

# DANSK TEOLOGISK TIDSSKRIFT 3/2001

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

**Bodil Ejrnæs** Den lille Bibel – træk af de gammeltestamentlige salmers  
receptionshistorie 161

**Kirsten Nielsen** Den fortærende ild. Religionsvidenskabelig disputats med  
teologiske perspektiver 176

**Anders Klostergaard Petersen** Fønix mellem tradition og nybrud.  
Inkulturationsproblemet i den tidlige kristendom 189

**Steinar Moe** Kristus åpenbart i kjød. Kristologien i Den kristelige menighet –  
Et bidrag til konfesjonskunnskap 213

**Litteratur** 231

## »Den lille Bibel«

– træk af de gammeltestamentlige salmers  
receptionshistorie<sup>1</sup>

LEKTOR, PH.D.  
BODIL EJRNÆS

### *Indledning*

Jeg har kaldt min forelæsning: »Den lille Bibel« – træk af de gammeltestamentlige salmers receptionshistorie. Det er altså et enkelt skrift fra Det Gamle Testamente, jeg her vil beskæftige mig med, Salmernes Bog.

Betegnelsen »Den lille Bibel« er som bekendt ikke den gængse titel på Salmernes Bog. Oprindeligt har man benævnt den anderledes. I Biblia Hebraica kaldes den *ʾhillîm*, Lovsange, i Septuaginta, *Psalmoi*, Salmer, eller *Psalterion*, Psalteret. Men »Den lille Bibel« er et udtryk, der stammer fra skriftets lange receptionshistorie. Det er Martin Luthers betegnelse for Salmernes Bog, og den optræder i fortalen til skriftet i hans bibeloversættelse.

Når jeg har hentet denne betegnelse ind i titlen på min forelæsning, er det for at tilkendegive, at det er et ganske bestemt aspekt af Salmernes Bog, jeg vil beskæftige mig med, nemlig dens receptionshistorie; og den historie strækker sig fra det tidspunkt, da den gammeltestamentlige salmebog forelå færdig affattet og redigeret, til i dag. Derimod er der en anden del af salmernes historie, jeg *ikke* vil beskæftige med: den, der har med deres oprindelse og tilblivelse at gøre. Det er den del af de gammeltestamentlige salmers historie, som igennem det meste af 1900-tallet har påkaldt sig den største interesse inden for den gammeltestamentlige forskning med de store navne Gunkel og Mowinckel som fornemme repræsentanter.

To ting har præget denne forskning. For det første har man lagt vægt på de mindre enheder, de enkelte salmer, og ikke den større sammenhæng, Salmernes Bog som litterært værk. Det var de enkelte salmer, der blev undersøgt, løsrevet fra deres litterære sammenhæng, de enkelte salmers form og indhold blev analyseret, og de blev kategoriseret i forskellige typer, klagesalmer, hymner, takkesalmer osv. For det andet har man lagt vægt på salmernes oprindelse. Man spurgte efter de enkelte salmers eller salmetypers *Sitz im Leben* i den israelitiske kult, og med inddragelse af religionshistorisk materiale søgte

1. Tiltrædelsesforelæsning holdt på Institut for Bibelsk Eksegese, Det Teologiske Fakultet ved Københavns Universitet den 18. september 2000.

man at spore deres oprindelseshistorie så langt tilbage i og uden for Israel som muligt.

I de seneste årtier er salmeforskningen slået ind på andre veje. Der er to tendenser, der gør sig gældende. For det første er der en større opmærksomhed om Salmernes Bog som en helhed med en interesse for værkets struktur og komposition og for de teologiske tendenser, der kan spores bag den redaktionelle aktivitet. Nu er det ikke kun de mindre enheder, de enkelte salmer, deres form, indhold og *Sitz im Leben*, som interessen samler sig om, men også den større sammenhæng, Salmernes Bog som litterært værk.<sup>2</sup>

Et eksempel: mens det i den formkritiske forskning var relevant at behandle en tekst som Sl 2, der er en kongesalme, sammen med andre salmer inden for samme kategori, fx Sl 110, og spore deres fælles *Sitz im Leben*, beskæftiger man sig nu også med den litterære sammenhæng, Sl 2 indgår i, og det vil sige, at man behandler den som en tekst, der læses efter Sl 1 og før Sl 3, og som sammen med Sl 1 udgør indledningen såvel til første del af den femdelte Salmernes Bog som til hele skriftet.

For det andet kan man i de seneste års salmeforskning se en voksende interesse for de gammeltestamentlige salmers reception. Nu er det ikke kun salmernes oprindelse og tilblivelse, der er inden for synsfeltet, men det er også spørgsmål som brugen og fortolkningen af dem i Qumrantekster, i Det Nye Testamente og i jødisk og kristen tradition, der optager salmeforskningen.<sup>3</sup>

Igen et eksempel: hvor man tidligere fandt det relevant at se Sl 2 som en tekst, der aflagde vidnesbyrd om det føreksilske Israels forestillinger om den jordiske konge med rødder i den nærorientalske kongeideologi, ser man det nu også som en opgave at undersøge brugen og fortolkningen af Sl 2 i fx de nytestamentlige skrifter.

At jeg ud af de bibelske skrifter har valgt netop Salmernes Bog som genstand for en receptionshistorisk behandling, er ikke svært at motiverer: Salmernes Bog er det skrift i Det Gamle Testamente, der har stået mest centralt i den kristne tradition. Og så kan jeg da tilføje, at den opmærksomhed og interesse om salmer og salmebog som genre,

2. Se fx F.L. Hossfeld & E. Zenger, *Die Psalmen I. Psalm 1-50* (NEB 29), Würzburg 1993. K. Seybold & E. Zenger (hrsg.), *Neue Wege der Psalmenforschung*, Freiburg 1994. N. Whybray, *Reading the Psalms as a Book*, Sheffield 1996.
3. Se fx W.L. Holladay, *The Psalms through Three Thousand Years. Prayerbook of a Cloud of Witnesses*, Minneapolis 1993. E. Zenger (hrsg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, Freiburg 1998.

som det nye salmebogsforslag<sup>4</sup> har vakt, ikke gør relevansen af at sætte fokus på den bibelske salmebog mindre.

Så meget om baggrunden for emne og titel. Og så til sagen selv.

### *Salmernes Bog i det andet tempels tid*

Først skal vi se på den allertidligste fase af de gammeltestamentlige salmers receptionshistorie, Salmernes Bog i det andet tempels tid. For det er her, receptionshistorien begynder. Nu knytter der sig mange uafklarede spørgsmål til skriftets endelige redigering. Med hvilket formål blev den gammeltestamentlige salmebog skabt? Hvem står bag? Har der eksisteret flere indbyrdes forskellige udgaver af Salmernes Bog side om side? Hvornår får den sit endelige omfang og sin endelige form, dvs. det omfang og den form, vi kender fra den senere masoretiske tekst? Alt det er der delte meninger om. Og jeg skal ikke gå i detaljer med de spørgsmål, men kun konstatere, at det er den almindelige antagelse, at den endelige redigering af det materiale, der indgår i skriftet, dvs. tilblivelsen af Salmernes Bog som bog, finder sted i det andet tempels tid. Og mange anser det 2. årh. f.Kr. for et godt bud. På det tidspunkt synes der at foreligge en skriftligt fikseret størrelse med en eller anden form for autoritativ gyldighed i hvert fald i visse kredse.

Men er det også muligt at sige noget om opfattelsen af skriftet og anvendelsen af det på dette tidspunkt? Én opfattelse er, at det har været tænkt som og anvendt som en samling af enkeltstående tekster beregnet på at synges eller fremsiges i konkrete situationer. Fortalere for det synspunkt<sup>5</sup> vil hævde, at salmerne er samlet med henblik på at skabe, ikke et sammenhængende hele, men en samling af tekster, der skulle bruges som de små enheder, samlingen består af, hvad enten det var som led i tempeltjenesten eller som del af synagoge- og gudstjenesten, i private forsamlinger, i familien eller som private bønner i konkrete situationer, altså en salme- og bønnebog. Digtenes karakter af enkeltstående tekster, der udtrykker menneskers klage, bøn, tak og lovprisning, er altså ikke ophævet ved, at de indgår i salmebogen. Efter den opfattelse fremtræder Salmernes Bog som *menneskers henvendelser til Gud*.

Argumenterne for det synspunkt kan hentes både fra Salmernes Bog selv og fra tekster udenfor. Jeg skal nævne nogle af dem. Til støtte for den liturgisk-kultiske brug har man henvist til de tekniske be-

4. *Forslag til ny salmebog. Betænkning afgivet af den af Kirkeministeriet 5. januar 1993 nedsatte Salmebogs Kommission*, Kirkeministeriet 2000.

5. Se fx E. Gerstenberger, »Der Psalter als Buch und als Sammlung«, i K. Seybold, & E. Zenger (hrsg.), *Neue Wege der Psalmenforschung*, Freiburg 1994, s. 3-13.

tegnelser, som mange af salmerne er forsynet med i salmeoverskrifterne. Andre hefter sig ved den davidisering af salmerne, som kommer til udtryk både i formlen *le dawid*, for/til eller af David, og i de situationsangivelser, som sætter nogle af salmerne i forbindelse med konkrete situationer i Davids liv, ofte krisesituationer. Det tages som et indicium på, at Salmernes Bog har haft en funktion som bønnebog med tekster beregnet på at kunne fremsiges i konkrete situationer, som mennesket kan komme i, idet David er opfattet som prototype på det nødstedte menneske.

Til støtte for såvel det ene som det andet synspunkt har man inddraget tekster uden for Salmernes Bog. Til at underbygge den kultisk-liturgiske brug har man fx peget på både gammeltestamentlige og apokryfe tekster, der omtaler lovprisning af Gud som led i tempeltjenesten (fx 2 Krøn 31,2 og Sir 50,18), mens man har fundet et indirekte vidnesbyrd om den private brug af salmerne i bibelske skildringer af personer, som i konkrete situationer henvender sig til Gud i bøn, klage, tak og lovprisning, der i form og indhold ligger tæt op ad de gammeltestamentlige salmer, fx Jonas i fiskens bug (Jon 2). Det har man taget som indicium på, at salmegenren og dermed også de gammeltestamentlige salmer hører hjemme også i sådanne situationer.

Meget af det, der kan siges og har været sagt om denne brug af Salmernes Bog i det andet tempels tid, har hypotesens karakter. Andet tillader kildematerialet ikke. Om salmesangen har gjaldet ved tempeltjenesten, eller om en person har brugt den ene eller anden salme, når vedkommende har befundet sig i en ekstrem situation, kan vi ikke vide. Men der er en helt anden form for brug, som ikke har hypotesens karakter, men som er sikkert bevidnet i kildematerialet. Og det er en brug, der afspejler et helt andet syn på de gammeltestamentlige salmer: salmerne er ikke – eller ikke primært – enkelte tekster, der skal synges eller fremsiges, men en bog, der skal læses, udforskes og udlægges, fordi den som del af Skriften betragtes som Guds åbenbaring. Derved har teksten ændret karakter og »retning«. Nu er salmerne ikke menneskets henvendelser til Gud, men bevægelsen går den anden vej, de er *Guds ord til mennesker*.

En sådan betragtningsmåde og en sådan omgang med de gammeltestamentlige salmer kommer til udtryk både i Det Nye Testamente og i Qumrantekster. I Matthæusevangeliet siger Jesus et sted (21,42): »Har I aldrig læst i Skrifterne ...«, og at det inkluderer salmerne, viser fortsættelsen, der netop citerer et salmesteds. Salmerne er altså noget, man læser. Og fra Qumranskrifterne kan henvises til en tekst, *Udvalg af Lovens Gerninger*, den tekst der går under betegnelsen 4QMMT fra 2. årh. f.Kr., måske et brev fra Retfærdighedens Lærer til ypperstepresten i Jerusalem. Der står: »Vi har også skrevet til dig, for

at du skal granske i Moses' bog og i profeternes bøger og hos David, i de ting, der er sket i fordums tid.« (afsnit C, linie 10).<sup>6</sup> Det er nærliggende at se »David« som betegnelse for salmerne.<sup>7</sup> Hvis det er rigtigt, tyder formuleringen på, at salmerne anses for at have en form for autoritativ status på samme måde som Moseloven og profetskrifterne, og som sådan en størrelse, der skal granskes.

At Salmernes Bog både af de nytestamentlige forfattere og af folke- ne bag Qumranskrifterne har været betragtet som Skrift, fremgår af, at den behandles ganske som andre dele af de gammeltestamentlige tekster. Gang på gang anføres et salmecitat indledt med et udsagn, der identificerer det som skriftlig autoritet: »som der står skrevet«, »for der står skrevet«, »Skriftens ord«, »Skriften siger«.

Salmernes Bog er altså autoritativ Skrift, der læses, granskes, cite- res fra, og denne status af autoritet har salmerne, fordi de som del af Skriften rummer Guds åbenbaring. Igennem salmerne har Gud givet sig til kende; den stemme, der taler i salmerne, er Guds stemme – det er en opfattelse, der er afspejlet både i Det Nye Testamente og i Qum- ranskrifterne. Og begge steder er der et ganske bestemt aspekt, der fremhæves: salmerne som profeti. Som Guds tale til mennesker rum- mer Salmernes Bog profetiske udsagn. David, ophavsmanden til sal- merne, optræder nemlig som profet, som formidler, som Guds talerør. Det siges ligeud flere steder i Det Nye Testamente, fx i ApG 2 i for- bindelse med et salmecitat: »Eftersom han [David] var *profet* og vid- ste, at Gud med ed havde tilsvoret ham, at en af hans efterkommere skulle sidde på hans trone, *forudså* og talte han om Kristi opstandelse ... « (v. 30-31). Og i Matt 13 introduceres et salmecitat med ordene: »... for at det skulle opfyldes, som er talt ved *profeten*, der siger ...« (v. 35). Som ophavsmand til salmerne udfolder David altså profetisk aktivitet. Ganske som profetskrifterne indeholder Salmernes Bog for- jættelser, der opfyldes nu.

Synet på Salmernes Bog som profeti er ikke noget, der først dukker op i Det Nye Testamente, men på det punkt synes de nytestamentlige forfattere at knytte an ved en opfattelse, der var kendt i andre dele af den antikke jødedom, og som kan bevidnes også i tekster, der er ældre end de nytestamentlige skrifter, ikke mindst i Qumranteksterne. For blandt dem er der fundet brudstykker af tre salmekommentarer. De tilhører den særegne genre af Qumrantekster, som man benævner *pesher*-litteraturen (*pesher* betyder udlægning), og som hovedsageligt

6. Citeret efter J. Høgenhavens oversættelse i B. Ejrnæs i samarbejde med N.P. Lemche og M. Müller (red.), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om es- sæerne i ny oversættelse*, Frederiksberg 1998, s. 227.

7. Jf. Luk 24,44: »... som står skrevet om mig i Moseloven, hos profeterne og i salmerne.«

omfatter kommentarer til profetskrifter, fx Habakkuks Bog og Nahums Bog.<sup>8</sup> De har nogle fælles karakteristika i form og indhold. Men først og fremmest er der et gennemgående træk i synet på de skrifter, der udlægges. Udgangspunktet for udlægningen er, at Gud åbenbarede sig engang i fortiden for profeterne, hvis ord indeholder hemmeligheder om de sidste tider, som netop er kommentarværker-nes nutid, den umiddelbare fortid og nært forestående fremtid. Men Gud åbenbarede sig i hemmeligheder, som profeterne end ikke selv forstod. For at blive forstået kræver de en udlægning, og evnen til at udlægge har Gud skænket den person, der i flere Qumranskrifter går under betegnelsen Retfærdighedens Lærer. Gud har altså åbenbaret sig i dobbelt forstand – i profetskrifterne og i deres udlægning.

Fordi kommentarværkerne udviser disse fællestræk i struktur, indhold og skriftsyn, kan man ligefrem tale om en *peshar*-metode, som tages i anvendelse på en ganske bestemt type tekster, nemlig tekster, der rummer et profetisk budskab, og metoden er karakteriseret ved, at teksten udlægges på en måde, der kan betegnes som en aktualisering, og som udspringer af den forståelse, at tekstens indhold gælder lige akkurat fortolkeren og den gruppe eller kreds, som fortolkeren tilhører. På en vis måde kan man altså tale om *peshar* som en term ikke bare for udlægning, men for den aktualiserende udlægning af profetiske tekster.

Nu forholder det sig sådan, at de salmekommentarer, der er bevaret rester af blandt Qumranskrifterne, ligger helt på linie med profetkommentarerne både med hensyn til struktur, indhold og skriftsyn. Det gør det nærliggende at slutte, at de salmer, der udlægges, har været opfattet som profeti, dvs. som Guds ord til en særlig gruppe mennesker, hvormed han har givet til kende, hvad der skal ske med denne gruppe og deres samtid. Hvad salmekommentarerne afspejler, er altså det syn på de gammeltestamentlige salmer, at de er, ikke menneskers henvendelse til Gud, men en del af Guds åbenbaring til mennesker.

Vi kan altså konstatere, at tekster fra århundrederne omkring Kristi fødsel bruger de gammeltestamentlige salmer på en måde, der vidner om, at de er opfattet som del af Skriften, der rummer Guds åbenbaring. Vi kan ikke vide, om det var en opfattelse, der deltes af de folk, der stod bag samlingen og redigeringen af Salmernes Bog; men vi kan med det som udgangspunkt vende tilbage til selve skriftet og se, om der overhovedet er ting, der peger i den retning. Og hvad jeg vil sige om det, har ikke karakter af andet og mere end antydninger.

8. Jf. B. Ejrnæs, »Eksegetisk litteratur«, i B. Ejrnæs i samarbejde med N.P. Lemche og M. Müller (red.), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om es-sæerne i ny oversættelse*, Frederiksberg 1998, s.351-427.

*Redaktion og komposition af Salmernes Bog*

Forudsætningen for et sådant projekt er altså, at Salmernes Bog betragtes som en bog, der læses; nok er det en bog, der er sammensat af mindre enheder, de enkelte salmer, men gennem en bevidst redaktion og komposition er de nu blevet del af en større litterær tekst, hvorfra de henter deres betydning. Det er, som jeg nævnte i min indledning, indfaldsvinklen til Salmernes Bog i de senere års salmeforskning. Og der er gjort talrige forsøg på at spore en redaktionel linie igennem skriftet. Her er der især to ting, interessen samler sig om. Det ene er ordningen og rækkefølgen af de enkelte salmer. Det andet er placeringen af Sl 1 og 2 som indledning.

Jeg vil her begrænse mig til det sidste og overveje, hvad hensigten kan have været med at anbringe netop de to som indledning. For – som det ofte er blevet påpeget – er der flere ting, der tyder på, at de to salmer tilsammen har karakter af indledning, at de ikke bare er nr. 1 og 2 i salmebogen, men fungerer som en slags fortegn for læsningen af hele Salmernes Bog. Der er en række terminologiske forbindelseslinier mellem dem, som gør det nærliggende at læse dem sammen. Ingen af dem har overskrift i modsætning til stort set alle salmer i første del af Salmernes Bog, og hver især har de en anden karakter end hovedparten af de følgende salmer, Sl 1 er en visdomssalme, Sl 2 en kongesalme. Hvad kan hensigten have været med at anbringe de to salmer i denne position? Hvilken hermeneutisk nøgle udstyrer de læseren af Salmernes Bog med?

I Sl 1 prises den person lykkelig, som ikke hører til de ugudelige, syndere og spottere, men befinder sig på de retfærdiges vej. Og hvad det vil sige at befinde sig på denne »vej«, udtrykkes klart: at have sin glæde ved Jahves lov, *tôrâh*, og grunde på den dag og nat. Spørgsmålet er nu, hvad der ligger i begrebet Jahves *tôrâh*.

Én mulighed er, at den er identisk med Moseloven; i så fald er det forbillede, salmen sætter op som identifikationsmodel for læseren, altså den lovkyndige, den der beskæftiger sig med Moseloven. Men man kan nok spørge sig selv om, hvad Moseloven har at gøre med Salmernes Bog? Hvilken funktion har en refleksion over den lovkyndiges skæbne som indledning til en samling digte, hvor loven (i betydningen Moseloven) ikke spiller nogen markant rolle, og hvor de personer, der optræder, ikke i første række er repræsentanter for lovkyndige personer.

Når begrebet Jahves *tôrâh* introduceres i de allerførste sætninger i Salmernes Bog, kunne det være nærliggende at opfatte det i bredere betydning som Jahves belæring og se en henvisning, ikke – eller ikke kun – til noget uden for Salmernes Bog, dvs. ikke til Moseloven i snævrere forstand, men måske først og fremmest til skriftet selv: Sal-



mernes Bog er Jahves *tôrāh*, Jahves belæring. Med andre ord: det fortægt, der dermed er sat for læsningen, er, at man i Salmernes Bog kan finde Jahves belæring. I så fald er retningen altså den samme som den, der lå bag brugen af de gammeltestamentlige salmer i Det Nye Testamente og i tekster fra Qumran: Salmernes Bog er Guds ord til mennesket.

Men nu konkluderede vi jo før, at det specielt var det profetiske aspekt ved salmerne, som var det fremherskende i Det Nye Testamente og i Qumranskrifterne. Er der noget i indledningen til Salmernes Bog, der kunne pege i den retning? Ja, det kan anbringelsen af Sl 2 måske – en salme, der handler om kongen på Zion som Jahves messias, men som man i det andet tempels kongeløse tid har tolket som en tekst, der er orienteret mod fremtiden, en tekst, der indeholder forventning, forjættelse, en tekst, hvor det messianske håb kommer til orde. Ved at lade en sådan salme indgå som indledning har man villet antyde, at der også er et profetisk perspektiv, som Salmernes Bog kan læses i.

Anbringelsen af Sl 1 og 2 som indledning kan afspejle den opfattelse hos dem, der stod bag den endelige udformning, at skriftet skal læses som en bog, der rummer Guds åbenbaring i dens dobbelthed af belæring og profeti. Dermed kommer Salmernes Bog som det første og vigtigste skrift i den jødiske Bibels tredje del, Skrifterne, til at fremtræde som en form for koncentrat af første del (Loven), der rummer Guds belæring, og anden del (Profeterne), der rummer Guds forjættelser. Hvis det er intentionen hos dem, der tilbage i det andet tempels tid var ansvarlige for samlingen og redaktionen af Salmernes Bog, er betegnelsen »Den lille Bibel« ikke helt ved siden af.

### *Salmernes Bog i Luthers reception*

Hermed er stikordet givet til det næste punkt i salmernes receptionshistorie, som jeg vil slå ned på, nemlig Luthers syn på Salmernes Bog. Vi foretager altså et spring i tiden på godt og vel 1500 år.

