symbolsk* karakter – her kunne man have ønsket en skelnen mellem den almene, tidløse symbolik og musikken som meddelelsen af *allegoriske udsagn* knyttet til tid og hændelser. Det sidstnævnte berøres ejendommeligt nok kun i negativ forstand gennem en kortfattet beskrivelse af musikkens nationalsocialistiske tyding i 30'ernes og 40'ernes Tyskland samt i forbindelse med »identitetsnedbrydende« religiøse sekters virksomhed. Det positive bliver hængende i almindeligheder: fx fører erfaringen af musik som udtryk for Guds skaberværk ifølge Pirner videre til en udvidelse og ændring af hverdagerfaringen, som skulle kunne udtrykkes med sætningen: »Alt er Guds vidunderlige skabning«. Både musikken, erfaringen og skaberværket bliver momentane og historieløse! Og hvad værre er: vi har hver i det banale.

Mere substans er der i de afsluttede ti teser, i hvilke musik og religion forsøges betragtet i et religionspædagogisk perspektiv med henblik på den nuværende situation. Her viser pluralismen sig med den dertil hørende flerdimensionale tilgang til et givet mu-

sikværk – og der viser sig i forholdet mellem denne musikforståelse og »livsverdenens« traditionelt bestemte normer at være en mulig perspektivrig beskæftigelse med begreberne *erfaring* og *symbol* inden for både religions- og musikpædagogik. Igen mangler vi en dristighed og konsekvens, som kunne føre hen mod en drøftelse af den allegoriske tydning som en mulig modvægt mod den bestandigt truende løsriven sig fra konkret tid og praksis, konkrete værker og konkrete mennesker, som Pirner ingenlunde er ene om. Men når Pirner efterlyser »et erfaringsorienteret kendskab til og en kritisk reflekteren over de transcendentale aspekter i selve musikken« – en religiøs tydning som mulighed for bedre forståelse af musikken og om-

vendt – så er der da i det mindste lagt op til tværfaglige betragtninger, som man kan forestille sig vil vise sig at være perspektivrige og værdifulde.

At menneskets religiøsitet og de tydninger af musikken, som hænger sammen med denne, ikke behøver at være forvist til det irrationelles dunkelhed eller til den individualistiske vilkårlighed, kan jeg kun erklære mig enig med Pirner i. Man kunne have ønsket sig, at han selv havde haft mod til at gå i dybden med nogle konkrete eksempler og mulige synsvinkler inden for netop dette problemfelt i sit på så mange måder perspektivrige værk. Hvis vi så havde måttet undvære lidt af den historiske redegørelses grundighed, havde det nok været til at bære.

Jørgen Lekfeldt