Nu har Luther i flere sammenhænge behandlet de gammeltestamentlige salmer. Men jeg vil indskrænke mig til *Fortalen til Salmernes* fra 1528<sup>9</sup> og hans *Summarier over Salmerne* fra 1531-33.<sup>10</sup> Både fortale og summarier kom senere sammen med hans bibeloversættelse til at indgå i Die Deutsche Bibel og blev dermed på en vis måde en integreret del af selve bibelteksten, for så vidt som de satte

9. »Luthers Vorrede auf den Psalter«, i *D. Martin Luthers Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel 10,1, Weimar 1956, s. 98-104.

10. »Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens. 1531 bis 33«, i *D. Martin Luthers Werke*. Kritische Gesamtausgabe 38, Weimar 1912, s. 1-69.

fortegnet ikke bare for læsningen af hele skriftet, men i høj grad også for læsningen af de enkelte salmer; i de summarier, som indleder hver af de 150 salmer, sammenfattes indholdet og budskabet i hver enkelt salme. I omfang kommer de enkelte summarier ofte op på siden af bibelteksten selv, ja, undertiden overgår de den. Det er i kraft af denne ledsagende tekst, både dens omfang og dens indhold, at Salmernes Bog i Luthers tyske Bibel og dermed også i de danske Lutherbibler kommer til at fremtræde som noget helt særligt blandt de gammeltestamentlige skrifter.

Hvad er det da for et syn på Salmernes Bog, som læseren af Luthers Bibel konfronteres med? I fortalen begrundes Luther sin forkærlighed for Salmernes Bog med, at den rummer ikke blot, hvad »én eller et par hellige har gjort, men hvad hovedet for alle hellige har gjort, og hvad alle hellige gør den dag i dag.« Desuden indeholder skriftet gode og gavnlige lærdomme og bud. Og videre understreger Luther, at »Salmernes Bog [skulle] være os dyrebar og kær alene derfor, at i den findes så klare forjættelser om Kristi død og opstandelse, og i den er forud afmalet hans riges og hele kristenhedens vilkår og væsen, så at den med rette kunne kaldes en lille Bibel«. <sup>11</sup>

Luther ser den altså som en form for koncentrat ikke blot af Det Gamle Testamente, men af hele det bibelske budskab. Alt, hvad der står i den store Bibel, siger han, er her sammenfattet i kort form og på den smukkeste måde. Så er det muligt for den, der ikke formår at læse hele Bibelen, at få essensen af det bibelske budskab sammenfattet i en lille bog, og i en sidebemærkning nævner han, at han anser det for at være baggrunden for, at Helligånden har påtaget sig besværet med at udarbejde sammenstillingen.

Der næst fremhæver Luther, at Salmernes Bog ud over at indeholde de helliges gerninger også rummer deres ord til Gud og giver et indblik i deres dybeste tanker i alle livets omskiftelser. I Salmernes Bog afspejles menneskelivets vilkår, og den er på den måde en bog, der kan give ord til enhver kristen i enhver situation, i glæde og sorg, frygt og håb. Og sammenfattende hedder det: »Vil du se den hellige kristne kirke levende afmalet både i farve og skikkelse, samlet i ét lille billede, så tag Salmernes Bog for dig; så har du et fint, rent og klart spejl som kan vise dig, hvad kristenheden er. Ja du vil også finde dig selv deri, og det rette Gnotiseauton; og dertil Gud selv og alle hans skabninger.« (op.cit. s. 38)

11. Citeret efter G. og F. Brøndsteds oversættelse i *Luthers Skrifter i udvalg* ved T. Christensen, N. Nøjgaard, E. Thestrup Pedersen og R. Prenter. Bind III. Bibelfortolkning og Prædikener, København 1964, s.35.

Salmernes Bog har altså ifølge Luther et indhold, der spænder vidt. Den indeholder forkyndelse af Kristi død og opstandelse, den rummer trøst og lærdom, og den indeholder de helliges, både fortidiges og nutidiges, gerninger og ikke mindst deres ord, deres bøn og tak til Gud. Men nu er det ikke kun det bibelske skrifs indhold og budskab, der er i fokus i Luthers fortale – og det gælder i øvrigt alle hans fortaler – men det er i lige så høj grad læseren eller adressaten. For Salmernes Bog er alle de helliges bog, dvs. alle de troendes bog, hvori enhver kan finde ord og salmer, der passer til hver en situation; den indeholder forjættelser til de fromme, rummer lærdom til os, og i den kan de bedrøvede og plagede kristne finde trøst og styrke. På den måde inddrages den aktuelle kristne læser i salmernes univers enten som den, tekstens budskab er rettet til, eller direkte som den talende i salmen. Og det udfoldes så konkret og i detaljer i summarierne til de enkelte salmer. Igennem dem bliver bibellæseren præsenteret for en udførlig tolkning af de enkelte salmer, der ofte som omdrejningspunkt har en identifikation af de parter, der indgår i salmen: den anonyme salmist eller jeg-stemmen og de lige så anonyme fjender, som salmisten klager over, ønsker hævn over, hvis undergang han takker for osv.

I nogle summarier identificeres jeg-stemmen med David, og summariet henfører salmen til konkrete episoder i Davids liv. Salmens anonyme fjender identificeres eksplicit med navngivne personer fra Samuelsbøgerne, og summariet lader salmen udspille sig inden for Davids livshistorie og skildre, hvordan han agerede i forhold til sine fjender. Og det skal bemærkes, at det ikke kun gælder de salmer, der i forvejen gennem en situationsangivelse gør Davids livshistorie til referenceramme, men også andre og endda nogle, der ikke har overskriften »af David«. Man kan altså tale om en *dauidisering* af salmerne.

I andre af summarierne introduceres Kristus enten som den, David (i rollen som profet) spår om, eller som den, der er identisk med salmisten, jeg-stemmen. Her er det Judas, Pilatus, jøderne på Jesu tid, der indtager rollen som fjenderne, og salmen udspiller sig nu inden for det nytestamentlige univers. Og igen: det gælder ikke kun salmer, der i de nytestamentlige skrifter får en kristologisk tolkning, men også andre. Man kan altså tale om en *kristologisering* af salmerne.

Men det, der er karakteristisk, er, at summarierne sjældent »efterlader« læseren i denne fortidige verden, hvad enten det er den gammeltestamentlige eller nytestamentlige. For i salmerne finder læseren også sig selv, ikke kun som tilskuer eller tilhører, men læseren er på en langt mere direkte måde inddraget, enten som den adressat, salmen er rettet til, eller ligefrem som en del af salmens persongalleri, som salmens jeg-stemme. Så er fjenderne »vore« modstandere, dvs. det 16.

årh.'s aktuelle læses modstandere: pavedømme, kættere og sværmere, og salmen har nu den aktuelle situation, »vor tid«, som forståelsehorisont. Man kan altså tale om en *aktualisering* af salmerne.

Vi kan også udtrykke det på den måde, at summarierne opererer med flere planer for læsningen af de gammeltestamentlige salmer. Der er et gammeltestamentligt plan, et nyttestamentligt og et nutidigt. I nogle summarier betones det ene, i andre det andet. Men sjældent lader summariet læseren forblive på ét plan. Ofte bliver man ført fra det ene til det andet, fra det gammeltestamentlige til det nyttestamentlige, fra det gammeltestamentlige til det nutidige eller fra det nyttestamentlige til det nutidige. Og der er endda eksempler på, at én og samme salme rummer alle tre aspekter. Det er summariet til Sl 18 et glimrende eksempel på. Her lægges der op til en læsning af salmen på alle tre planer: det gammeltestamentlige (jeg-stemmen er David), det nyttestamentlige (jeg-stemmen er Kristus) og det nutidige (jeg-stemmen er enhver, Kristi lemmer). Summariet indledes med at identificere salmen som en takkesalme fra David til Gud. Læseren føres altså først tilbage til Davids historie, og Davids konflikter med fjenderne, Saul, Absalom, Goliat, filistrene, Amalek osv. oprulles. Men derefter hedder det, at enhver nødstedt, der har erfaret Guds hjælp, kan bruge den som eksempel. Nu er salmen flyttet over i den nutidige sfære, og læseren kan selv gå ind i jeg-stemmen og gøre salmens ord til sine egne for til sidst i summariet at hensættes i den nyttestamentlige verden; det jeg, der taler i salmen, er nu Kristus, og fjenderne er Kristi modstandere, som Kristus og alle Kristi lemmer til sidst skal befries fra.

### *Salmernes Bog i dansk bibeltradition*

Jeg vil til sidst bevæge mig videre igennem de gammeltestamentlige salmers receptionshistorie, idet jeg vil indsnævre perspektivet til en dansk sammenhæng og sætte fokus på dansk bibeltradition og se, hvordan Salmernes Bog fremtræder i de officielle danske bibeloversættelser fra reformationstiden til i dag.<sup>12</sup>

Følger man Salmernes Bog igennem denne del af dens receptionshistorie, vil man se, at skriftet er alt andet end statisk, men foranderligt og i bevægelse; det er ikke det samme skrift, læseren finder i det 16. årh.'s danske bibler og i det 20. årh.'s. Noget af forklaringen er selvfølgelig, at selve oversættelsens ordlyd har ændret sig; der kan gives talrige eksempler på, at detaljer i salmerne er oversat forskelligt i de enkelte bibeludgaver, men for det meste er der tale om små variationer. Men forklaringen ligger først og fremmest i den omstændighed,

12. Jf. B. Ejrnæs, »Skriftsynet igennem den danske bibels historie.« *Forum for bibelsk eksegese* 6, København 1995.

at Salmernes Bog, ligesom resten af bibelteksten, i de fleste bibler er ledsaget af kommentarer i form af fortaler, summarier osv., som mere eller mindre bastant afspejler en bestemt forståelse af skriftet som helhed og en bestemt tolkning af de enkelte salmer. I hvert fald sætter de fortegnet for læsningen. Den forståelse og den tolkning, der er nedlagt heri, har ændret sig, og det er først og fremmest det, der gør, at Salmernes Bog skifter karakter igennem bibeloversættelsernes historie.

De tidligste danske bibler var afhængige af Luthers tyske Bibel. Det gælder den første, *Christian III's Bibel* fra 1550, og det gælder i endnu højere grad de to revisioner, som fulgte (Frederik II's Bibel fra 1589 og Christian IV's Bibel fra 1633), for så vidt som de også indeholdt en fordanskning af alle Lutherbibelens fortaler, summarier osv. Det vil altså sige, at danske bibellæsere i den første fase af den danske Bibels historie fik Salmernes Bog præsenteret i den særegne lutherske reception – den som jeg før karakteriserede ved de tre stikord: davidisering, kristologisering, aktualisering.

Lad os prøve at forfølge de tre tendenser i det videre forløb. Den næste fase i dansk bibeltradition er den, der er præget af *den resensvaningske Bibel* fra det 17. årh., som i de følgende århundreder blev grundlag for en række revisioner, den sidste for Det Gamle Testaments vedkommende i 1871. Som sagt er også de fleste af dem forsynet med kommentarer til bibelteksten, der afspejler og formidler en tolkning til læseren. Men kommentarerne er her andre end Lutherbiblernes. Og det, som springer i øjnene, er, at allerede i de første bibler inden for denne tradition er tendensen til at aktualisere salmerne stærkt på retur. Den inddragelse af læseren selv i salmernes univers, som i Luthers summarier var så markant, er ikke nær så udtalt her. Der lægges ikke op til, at den aktuelle læser identificerer sig med salmens jeg, sådan som det var tilfældet i Lutherbiblerne. Derimod finder vi både tendensen til davidiseringen, og endda lidt mere udtalt, og til kristologiseringen. I nogle tilfælde bringer kommentarerne læseren tilbage til det gammeltestamentlige univers, til Davids historie, i andre tilfælde til det nytestamentlige, og læseren får anvist en entydig kristologisk tolkning af mange af salmerne.

Men sådan bliver det ikke ved med at være. I det 18. og 19. årh.'s bibler kan man spore, hvordan den kristologiske tolkning langsomt er på tilbagetog. I den revision, der kom i 1740, *Christian VI's Bibel*, optræder Kristus stadig i salmernes summarier, men ikke så hyppigt som tidligere. I flere af summarierne får læseren nemlig ikke længere Kristus præsenteret som salmens jeg-stemme, men den lidt mere ubestemte Messias. Og fjenderne fremtræder nu ikke som konkrete størrelser, fx Judas eller jøderne på Jesu tid, som det var tilfældet tid-

ligere, men betegnes her ubestemt som fx falske vidner og ugudelige bespottere. Stadig er en kristologisk tolkning ikke udelukket, læseren kan jo selv sætte lighedstegn mellem Messias og Kristus. Men nu anvises den ikke med samme entydighed som tidligere. Man aner et forbehold over for den. Derimod er den anden tendens, davidiseringen, endnu mere udpræget i denne Bibel. Her sættes David i forbindelse med godt 100 af de 150 salmer, og han har dermed »bredt sig« til andre salmer end dem, der i den hebraiske tekst er forsynet med overskriften »af David«.

I *den sidste revision* inden for den resen-svaningske tradition fra 1871 har den kristologiske tolkning af salmerne tabt yderligere terræn. Kun ganske få summarier rummer nu ordet Kristus, og også Messias er på retur. Men det er ikke bare Kristus og Messias, der er på tilbagetog, det gælder også David. Nu optræder han kun i summarierne til de egentlige Davidsalmer og har ellers måttet vige pladsen for den anonyme »salmist«. Med andre ord synes ikke blot kristologiseringen, men også davidiseringen af salmerne at være på vej ud af danske bibeloversættelser.

Den tendens fortsætter i det 20. årh.'s nyoversættelser. Her er der intet i præsentationen af salmerne, der sætter dem i forbindelse med hverken Kristus eller David. I *1931-oversættelsen* er det først og fremmest den anonyme »salmist«, der har ordet. Og dermed er en kristologisk tolkning af salmen nu aldeles uden for rækkevidde. For ingen læser vil vel finde på at associere fra »salmisten« til Kristus. Lige så entydigt som læsere af de gamle bibler fik en kristologisk tolkning af nogle af salmerne formidlet, lige så entydigt er det nu en ikke-kristologisk tolkning.

Men det er ikke kun Kristus, der helt er ude af billedet; det samme gælder David. Indholdsoversigterne lægger nu ikke op til en læsning af salmerne som digte, der har med Davids person og historie at gøre, men derimod som anonyme digte, skabt af en salmedigter, »salmisten«, digte der skal ses inden for rammerne af Israels religion. Med andre ord, de tre kandidater til jeg-stemmen, som læseren af Lutherbibleen blev præsenteret for, David, Kristus og læseren selv, er nu alle helt ude af billedet.

Det er de også i den senest autoriserede oversættelse af Bibelen, *1992-oversættelsen*. Men i modsætning til tidligere bibler er der i denne Bibel ikke nogen summarier eller indholdsoversigter til de enkelte salmer. Jeg-stemmen er altså ikke på forhånd identificeret, der er ikke sat noget fortegn for læsningen. Det betyder, at det nu er overladt til læseren selv at identificere jeg-stemmen, og dermed er fortolkningen af salmerne i højere grad læserens egen opgave og eget ansvar; på forhånd er fortolkningsarbejdet ikke længere gjort.

*Slutning*

Jeg nævnte en passant i indledningen det nye salmebogsforslag. Lad mig til allersidst vende tilbage til det. I forslaget indgår, at 14 gammeltestamentlige salmer bliver optaget i den kommende salmebog. Bliver det en realitet, vil den nye salmebog indskrive sig i de gammeltestamentlige salmers receptions historie. Og det kan man være alt andet end begejstret for.

Ét er, at det er en temmelig hårdhændet behandling, de gammeltestamentlige salmer får i forslaget. Mange af dem er skåret til, vers eller halvvers rundt om i teksten er noget respektløst udeladt, og det betyder, at salmen får en helt anden profil. Noget andet er, at der gennem påklistede omkvæd presses en særdeles bastant kristologisk tolkning ned over dem, som selv autoriserede bibeloversættelser for længst har lagt bag sig.

Men det mest fatale er efter min mening, at de som menighedssalmer i gudstjenesten sættes ind i en kontekst, der er dem fremmed, og får en anvendelse, der strider mod deres væsen. For selv om de gammeltestamentlige salmer tilbage i deres oprindelse måtte have haft status af menighedssang, så viser deres receptions historie, at de har fået en anden status. På et tidligt stadium blev de nemlig til en bog, til Skrift, der skulle læses, granskes og udlægges. Og den status har de bevaret. Igennem deres receptions historie kan der – som vi har set – trækkes en linie, der definerer de gammeltestamentlige salmer ikke i forhold til en gudstjenstlig sammenhæng, men i forhold til en litterær sammenhæng, Bibelen, enten som del af den: »Moses'» bog, profeterne bøger og David«, som det hedder i Qumranskriftet, »Moseloven, profeterne og salmerne«, som det hedder i Lukasevangeliet; eller som essensen af den, som »Den lille Bibel«.

Det er i Bibelen, de gammeltestamentlige salmer har deres plads, ikke i den danske salmebog.

## SUMMARY

The focus of this article is on the Book of Psalms through (parts of) its history of reception. The use of OT psalms in the Dead Sea Scrolls and the New Testament is discussed from the earliest phase of this history (Second Temple time). Furthermore the editing and composition of the Book of Psalms is considered, and the argument is that the Book of Psalms is regarded not (only) as man's address to God, but as God's address to man, namely as Scripture containing both God's instruction (*tôrāh*) and prophecy. The next point to be investigated is Luther's reception of the OT psalms. Understanding the Book of

Psalms as a sort of summary of the entire Bible he calls it »a little Bible«. In Luther's reception three outlines can be traced: a »davidizing', a »christologizing«, and an »actualizing« of the OT psalms. Finally the focus is on the Book of Psalms as it has been seen and used in the history of Danish Bible translations and it is shown how the interpretation of the psalms has changed.

*Keywords:* Book of Psalms – History of reception – Luther's Bible translation – Danish Bible translations



## Den fortærende ild

*Religionsvidenskabelig disputats med teologiske  
perspektiver*

PROFESSOR DR.THEOL.  
KIRSTEN NIELSEN

Fredag den 10. november 2000 forsvarede lektor ved Institut for Religionsvidenskab i Aarhus, Hans Jørgen Lundager Jensen, sin afhandling *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*<sup>1</sup> for den teologiske doktorgrad.<sup>2</sup>

Afhandlingen er et uhyre indholdsrigt og tankevækkende værk, hvis indhold ikke lader sig referere på nogle få sider. Formålet med nærværende artikel er derfor ikke at give et fyldestgørende referat af Hans Jørgen Lundagers bog eller af forsvarsforløbet. Artiklen skal vise nogle af de perspektiver, som jeg selv har tillagt særlig vægt og derfor fremdrog i min opposition, samt give andre lyst til at gå i lag med dette spændende og givende værk.

### *Den strukturelle myteanalyse og afhandlingens teser*

Afhandlingen behandler tekster ikke blot fra Gammel Testamente, men også fra amerikansk, græsk og mesopotamisk mytologi for blot at nævne de vigtigste kilder. Det samlende synspunkt er hentet i den strukturelle myteanalyse, og det er ikke mindst Claude Lévi-Strauss' analyser af amerikanske myter, der har været hovedinspirationen. Men også parisereskolen med navne som Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne og Pierre Vidal-Naquet har bidraget gennem deres studier af klassisk græsk mytologi. At HJLJ metodisk funderer sine tekstlæsninger i den strukturelle myteanalyse betyder dog ikke, at de klassiske historisk-kritiske tilgange overses, tværtimod er afhandlingen, for de gammeltestamentlige teksters vedkommende, i stadig dialog med forskere som Hermann Gunkel, Claus Westermann og Jacob Milgrom, for blot at nævne et par af »heltene« fra den 48 sider lange litteraturliste.

1. Hans Jørgen Lundager Jensen, *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2000, 653s.
2. Bedømmelsesudvalget bestod af professor, dr.theol. Niels Peter Lemche, København, professor, dr.phil. Armin W. Geertz, Aarhus, samt forfatteren til denne artikel. Alle tre opponerede. Som opponenter ex auditorio meldte sig desuden adjunkt, ph.d. Pernille Carstens, Aarhus, samt lektor dr.theol. Ole Davidsen, Aarhus.

Sigtet med afhandlingen er derfor også, som det siges i afhandlingens allerførste linier, »at bidrage til den gammeltestamentlige eksegeses fortsatte udvikling – indholdsmæssigt igennem analyser af et antal tekster fra GT, metodisk ved at foretage disse analyser med redskaber, der, uden at være absolut ukendte inden for den gammeltestamentlige eksegeese, dog ikke normalt indgår i dens metoderepertoire« (s. 9).

Videre hedder det om de gammeltestamentlige tekster, der behandles, at de tilhører »et fælles semantisk univers«, samt at GT rummer en »problematik af 'ontologisk' karakter, der angår oprindelsen til og bevarelsen af den nødvendige – og i den forstand også 'gode' – verden eller værensorden.« Yderligere forudskikkes, at de gammeltestamentlige teksters konstruktion af den nødvendige værensorden »er blevet til på grundlag af strukturer og principper, der ikke er unikke, og som derfor ikke tilhører en specifikt gammeltestamentlig (endsige »israelitisk«) begrebslighed, men som hører hjemme på et antropologisk, dvs. trans- eller sub-etnisk niveau« (s. 10-11).

Hermed peges der på en anden forståelse af det centrale i GT end den national-etniske problematik. Arbejdet sættes hermed ind i den løbende debat mellem tilhængere af en von Radsck understregning af frelseshistorien og tilhængere af tesen om velsignelsen (Westermann) eller ordensprincippet (Schmidt) som det grundlæggende i gammeltestamentlig tænkning. Netop ved at operere med et langt bredere materiale hentet fra diverse arkaiske religioner kan HJLJ bidrage til debatten om forholdet mellem frelse og velsignelse i Gammel Testamente og, som det ikke mindst viste sig under forsvaret, gå ind i en drøftelse af GT's teologiske rolle i medspil og modspil til Det Nye Testamente.

Titlen »Den fortærende ild« har som funktion at udpege, hvad HJLJ selv betegner som ikke blot afhandlingens, men GT's brændpunkt. Således siges det s. 441: »Som *kehôd jhwh*, den fortærende ild, bosætter sig i helligdommen og antænder alterets evige ild, således manifesterer Jahve if. Deuteronomium sig selv i skikkelse af ilden på jorden for en tid. ... således er Jahves nedstigning det moment, hvor Israel realiseres som folk og som samfund. I Sinajbegivenheden mødes den præstelige og den deuteronomistiske teologi. Ilden på bjerget er fællesmængden og – i bogstaveligste forstand – det gammeltestamentlige brændpunkt.«

Med denne tese om ildens rolle i GT kan HJLJ vise såvel den nære forbindelse mellem GT og andre kulturers myter om ildens komme til jorden som forskellen. For det er i GT ikke den almindelige køkkenild, men netop offerildens komme, det drejer sig om.

At ilden er det centrale motiv for afhandlingen betyder dog ikke, at det er det dominerende. En væsentlig del af afhandlingen beskæftiger

sig med Gen 2-3, der fungerer som referensmyte i undersøgelserne, og hvor det påfaldende netop er den manglende omtale af ilden. Hvor man ud fra andre kulturers myter ville vente at finde ildens komme til jorden placeret tidligt i fortælleforløbet (ilden forudsættes da også i Gen 4, hvor Kain og Abel ofrer til Jahve), er den i GT forskudt til beretningerne om ørkenvandringen, tabernaklet og oprettelsen af kulten.

At Gen 2-3 vælges som referensmyte betyder, at den alimentære kode får en særstilling i afhandlingen; men valget viser sig hurtigt at give overraskende og væsentlige resultater. For nok ved vi alle, at Adam og Eva levede af frugt i haven, men efter uddrivelsen måtte i gang med agerbrug og deraf følgende brødspisning (hvilket også forudsætter ild, nemlig køkkenilden); men at maden spiller så stor en rolle i GT, så der også tænkes gennem den alimentære kode er nyt og oplysende.

Et hurtigt blik på indholdsoversigten vil vise, hvad det er for emner, Lundager Jensen inddrager og med stor sans for den litterære effekt forsyner med appetitvækkende overskrifter: *Indledning*, s.5-30; I. *Frugter og brød*, s.31-117; II. *Kødets fristelser*, s.118-141; III. *Den lange sommer*, s.142-171; IV. *Det stegte og det kogte*, s.172-215; V. *Gudstjeneste*, s.216-283; VI. *Mellem himmel og jord*, s.284-371; VII. *Hungersnød og overflod*, s.372-464; VIII. Efterskrift: *Det udtømmelige forråd*, s.465-488; *Forkortelser*, s.489-490; *Litteratur*, s.491-524. Endelig afsluttes der med et engelsk *Summary*, s.525-534, som nok vil være et godt sted at begynde, hvis man ikke skal tabe overblikket over dette righoldige værk.

Med HJLJs afhandling har den strukturelle myteanalyse fået sin uomtvistelige plads i det gammeltestamentlige metoderepertoire. Afhandlingen igennem argumenteres der på overbevisende måde for den strukturelle myteanalyses uundværlighed, når det gælder udpegnen af fællestræk og forskelle. Og her viser sig ikke mindst transformationsbegrebet og påpegnen af de inverse transformationer at være frugtbare. Et godt eksempel er påpegnen af forholdet mellem fortællingerne om vandfloden i Gen 6-9 og fortællingen om ildregnen over Sodoma og Gomorra i Gen 19, hvor HJLJ når længere end fx literærkritikkerne og formhistorikerne nåede i deres analyser. Men det sker netop i en stadig drøftelse af de klassiske forskningsresultater.

At afhandlingen også har den kvalitet, at dens relevans hverken er snævert teologisk eller snævert religionsvidenskabelig, er værd at fremhæve, og viser værdien af at HJLJ til daglig færdes i et miljø, hvor de teologiske institutter er placeret dør om dør med Institut for Religionsvidenskab. Den dialog, som dermed er muliggjort, er på bedste vis realiseret i såvel afhandlingen som forsvarshandlingen.

Som andenopponent kunne jeg derfor, efter et meget livligt og oplysende forsvarsforløb, med fuld ret konkludere, at Hans Jørgen Lundager Jensen har vist, hvad der med bekendtgørelsens ord betegnes som »betydelig videnskabelig indsigt og modenhed«, og han har »med sin afhandling bragt videnskaben et væsentligt skridt videre«.

### *Metode og kildevalg*

At afhandlingen fører forskningen videre i dialog med klassiske metoder som litterærkritikken, formhistorien og traditionshistorien bør understreges. Der er ikke tale om en ny metode, der på forhånd afviser ethvert samarbejde med andre tilgange til faget; den ser derimod sig selv som et nødvendigt supplement. En del af diskussionen under forsvaret drejede sig derfor også om forholdet mellem de forskellige metoder og ikke mindst det niveau, de indvundne erkendelser ligger på. Er de fremlæste koder intenderede af teksternes »forfattere«, en del af kulturernes konventioner, er de funderede i sproget, og for hvem er de erkendbare? For datidens tilhørere eller først for den, der behersker den strukturelle myteanalyse, in casu præses selv?

Også selve kildematerialets karakter blev drøftet. *Niels Peter Lemche* rejste således det spørgsmål, om de foreliggende nedskrivninger af de amerikanske myter alene afspejler de oprindelige myter eller også er præget af fortællernes ønske om at fornøje antropologen med en god historie. Og hvor meget tilføjer forskeren med sin europæiske opdragelse og sit kendskab til fx græske myter, når de ikke-europæiske myter analyseres?

At de mange tekster tilhører et fælles semantisk univers blev ikke anfægtet, men snarere uddybet gennem N.P. Lemches efterlysning af en tilsvarende inddragelse af de ugaritiske tekster, der kunne have bidraget til tolkningen af det nærorientalske materiale.

Også *Pernille Carstens* kom med forslag, der kunne bidrage til at belyse emnet, idet hun bl.a. inddrog en tekst fra den hittitiske mytologi, hvor Kamrusepa er gudinde for ilden. Netop det hittitiske materiale kunne nemlig vise sig at være det »missing link«, forskningen leder efter. Derudover stillede hun bl.a. forslag til en videreførelse af HJLJ's analyse af Eden med spørgsmålet om en mulig forbindelse til »det allerhelligste« eller i det mindste det inderste af helligdommen, idet begge er centreret om den dér nærværende guddom.

*Armin Geertz* stillede en række kritiske spørgsmål til det niveau, koderne befinder sig på, og viste, hvorledes HJLJ på varierende måder forsøger at bestemme dette. Men netop de mange svar skaber uklarhed, hvorfor AG meget direkte måtte spørge, hvad præses egentlig mente i den sag. Det afgørende problem er dog, if. Geertz, den dybdegrammatik, der skulle kunne udledes af afhandlingens mange

modeller, men som ikke fremlægges tilstrækkeligt klart. Geertz afrundede derfor sin opposition med en *tour de force* på overheads gennem HJLJ's ca. 70 diagrammer, opstillinger og tegninger i den hensigt at få præses til, som det blev formuleret, »om muligt at levere varen«.

### *Terminologi*

Den strukturelle myteanalyse er ofte blevet beskyldt for at fungere som et lukket rum og dermed som en metode, der netop ikke er i stand til at indgå i dialog med andre former for tekstlæsning. For mit eget vedkommende var det derfor vigtigt at få drøftet og præciseret den anvendte terminologi, der umiddelbart kunne give indtryk af, at afhandlingen metodisk har lighedspunkter med de mange litterære tilgange, der anvendes i den gammeltestamentlige eksegesi. Det gælder således den udbredte brug af termer som kode, metafor, metonymi, synekdoke, *pars pro toto* og typologi. Ja, selv ordet rodmetafor forekommer en enkelt gang. Men ligesom det gælder for afhandlingen som helhed, at beviset på analysernes værdi ligger i analyserne selv, eller som HJLJ formulerer det s. 11, at »the proof of the pudding is in the eating«, så fremgår betydningen af de enkelte termer netop af brugen. En af vanskelighederne ved, at HJLJ ikke i sin indledning til afhandlingen definerer og drøfter sit begrebsapparat<sup>3</sup>, er dog, at man som læser bliver usikker, når de nævnte termer optræder side om side i en ophobning, der snarere slører betydningen end klarer den.

Som eksempel herpå kan nævnes forsøgene på at bestemme forholdet mellem Jahve og ilden. I kapitel V om *Gudstjenesten* får vi midt på s. 330 at vide, at ilden kommer fra Jahve og derfor skal holdes ved lige som alterild; på s. 332 hedder det, at Jahves *k'ôd* er forbundet med ild og lys i Sl 97, og endelig på s. 335 bliver det præciseret således: »*kabôd* er ikke fuldt ud identisk med Jahve, men heller ikke noget andet end Jahve; den er ikke et billede, men en del af hans virkelighed ...« og det fortsætter nogle linier længere nede i afsnittet, efter nogle præciseringer af det metonymiske forhold mellem Jahve og hans herlighed samt herligheden og alterilden, således: »Alterets ild er ik-

3. Det fremgik af forsvaret, at ordene blev anvendt i deres gængse betydning, hvilket dog, efter mit bedste skøn, ikke gælder det hyppigt anvendte begreb metonymi, hvis man ellers betragter *Den Store Danske Encyclopædi* som repræsentant for den gængse opfattelse. Hvor *Encyclopædien* forstår metonymi som »navnebytning«, »talefigur, som erstatter grundordet med et andet, der, modsat metaforen, er hentet inden for samme betydningsområde«, bruger HJLJ det til at angive et særligt årsagsforhold mellem fx Jahve og ilden, hvori endda indgår, at ilden kan ses som en del af Jahves virkelighed, ja, undertiden identificeres med guddommen (jf. formuleringen s. 456: den guddommelige ild, dvs. guddommen selv...).

ke identisk med *k<sup>e</sup>bôd jhwh*. På den anden side er alterilden heller ikke kun et billede, et symbol eller en metafor. Forholdet er metonymt, for dens oprindelse går tilbage til Jahves herligheds flammende udbrud« (s.335).

Og videre kan fx nævnes formuleringerne s. 441 i afhandlingen, hvor vi hører om Sinajbegivenheden som en gentagelse af det arkety-piske scenarie, hvor ilden blev ført til jorden: »Som *k<sup>e</sup>bôd jhwh*, den fortærende ild, bosætter sig i helligdommen og antænder alterets evige ild, således manifesterer Jahve if. Deuteronomium sig selv i skikkelse af ilden på jorden for en tid ...« Og et par linier længere nede på siden: »... således er Jahves nedstigning det moment, hvor Israel realiseres som folk og som samfund. I Sinajbegivenheden mødes den præstelige og den deuteronomistiske teologi. Ilden på bjerget er fællesmængden og – i bogstaveligste forstand – det gammeltestamentlige brændpunkt.«

Jeg indrømmer, at det lyder flot, at ilden er det gammeltestamentlige brændpunkt; men hvad betyder det, når det skal være i bogstaveligste forstand? Og hvor meget hjælper de tilsyneladende præcise begreber, der anvendes undervejs i afhandlingen (metafor, metonymi, synekdoke, pars pro toto, symbol og typologi), når forholdet mellem Jahve og ilden skal bestemmes ud fra tekster, der gennem de mange forskellige måder forholdet beskrives på snarere signalerer, at forholdet netop *ikke* lader sig definere. Det er derfor et spørgsmål, om ikke HJLJ gennem sin lejlighedsvis ophobning af termer netop afslører, at ingen af dem i realiteten slår til.

### *Ansvarlig tekstlæsning?*

Selv om noget tyder på, at HJLJ deler tekstsyn med dele af litteraturkritikken, hvad angår teksternes indfældethed i netværk af tekster, m.h.t. udpegningen af de mange koder osv., så er der også aspekter, der er helt fraværende i HJLJ's afhandling, men som spiller en afgørende rolle i andre faglige diskurser. Han understreger fx, at valget af referensmyte er arbitrært, selv om der kan argumenteres for, at en tekst er mere velegnet til at være referensmyte for projektet end en anden tekst. Det er selvfølgelig ganske korrekt. Men hvad der er påfaldende er, at hvor en del andre forskere ville supplere dette udsagn med overvejelser over det ansvar, den vælgende dermed påtager sig, er der en anderledes lethed – ja man kan måske endda tale om en særlig uskyld – over den måde, hvorpå HJLJ går til sagen. Der er et »take it or leave it« over afhandlingen, som overrasker, når man tager vor egen kontekst i betragtning.

I analyserne ligger hovedvægten på teksten og de koder, den indeholder, og som bestemmer de semantiske felter, der er relevante i den

pågældende tekst (jf. s. 24 midten). Men det får som konsekvens, at i det mindste jeg er kommet i tvivl om, hvorvidt HJLJ i realiteten opererer med en forfatterstemme eller en forfatterintention? Eller om det snarere er myterne, der taler gennem mennesket? Og hvad vil det i så fald sige? Og hvis der ikke er nogen forfatterstemme, som er ansvarlig, er der så en læser, der er ansvarlig for sine læsninger?

Man gør vist ikke HJLJ uret, hvis man hævder, at politisk korrekthed ikke har stået øverst på listen over de dyder, han har ønsket at leve op til med sin afhandling. Og det er på en måde ganske befriende. Men heller ikke HJLJ er naturligvis upåvirket af den tid, vi lever i, og af de eksegeter, der i øvrigt arbejder med de valgte tekster. Ved forsvaret fremdrog jeg som eksempel herpå hans analyse af teksten om levittens medhustru i Dom 19, som findes s. 523ff.

I Dom 19 fortælles det, hvordan en levit udleverer sin medhustru til massevoldtægt, fordi mændene i Gibea i Benjamin stamme har omringet det hus, han er gæst i, og derpå kræver ham selv udleveret, så de kan ligge med ham (Dom 19,22). Husets vært, der selv bor som fremmed i Gibea, forsøger i første omgang at formilde mændene i byen ved at tilbyde dem sin jomfruelige datter; men det accepterer de ikke. I stedet får de så levittens medhustru, som mishandles til døde, hvorefter levitten skærer hende i småstykker og sender disse kropsdele rundt i Israel, så alle kan kende benjaminitternes skændselsdåd og råde ham til, hvad der nu skal gøres!

HJLJ behandler Dom 19 i afsnittet »Forbrydelsens nødvendighed«, og nødvendigheden er som bekendt en streng herre. Det er derfor ikke uden interesse at få præciseret, hvilken form for nødvendighed, der er tale om i forbindelse med Dom 19. HJLJ henviser i sin behandling af teksten bl.a. til Stuart Lasine's artikel om gæstfrihed i en omvendt verden,<sup>4</sup> som han delvis kan følge, hvad angår forholdet mellem Dom 19 og 21 og dermed forholdet til Gen 19,30-38. Vi får herefter et kort referat af Lasines artikel, hans påpegning af de sære ting, der sker i den kaotiske verden, hvor der ingen konge er, og hans forargelse over, at en ægtemand kan sove roligt, mens hoben mishandler hans kone til døde. Og HJLJ skriver gerne under på, at det er en bizar fortælling, og at »de involverede personers handlinger kan synes hjerteløse og kujonagtige; alligevel noterer man sig, at Lasine fokuserer så meget på levittens og hans værts forkastelige handlinger, at anledningen hertil forsvinder helt ud af diskussionen« (s. 524).

I note 88 medgiver Lundager, at der er en eksegetisk tradition for moralsk forargelse over levittens handlemåde fra Wellhausens hæv-

4. Stuart Lasine, »Guest and Host in Judges 19: Lot's Hospitality in an Inverted World«, *Journal for the study of the old testament* 29, 1984, 37-59.

delse af, at urimelighederne i disse kapitler er »spor af præstelig (!) tankegang« [bemærk venligst, at HJLJ placerer et (!) efter ordet »præstelig«, der mere end antyder, at han faktisk selv kender til forargelse, vel at mærke, når det drejer sig om tilsmudsning af P's rygte] til Mieke Bals påpegning af »mændenes aldrig svigtende sammenrotning mod kvinderne.« Men hvordan forholder HJLJ sig til denne moralske forargelse? Hvorfor skal den omtales, og hvilken rolle spiller den i hans egen bogs univers, når vi straks efter får følgende at vide: »Det afgørende er imidlertid det metodiske« (s. 524).

HJLJ peger i den sammenhæng på, at Lasine's læsning forudsætter »en i sidste instans kun postuleret indsigt i »forfatterens« og »læserens« andel i betydningsdannelsen (analysen synes at ligge *Reader-Response-Criticism* nær i sit metodiske anlæg.) For det andet implicerer »forfatterens« og »læserens« funktion if. Lasine's redegørelse uundgåeligt en moralisering af den tekstlige problematik: således bliver Lot i Gen 19 komisk ... « Og slutpointen er så (nederst s. 524 og øverst s. 525), at uanset hvordan læserne bedømmer disse handlinger, og vi er jo mange forskellige potentielle læsere, så der er sikkert både nogen, der vurderer de pågældendes handlinger positivt og nogen, der vurderer dem negativt, og uanset hvad forfatterne har ment, og dem ved vi jo heller ikke andet om end det teksterne siger, så har disse personers handlinger – og det er det afgørende i HJLJ's univers – »en funktion af (myto-)logisk karakter.«

Derfor kan HJLJ også hævde (og nu er det ikke Lots døtre, men Noas sønner i Gen 9, der anvendes som eksempel) følgende på s. 525: »Den strukturelle analyse hæfter sig ved, at fordømmelsen af Ham ikke ændrer ved hans handlings logiske funktion i den overordnede, tekstlige konfiguration, som i første række er syndflodsfortællingen, i anden række den transformationsgruppe, som denne fortælling udgør sammen med Gen 19. For at få denne logiske struktur frem må den strukturelle analyse altså se bort fra det moralske aspekt.«<sup>5</sup> Det er jo klar tale; men er det logisk tvingende?

Lundager fortsætter herefter med at skrive: »Men denne analyse hævder heller ikke at have analyseret alt, hvad der kan analyseres i de fortællinger, den vender sig til; hvad den gør krav på, er alene at ramme et væsentligt niveau. Til gengæld vil den også insistere på, at dette niveau er mere væsentligt end det evt. moralske (bortset fra alle andre tænkelige grunde den trivielle, at handlinger kan bedømmes moralsk, men ikke behøver at blive det, som vi ser i forholdet mellem Hams og

5. Når Hans Jørgen Lundager her taler om Ham, drejer det sig om Noas søn, der almindeligvis staves Kam.



Lots døtres, mens moralske be- og fordømmelser ikke kan finde sted uden forudgående handlinger.» (s. 525).

På denne baggrund bliver det vigtigt at spørge, hvilken rolle polemikken mod de forargede forskere egentlig har i dette afsnit, samt hvad det er for en nødvendighed, der gør, at man i sin strukturelle myteanalyse er nødt til at se bort fra det moralske aspekt? Og hvad vil det sige, at den logiske struktur, handlingerne indgår i, tilhører et mere væsentligt niveau, fordi de rent logisk må gå forud for vurderingen af dem? Væsentligt i forhold til hvad?

Spørgsmålene er vigtige, da de gerne skulle afklare, hvor langt viligheden til at indgå i samtale med andre forskningsmetoder rækker. Og de berører, hvad der flere gange blev nævnt under forsvaret, hele spørgsmålet om de udpegede koders betydning for teksternes læsere. Hvem er påvirket af dem? Er der en afsender, der er ansvarlig for sine meddelelser, og er der en modtager, der er ansvarlig i forhold til sine læsninger? For det kunne jo tænkes, at en af grundene til, at HJLJ indtager hele spørgsmålet om en moraliserende læsning, er, at han netop godt ved, at sådanne »Texts of Terror«, for nu at citere Phyllis Trible, har en virkningshistorie, og at i det mindste hans egen tekst har læsere, som må forventes at respondere.

### *Frelseshistorie og velsignelse*

En af teserne i afhandlingen, og der er flere undervejs, omhandler, som allerede nævnt, forholdet mellem redningen/frelseshistorien og velsignelsen i GT. Det er HJLJ's tese, at velsignelsen er hovedsageligt (s. 18), mens redningen blot er optakten, den nødvendige forudsætning for velsignelsen. Men er det virkelig sådan, at velsignelsen er det mål, alle søger og hæger om? Eller er der igen »blot« tale om en logisk nødvendighed, som ikke har at gøre med konkrete menneskers måde at reagere og forstå sig selv på? Er det en logisk nødvendighed, hvor den – lad os kalde det – litterære nødvendighed er præcis omvendt? For i den fortællende litteratur, er det netop redningen, de store frelseshistoriske begivenheder, der skaber fortællingerne. I de narrative tekster (og afhandlingen behandler jo både narrative og rituelle tekster) er velsignelsen snarere pauserne mellem det egentlige: begivenhederne! Velsignelsen er svær at fortælle om, så tilhørerne fascineres. Helt anderledes med de store heltegerninger.

Fra vor egen tradition kender vi glæden over krigen og leden ved den hverdag, hvor der intet sker. Til at belyse dette valgte jeg under forsvaret at inddrage et eksempel fra Saxo.<sup>6</sup> Her kan man læse om

6. Henvisningerne er til Saxo. *Danmarkskrøniken 1, Genfortalt af Helle Stangerup*, Aschehoug 1999.

Hading, næstældste søn af Gram, der »afskyede overflod og brændte for krig, togter og faderens store, forpligtende ry« (s. 42). Som så mange andre sønner dengang så han det som sin fornemste opgave at hævne sin far, der var blevet dræbt i kamp mod kong Svibdag af Norge. Hading involverer sig i adskillige drabelige kampe, bl.a. en hvor han befrier en kongedatter, der mod sin vilje er blevet trolovet med en jætte. Og det er samme Hading, der oplevede, da han var på gæstebesøg ved de dødes rige, at en hane, der havde fået drejet halsen om og hovedet kastet ind over den uoverstigelige mur, gav sig til at gale »beviseligt lyslevende og genopstået« (s.58). Men det er tydeligvis ikke evighedslivet bag muren, Hading er interesseret i. Han rejser straks efter hjem til Danmark og kommer kort efter i klammeri med svenskerne, der har inviteret til stort gæstebud i Uppsala. Danskerne havde ladet sig lokke til Uppsala ved »udsigten til et herligt gilde, og opdagede først senere på aftenen, at nogen ventede uden for døren, klar til at hugge deres hoveder af, ét for ét.« Også her undslap Hading, men vendte grumt tilbage med sin hær og tog hævn over den Uffe, der havde foranlediget blodbadet på hans mænd.

Og så fortælles det: »De følgende år levede Hading i fred og ro. Men agerbrugets kedsommelige pløjen furer får nemt tiden til at falde lang, krig er nu engang mere underholdende end fred. Havet trak, og Hading udtrykte væmmelse ved sin tilværelse:

LIVET I LAND  
ER LEDE OG LÆNGSEL.  
ULVENS TUDEN  
TYNGER HVER TANKE.  
NI NÆTTER ER NOK,  
OM SÅ NØDEN ER NÆR.

BOFAST BONDE  
BLIVER BLØD OG BOVLAM.  
SKIMMEL GROR  
BAG SKUMLE SKOV,  
MENS DØNINGEN DRAGER  
MED DUMPE DRØN.

FØR FØR JEG FRIT  
OVER FRÅDENDE HAV,  
I SEJLETS SKYGGE,  
TIL ÅRENES SLAG,  
BERØMMET MED RY,  
BLÆNDET AF BYTTE.

Og til dette mandige kvad svarer hans norske hustru (det var hende han befriede fra ægteskab med en jætte) følgende:

SØVN ER SJÆLDEN  
VED SALTE STRANDE.  
SØFUGLE SKRIGER  
OVER STEJLE SKRÆNTER.  
STORM OG SLAGREGN  
SLÅR MINE SANSER.

BRÆNDINGER BRYDER  
I BRØL OG I BRAG.  
HAVETS HAMREN  
HÆRGER MIT ØRE.  
JEG AFSKYER SKUMSPRØJT.  
SKAF MIG STILHED I SKOVEN.

Ud fra Danmarks-krønikens univers er verden både mændenes krig og kvindernes længsel efter skovens stilhed. Jeg påstår ikke, at det bibelske univers er opdelt på samme måde med en maskulin side og en feminin side; det ville naturligvis stride mod enhver politisk korrekthed. Men jeg spørger mig selv, om sagaen som genre ikke ligger nær op ad mange af de narrative tekster i GT, og om HJLJ's læsning af disse narrative tekster på grund af metodevalget ikke undervurderer den elementære glæde ved at fortælle om store begivenheder og den effekt denne genfortælling af begivenheder har haft på tilhøreren/læseren. For nok er det korrekt, at der kæmpes for at vinde sejren og dermed freden og velsignelsen i den gode hverdag; men vejen, ad hvilken man når dette mål, kommer måske nærmere den hverdag, de gammeltestamentlige tekster er blevet til i og læses ind i, end drømmen om fred og ro og ingen fare?

Spørgsmålet gav anledning til en vigtig præcisering fra HJLJ's side, idet sammenligningen med nordiske sagn netop viste, at mens man i Norden har haft en særlig »krigerkaste«, for hvem krigen var livet, så findes noget tilsvarende ikke i GT. Derfor må synet på krigen if. HJLJ også være anderledes.

#### *Nutid og fremtid i Gammel og Ny Testamente*

Fra sagaernes glæde ved handling og dåd nåede diskussionen frem til sidste sætning i afhandlingen. Den står i afsnittet *Efterskrift: Det uudtømmelige forråd*, og her bliver det understreget, at i GT står valget mellem det jordiske livs realiteter, hvor mennesket er underkastet regelmæssigheden, og en tilværelse uden periodicitet, dvs. uden død, i

den transcendent rigdoms sted. Og HJLJ konkluderer: »I dette dilemma stiller GT sig beslutsomt og utvetydigt på samme side som de mest arkaiske religionsformer, dem for hvem mindre end det hele er alt nok« (s. 591).

Det er en markant slutning, må man sige. Men det forekommer mig, at stilen løber af med forfatteren. For er det nu så velvalgt at personificere disse tekster, så vi får en tekstsamling, der er beslutsom og utvetydig i sit valg af det jordiske og velkendte, hverdagen med børnefødsler og dagligt arbejde frem for overfloden i det transcendent? Vi har afhandlingen igennem mødt afstandtagen fra forskernes traditionelle forsøg på at finde en forfatterintention. Hvad vi ender i er da en urgering af teksten, der fjerner den fra såvel forfatter som læser ved at gøre teksten selv til et væsen, hvis beslutning er så klar og utvetydig, at ingen læser bør betvivle dens sandhed.

Men er det i øvrigt korrekt, at der slet ikke findes en længsel efter andet end dagligdagen i GT? Historisk set er GT en vigtig del af baggrunden for, at anden del af det litterære værk, Bibelen, kan indeholde de eskatologiske forestillinger, som HJLJ så rigtigt henviser til på afhandlingens to sidste sider: Hebræerbrevets håb og vished om en adgang »ind bag forhænget« (s. 590) og Åbenbaringsbogens forening af Edens have med bl.a. byen, der kommer ned fra himlen som en brud.

I denne sammenhæng må man da spørge, om det er sandsynligt, at NT's forfattere ville vælge så anderledes end forfatterne til GT, at de lader den guddommelige og den menneskelige sfære mødes, hvis GT så beslutsomt og utvetydigt havde stillet sig på samme side som de mest arkaiske religionsformer? Eller er der tale om dele af GT? Eller om et betydningslag, som ikke nødvendigvis stod klart for enhver læser i datiden?

For den teologisk interesserede er det derfor ikke mindst bogens afslutning, der vil påkalde sig opmærksomhed. N.P. Lemche formulerede det som et spørgsmål om, hvad GT efter Hans Jørgen Lundagers mening så skal i kanon? Og om han i realiteten nærmede sig et markionitisk syn på GT?

Også *Ole Davidsen* tog spørgsmålet om GT's teologiske funktion op i sin opposition. For hvis Hans Jørgen Lundager har ønsket ikke alene at befri GT's teologi fra en kristelig kanonisk omklamring i form af en eskatologisk genfortolkning, men at sætte spørgsmålstegn ved den nytestamentlige forsknings syn på forholdet mellem frelse og velsignelse, så vil disputatsen få betydning for langt flere teologer end gammeltestamentlerne. Men et væsentligt spørgsmål er så, om det overhovedet er muligt, som HJLJ gør det, at vælge mellem periodicitets tid og den mere lineære historie? Er der ikke snarere tale

om et samspil, så forholdet mellem velsignelsen og frelsen er givet som et uophæveligt medspil og modspil?

Diskussionen med Lemche og Davidsen viste, at Hans Jørgen Lundager Jensens bidrag til debatten om forholdet mellem Gammel og Ny Testamente ikke er afsluttet med de få bemærkninger i bogens afslutning, eller med det der blev lejlighed til at skitsere under forsvaret. Der vil være mere at sige fra Lundagers side om såvel sammenhæng som brud mellem de to testamenter. Det vil vi gerne høre mere om en anden gang.

Hans Jørgen Lundagers afhandling giver anledning til forskellige kritiske spørgsmål. Det gælder fx valget af tekstmateriale, nødvendigheden af alle enkeltanalyserne, status af de fremanalyserede koder, dybdegrammatikken samt brugen af terminologi; men hvad der ikke kan diskuteres er, at han gennem sit arbejde på fornem vis har gjort den strukturelle myteanalyse til et betydningsfuldt redskab for eksegesen.

#### SUMMARY

The article discusses some of the main ideas in Hans Jørgen Lundager Jensen's doctoral thesis, *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Aarhus Universitetsforlag, 2000 (The Devouring Fire. Structural Analyses of Narrative and Ritual Texts in the Old Testament). It is acknowledged, as it was during the public defence, that HJLJ has convincingly demonstrated the relevance of the structural analysis of myth to Old Testament studies (cf. Lévi-Strauss, Vernant, Detienne, Vidal-Naquet). HJLJ's contribution to the dismantling of the salvation history model and his stressing of the role of blessing in the Old Testament are questioned. His analyses of the fire as the focus of the Old Testament are instructive although his terminology is sometimes confusing. His method is discussed in comparison to literary readings (reader response criticism) and questions are asked about who the reader actually is in HJLJ's analysis of old texts. Finally, it is stressed that HJLJ has made a valuable contribution not only to Old Testament exegesis but to Biblical theology as well.

*Keywords:* structural analysis – Lévi-Strauss – fire – Heilsgeschichte – blessing – Westermann.

# Fønix mellem tradition og nybrud<sup>1</sup>

*Inkulturationsproblemet i den tidlige kristendom*

CAND. THEOL. ADJUNKT,  
ANDERS KLOSTERGAARD PETERSEN

Aus alten Märchen winkt es  
Hervor mit weißer Hand,  
Da singt es und da klingt es  
Von einem Zauberland  
Heine

## *Ælde og nybrud*

Det er en central ide i antik tænkning, at »det ældste« har forrang. Jo ældre en tradition er, jo større værdi tillægges den: *Presbyteron kreitton*.<sup>2</sup> Også romerne kendte tanken: *Moribus antiquis res stat Romana virisque*, den romerske stat består ved sine gamle sæder og borgere.<sup>3</sup> I Gallerkrigen håner Cæsar således sin modstander, kelterkongen Dumnorix, for at være nyhedshungrende, en *cupidus rerum novarum*.<sup>4</sup>

Ræsonnementet findes tillige i en række antikke, jødiske skrifter. En kendt legende – overleveret af kristne forfattere – tillægger den pythagoræiske filosof Numenius udsagnet: »Hvad er Platon andet end en attisk-talende Moses?«<sup>5</sup> Den jødiske diaspora-forfatter Aristobul, der formentlig skriver omkring midten af det andet årh. f.v.t, hævder tilsvarende, at Homer, Hesiod, Orpheus, Linus, Pythagoras, Sokrates og Platon har taget ved lære af Moses.<sup>6</sup> En anden jødisk diaspora-for-

1. \* Jeg er professor, dr. theol. Mogens Müller tak skyldig for en række forbedringsforslag. Samtlige oversættelser i artiklen er mine egne.
2. Her i atticeret gengivelse af Timaios af Lokri: Περὶ φύσις κόσμου καὶ ψυχᾶς se T. H. Tobin: *Timaios of Locri, On the Nature of the World and the Soul. Text, Translation and Notes*, SBLTT 26, Chico 1985, 34.
3. Citatet stammer fra Ennius Frg 156 (Skutsch). Cicero (De re publica 5, 1) og Augustin (De civitate Dei 2, 21) forholder sig begge til Ennius-citatet. For en udførlig drøftelse af aldersbevisets betydning i den antikke verden, se P. Pilholfer: *Presbyteron Kreitton*, WUNT 2, 39, Tübingen 1990.
4. Caesar *De bello Gallico* 1, 18, 3. Jf 5, 6, 1 og 1, 9, 3.
5. Traditionen er overleveret hos Clemens af Alexandria, Euseb, Origenes, o.a. Se M. Stern: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, Volume Two, From Tacitus to Simplicius*, Jerusalem 1980, 206-216.
6. Aristobul 13, 12, 1-4. 13-16 efter A.-M. Denis: *Concordance Grecque de Pseudépigrapbes d' Ancien Testament*, Louvain-la-Neuve 1987. Aristobuls:

fatter, Artapanus (ca. 250-100 f.v.t.), identificerer endog Moses med den mytiske sanger Musaios og gør Orpheus til hans elev.<sup>7</sup> Denne tanke om, at den hedenske verden har »ranet« sin visdom fra Torah skal pacificere truslen fra en konkurrerende verdensanskuelse, henvise den hedenske verden på Israels Gud som åbenbaringskilde og fremhæve de pågældende jødedømmes overlegenhed. Netop fordi den hedenske visdom er yngre end og afledt af, er den forpligtet på Torah.

Denne ide om »ældens« betydning viser de tidligste kristendommens dilemma. Det følger af tanken om Kristus-begivenheden som omkalfatrende vendepunkt i historien. Når Paulus i 2 Kor 5, 17 hævder, at hvis »nogen er i Kristus, er han en ny skabning. Det gamle er forgået, se, det er blevet nyt«, skal det i konteksten legitimere den paulinske forkyndelse og i særdeleshed etablere ham som korinthermenighedens retmæssige apostel. Samtidig understreges Kristusbegivenhedens nyhed. I Gal 6, 15 fremhæver Paulus, hvordan den skelnen mellem omskærelse og uomskårethed, der bestemte den gamle verden, er faldet bort. Differentieringen har mistet sin betydning. En ny skabning er trådt i stedet. Tanken om et afgørende tidehvert underbygges på det antropologiske plan af døds- og livsmetaforer. Den Kristus-troende er i dåben død og begravet med Kristus og indoptaget i et nyt liv. Han har definitivt lagt det gamle bag sig. Forestillingen om den radikale nyhed er imidlertid ikke særegen for Paulus.

Jesus er efter Matthæusevangeliet kap. 9 ikke kommet for at hælde ny vin på gamle sække. Til forskel fra farisæerne og Johannes Døberens disciple, som ikke har grebet den aktuelle tids feststemning, skal Jesus-disciplene agte på hans forkyndelse som udtryk for Guds barmhjertighed. Det er en forkyndelse, som ikke kun fjerner urenheder, sygdomme og synd, men nedbryder den gamle forståelse af, hvad der er godt og helligt.<sup>8</sup> Ingen sætter en lap af uvalket klæde på et gammelt klædebon, og ingen hælder ny vin på gamle sække (9, 16f.). Åbenbaringen af Guds barmhjertighed i Jesu forkyndelse er et novum, der sprænger og sønderriver gamle love, talt ind i en tid, der hyldede »æl-

(fortsat) betydning for den kristne apologetik kommer ikke mindst til udtryk i det forhold, at Aristobul kun er overleveret hos Clemens af Alexandria (*Strom.* 1, 148, 1; 1, 150, 1-3; 5, 107, 1-108, 1 og 6, 32, 3-33, 1) og Euseb (*PrEv* 8, 10, 1-17; 13, 12, 1-16 og *Hist. Eccl.* 7, 32, 17-18).

7. Artapanus 9, 27, 3-4 efter A.-M. Denis, *Concordance*. Parallelt med Aristobuls betydning for kristen apologetik gælder også for Artapanus, at han udelukkende er overleveret hos Clemens af Alexandria (*Strom.* 1, 154, 2-3) og Euseb (*PrEv* 9, 18, 1; 9, 23, 1-4; 9, 27, 1-37).
8. Jf. D. Patte: *The Gospel According to Matthew. A Structural Commentary on Matthew's Faith*, Philadelphia 1987, 131.

dens« forrang for »det nye«. Den radikale nyhed spiller således også en væsentlig rolle i matthæisk kristendom.

Selvsagt kan det indvendes, at jeg ikke i tilstrækkelig grad tager højde for det frelseshistoriske motiv, der identificerer de forskellige kristendommers tanke om en nyhed med den sande og virkelige opfyldelse af det gamle. Det er rigtigt, og en nuancering er derfor påkrævet, men den lader jeg her ligge.

Når fx Biskop Theophilos af Antiokia omkring 180 i skriftet til Autolykos argumenterer for kristendommens ælde, spejler det netop den forlegenhed, der følger af dilemmaet. Vores lære er ikke, som nogle har skudt os i skoene, ny og beror ikke på mytiske og falske påstande, hævder Theophilos (3, 29, 1ff.). Derimod gør Aristides (ca. 150) en dyd ud af nyhedsdimensionen. Hos ham er de kristne et *nova gens* (16, 4), og evangeliet er først for nyligt blevet forkyndt (15). Arnobius (ca. 300) repræsenterer en senere tidsalder, men hans argumentation viser, at debatten om kristendommens ælde endnu ikke er afsluttet. Han synes således at spidde aldersbevisets betydning. Nok er de kristnes gøren (deres kult) ny, men en dag vil også deres ritualer være gamle. Selvom hedningernes ritualer nu er gamle, har også de været nye. Derfor, hævder han, må en religions troværdighed dømmes på dens guddommelighed og ikke på dens alder.<sup>9</sup>

Artiklen belyser kun et enkelt motiv, der illustrerer, hvordan de tidlige kristendomme hårfint balancerer mellem påstanden om at repræsentere nybrud og at være traditionens bærer.<sup>10</sup>

### *Et forbehold*

Artiklen er en »Märchengang« gennem den græsk-romerske verdens brug af Fønix-motivet til de tidlige kristendommers overtagelse og anvendelse af Fønix-myten. Jeg skal forud tage et forbehold. Enkelte af de traditioner, jeg henviser til, regnes i forskningen for jødiske.<sup>11</sup> Når jeg anvender dem, er grunden, at jeg anser den traditionelle skelnen mellem jøde- og kristendom for anakronistisk, når det drejer sig om perioden før midten af det andet århundrede. En række af de ekstrakanoniske tekster, forskningen traditionelt har regnet for jødiske, blev i de første århundreder også læst og brugt af kristne. Først fra det øjeblik, da den omgivende kultur begyndte at forholde sig til de kristne

9. Arnobius *Adversus Gentes* 2, 71, 1f.

10. Et af de mest iøjnefaldende eksempler i de tidlige kristendomme på denne spænding mellem tradition og nybrud er Markion. Se A. von Harnack: *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Berlin 1996 (1924<sup>2</sup>).

11. En mere specifik gennemgang af antikke, jødiske Fønix-traditioner, se A. Klostergaard Petersen: »Fra opstandelsessymbol til messiansk dessert«, *Fønix* 4 (1996) 239-257, 251-256.



grupperinger som forskellige fra jødiske, er det berettiget at tale om et egentligt historisk brud. Det er et væsentligt eksternt kriterium at anlægge på diskussion, men også et internt er af betydning.

Hvornår begynder kristne tekster i deres selvforståelse at bryde med *jødedommen* og ikke blot med konkurrerende jødiske tydinge? Bruddet med konkurrerende tydinge kender vi fra de tidligste kristne tekster (Paulus, Markus, Matthæus, Johannes, etc.), mens vi skal til Barnabasbrevet for at finde spor af et brud med *jødedommen*.<sup>12</sup> Når forfatteren til Barnabasbrevet opfatter templet som udtryk for jødernes næsten hedenske dyrkelse af Gud (16, 1f.), er der tale om et markant brud. Der levnes ikke plads til en tempelrensning. Et yderligere fremskredet stadie i udviklingen markerer *Kerygma Petrou* (ca. 150). Her optræder for første gang tanken om de kristne som mennesker, der tilbeder Gud på en tredje måde<sup>13</sup>: »For vi har i Skrifterne fundet, hvorledes Herren sagde: »Se, jeg slutter en ny pagt med jer forskellig fra pagten med jeres fædre på Horebs Bjerg«. Han har sluttet en ny pagt med jer; for jødernes og grækernes veje er gamle; men, I kristne, tilbeder ham på en tredje og ny vis.«<sup>14</sup>

12. Til diskussionen om kristendommens selvstændiggørelse fra jødedommen, den såkaldte »parting of the ways«, se J. D. G. Dunn: *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London/Philadelphia 1991. For senere bidrag og sammenfatninger af debatten, se særligt J. D. G. Dunn: »Judaism in the Land of Israel in the First Century«, i: J. Neusner ed.: *Judaism in Late Antiquity. Part 2. Historical Syntheses*, HdO, Leiden/Boston/Köln 1995, 229-261, og G. Boccaccini: »History of Judaism: its Periods in Antiquity«, i: J. Neusner ed.: *Judaism in Late Antiquity. Part 2. Historical Syntheses*, HdO, Leiden/Boston/Köln 1995, 285-308. Jf. også den aktuelle debat i: A. J. Avery-Peck & J. Neusner eds.: *Judaism in Late Antiquity. Part 3 Volume 3. Where We Stand: Issues & Debates in Ancient Judaism*, HdO, Leiden/Boston/Köln 2000.
13. Skønt *Kerygma Petrou* oftest gøres til det tidligste eksempel på tanken om de kristne som et tredje folk, står det rent faktisk ikke i teksten! (ὁμεις δε οί καινωσ αυτον τριτω γενει σεβόμενοι Χριστιανοί). Det er heller ikke tilfældet hos Aristides, som også tages til indtægt for synspunktet. Se fx M. Hengel: *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*, WUNT 109, Tübingen 1999, 209.
14. *Kerygma Petrou* findes kun i fragmenter overleveret af de tidlige kirkefædre. Her Clemens af Alexandria *Strom.* 6, 5, 41. Tertullian kritiserer senere forestillingen om de kristne som et tredje folk, *Ad nationes* 1, 8, 9f. Tanken er imidlertid i nogen grad foregrebet af en række tidligere teksters tale om de kristne som »det nye folk«, fx Diognetbrevet, Hermas, Barnabasbrevet, Aristides og Ignatius. Jf. A. von Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, vol. I, Leipzig 1924<sup>4</sup>, 238ff., og M. Müller: *Kommentar til Matthäusevangeliet*, DKNT 3, Århus 2000, 29.

*Inkulturation og mytopoiesis*

Enhver religion er – i større eller mindre grad – konfronteret med et grundlæggende spørgsmål af systematisk karakter. Skønt dens udøvere måske gerne ser det, kan den ikke være en akulturel, sted- og tidløs størrelse. Den er uomgængeligt en del af den menneskelige kulturproduktion. Det er muligt, at den også er noget andet, men spørgsmålet om dens ontologiske korrelat er og bliver et trosspørgsmål, som ingen videnskab har adgang til.

Omvendt kan en religion ikke uden videre gøre sig til et med sin omverden, fordi den derved ville ophæve sin egen identitet. Derfor står den i et spændingsforhold til den omgivende kultur. Den er ikke symbiotisk, men parabolisk forbundet med verden. Enhver religion må derfor besvare det systematiske problem, hvad den i den samtidige kultur kan integrere, hvad den må afvise, og hvad den skal indoptage, men omforme på egne præmisser.

Det er karakteristisk for de tidlige kristendomme, at de indoptager og genbruger Fønix-myten. Som Michael Fishbane har påpeget, tjener mytopoetiske diskurser i en række rabbiniske tekster som kreative udfoldelser, udvidelser af og udtryk for det gamle Israels selvforståelse og verdensopfattelse. Snarere end at være levn fra en svunden tid giver de mytiske motiver stemme til nogle af de væsentligste og mest centrale teologiske anliggender for de rabbiniske teologer.<sup>15</sup> Min pointe er, at indoptagelsen og brugen af Fønix i tidlig kristendom illustrerer en nyskabende mytopoiesis, der udfolder og udtrykker en række grundlæggende tanker i det kristne betydningssystem.

*Den/de klassiske Fønix-myte(r)*

Der har aldrig eksisteret én Fønix-myte. Forsøget på at sammenstykke og skildre en myte er en (vel begrundet) konstruktion. Selv om Fønix er et tegn, der i sin oprindelse rummer et uendeligt potentiale, tenderer tegnæden historisk mod en lukning om sig selv. Brugen af Fønix-tegnet i den tidlige græske litteratur præges af det, man semiotisk kalder »vanen«, d. v. s. den semantiske rækkevidde eller kerne, en kultur intuitivt forbinder med et bestemt tegn. Min konstruktion af Fønix-myten(erne) søger at indkredse netop den semantiske kerne, der definerer Fønix-tegnets brug i den antikke, mediterrane sammen-

15. M. Fishbane: »'The Holy One Sits and Roars': Mythopoiesis and the Midrashic Imagination«, *Jewish Thought & Philosophy* (1991) 1-21, 1-4; og »Arm of the Lord: Biblical Myth and the Mystery of History«, i: S. E. Balentine og J. Barton, eds.: *Language, Theology and the Bible. Essays in Honour of James Barr*, Oxford 1994, 271-292, 272f.

hæng. En Fønix-myte kan ikke udkrystalliseres, men det er muligt at skildre de semantiske rammer »omkring« de enkelte tegnbrug.

### *Fønix i den græsk-romerske verden*

Det tidligste græsk-romerske belæg for fugl Fønix er Hesiods gådefulde vers (frg. 171) overleveret i Plutarks *De defectu oraculorum*: »Den skrigende krage lever ni generationer længere end unge mænd, hjorten fire gange kragens levetid. Raven bliver tre hjorte gammel, mens Fønix når ni ravne. Men vi, hårfagre nymfer, døtre af den Aigissvingende Zeus, når ti Fønix' aldre.« Forståelsen af fragmentet var allerede i antikken omgærdet med mystik og genstand for diskussion.<sup>16</sup> Det centrale er dog tanken om Fønix' høje alder, der i antikken spiller en fremtrædende rolle og nærmest får ordsprogsagtig karakter.<sup>17</sup>

Det næste vidnesbyrd findes hos Herodot. Skønt hans beretning mangler kernen i antikkens brug af Fønix-myten, nemlig forestillingen om Fønix' død og genoplivelse, indeholder den de fleste af de træk, som spiller en rolle i den græsk-romerske verdens forståelse og anvendelse af fugl Fønix. I en opregning af ægypternes hellige dyr beretter Herodot om Fønix.<sup>18</sup> Han har ikke selv set fuglen, da den er meget sjælden og kun besøges Ægypten for hvert 500. år; men han har set Fønix på billeder.

Den sjældne tilsynekomst er ved siden af tanken om fuglens høje alder et andet afgørende motiv i den græsk-romerske brug af myten. Det er en topos, som sætter andre begivenheder i relief. Når fx Libanios skal skildre Julians korte regeringstid, sammenligner han den med Fønix' sjældne optræden i verden.<sup>19</sup> Aristides benytter i sit *Forsvar for retorikken* samme motiv til at udtrykke, hvor få sande retorikere der i virkeligheden er. Det er fuldt tilstrækkeligt, om der kun fødes én eller to for hver solomdrejning, da der også kun i samme periode optræder en indisk fugl i Ægypten.<sup>20</sup>

Der er god grund til at dvæle ved dette motiv om Fønix' sjældne tilsynekomst. Når Aristides hævder, at fugl Fønix kun kommer til

16. Se diskussionen i R. van den Broek: *The Myth of the Phoenix. According to Classical and Early Christian Traditions*, EPRO 24, Leiden 1971, 76-112.

17. Se fx Lukian *Herm.* 53.

18. Herodot *Hist.* 2, 73.

19. Libanios *Or.* 17, 10.

20. Aristides *Or.* 144D, 425-428. På romersk grund anvender Seneca samme motiv til at udtrykke, hvor få stoiske vismænd, der i virkeligheden er. Den gode mand fødes som fugl Fønix kun en gang for hvert 500. år, Seneca *Ep.* 42, 1, jf. A. J. Malherbe: »Cynics«, *IDBSup* 20, 202. Se videre Martial *Epigr.* 5, 37, 13 og Synesios *Dion* 9, 3.

Ægypten en gang for hver solomdrejning, forudsætter han en sammenhæng mellem Fønix' besøg og en sothisk periode.<sup>21</sup> Tilsvarende refererer Tacitus' *Annales*, at den almindelige angivelse af Fønix' komme til Ægypten er hvert 500. år, men at enkelte regner med et interval på 1461 år.<sup>22</sup> Det var i den tidligere forskning almindeligt at knytte Fønix' levetid til den sothiske cyklus,<sup>23</sup> men Broek har vist, at sammenkædningen af Fønix med den sothiske periode først finder sted i hellenistisk tid, og at grunden til denne sammenkobling ligger i den udbredte mediterrane forestilling om »Det store År«.<sup>24</sup> Platons Timaios er det tidligste vidnesbyrd om denne ide.<sup>25</sup> I sammenhængen er det væsentlige forståelsen af »Det store År« som et omkalfatrende kosmisk vendepunkt og sammenkædningen af et nyt »Stort år« begyndelse med Fønix' besøg i Ægypten. Det er et af kernemotiverne i den romerske brug af fugl Fønix: Den indvarsler og er prægnant udtryk for en ny guldalders begyndelse.

Plinius den Ældre refererer først, at den romerske senator Manilius identificerer fugl Fønix' levetid med varigheden af et »Stort år«. Dernæst fortæller han, at if. Cornelius Valerianus er en Fønix, der senere blev fragtet til Rom og fremvist i Comitium under Kejser Claudius, kommet til Ægypten i år 36.<sup>26</sup> Dio Cassius, der også skildrer denne Fønix' tilsynekomst, beretter, at dele af Rom i det samme år blev oversvømmet af Tiberen, mens andre dele blev ødelagt af brand. Dette er if. Cassius grunden til, at fuglens komme senere blev tolket som et varsel om kejser Tiberius' død det følgende år.<sup>27</sup> Fønix kan således

21. I den gamle ægyptiske kalender udgør 1461 år en sothisk cyklus. Den sothiske periode begynder, når den almindelige kalenders 365 dage falder sammen med solårets 365,25 dage, noget som kun sker efter 1461 normale år eller 1460 solår. Cyklusen har fået sit navn efter Sirius (Sothis), der i periodens første fire år viser sig på Nytårsdagen ved Nilens første oversvømmelse i måneden Thot. Den sothiske periode blev i den sene del af antikken kædet sammen med forestillingen om »Det Store År«.
22. Tacitus *Ann.* 6, 28.
23. Fx J. Hubaux og M. Leroy: *Le Mythe du Phénix dans le littératures grecque et latine*, Bibl. de la Fac. de Philosophie et Lettres de l'Univ. de Liège, vol. 82, Liège-Paris 1939, 14-20.
24. Broek: *Myth*, 105-109.
25. I sin argumentation for, at tiden frembringes af himmellegemerne (solen fastlægger året og månen måneden), beskriver Platon det fuldendte år som det tidspunkt, hvor sol, måne, planeter og fiksstjerner har gennemført deres baner og atter nået deres begyndelsepunkt. Uenigheden i antikken over længden af »Det store År« kan i denne sammenhæng lades ude af betragtning. Se Platon *Tim.* 39d. Jf. Cicero *De natura* 2, 51f.
26. Plinius den Ældre *Hist.* 10, 4f. Plinius fastslår dog, at ingen kunne være i tvivl om bedraget bag denne Fønix.
27. Dio Cassius *Hist.* 58, 26, 5-27, 2.

på en og samme tid bruges til at udtrykke en epokes forestående afslutning og bebudelsen af en ny og bedre tid.<sup>28</sup>

I umiddelbar forlængelse af oplysningen om Fønix' besøg i Ægypten beskriver Herodot fugl Fønix, som han har set den gengivet på billeder. Dens fjerdragt er gylden og rød. Den har størrelse som en ørn. Tidspunktet for dens komme til Ægypten svarer til forældre-fuglens død. Det giver ham anledning til at berette en fortælling, hvis rigtighed han dog forholder sig skeptisk til. Fra Arabien bringer fuglen i et æg af myrra sin afdøde fader til Solgudens tempel for dér at begrave ham. Først former den ægget af myrra, så stort som den kan bære. Efter at have prøvet, om den kan bære ægget, udhuler den det og anbringer dernæst den døde fader deri, for så til sidst at bringe ham til Solgudens tempel i Ægypten.<sup>29</sup>

Læsning af Herodot gør det ikke muligt at bestemme hvilken af mytens to hovedtyper, han har haft som forlæg, da han hverken siger noget om fuglens oprindelse eller dens videre skæbne. I den mest udbredte version samler Fønix forskellige aromater, hvormed den bygger en rede. Antændt af solens stråler opbrænder fugl Fønix i sin rede, men af dens aske opstår en ny fugl. I enkelte versioner bygger den rede i sit hjemland og overlader det til den nye fugl at bringe dens rester til Heliopolis, mens den i andre bygger reden i Heliopolis på solgudens alter, hvor den opbrænder. Der er for den første variants vedkommende muligvis tale om et forsøg på at forlige den ægyptiske version af myten med en anden version, hvor Ægypten overhovedet ingen rolle spiller.<sup>30</sup> Ligeledes må de versioner af myten, hvor en lille orm opstår af den gamle fugls aske og bliver til en ny fugl, ses som et forsøg på at få den ene version af myten til at stemme overens med mytens anden hovedtype, hvor Fønix ikke opbrænder, men fornyer sig gennem en forrådnelsesproces.<sup>31</sup> Også i denne anden hovedtype

28. Dette motiv ligger bag Plinius' beretning om udstillingen af en Fønix under Kejser Claudius. Fønix har i denne kontekst som udtryk for guldalderens tilbagevenden kunnet tjene som politisk legitimering af en ny hersker. Ikke overraskende er der ved flere kejsers tronbestigelse slået nye mønter med den pågældne kejsers portræt sammen med fugl Fønix. Blandt andre Hadrian, Antoninus Pius, Marcus Aurelius og Konstantin den I. Se iøvrigt H. Castrius: »Der Phoenix auf den Aurei Hadrians und Tacitus« *Annalen* VI, 28«, *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte* 14 (1964), 89-95, og H. Mattingly: *Roman Coins from the Earliest Times to the Fall of the Western Empire*, London 1928, 176. 251.
29. Blandt senere forfattere følges denne version af myten i det store og hele af Achilles Tatius *Leucippe og Clitophon* 3, 25, 4-5; Celsus i Origenes' *Contra Cels.* 4, 98; Pomponius Mela *De chorographia* 3, 84, og Tacitus *Ann.* 6, 28.
30. I denne version af myten spiller Indien en afgørende rolle som hjemsted for fugl Fønix, jf. henvisningen i Lukian *Peregr.* 27.
31. Artemidorus *Oneirocriticon* 4, 47, gør opmærksom på forskellen mellem mytens to hovedtyper, men i sin gengivelse af mytens anden hovedtype frem-

samler den gamle fugl forskellige aromater til redebygning. Efter at være rådnet op opstår af den første fugls rester en lille orm, som snart bliver til en fugl og straks begiver sig mod Heliopolis for at placere sin forgængers rester på solgudens alter.<sup>32</sup>

### *Fønix' dødsforberedelse*

Lad os isolere mytens/myternes forskellige momenter og se, hvordan de hver især skildres og anvendes i den græsk-romerske verden. Et første forhold, der er identisk i begge mytens hovedtyper, vedrører fuglens dødsforberedelse. I de fleste versioner ved fuglen selv, hvornår dens dødstime stunder til.

Dette aspekt har Aelian og Claudian imidlertid udviklet til et selvstændigt motiv. Aelian benytter motivet til at kritisere præsteskabets og argumentere for den sunde fornufts overlegenhed i sammenligning med lærde beregninger. Menneskene evner kun at tælle ved hjælp af deres fingre, og præsterne, som blandt mennesker er de eneste, der er i stand til at kalkulere i perioder på 500 år, fordriver tiden med at tale solen et øre af. Fønix, derimod, ved uden brug af aritmetikken, hvornår 500 år er hengået. Alt imens præsteskabets, hvis visdom er mindre end fuglens, diskuterer, hvornår den guddommelige fugl indfinder sig, ankommer Fønix, der som elev af den alvise natur ikke har brug for fingre at tælle med, men ved hjælp af tegn forunderligt tyder tidspunktet.<sup>33</sup> I digtet *Phoenix* beskriver Claudian indgående, hvordan alderdommen kommer til Fønix. Når tusinde somre, tusinde vintre, tusinde forår, som alle forlenede bønderne med den skygge, efteråret bortrev dem (træernes blade, der om sommeren giver skygge og om efteråret visner bort) er hengået, så vil til sidst også Fønix – udmattet af de mange år – bukke under som offer for alderens byrde. Dens strålekrans aftager i glød, og alderdommens kulde

(fortsat)fører han selv en hybridversion, der forener kremations- med forrådnelsesmotivet.

32. I en skelsættende strukturel analyse af Fønix-motivet har Marcel Detienne vist, hvorledes mytens to hovedversioner indbyrdes forudsætter hinanden. Fønix-motivet udgøres af en række grundlæggende transformationer, der medierer mellem to sæt fundamentale modsætninger: *Brændt-tør: Fugtig-rådden :: Solen-øverst: Jorden-nederst*. Det er denne mytiske kerne, som er centrum i Fønix-myten. Resten er ideologi, der i forsøget på fx at dokumentere det romerske riges evigheds karakter, Kristi opstandelse, etc., benytter sig af myten. Detienne påpeger endvidere, hvordan Fønix-myten er indskrevet i en grundlæggende taksonomi, der forudsætter tilstedeværelsen af *ørn; flagermus, orm* (som indre ådseldyr) og *en lille fugl* i samme system; et system som Fønix ved sin genese og regenese gennemløber. Det er de indbyrdes relationer mellem disse størrelser, der forlener myten med betydning. Se M. Detienne: *Les Jardins d'Adonis. La Mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972, 57-68.
33. Aelian *De natura* 6, 58.

slukker langsomt dens funklende stjerne.<sup>34</sup> Vingerne, som før var vant at kløve himmelens gyldne skyer, kan knapt hæve sig fra jorden. Da ved fugl Fønix, at dens time stunder til, og den begynder at samle tørre urter fra solvarme bakker (v. 27-42).

### *Aromaternes rolle*

Hermed nærmer vi os det andet forhold. Aromater spiller en afgørende rolle i samtlige versioner af Fønix-myten. Hos de fleste forfattere er aromaterne led i redebygningen og den efterfølgende selvofrings-scene. De kan imidlertid også som hos Herodot indgå som led i den unge Fønix' transport af faderfuglen til Ægypten. Motivet er væsentligt, fordi det rummer et betydningspotentiale, som hhv. den jødiske og kristne tradition kunne relatere sig til og integrere i deres betydningsunivers.<sup>35</sup> I den klassiske verden er det særligt myrra, kanel og virak, der fremhæves. Betydningen af aromaterne må i de græsk-romerske versioner forstås ud fra datidens begravelsesskik, hvor aromater spiller en fremtrædende rolle både som social indikator og som væsentligt religiøst symbol. Jo større mængden af aromater og jo mere kostbart det enkelte aromat, desto mere betydningsfuld har den af-døde været.<sup>36</sup> Også som religiøst symbol er aromaterne af afgørende betydning. I den græsk-romerske verden er velduft et håndgribeligt udtryk for en guddoms forestående åbenbaring eller nærvær.<sup>37</sup> Aromatet selv bliver symbol for gudernes evige liv og netop denne sammenhæng er baggrund for dets udbredte anvendelse ved antikke begravelser. Som symbolsk udtryk for livets sejr over døden. Får man del i den velduft, som hører den guddommelige verden til, har man også opnået del i gudernes evige liv.<sup>38</sup> Aromatmotivet tjener således

34. Broek: *Phoenix*, 162f., gør med rette opmærksom på, at det ud fra konteksten er mest nærliggende at oversætte *lumen* og *stella* ved Fønix' kendetegn som Phoebos' fugl, og ikke, som det tidligere blev gjort, som *øje* og *pupil*. Se fx M. Platnauers oversættelse i LCL-udgaven.
35. Se fx *Apoc. Mos.* 29, 3, hvor aromaterne forstås som indeksikalt udtryk for evighedslivet i paradiset.
36. Fx beretter Plinius den Ældre *Hist.* 12, 83, hvorledes Nero ved sin elskende Poppaeas begravelse lod flere aromater anvende, end der på et helt år kunne samles i Arabien. Jf. også skildringen hos Josephus *De bello* 1, 673 og *Antiquitates* 17, 199, af Herodes den Stores begravelse.
37. Fx Ovid *Fast.* 5, 375f. En overskuelig og omfattende samling af antikke kilder om vellugt og guddommeligt nærvær findes i E. Lohmeyer: »Vom göttlichen Wohlgeruch«, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, vol. 9 Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1919, 3-52.
38. Det er formentlig denne tanke, der har foranlediget Statius *Silv.* 2, 4, 33-37, til at sammenligne brændingen af sin ven Atedius Meliors afdøde papegøje med Fønix' brænding: »Den er ikke ulykkelig sendt til skyggers land. Dens

til på en og samme tid socialt at pointere Fønix' særlige betydning og religiøst at fremhæve dens evigheds karakter.<sup>39</sup>

### *Mytens to hovedtyper*

Et tredje forhold lader, som tidligere antydet, myten fremtræde i to hovedtyper. I den ene lægger fuglen sig til rette på sin rede af aromater og begynder at gå i forrådnelse. I den tidligere omtalte skildring af Plinius beretter Manilius, at en lille orm opstår af forgængerens knogler og marv, før efter et stykke tid at udvikle sig til en ungfugl. Fuglens evne til gennem en forrådnelsesproces at genskabe sig selv kommer klart til udtryk hos Pomponius Mela: »Ved væsken fra de forrådnede lemmer begynder den at vokse, frugtbargør sig selv og fødes atter af sig selv«. <sup>40</sup> Efter at have genvundet fordums styrke begiver fuglen sig som sin første handling af sted mod Heliopolis for at begrave resterne af sin forgænger.<sup>41</sup>

Ved sin ankomst til Heliopolis anbringer fugl Fønix resterne af sin forgænger på solgudens alter, hvor de opbrænder.<sup>42</sup> Achilles Tatius beretter specielt, at fuglen først må lade sig syne af præsterne, inden den kan aflevere resterne af sin forgænger, som præsterne derefter begraver. If. Tatius flyver fuglen først til en høj, hvor den afventer præsternes komme. Dernæst indfinder en præst sig med en hellig bog, og ud fra billedet i bogen sikrer han sig, at det nu også er fugl Fønix, som er kommet. Fønix ved, at den vil blive mødt med skepsis og udstiller derfor de mest intime dele af sin krop. Dernæst fremviser fuglen sin døde forgænger og fremfører en panegyrik over den.<sup>43</sup> Det

38. (fortsat) aske er æret med assyrisk balsam og dens skrøbelige fjer ånder af arabisk røgelse og sikanisk safran. Som en lykkeligere Fønix – ikke udmarvet af den uvirksomme alderdoms forfald – vil den bestige de duftende flammer.«
39. Detienne påviser, hvordan de forskellige aromater er knyttet til de grundlæggende modsætninger, myten medierer imellem. Kanel er fx forbundet med solen og det tørre element, mens kasia-planten er knyttet til jorden og det fugtige element. Se M. Detienne: *Jardins*, 67.
40. Pomponius Mela *De chorographia*, 3, 83. Det er muligt, at samme tanke ligger bag Tacitus' »vim genitalem adfundere, ex qua fetum oriri« (»og den udtømmer sin skabende sæd, af hvilken et afkom opstår«) i *Ann.* 6, 28.
41. Således Tacitus, Ovid *Met.* 15, 391-407, Pomponius Mela og Plinius den Ældre. Plinius angiver dog et Heliopolis i nærheden af Panchaia. Hos enkelte forfattere udvikles rejsen til et selvstændigt motiv, hvor Fønix - parallelt med hyldningen af jordiske herskere - følges af en hærskarer af fugle. Tacitus beretter, hvordan de forskellige Fønix-fugle gennem tiden alle er kommet til Heliopolis ledsaget af en større skare af fugle, mens Achilles Tatius fortæller, at Fønix ankommer med eskorte af fugle svarende til en rejsende konges livvagt. Tacitus *Ann.* 6, 28; Achilles Tatius *Leucippe og Clitophon* 3, 25, 5. If. Claudian *Phoenix*, v. 76-88.
42. Således Tacitus og Pomponius Mela.
43. Achilles Tatius *Leucippe og Clitophon*, 3, 25, 6-7. Panegyrik-motivet bruges i



er værd at hæfte sig ved tvivlsmotivet, fordi det i dele af den kristne overtagelse af fugl Fønix spiller en væsentlig apologetisk rolle.

I mytens anden hovedtype fornyer Fønix sig gennem en opbrændingsproces. Særligt tanken om fugl Fønix som solfugl har været bestemmende for udformningen af denne version.<sup>44</sup> Atter er det Claudians skildring, som bærer en enestående poetisk kraft. Efter af forskellige aromater at have dannet sig den rede, som på en og samme tid er dens grav og vugge, påkalder Fønix under bønner Phoebos og beder om, at ilden må skænke den fornyende kræfter. Med et nik kaster Phoebos et af sine gyldne hår, og med det livgivende lyn rammer han den beredvillige. Af fri vilje brænder den allerede for på ny at modtage livet, og den glæder sig over at dø, hastigt på vej mod sin fødsel. Den duftende rede brænder ved de himmelske stråler og fortærer det aldrende legeme.<sup>45</sup> Efter at være genopstået begiver fuglen sig straks af sted mod Ægypten, hvor den anbringer den aske, af hvilken den selv er opstået, på solgudens alter.

#### *Fønix som dødens sejrvinde*

Claudian slutter sit digt med at hylde Fønix som »O, du lykkelige fugl, som er din egen arving. Det, hvorved vi alle går til grunde, giver dig rige kræfter. Gennem asken skabes fødslen, og skønt du lider, dør din alderdom ikke... Mod dig samler moirerne ikke deres frygtindgydende tråde, og ej heller har de ret til at skade dig.«<sup>46</sup> Her finder vi det fjerde og væsentligste moment i den græsk-romerske verdens brug af Fønix: Fønix som dødens sejrvinde og som symbol på fornyelse, udødelighed, evighed og genskabelse. Ikke underligt at Martial netop griber fat i dette motiv, når han skal udtrykke Roms strålende genopbygning efter en brand: »Som når ilden fornyer den assyriske rede, så ofte som den ene fugl har levet sine ti aldre, således har det nye Rom aflagt sig sin gamle ælde og har iført sig sit forsædes ansigt.«<sup>47</sup>

(fortsat) afvigende form af Philostratos *Vita Appolonii* 3, 49. I lighed med betoningen om svanerne i Platons *Faidon* (84d, 8-85b, 9) lader han Fønix synge begravelshymner, mens den udånder i sin rede.

44. Tanken om Fønix som solfugl spiller en væsentlig rolle i den jødiske Fønix-reception. I 3. Baruk 6-8 erstatter Fønix den rolle, solguden traditionelt har i græsk-romersk religion. Den beskytter ovenikøbet på Guds vegne alt levende mod solens fortærende stråler. Brugen af Fønix i den græske Baruk-apokalypse er således et mytopoetisk udtryk for en monoteistisk tendens, der skal pacificere truslen fra den konkurrerende tydning. For en anden forståelse, se M. Himmelfarb: *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York/Oxford 1993, 88f.

45. Claudian *Phoenix*, v. 45-60.

46. Claudian *Phoenix*. v. 101-110.

47. Martial *Epigr.* 5, 7, 1-2.

Denne »Märchengang« gennem den hedenske verdens brug af Fønix-motivet er den nødvendige folie til forståelse af de tidlige kristendommers overtagelse af Fønix-motivet.

*Inkulturationsproblemet i den tidlige kirke: integration, transformation og negation*

Hvordan har de tidlige kristendomme overhovedet kunnet overtage en hedensk myte og tildelt den en central betydning? Svaret ligger i, at i særdeleshed kristendommen er konfronteret med inkulturations-spørgsmålet. Det skyldes betoningen af skabelsestanken. Man kan ikke på en og samme tid hævde, at Gud er den altomfattende skaber af verden, og gøre gældende, at en række fænomener falder uden for Guds skabelseshorison. Det er derfor et iboende element i kristendommen, at alt skal kunne forklares, og at intet falder uden for det kristne tydningsunivers. Det indebærer for de tidligste kristendomme, at de måtte forholde sig til det sæt af tydninger, som udgjorde den samtidige kulturs betydningsunivers. Uden evne til at kunne indplacere konkurrerende tydninger i dens eget semantiske univers har ingen religion levedygtighed, men den kan naturligvis affærdige den omgivende kultur som blændværk, afgudsdyrkelse og gudsbespottelse, som det også blev gjort<sup>48</sup> – og stadigt gøres!

Skabelsestanken indebærer imidlertid, at man ikke kun kan forholde sig negativt til den omgivende kultur. Hvis kun Israel havde haft tilgang til Guds åbenbaring, kunne Gud ikke uden videre identificeres med den altomspændende skaber. Den hedenske verden ville heller ikke kunne klandres for at have forbrudt sig mod Guds love, da man kun kan holde en vidende part skyldig. Uafhængig af den specifikke sammenhæng viser Rom 1, 18ff., at Paulus er sig problemerne i en sådan opfattelse bevidst. Hvis det er en grundlæggende påstand i Paulus' tænkning, at alle mennesker i perioden fra Adam og indtil Kristus var underlagt synden, og at det enkelte menneske selv kan holdes ansvarlig for denne værens- og gørenstilstand, må Paulus godtgøre, at det enkelte menneske gennem en kognitiv kompetence har haft den fornødne viden. Uden viden, ingen skyld. Det er derfor, han i Rom 1, 19f. hævder, at også hedningerne havde kendskab til Guds åbenbaring, som har kunnet ses fra verdens skabelse og forstås gennem Guds gerninger. Netop derfor kan også hedningerne kendes skyldige. Skønt

48. Tertullian er vel nok den kendteste repræsentant for en radikal afvisning af den omgivende kultur, jf. hans lidenskabelige og kompromisløse forkastelse af den antikke paideia i *Praes. Her.* 7, 9-13: »Hvad har Jerusalem og Athen til fælles? Hvad har akademiet til fælles med kirken? Hvad har hedningerne til fælles med de kristne?«.

de kendte Gud, hverken ærede eller takkede de ham som Gud.<sup>49</sup>

Forestillingen om den hedenske verdens embryonale kendskab til Gud er første gang forsøgt systematisk gennemtænkt af Justin. Med sit begreb om *logos spermatikos* – en sammenkædning af det platonisk-stoiske logos-begreb med Johannesevangeliets tale om Kristus som logos – søger Justin at vise, at logos på en og samme tid er foregribet i ufuldstændig form i den hedenske tradition og fuldstændigt åbenbaret i Kristus. Logos er både Guds skaberkraft og den inkarnerede Kristus. Alle har del i logos, fordi de som skabninger har en medfødt gudsforestilling; men først i mødet med Kristus-åbenbaringen er logos endeligt åbenbaret.<sup>50</sup> Det er en sådan skabelsesteologisk forestilling, der – alle forskelle de enkelte teologer imellem ufortalt – udgør den teologiske folie for den tidlige kirkes brug af den hedenske verdens traditioner.

Den kristne teologi er i lys af denne forståelse i sin gode ret til at overtage og anvende den hedenske verdens visdom, fordi denne i kim foregriber og peger frem mod Guds åbenbaring i Kristus. På samme måde som israelitterne, da de vandrede ud af Ægypten, på Guds befaling røvede guld-, sølvsmykker og klæder fra ægypterne og senere anvendte dem til udsmykning af det allerhelligste og derved ærede Gud, skal også de kristne anvende hedenskabets skatte til Guds ære.<sup>51</sup> Det skabelsesteologiske ræsonnement er imidlertid ikke den eneste begrundelse for de kristnes overtagelse af hedensk tradition.

I forsøget på at påvise kristendommens overlegenhed og at tage brodden af de hedenske traditioner drager flere kristne forfattere nytte af den i indledningen omtalte topos, hvor en traditions værdi måles på dens alder. Det tidligste kristne eksempel på en specifik brug af aldersbeviset findes hos Justin i hans *Samtale med Tryphon* i kap. 7. Her bruger Justin den tradition, der særligt var udviklet i jødiske di-

49. Jf. drøftelsen af afsnittet i S. K. Stowers: *A Rereading of Romans. Justice, Jews and Gentiles*, New Haven/London 1994, særligt 85-100.

50. Justin *1Apol.* 5 og *2Apol.* 10; 13. Jf. skildringen i Dial. 8, 1-2, hvor kristendommen fremstilles som den ene sande filosofi.

51. Denne allegorese over Ex 3, 21f.; 11, 2; og 12, 35f. er Origenes' begrundelse for, at den hedenske filosofi skal tjene et propædeutisk formål i teologien, jf. hans *Brev til Gregorios Thaumaturgos* 2. 19-44. Allegoresen er dog allerede kendt fra Irenæus *Adv. haer.* 4. 30. 1-4. Vendt mod Markions *Antitheser* hævder Irenæus, at israeliternes opbrud fra Ægypten var en foregribelse af de kristnes opbrud fra hedenskabet. Som israelitterne tog ægypternes skatte med sig, har de kristne taget hedningernes skatte med sig. Som israelitterne udsmykkede pagtsteltet med ægypternes skatte, har de kristne rejst et telt i deres indre, hvor de har overgivet til Herrens brug, hvad de som hedninger uretfærdigt havde tilegnet sig. For disse og andre eksempler, se C. Gnllka: *CHRHSIS. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. Bd. I. Der Begriff des gerechten Gebrauchs*», Basel/Stuttgart 1984.

aspora-kredse. De gammeltestamentlige profetskikkelser har levet forud for de græske filosoffer og har derfor større værdi.<sup>52</sup> Justins elev Tatian går et skridt videre i brugen af aldersbeviset og lægger det til grund for en sammenligning mellem den »kristne og græske filosofi«. Gennem opregning af forskellige græske forfatters datering af Homer når Tatian frem til, at Homers historier må være falske.<sup>53</sup> Kan man ramme den græske kultur i dens nervesystem, er vejen banet for en aggressiv, kristen forkyndelse. Også hos Tertullian spiller aldersbeviset en væsentlig rolle. Det dukker op flere steder i hans apologi. Således skoser han de romerske ledere for i alle henseender at have forrådt deres forfædre. De priser de gamle dage, skønt de dagligt indfører nye skikke i deres livsførelse. De opfatter sig selv som trofaste mod *mores maiorum* og klandrer de kristne for at forbyrde sig mod overleveringen, skønt de selv excellerer i troløshed.<sup>54</sup>

I den teologiske elite har man været sig bevidst, at indoptagelsen af hedenske traditioner rummer fare for en nivellering af ens eget tegnunivers. Integrationen må nødvendigvis ske på egne præmisser og i overensstemmelse med ens eget tydningsystem. Clemens af Alexandria sammenligner det med pengeveksling, idet han henviser til følgende agraphon: »Vær kloge vekselere« (jf. 1 Thess 5, 21: »Prøv alt, hold fast ved det gode!«).<sup>55</sup> Som vekseleren prøver mønterne, skal også den kristne prøve den hedenske filosofi. Mønterne er ægte, når averset bærer den sande konges portræt. Da kan vekseleren beholde dem. Tilsvarende kan den kristne beholde og nyttiggøre den hedenske verdens traditioner, hvis blot de bærer den sande konges portræt.

Anderledes skeptisk og mere kompromisløs stiller Hieronymus sig. Den hedenske tradition kan – al dens visdom til trods – ikke uden videre indoptages i kristendommen. Brodden må først tages af den. Hieronymus hævder i en allegorisk udlægning af Deut 21, 10-13, at som israelitten efter at have taget en smuk kvinde som krigsfange skal

52. Jf. 1Apol. 23. N. Hyldahl *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, AThD 9, København 1966, 288, har påpeget, at det her ikke drejer sig om et »hellener-ran«, men alene om at godtgøre profeternes høje alder: »Das Argument bezieht sich allein auf das Alter der Propheten: sie sind älter als die griechischen Philosophen und haben eo ipso die Wahrheit gesagt.«

53. Tatian *Oratio* 31, jf. 35.

54. Tertullian *Apol* 6, 9. Det kommer i den senere kristne tradition til en kritik af aldersbeviset, se Augustin *De civitate* 8, 11 og *Retract.* 2, 4, 2. Dette til trods for, at han selv tidligere havde anvendt aldersbeviset i sin argumentation, se *De doctrina* 2, 43.

55. Clemens af Alexandria *Strom.* 6, 81, 2; se også 1, 177, 2; 2, 15, 4; 7, 90, 5.

skære hendes negle af og barbere hendes hår væk, således skal den kristne skære den hedenske verdens traditioner til.<sup>56</sup>

Det er med udgangspunkt i sådanne overvejelser, man tidligt i kristendommens historie overtog fugl Fønix. Skønt man har lagt den hedenske fortid bag sig, har man vel næppe kunnet unddrage sig den fascinationskraft, der udgår fra myten om Fønix-fuglen. Dertil kommer, at man i missionsøjemed under henvisning til Fønix skabelsteologisk har kunnet argumentere for, at hedningerne allerede havde en ide om den sande åbenbaring. Polemisk og snævert knyttet til den skabelsteologiske pointe kunne man vende hedningernes våben mod dem selv. Hedenskabets myter anvendes da som eksempel på dets stykvisе og ufuldstændige delagtighed i sandheden, hvis endegyldige åbenbaring er indtrådt i myternes opfyldelse i Kristus-åbenbaringen. I denne sammenhæng har man brugt Fønix-tegnet. Et mytisk element, der indoptaget i den kristne tydning tjener til at fremhæve en af de mest centrale påstande i kristendommens tydningsunivers. Det er naturligvis en fugl Fønix, der er blevet tilpasset det kristne betydningssystem Prokrustesleje. Integreret i og tilpasset det kristne symbolsystem har fugl Fønix imidlertid også vundet nye betydninger gennem indoptagelsen i et nyt semantisk univers.

#### *Fønix som symbol på Kristi død og opstandelse*

Det tidligste kristne vidnesbyrd om fugl Fønix er 1 Clemensbrev. I sin argumentation for opstandelsens mulighed henviser Clemens til fugl Fønix. Gud har på forskellig måde givet de kristne tegn, som varsler en kommende opstandelse. Dag og nat er et sådant tegn: Natten sover, og dagen opstår. Dagen viger, og natten kommer. Såning og høst er et andet tegn. Sædekornet falder tørt og nøgent på jorden og opløses, men herskerens mægtige forsyn oprejser det fra opløsningen, og af det ene korn vokser flere frem og bærer frugt. Også fugl Fønix er et utroligt tegn, der peger hen mod opstandelsen. Clemens følger mytens forrådnelsestype. Han bruger Fønix som vægtigt udtryk for opstandelsens mulighed. Når universets skaber ved en fugl viser sin forjættelses mægtighed, hvor meget mere vil han så ikke berede en opstandelse for dem, der i hellighed har tjent ham ved den gode tros lydighed.<sup>57</sup>

Mens Fønix hos Clemens udelukkende forstås som skaberens tegn, der beviser opstandelsens mulighed for de troende, får fuglen i den efterfølgende tid en stadig mere polemisk funktion vendt mod hedningerne. Parallelt med Clemens argumenterer Tertullian skabelses-

56. Hieronymus *Ep.* 70, 2, 5f.

57. 1 *Clem* 25-26, 1.

teologisk for opstandelsens mulighed. Hvis dagens og nattens vekslen og årstidernes skiften ikke giver læseren tilstrækkeligt belæg for opstandelsen, fordi de henviser til ophør af væren og ikke døen, til nyformning og ikke genoplivelse, må han acceptere fugl Fønix som uomtvisteligt bevis for opstandelseshåbet. Den har liv. Den er underkastet døden. Fønix er derfor det mest udtrykfulde og klare bevis for opstandelsen. Intet andet bevis kan i kraft sammenlignes med den. Gud siger selv i skriften: »Den retfærdige skal blomstre som Fønix« (LXX SI 91, 13 ὡς φοίνιξ).

Tertullians tolkning – baseret på homonymet φοίνιξ palme/Fønix – er interessant, fordi der også i den jødiske brug af fugl Fønix eksisterer en tradition for at læse Fønix ind i Bibelen.<sup>58</sup> Hvis Fønix således har bibelsk belæg, er brugen af Fønix-myten som bevis for opstandelsens mulighed ikke kun en overtagelse af hedensk gods. Tertullian forbliver på bibelsk grund. Udsagnet »den retfærdige skal blomstre som Fønix« betyder if. Tertullian »ud af døden og ud af begravelsen, for at mennesket kan tro, at legemet kan hives ud af ilden«. Parallelt med Clemens argumenterer også Tertullian for menneskets merværd i forhold til Fønix: »Herren har gjort det kendt, at vi er mere værd end spurve: Hvis det ikke også gælder Fønix'er, er det ikke noget særligt. Men skal menneskene da en gang for alle dø, mens Arabiens fugle er ubekymrede for deres opstandelse?«.<sup>59</sup>

Også Cyril af Jerusalem anvender i sin 18. mystagogiske katekese Fønix som bevis for opstandelseshåbets virkelighed: »Men grækerne søger fremdeles de døde opstandelse tydeliggjort. Og de hævder, at hvis nogle opvækkes, kan de ihvertfald ikke være rådnet fuldstændigt. De ønsker at se et klart bevis for et dyr, som både er fuldstændigt forrådet og opstået. Gud kendte imidlertid menneskenes vantro og skabte fugl Fønix med henblik på denne«. Denne tanke giver Cyril et selvstændigt præg, idet han lader Fønix' opstandelse ske offentligt. Efter 500 år kommer Fønix til Ægypten, hvor »den viser sin opstandelse, dog ikke på øde steder, for at mysteriet ikke skal forblive ukendt; men den viser sig i al offentlighed i byen (Heliopolis), for at det utrolige kan prøves sanseligt«. If. Cyril genvinder Fønix først sin tidligere skikkelse og stiger på ny til vejrs efter klart og tydeligt at have belært menneskene om de døde opstandelse. »Merværdsmotiv-et« genfindes hos Cyril: »Fugl Fønix er en forunderlig fugl, men den

58. A. Klostergaard Petersen, »Opstandelsessymbol«, 254. Ingen jødisk forfatter bruger imidlertid SI 92, 13 som reference til Fønix. Tertullian er det tidligste vidnesbyrd om en sådan tolkning. Samme forståelse findes også i den byzantinske Physiologos og i den gnostiske traktat *Om verdens oprindelse*, NH 2, 5, 122.

59. Tertullian *Res. Carn.* 13.

er ufornuftig og har aldrig sunget Gud lovsang. Den flyver omkring i luften uden at vide, hvem Guds enbårne søn er. Når nu et ufornuftigt dyr, som ikke kender Skaberens, er blevet givet de dødes opstandelse, skulle opstandelsen da ikke skænkes os, som priser Gud og holder hans bud?«. <sup>60</sup> I de nævnte eksempler anvendes Fønix-myten som bevis for en kristen sandhed.

Fønix er ikke kun som i den græsk-romerske verdens brug et symbol på udødelighed, genskabelse og fornyelse. Den er blevet snævert knyttet til kristendommens betydningsunivers og tjener som prægnant bevis for Kristi opstandelse og de retfærdiges genfødsel. Hedningerne kan ikke afvise opstandelsens mulighed og gøre den til afgørende anstødssten mod kristendommen uden at geråde i selvmodsigelse. Ved deres brug af Fønix viser de, at de har en forestilling om opstandelsen. <sup>61</sup> Tanken om menneskets merværd er ny i forhold til den hedenske verdens anvendelse af Fønix. Indoptagelsen i et nyt betydningssystem har således også bidraget til en udvikling af den klassiske myte. Bjergprædikenens ord om menneskets merværd i forhold til himmelens fugle har givet anledning til at understrege menneskets større betydning i forhold til Fønix. Tertullian begrundet menneskets større værd for Gud ved henvisning til Matt 10, 31, mens Cyril fremhæver Fønix' ufornuft og menneskets lovsangsformåen.

Når kristne forfattere anvender Fønix-motivet, tilføres der ny betydning til det kristne tegnunivers, hvilket ikke er uvæsentligt i sammenhæng med diskussionen om den kristne sandheds alder. Etableringen af en forbindelse mellem Kristus og fugl Fønix placerer på en og samme tid den kristne tydning i en tradition, der har evighedsry, og fastholder tanken om Kristus-begivenheden som et novum i verdens gang. Herved bliver Fønix-traditionen et motivcluster, der bidrager til at løse de tidlige kristendommens dilemma.

### *Fønix som Kristussymbol*

I den græske *Physiologos* forstås Fønix ikke længere udelukkende som symbol på en kristen sandhed. Denne mærkværdige litteratur, hvis oprindelse fortøner sig i det dunkle, har haft en uvurderlig betydning i kristendommens historie helt op til reformationstiden. Dens oversættelse til ætiopisk, armensk, syrisk, arabisk, latin, gammeltysk, engelsk, fransk, provencalsk og islandsk er et levende vidnesbyrd om genrens popularitet. Det er sandsynligt, at den har sin baggrund i ældre græske naturhistorier; men på et tidligt tidspunkt i kristendommens historie har de kristne taget den til sig og forsynet den med mo-

60. Cyril af Jerusalem *Cat.* 18, 8. Jf. Ambrosius *Hexaëm.* 5, 79.

61. Se også *Const. Apost.* 5 og Ambrosius *De excessu fratris sui Satyri*, 2, 59.

raler, henvisninger til Bibelen og gjort den til et naturens Kristusvidnesbyrd.

I den græske Physiologos indledes kapitlet om Fønix med et citat fra Joh 10:18: »Herren har i evangeliet sagt: »Jeg har magt til at sætte mit liv til, og jeg har magt til at tage det igen«. Og jøderne vrededes over dette ord.« Dernæst beretter Physiologos, hvordan den indiske fugl Fønix efter 500 år flyver til Libanons træer, hvor den fylder sine vinger med aromater og derefter giver en præst i Heliopolis tegn om sin forestående komme i den nye måned Nisan eller Adar, dvs. Pharmuti. Præsten lægger derpå vinstokke på alteret. Fuglen kommer til Heliopolis, bestiger alteret og tænder en ild. Den følgende dag undersøger præsten alteret og finder i fuglens aske en lille orm. På den anden dag er ormen blevet til en ungfugl, og på den tredje dag er fuglen fuldstændig. Den hilser præsten og vender tilbage til sit hjemsted. I Physiologos' skildring er mytens to hovedtyper smeltet sammen. Ormen, der opstår af forgængerens aske, giver kun mening som et forsøg på at bringe de to versioner på en fællesnævner.

Der er flere interessante forhold i Physiologos' beretning. Fuglens genese skildres ud fra Jonas-tegnet. De tre dage er en mytopoetisk udvidelse af den traditionelle myte og tjener til at fremhæve ligheden med Kristi død og opstandelse. Det samme gør angivelsen af den nye måned Nisan som tidspunktet for fuglens komme til Heliopolis. Physiologos lader på denne måde Fønix' genfødsel ske samtidig med den jødiske påskefejring og NTs fastsættelse af tidspunktet for Jesu død og opstandelse. Motivet med Libanon er også interessant, fordi Libanon allerede i GT skildres i billeder, der normalt er forbeholdt Paradisforestillinger. Gud har selv plantet Libanons cedre (Sl 104, 16; 92, 13f.). Når Israel endeligt omvender sig, skal Israel dufte som Libanon. De skal bo i Guds skygge og skyde som en vinstok med ry som Libanons vin (Hos 14, 7f.). Ved at introducere motivet om Fønix' rejse til Libanon er Physiologos med til at berede vejen for den senere kristne tradition, hvor Fønix forstås som en jordisk pendant til paradislivet.

Motivet er imidlertid ikke ukendt i den græsk-romerske verden. Allerede Ovid skildrer fuglens opholdssted i lys af de antikke traditioner om Elysium: »For foden af en bakke i Elysium grønnes en mørk lund i egeløv og den fugtige jord blomstrer grønt med et evigt tæppe af græs. Hvis troen rækker til tvivlfulde forhold, fortælles det, at dette er de gudfrygtige fugles sted, hvorfra de ildevarslende fugle er forment adgang. Der ernærer de uskadelige svaner sig viden om og den længelevende Fønix, fuglen der altid er ene af sin art«.62 Physiologos

62. Ovid *Am.* 2, 6, 49-54. Jf. skildringen i *Metam.* 15, 393f., hvor Ovid skildrer fuglens føde som hverken frø eller græs, men tårer af myrra og saft af amomum.



slutter sin sædvane tro beretningen med en belærende sammenfatning: »Når nu fuglen har magt til at lade sig dø og til at levendegøre sig, hvorfor vredes de uforstandige jøder da over Herrens ord »Jeg har magt til at sætte mit liv til, og jeg har magt til at tage det igen«. Således tager Fønix vor frelsers skikkelse (πρόσωπον λαμβάνει τοῦ Σωτήρος). Steget ned fra himlen fyldte den sine to vinger med velduft og frembar det, dvs. de fuldkomne himmelske ord, for at også vi gennem bønner må strække vore hænder frem og næres af den åndelige velduft, som stammer fra det gode borgerskab.« I den græske *Physiologos* er Fønix ikke længere blot et symbol på en kristen sandhed, men har taget denne sandheds skikkelse. Fønix er blevet et Kristus-symbol.

I Pseudo-Basilios' *Physiologos* er tendensen yderligere udviklet. Fønix flyver tre gange til paradiset for at hente aromater i form af velduftende træ og olier til sin brænding. Tilsvarende er Guds søn og logos kommet fra himlen og har ved den evigtjomfruelige Maria taget køds skikkelse. Han har ved sin guddommeligheds aromater frelst mennesket, da han ofrede sit menneskelige – og ikke guddommelige – kød på korset. Denne metaforiske brug af aromatomotivet, der tjener til at understrege samhørigheden mellem Kristus og Fønix, har i den syriske *Physiologos* fået bibelsk begrundelse. Fønix er et mysterium, type og billede, som Gud har givet mennesket til belæring. Som Fønix kun kommer ved tidens fylde, er også Kristus kommet ved tidernes ende. Ved at tage menneskets natur på sig har Kristus skænket menneskene livets ord og frelsen under sine vinger. Kristus har styrket mennesket gennem sin velduft, gennem hvilken også mennesket er blevet velduftende. Den syriske *Physiologos* citerer derefter Paulus (2 Kor 2, 15): »Vi er en velduft i Kristus«. Som Kristus frivilligt har rejst sit kors på Golgatha, har også Fønix betjent sig af træ og lagt det på Heliopolis' alter. Som Fønix efter at være død og genopstået vender tilbage til sit hjemland, er også Kristus vendt tilbage til sit legemes oprindelige hjemsted.

Det sidste eksempel på Fønix som Kristus-symbol stammer fra en koptisk Maria-prædiken fra slutningen af det sjette århundrede.<sup>63</sup> Som i 1 Clemensbrev er Fønix et opstandelsestegn, der betegner Herrens opstandelse. Den er imidlertid mere end slet og ret tegn på en grundlæggende kristen sandhed. Parallelt med den romerske brug, hvor fuglens sjældne tilsynekomst og den dermed forbundne tanke om en ny guldalders begyndelse spiller en afgørende rolle, refererer prædikenens forfatter til tre særligt betydningsfulde Fønix-epifanier. Fønix viste sig første gang, da den retfærdige Abel bragte sit offer til

63. Den koptiske tekst er trykt og forsynet med oversættelse i Broek, *Myth*, 44-47.

Gud. Den himmelske flamme, der fortærede Abels offer, fortærede også Fønix.<sup>64</sup> Forfatteren er i sin gengivelse af myten afhængig af traditionerne i de forskellige Physiologos-versioner. Han beretter analogt med Pseudo-Basilios, hvordan Fønix henter træet til sit ligbål i paradiset. Som ved Abels offer er det en himmelsk flamme, der antænder bålet. Efter Abels offer har fuglen vist sig ved hvert 500. års afslutning i alt 11 gange. Den trådte for anden gang frem, da israelitterne vandrede ud af Ægypten,<sup>65</sup> og har for sidste gang vist sig i forbindelse med Kristi fødsel.

Tanken om Fønix' tilsynekomst ved Kristi fødsel er interessant, fordi Fønix i de øvrige kristne kilder udelukkende knyttes til Kristi død og opstandelse. Samme dag som præsten Zakarias blev dræbt og erstattet af Simeon, opbrændte Fønix på tempelbjergets tinde. På den 8. dag efter frelserens fødsel blev Jesus fremvist i templet,<sup>66</sup> og siden da har ingen set Fønix. Parallelt med Cyril spiller forestillingen om Fønix' regeneration i fuld offentlighed en væsentlig rolle for den ukendte prædikenforfatter. Han lader Fønix' endegyldige selvoffer foregå samme sted, hvor Jesus blev fristet. Derfor har afgudsdyrkerne ingen undskyldning på dommens dag, fordi Fønix, der efter tre dage på ny lever og genvinder sin tidligere skikkelse, har været fuldt tilstrækkeligt bevis for evangeliets sandhed. I forlængelse af Physiologos-traditionerne er prædikenen bemærkelsesværdig, fordi den ikke blot lader Fønix være et Kristus-symbol, men i en mytopoetisk nyskabelse knytter forfatteren Fønix' sjældne tilsynekomst til afgørende punkter i frelseshistorien.

### *Fønix som asketisk symbol*

I den sidste hovedgruppe af eksempler i de tidlige kristendomme har Fønix fået mindre betydning som Kristussymbol og udtrykker i stedet den sande kristnes liv mellem himmel og jord, mellem tid og evighed. I et af sine moralske digte spørger Gregor af Nazianz: »Hvordan skal de fly kødets ondskab og lænker? På samme måde som fugl Fønix – sådan som det er almindeligt kendt – døende fornyer sig. Født af ilden skaber den sig selv efter mange års kredse af den gamle aske et nyt afkom. Således fremtræder de døende i sandhed evigtlevende, idet de

64. Prædikenes forfatter følger her Theodotios' oversættelse af Gen 4, 4f., der gengiver det hebraiske אשׁ med »sætte ild til« og ikke »se til« som i LXX.

65. Det er formentlig samme motiv, der ligger bag brugen af Fønix i den fragmentarisk overleverede jødisk-hellenistiske roman Pseudo-Ezekiel *Exagoge* v. 254-269. Pseudo-Ezekiel er for nylig oversat til dansk i en kommenteret artikel af Flemming Nielsen: »Tragediedigteren Ezekiel, introduktion og oversættelse«, DTT (1999) 81-105.

66. Hvorfor forfatteren lader navngivningen af Jesus falde sammen med fremvisningen i templet på den 40. dag, er uklart.

opbrændes af en flammende længsel efter Kristus, kongen. I svaghed ligger styrken for de gudfrygtige. Vil ikke hellere den, der forstår disse ting, glad slutte fred med de ugifte i kødet (ved at følge dem i askesen), fordi en langt bedre lidenskab brænder?»<sup>67</sup>

Fønix' autogenese er hos Gregor blevet symbol på asketens foregribende virkeliggørelse af det himmelske liv, som han/hun endnu har foran sig. Kun denne verdens børn gifter sig. De, derimod, der agtes værdige til at få del i den kommende verden og opstandelsen fra de døde, tager hverken til ægte eller bortgiftes. De kan ikke længere dø, for de er engle lig og Guds børn, idet de er opstandelsens børn. I disse enkratistiske kredse er det i særlig grad Fønix' asexualitet og tvekøn-nethed, man fæstner sig ved og videreudvikler i en mytopoiesis. Fønix er blevet billede på *vita angelica* og den kristne *virgo*.

I Pseudo-Titus' brændende forsvar for det asketiske liv er det det »åndelige ægteskab«, der må holde for.<sup>68</sup> Den, der har indgået åndeligt ægteskab, har endnu ikke forstået ordene: »Rør mig ikke, for jeg er endnu ikke faret op til faderen«. Asketerne er lig Jesus i deres jordiske liv. De er Guds engle og jomfruer. Fugl Fønix er Guds gave til asketerne. Gud har skabt den guddommelige Fønix og ikke givet den en mage, men ladet den leve ene, for derved at vise, at den ungdommelige kønsløse stand (*statum spadonis*) skal forblive hellig uden omgang med kvindekønnet.<sup>69</sup>

Langt mere elegant end Pseudo-Titus' bastante og krast formulerede udfald mod det åndelige ægteskab er Lactanz' allegorese over det kristne asketiske liv *De ave Phoenixe*. Asketens liv er paradislivet her på jord, endetidens frembrud i nutiden. Hos Lactanz er fuglens bolig skildret i lys af de græsk-romerske forestillinger om Elysium og de velsignedes øer. Hverken sygdom eller lidende alderdom, ej heller den grusomme død eller den fortvivlede frygt plager den evigtgrønne lund, hvor solen har sin bolig. Her er den enestående Fønix' hjem enestående, fordi den lever fornyet ved sin egen død. Derpå skildrer Lactanz Fønix som Phoebos' tro tjener. Når Phoebos i sin solvogn har begivet sig gennem den gyldne port, synger Fønix smukkere end no-

67. Gregor af Nazianz *Carm.* 1, 2, 525-533.

68. Det »åndelige ægteskab« refererer til en institution, som man fra det tredje årh. har praktiseret i enkratistiske kredse. Asketer førte jomfruer til deres hjem, *virgines subintroductae*, som de derefter forenede sig med i et åndeligt ægteskab. Herved virkeliggjorde de ordene fra Gen 2, 18, at det ikke er godt for mennesket at leve alene, samtidig med, at de ved deres livsførelse genoprettede den præ-lapsarianske værenstilstand. Som Adam og Eva i paradiset, således virkeliggør de åndeligt gifte paradislivet i deres jordiske eksistens. Se videre H. Achelis: *Virgines subintroductae. Ein Beitrag zu 1 Kor VII*, Leipzig 1902.

69. Pseudo-Titus *Epistula de dispositione sactimmonii*, v. 336-339.

gen anden fugl. Den er Phoebos' præstinde og fortrolig med Phoebos' hemmeligheder. Når 1000 år er hengået, forlader Fønix det hellige sted og begiver sig mod den verden, hvor døden har sin magt. Derpå følger beretningen om Fønix' selvbrænding og efterfølgende rejse til Heliopolis, inden den atter begiver sig tilbage mod sit hellige hjem.

Interessant er en digression om Fønix' føde. Dens føde er ikke som denne verdens. Den lever alene af ambrosisk dug fra den himmelske nektar, som falder fra den stjernebærende himmel. Skildret i en traditionel græsk mytisk form er det nadveren, Lactanz allegorisk refererer til. Den er asketens ambrosiske dug, som sikrer forbindelsen til Gud og holder asketen på den rette vej. Den er paradys' føde i jorderigs skikkelse. Lactanz slutter sit digt med en hyldest til Fønix: »Lykelige skæbnes og endes fugl, som Gud selv skænkede selvfødselens gave. Kvinde eller mand, en af de to eller begge på en gang, en salig fugl, som ikke indgår pagt med kærligheden. Døden er den kærligheden. Dens lyst står alene til døden. For at den kan vinde fødslen, begærer den først at dø. Den er selv sit eget afkom, sin egen fader og sin egen arving, selv sin egen amme, altid sin egen plejerske – selv den samme, og dog ikke, for den er både sig selv og dog ikke, for den har opnået evigt liv ved dødens gode«. Sådan er også kønslige forskelle ophævet for asketen. Gennem sin daglige afdøen og livets fornyelse i nadverens nektar virkeliggør asketen forudgribende det himmelske liv i denne verden.

### *Slutbemærkning*

Ved vejs ende i denne »Märchengang« står Fønix' vældige fascinationskraft tilbage. Den tiltrækning motivet har øvet på den antikke verden er enestående. I Fønix har man i den græsk-romerske verden fundet et håbets udtryk for, at der også her i livet eksisterer en form for udødelighed og evig fornyelse, hvis spor tiden ikke sletter. Derfor har man anvendt Fønix som symbol på livets indbrud også i døden. Man har ladet Fønix betegne en gylden æras begyndelse i verden. Dette motiv har man i en mytopoetisk nyskabelse knyttet an til og indoptaget i den tidlige kristendom.

I Fønix-myten har man fundet bevis for, at også hedningerne havde en ganske vist ufuldstændig, men i det mindste stykvis forestilling om opstandelsen. Man har set Fønix' komme i forbindelse med Kristi fødsel som udtryk for den evige guldalders frembrud i verden. Kristus som Fønix. Endelig har man ladet Fønix være symbol for asketens brændende længsel efter evighedslivet og udtryk for asketens foregribende virkeliggørelse af englelivet her på jord.

I den verden, de tidlige kristendomme blev til i, spillede tanken om ælde en væsentlig rolle. Jo ældre en tradition, des større dens værdi.

Det udgjorde et problem for den kristendom, der hævdede, at der i Kristus var sket noget afgørende nyt. Også i den sammenhæng fik brugen af Fønix betydning. Man kunne på en og samme tid henvise til en hævdvunden tradition og fastholde, at netop denne tradition i Kristus havde fået sin definitive og fulde manifestation. De tidlige kristendommens brug af Fønix er et levende udtryk for deres livtag med den omgivende kultur. De illustrerer en egensindig overtagelse og en kreativ nytolkning. I en mytopoetisk nyskabelse har man taget et hedensk motiv, gjort det til sit eget og derigennem forlenet det med ny og særegen betydning. Brugen af Fønix illustrerer således det inkulturationsproblem, enhver religion stedse er konfronteret med.

#### SUMMARY

By means of the classical myth(s) of the Phoenix bird the contribution discusses two issues pertinent to the development of early Christianity. A number of early Christian texts emphasise the idea of newness in an age that favours the past for the present, tradition for novelty. Even so, the Christ-event is held to constitute a radical change. In the course of time, however, the emphasis attributed to the idea of newness causes embarrassment to the Christian cultured circles. The dilemma is partly solved through the adoption of the Phoenix myth. Simultaneously it enables the elite to place Christian religion in a tradition belonging to the days of old, and to maintain the motif of novelty and radical change.

The second issue discussed concerns the problem of inculturation in early Christianity. The problem of inculturation, it is argued, constitutes an intrinsic problem to any religion. Although a strong tendency within various forms of religion insists on its independence of a cultural constraint, religion as an inherent part of culture can not withdraw from the surrounding culture. If on the other hand religion identified itself with the surrounding culture, religion would lose its identity. Religion, therefore, is placed in a field of tension. It is inherently confronted with the question of integration, dismissal or incorporation by means of transformation in conformity with its own premises. The use of the Phoenix motif in early Christianity illustrates how a foreign element is integrated by being transformed in conformity with the religious universe of the early Christianities.

*Keywords:* Phoenix bird – Early church – Parting of the ways – Proof of old age – Problem of inculturation.

## »Kristus åpenbart i kjød«

*Kristologien i Den kristelige menighet. Et bidrag til konfesjonskunnskap.*

FØRSTEAMANUENSIS, DR. THEOL.  
STEINAR MOE

### *En innledning.*

Det som på folkemunne kalles Smiths Venner, er egentlig en kristen bevegelse uten navn. »Vi har intet navn. Smiths venner er noe utenforstående har pålagt oss. Vi er kun en fri vennegruppe uten navn og uten menneskelig organisasjon«, skrev bevegelsens grunnlegger Johan O. Smith i 1933. Bevegelsen er derfor ikke registrert hos myndighetene som et trossamfunn på linje med andre trossamfunn. I Norge brukes derimot betegnelsen Den kristelige menighet i myndighetenes protokoller i forbindelse med registrering av eiendommer etc. Vi bruker derfor denne betegnelsen på menigheten. Innad i menigheten oppfatter en seg selv som et »åndelig brorskap«, og en bruker gjerne betegnelsene »menigheten« eller »vennene« om seg selv – for eksempel Menigheten i København. I engelsktalende land bruker en gjerne betegnelsen The Christian Church eller Fellowship (ofte knyttet til et stedsnavn: Salem Fellowship, Seattle Christian Church), i tysktalende land Die christliche Gemeinde osv. En opererer heller ikke med registrering av medlemmer. Det er derfor vanskelig å anslå hvor mange aktive tilhengere menigheten har til enhver tid. På verdensbasis kalkulerer en selv i menigheten med ca. 30 000 aktive, og det er nå aktive menigheter i ca. 55 land i alle verdensdeler.

Den kristelige menighet har sin bakgrunn i Norge først på 1900-tallet, og er altså eksportert til andre land.<sup>1</sup> Slik sett er denne menigheten spesiell for Norges vedkommende. Med base i Horten, en liten by ved Oslofjorden syd for Oslo, begynte marinemannen Johan Oscar Smith å samle små grupper i privathjem til samtaler, bønnemøter osv. Denne aktiviteten førte til at små menigheter ble dannet omkring i Norge. Fra 1912 ble bladet *Skjulte skatter* utgitt. Det er i hovedsak et oppbyggelig blad hvor menighetens kristendomssyn blir profilert, og bladet sendes nå til menigheter verden over. Til Danmark kom menigheten i 1920-årene, men før det hadde Johan O. Smith selv besøkt København flere ganger. Under disse besøkene hadde Smith knyttet fle-

1. Om utviklingen av Den kristelige menighet, jfr. Kjell Arne Bratli: *Korsets vei. En fortelling om Smiths venner*, Skjulte skatters forlag, Tananger 1995.

re personlige kontakter, og i 1926 uttalte han at menigheten nå sannsynligvis hadde fått »et festepunkt« i København.<sup>2</sup> Etter dette tidspunktet var det Smiths vurdering at det »spirer og gror... natt og dag« i Danmark.<sup>3</sup>

Menigheten i København er i den første tiden i første rekke knyttet til Anna Holtzes navn. Mens menighetens begynnelse i Norge i hovedsak er knyttet til menn,<sup>4</sup> er den i Danmark i hovedsak knyttet til kvinner. Og av disse var Anna Holtze den fremste. Sin konfesjonelle bakgrunn hadde hun i pinsebevegelsen. Da hun reiste til Norge i 1921, fikk hun imidlertid kontakt med representanter for Den kristelige menighet. Hun begynte å lese i menighetens blad (Skjulte skatter), deltok på menighetens stevner osv.<sup>5</sup> Anna Holtze hadde i denne tiden også kontakt med Johan O. Smith mens hun oppholdt seg i Norge. Etter at hun vendte tilbake til København i 1924, opprettholdt hun kontakten med Smith. I et brev fra Smith fra 1924 formanes Anna Holtze til å holde fast på det hun hadde lært i Norge: »Kan kun formane til at holde fast ved de Lærdomme De har modtaget. De holder... «.<sup>6</sup>

I København innledet Anna Holtze et samarbeid med bl.a. Emma Hansen, Ellida Kjeldsen og ekteparet Bæklund. Også disse hadde sin konfesjonelle bakgrunn i pinsebevegelsen, og de var dessuten fra gammelt av godt kjente med Anna Holtze. De nye konfesjonelle ideene fra Norge spredte seg altså i Danmark gjennom personlige relasjoner. Det nettverket som Anna Holtze tidligere kjente til og korresponderte med, ble altså utnyttet. I tillegg til de nevnte personer var det særlig fru Kaptyn som markerte seg som en aktiv medspiller i den første tiden, bl.a. ved å stille sitt hjem til disposisjon for menighetens møtevirksomhet. Også i hjemmet til ekteparet Bæklund ble det holdt møter.

2. *Johan O. Smiths etterlatte brev* (Eb), Skjulte Skatters forlag, 1992, 268, brev av 20/4 1926, jfr. brev av 17/6 1925, der J. O. Smith sier at han har besøkt København flere ganger. Senere i 1920-årene omtaler Smith »forsamlingen« i København, hvor de også har en »hyrde«, for eksempel brev av 29/1 1929; jfr. også brev av 1. apr. 1931, der Smith refererer til Sigurd Bratlies oppfatning om at det »går bra i København«. Bratlie hadde virket i Københavns forsamling fra 1930. Se også Bratli 1995, 73f.
3. Brev av 10/10 1934 (Eb).
4. Bildet er her likevel ikke entydig, jfr. Johan Velten: *Smiths venner*. Minner og refleksjoner, Oslo 1992, 20. Her nevnes Hilda Broks, Olga Olsen og Anna Kjærnet som aktive i menighetens tidlige periode.
5. Jfr. artikkelserien om utviklingen av menigheten i København fra 1920-årene i *Hallo København*, Børne- og ungdomsblad for Menigheden i København, 4-5/1996, 1-3/1997.
6. Brev gjengitt i «*Hallo København*» 4/1996.

Det første stevnet i menigheten ble holdt i København i 1925. Her deltok også Johan O. Smith, Theodor Ellefsen og Karl Pedersen fra Norge.<sup>7</sup> Mellom menighetens ledere i Norge og Menigheten i København var det i fortsettelsen en nær og hyppig kontakt, og fra Danmark deltok en på flere storstevner i Norge i løpet av 1920-årene.<sup>8</sup> Det var dessuten i de første årene hyppig brevveksling mellom København og norske ledere, og ikke sjelden ble brev fra Norge sendt rundt i Københavns menighet til orientering, oppbyggelse og belæring.<sup>9</sup> I København tok en endog avskrifter av de norske brevene i egne notisbøker, slik at brevene kunne bli bevart for ettertiden. På den måten ble brevenes innhold også siden repetert. Slik sett øvet de norske menighetslederne en jevnlig og vedvarende innflytelse på den læremessige utviklingen av menigheten i København.

I 1929 kom den 25 år gamle Sigurd Bratlie fra Norge til København for første gang. Bratlie arbeidet i Københavns forsamling fra 1930, og han fulgte opp det dansk-norske samarbeidet som var innledet tidligere. Og norske Theodor Ellefsen reiste omkring for menigheten i Sør-Jylland med base i Fredericia først i 1930-årene.<sup>10</sup> Som et resultat av denne virksomheten, ble det lagt et fundament for videre menighetsbyggende arbeid på dansk jord. Danske Georg Riis Pedersen overtok imidlertid hovedansvaret for Menigheten i København etter at Sigurd Bratlie forlot København i 1935, og Riis Pedersen var en ledende skikkelse i menigheten for inntil få år siden.<sup>11</sup> I dag har Den kristelige menighet tilhold flere steder i Danmark, og den største menigheten er i København med ca. 520 aktive. I 1997 ble et stort menighetssenter på Tårnfalkevej i utkanten av København innviet (Hvidovre).<sup>12</sup>

### *Kristologisk særtrekk.*

Hva er så det spesielle ved Den kristelige menighet? Menigheten utmerker seg på flere måter, men det mest karakteristiske i forhold til andre kirkesamfunn er kristologien. Her er både likheter og forskjeller til andre kirkesamfunn. I et privatbrev fra 1927 viser Johan O.

7. *Hallo København*, 5/1996.

8. Jfr. *Skjulte skatter* 9/1928, der J. O. Smith viser til et telegram fra Fredericia til bededagsstevnet i Norge i 1928. Flere danske venner deltok på stevnet, og de oppholdt seg i Norge flere dager etter stevnet. De reiste tilbake til Danmark «glade og takknemlige».

9. Jfr. *Hallo København* 5/1996.

10. Brev av 28/5 1942 (Eb).

11. Jfr. Bratli 1995, 74, og *Hallo København* 3/1997. Mellom S. Bratlie og G. Riis Pedersen var det et tett samarbeid. Da Bratlie forlot Menigheten i København i 1935, var det Riis Pedersen som etter hvert overtok lederskapet.

12. Jfr. *Hallo København*, 12/1997.



Smith til Apostolicums 2. artikkel. »Noen annen Jesus og noe annet hode har vi ikke«. <sup>13</sup> I avslutningen av brevet gir Smith mottakeren rett til å offentliggjøre brevet – »... hvor som helst det kan gjøre nytte for seg«. Menigheten knytter altså sin kristologiske forståelse til en økumenisk kristologisk bekjennelsestradisjon. Spørsmålet er nå hvordan en i menigheten forstår Apostolicums utsagn, og hvordan en i menigheten forstår Jesus Kristus nærmere for eksempel ut fra et nytestamentlig materiale. I den sammenheng finner en for eksempel ikke i menighetens skrifter henvisninger til andre oldkirkelige bekjennelsesskrifter, for eksempel de kristologiske tolkninger i Nicenum eller Athanasianum. Det en derimot finner, er skarpe utfall mot en oldkirkelig læreutvikling som knytter den kristologiske forståelse til uttrykket »sann Gud og sant menneske« – fordi dette ikke er et bibelsk uttrykk og heller ikke gir uttrykk for en bibelsk tankegang. <sup>14</sup> Det er derfor karakteristisk at en i menigheten betoner Jesu menneskelighet. Han er Menneskesønnen »åpenbart i kjød« (1 Joh 4, 2). <sup>15</sup> Og det er her vi ser et karakteristisk trekk ved menigheten: Den forholder seg egentlig ikke til en kirkelig teologisk tolknings- og bekjennelsestradisjon, men baserer sin forståelse av kristendommen alene på Bibelsens skrifter. En ønsker å ha en kristologi tuftet på Bibelen, der både GT og NT trekkes inn. Det er her menigheten markerer seg i forhold til andre kirkesamfunn, særlig i kristologien. Her går »skillet« i »disse siste dager«, for generelt mangler kristne ledere innsikt i »Kristus åpenbart i kjød«. <sup>16</sup>

I et eskatologisk perspektiv <sup>17</sup> er det dermed Den kristelige menighet som har fått innsikten i dette vesentlige lærepunkt. På den bakgrunn

13. Brev av 22/9 1927 (Eb).

14. Jfr. Sigurd Bratlie: *Så stor en frelse*, Horten 1982, 9, og ds.: *Guds evangelium*, Stavanger 1988, 5.

15. Hva vi tror, Horten 1989 (2. oppl.), jfr. J. O. Smith: *Hvad vi tror, i: Stykker og referater av Johan O. Smith fra Skjulte Skatter 1912-82*, bd. B (nedenfor SS bd. A og SS bd. B), 1974; se også Elias Aslaksen: *Kristus åpenbart i kjød*, Horten 1989. Aslaksen vil kaste lys over »Kristus åpenbart i kjød«, fordi det er selve »nøkkelen til rett forståelse av Kristi soningsdød og et seirende liv for den troende (forordet).

16. Brev av 27/9 1917 og 25/10 1932 (Eb), jfr. Sigurd Bratlie: *Smiths venner*, i R. Heistø (red.): *Dette tror vi*, Oslo 1997, 297f. Tanken om at Kristus åpenbares i kjød finner en bl.a. i Rom 1,3f; 8, 3; 9, 5, Hebr 2, 14-18, 4, 15, 1 Tim 3, 16 osv.

17. Jfr. Bratlie 1988, 71. Her hevdes det at sjømannen Johan O. Smith var utvalgt av Gud for at »denne store hemmelighet« skulle bli åpenbart. Smith »var [ikke] noe i menneskers øyne«, og budskapet skyldes Åndens åpenbaring og »ikke en frukt av menneskelige studier. Det passet med Jesu fornedrelse«, jfr. ib. 73 om at en ikke kan »studere seg til lys og forståelse«, at det ikke nytter med »verdslig utdannelse, for en kan ikke studere seg til å forstå Skriftene«.

kan det være av interesse å undersøke hva menigheten lærer mer pre-sist om Jesus Kristus, særlig forholdet mellom hans guddommelige og menneskelige side. Blir Jesu menneskelighet fremhevet på en slik måte at den guddommelige siden ved ham forsvinner? Vi finner et felles *grunnmønster* på dette feltet hos menighetens ledere. Tankegang, ord og uttrykk, utvalgte bibeltekster osv. går ofte igjen fra den ene lederen til den andre. Johan O. Smith legger forutsetningene, som senere ledere følger opp. Det er altså en høy grad av læremessig stabilitet i kristologien i Den kristelige menighet.<sup>18</sup> Materialet vi undersøker er først og fremst menighetens publiserte skrifter, men også enkelte offentliggjorte brev fra Johan O. Smith trekkes inn.<sup>19</sup>

### *Kristi preeksistens.*

I menigheten blir omtalen av Jesus Kristus ikke bare knyttet til inkarnasjonen og Kristus åpenbart i kjød. Ikke sjelden fremheves Jesu *preeksistens*. Han identifiseres med Ordet i Johannesprologen, Joh 1. Ordet er Kristus, han var hos Gud »i begynnelsen« og han »var Gud«.<sup>20</sup> Før Jesu inkarnasjon »lekte han alltid for Guds aasyn« hinsides i evigheten, der det var »myriader av engler og mangt og meget skjønt... «.<sup>21</sup> Også visdomslitteraturen i GT trekkes inn, for eksempel Ordsp 8. I motsetning til den første Adam som er »fra jordens støv«, hadde Kristus – som den andre Adam – sin eksistens fra evighet og dermed før skapelsen.<sup>22</sup> Kristus kalles derfor »Guds visdom«, og visdommen knyttes både til Kristi *person* og *verk*.<sup>23</sup> Visdommen bor »legemlig« i Kristus. Og som i tradisjonelt kristent språkbruk hevder en at Kristus ble »født« (Nicenum) av Faderen fra evighet av.<sup>24</sup> I sin preeksistens var Kristus »Faderen lik fra evighet«, og han var »i Guds skikkelse«.<sup>25</sup> Slik hadde han i seg »guddommens fylde«.<sup>26</sup> Og karak-

18. Jfr. Bratlie 1997, 298, der Bratlie hevder at menigheten har »fulgt de retningslinjer for virksomhet og forkynnelse som Johan O. Smith holdt seg til inntil han døde i 1943«.

19. Den kristelige menighet har utgitt J. O. Smiths brev i bokform, slik at de kan være til »føde og veiledning« for leserne (Aksel J. Smith i forordet). Holdt sammen med Smiths øvrige skrifter, kaster brevene lys over kristendomsoppfatningen til Smith. Ulike læremessige og bibelske temaer tas opp i brevene, spørsmål besvares etc. – også når det gjelder kristologien. Udaterte brev eller utdrag av brev blir ikke brukt. Slikt materiale blir også presentert i boken.

20. J. O. Smith: Guds ord, SS bd. B, 1974, jfr. også ds.: Ordet, SS bd. A, 1920.

21. J. O. Smith: Bruden, SS bd. A, 1912.

22. J. O. Smith: Påskestevnet, SS bd. B, 1930. Teksten i Ordsp. 8 appliseres direkte på Jesus: »Om Jesus heter det i Ord. 8. kapitel: Fra evighet er jeg blitt til...«.

23. J. O. Smith, brev av 27/5 1907 (Eb).

24. J. O. Smith: Fra pinsestevnet, SS bd. A, 1928.

25. Aslaksen 1989, 9, med referanse til Kol. 1, 15-17 og Fil 2, 6-9.

26. Ib. 13.

teristisk nok: I den eksistensformen hadde Jesus ingen »egenvilje« i forhold til Faderen. Det fikk han derimot som den inkarnerte (Mat 26, 39ff, Joh 5, 30; 6, 38).<sup>27</sup>

Vi ser altså at lederne i Den kristelige menighet ser på Kristus i hans preeksistens som guddommelig, ett med Faderen og ikke som en underordnet eller annerledes person. Det som gjelder for Faderen, gjelder for Kristus. I skriftene brukes gjerne betegnelsen Kristus om den preeksistente, men han er imidlertid identisk med den inkarnerte Jesus Kristus. Denne preeksistente er også kalt »Guds sønn« eller bare »Sønnen«.<sup>28</sup> Ved sin inkarnasjon blir en ny betegnelse tatt i bruk for den evige Guds sønn, nemlig »Menneskesønnen« (Matt 16, 27). Denne tittel er for Jesus »selve hedersnavnet«,<sup>29</sup> og betegnelsen signaliserer noe drastisk for Kristus – nemlig at han åpenbares i kjød. Hva Den kristelige menighet legger i denne nye stillingen til Kristus, blir et kjernesporsmål.

#### *Den inkarnerte Jesus.*

På den ene siden understrekes det at den inkarnerte *ikke* var »lik Faderen, men lik sine brødre«, dvs. mennesker slik de er fra naturens side.<sup>30</sup> Derfor hadde Jesus »synd i kjødet«, dvs. en egenvilje som alle mennesker har, han følte fristelser osv. (Hebr. 2, 18). Han bar med andre ord »vår synd i sitt kjød«.<sup>31</sup> Det innebærer at Jesus virkelig var et menneske, det så ikke bare slik ut. Inkarnasjonen oppfattes altså radikalt på den måten at Kristus – ved en naturlig fødsel, men via en unaturlig unnfangelse ved Ånden – ikles en vanlig menneskelig kropp, slik syndige mennesker har.<sup>32</sup> Men Jesus var av den grunn ikke syndig, for han gjorde ingen synd. Her foretar en i Den kristelig menighet en viktig distinksjon: Jesus »hadde ikke syndig kjød«, men bare »synd i kjødet«.<sup>33</sup> Med denne distinksjonen signaliserer en at Jesu kropp (kjød) innebar en *mulighet* til å synde, fordi han kunne fristes. Syndsbegrepet knyttes altså til en mulighet og ikke til en allerede realisert handling. Dersom Jesus hadde gitt etter for fristelsen, så hadde han blitt syndig (dvs. hatt syndig kjød). Hadde han levet etter synden i kjødet og dermed gitt etter for fristelsene, hadde han blitt syndig. Men det gjorde han altså ikke. Han seiret derimot over fristel-

27. Offentlig brev til T. Barratt fra E. Aslaksen, SS bd. B, nr. 6, 1930.

28. Aslaksen 1989, 8f.

29. Ib. 14.

30. Ib. 9.

31. Ib. 29, 36.

32. Ib. 18f. »For Skriften bruker også uttrykket 'et menneske' om Guds sønn i hans kjøds dager«.

33. Ib. 14.

sene og dermed over synden i kjødet. Med andre ord: Som inkarnert var ikke Jesus en syndig mann, *selv om* han bar på synden i sitt kjød (kropp). Han hadde en egenvilje, men fulgte den ikke. Han opplevde seg som fristet, men ga ikke etter. I det ligger Jesu egenart som menneske, og det er samtidig et utgangspunkt for å kunne hjelpe (frelse) andre (Hebr. 4, 15-16 og 5, 7-9).

Slik sett innebærer inkarnasjonen en stor forandring for Kristus: Han var ikke lenger i Guds skikkelse. Likevel betones *sammenhengen* mellom Jesu preeksistens og inkarnerte tilværelse. Som inkarnert var han fremdeles »Guds hellige og veldige Sønn, Guds salvede... han som hadde vært fra evighet av«. <sup>34</sup> Han var ikke enten det ene eller det andre, dvs. enten guddommelig eller menneske, men han var både Guds sønn og mennesket Kristus Jesus. <sup>35</sup> Det lille barnet i krybben var derfor et menneske, men samtidig Guds sønn. <sup>36</sup> Han trekker med andre ord noe av det evige og guddommelig med seg *ned og inn* i sin inkarnerte kropp.

#### *Kenose.*

På hvilken måte kommer det til uttrykk i Den kristelige menighet, hvordan aksentueres Jesu Kristi guddommelighet *som inkarnert*? Vi har understreket tidligere at en i Den kristelige menighet ikke omtaler den inkarnerte som sann Gud og sant mennesket. Den *samtidighet* (av manndom og guddom) og den *fylde* (sann Gud) som ligger i uttrykket, passer ikke inn i menighetens forståelse av Kristus som inkarnert. I sak baserer en seg her på en *kenoseforståelse* av Fil. 2, der *Jesu ulikhet med Faderen* og *Jesu likhet med menneskeslekten* blir markert. Han »uttømte seg selv« og tok dermed ikke »hele Guds fylde« med seg inn i det menneskelige legemet. <sup>37</sup> Overgangen fra å være i »Guds skikkelse« til det å være i et menneskelig legeme setter altså en sperre for »hele« gudsfylden. Han var Guds sønn i »det legemet som var av Davids ætt« (Rom 1, 1-4), men altså ikke på en slik måte at det svarer med den himmelske eksistensform – nemlig den fullt sanne og evige. Jesu legemlige eksistensform, som han påtok seg for å overvinne synden i dette kjød for menneskenes skyld, setter sperren. Dessuten vil uttrykket »sann Gud og sant menneske«, etter menighetens oppfatning, også støte an mot tankegangen om at Jesus er troens opphavsmann og fullender (Hebr 12, 2). <sup>38</sup> Hadde Jesus som inkarnert

34. Ib. 17, jfr. 8.

35. Ib. 18.

36. Signert art.: Menneskesønnen, SS bd. A, nr. 3, 1924.

37. Bratlie 1988, 5f. , jfr. Bratlie 1982, 9, der uttrykkene å gi avkall på og uttømme brukes om hverandre. Bratlie viser til flere ulike oversettelser.

vært Gud i hele sin fylde, »behøvde han ikke å vandre i tro«. <sup>39</sup> Også Rom 1,1-4 tas til inntekt for denne oppfatning. Her er det et grunnleggende synspunkt at Jesus kom som inkarnert »av Davids ætt«, dvs. slik som et menneske er.

Kjødspåtakelsen var derfor nødvendig, men også en *midlertidig kenose*. <sup>40</sup> For etter Jesu seier over »synden i kjødet«, oppnår han igjen den fulle guddommelighet. Han vinner med andre ord mer og mer igjen av gudsfylden tilbake som han fra evighet av hadde – og sirkelen blir sluttet. Som han var fullt og helt guddommelig før sin inkarnasjon, så blir han det igjen ved endepunktet av sin jordiske utvikling.

Men Jesus hadde altså noe guddommelig ved seg som inkarnert, selv om han ikke kan kalles »sann Gud og sant menneske«. I menigheten gir en på forskjellig måte uttrykk for det. Den inkarnerte er fra fødselen av et »gudemenneske« og »Guds sønn«, og denne siden ved ham settes kontrært opp mot »Davids sønn«. <sup>41</sup> Han bærer altså begge sider i sin person som inkarnert. Men fordi han var Guds sønn, hadde han en »kraft av en evig ånd« i seg. <sup>42</sup> Kjød og Davids ætt settes altså opp på den ene siden, og »hellighets aand« og »Guds vældige Søn« på den andre. <sup>43</sup> Hele Jesu legeme var »gjennompløyet av Guds Ånd«, og »Gud ble legemliggjort i Kristus«. <sup>44</sup> Fordi det eksisterte en slik guddommside ved den jordiske Jesus, »opretholdt« han »samfundet med Faderen« (Joh 10, 30). <sup>45</sup> Det samfunn som eksisterte fra evighet av, ble altså ikke brutt på grunn av inkarnasjonen. Jesus bevarte derfor den »fulde enhet« med Faderen – »den rene fulde enhet aand med aand«. <sup>46</sup> I den sammenheng vises det til Jesu yppersteprestelige bønn i Joh 17. Det legges vekt på at det var i Jesu »kjøds dager« at han sa disse ordene, og apostlene kunne derfor »se denne enestående en-

38. Bratlie 1982, 9.

39. Ib.

40. Jfr. for øvrig i norsk teologisk litteratur i første halvdel av 1900-tallet om en midlertidig kenose, Ole Hallesby: *Den kristelige tros lære*, 1921, 280-84 (2. utg. 1938, 211f) og Olaf Moe: *Paulus forkyndelse og lære*, Oslo 1961, 172ff (1. oppl. 1928).

41. J. O. Smith: Et legeme laget du for mig, SS bd. A, 1929, jfr. ds.: Jesu Kristi lære, SS bd. B, 1941. Her understreker Smith at Jesus under jordelivet var »Kristus«, dvs. den preeksistente. Noen i apostlenes dager benektet at han var Kristus og Guds sønn.

42. Smith, op.cit. 1929. Relativt ofte i skriftene til Smith understrekes det at Jesus fikk »kraft« fra Faderen til sitt jordiske oppdrag, for eksempel J. O. Smith: Et litet glimt av gudfrygtighetens hemmelighet, SS bd. A, 1918.

43. J. O. Smith: Prøv aanderne! SS bd. A, 1916.

44. Brev av 2/6 1908 og 12/2 1914 (Eb).

45. J. O. Smith: Ofre din Isak, SS bd. A, 1916.

46. J. O. Smith: Sjæl og aand, SS bd. A, 1927.

het...«.<sup>47</sup> Apostlene som gikk sammen med Jesus kunne også fysisk sett »ta og føle på« Jesus, han som hadde det »samme livet som var i Faderen...« (1 Joh 1, 1-2).<sup>48</sup> *Via* Jesu fysiske og materielle »kjød« kan altså hans samtidige observere og bringes i kontakt med Faderen. Slik sett er begrepet kjød ikke et negativt uttrykk, men en positiv viser til en dypere gudsopplevelse – til et »samfunn med Faderen og Sønnen«.

Vi ser altså at en legger vekt på at Gud er i Jesus, at det eksisterer en enhet dem i mellom, at Jesus representerer noe annet og mer enn det vanlig menneskelige. Det kommer også til uttrykk særlig i Johan O. Smiths ofte anvendte formulering om Jesus – nemlig hva han er »i sig selv«. Smith er i de sammenhenger ikke bare opptatt av Jesu relasjoner til Faderen, men også av at Jesus representerer noe guddommelig i egen person. Allerede fra fødselen av hadde han »et uforgjengelig livs kraft i sig selv«, dvs. et liv som »ikke tidligere [hadde] været i kjød«. <sup>49</sup> Av den grunn brakte Jesus »himlenes rike i sig selv«. <sup>50</sup> Ingen andre hadde på jorden et slikt rike knyttet til sin person. Det evige livs krefter var av den grunn knyttet til Jesus som person. For første gang var denne *type liv* knyttet til kjød, dvs. åpenbart i et menneskelig legeme. <sup>51</sup> Jesus var den »eneste« som hadde himlenes rike »i sig selv«. Og kreftene som skulle brukes mot det onde, »bar han i sig selv«. <sup>52</sup> Også arven til neste generasjoner (»børnene«) bar han »i sig selv«. <sup>53</sup> Og da Jesus sendte Den hellige Ånd på pinsedagen, hadde han på forhånd – i sine »kjøds dage« – hatt denne Ånd »i sig selv«, dvs. at han var ett også med Ånden. <sup>54</sup> Derfor kunne han i sitt liv som menneskesønn ofre seg i »kraft av en evig aand« (Hebr 9, 14). <sup>55</sup> Og han overvant fristelsessidene i sitt kjød i kraft av denne ånd. Den Hellige Ånd var derfor »bundet« til Jesu legeme her på jorden.

47. E. Aslaksen: *Velsignelsens evangelium*, Horten 1966, 85. Jfr. Aksel J. Smith: Han er hodet, SS bd. B, nr. 5, 1956, der den inkarnerte omtales som »et bilde av Gud den usynlige«. Jesus synliggjør altså Gud ved at han åpenbarer »Faderen ved sitt liv«.

48. Aksel J. Smith: Det som var fra begynnelsen, SS bd. B, nr. 10, 1975. »Det var det samme livet som var i Faderen, og apostlene så Faderens herlighet ved at Ordet ble kjød i Jesus«.

49. J. O. Smith: Jesus som yppersteprest, SS bd. A, 1928.

50. Ib, jfr. J. O. Smith, brev av 6/6 1907 (Eb): Jesus hadde »himlenes rike inne i seg...«.

51. J. O. Smith: Jesus som yppersteprest, SS bd. A, 1928.

52. Ib.

53. Ib.

54. Ib. Jfr. Bratlie 1982, 45, der det hevdes – i tilslutning til Apg 2,33 – at Jesus etter oppstandelsen mottok Den Hellige Ånd av Faderen før han sendte den over apostlene på pinsedagen.

55. J. O. Smith: Jesus som yppersteprest, SS bd. A, 1928.

*Samhørighet.*

Det er altså samhørighet mellom Jesus og Faderen, Jesus og Den Hellige Ånd (både som person og kraft), som preger uttrykkene her. Og det tenkes både på en funksjonell samhørighet, men også på en samhørighet av dypere art. Det funksjonelle sikter på Jesu oppgave, nemlig å overvinne synden i eget kjød (motstå fristelser), være yppersteprest og sone verdens synd. Men samhørigheten ligger der også som et underlag for all hans virksomhet allerede fra hans fødsel – ja, den var forutsagt allerede i gammeltestamentlig tid.<sup>56</sup> En kan dermed si at det er et konstitutivt guddommelig element i Jesu person ut fra denne tankegangen, men altså ikke full guddommelighet – for »sann Gud« eller »Guds fylde« er begrenset av kenosen og tilhører bare Jesu pre- og posteksistens. Kenosen uttømmer altså det fulle guddommelige ved Kristus Jesus i forhold til det å være »i Guds skikkelse« (jfr. Fil 2), men kenosen hindrer ikke den inkarnerte i å være guddommelig på sin måte. Sigurd Bratlie, som særlig argumenterer mot å bruke uttrykket »sann Gud og sant menneske« om den inkarnerte, betoner nettopp det. Selv om uttrykket sann Gud og sant menneske i seg selv er uheldig og misvisende, representerer det likevel noe »sant«: For Gud sendte jo sin »Sønn« (Joh 3, 16).<sup>57</sup> Begrepet »Sønn« representerer her noe annet enn det vanlig menneskelige, for i ham var den »ånd som ble sendt«, dvs. fra det hinsidige.<sup>58</sup> I den inkarnerte og sammen med den inkarnerte er det derfor en vedvarende guddommelig komponent som danner basis for Jesu liv og kamp mot det onde helt fram til korsfestelsen. Og denne komponenten er av Gud, er Gud. Derfor var det også »Guds sønn« som hang på korset.<sup>59</sup>

*Jesu »natur«.*

Det dveles ikke i menighetens skrifter nærmere over forholdet mellom kjød og menneskelighet på den ene side og ånd og guddommelighet på den andre. En betjener seg vanligvis ikke av tradisjonelle fagteologiske begreper som vesen, natur, substans etc. Kristologien knyttes ikke til slike ord og uttrykk. En holder seg derimot til en bibelsk terminologi. Enkelte ganger ser vi likevel at en bruker ordet natur i forbindelse med kristologien, for eksempel i 1921 da menigheten var i polemikk med pinsevevnerne om kristologien. Pinsevevnerne anklaget Den kristelige menighet for å lære at Jesus hadde en »syndig natur«.<sup>60</sup> Ordet natur var i den sammenheng for unyansert og traff

56. Jfr. særlig Aslaksen 1989, 7-9. Bibelhenvisningene er 1 Mos 3,15; 5 Mos 18,15; Jes 11,1 og 53,2; Sak 3,8.

57. Bratlie 1982, 9.

58. Ib.

59. E. Aslaksen: *Jeg er korsfestet med Kristus*, Skjulte Skatters Forlag, 1979, 15.

derfor ikke menighetens tanker om at den inkarnerte Jesus hadde »synd i kjødet« (men altså ikke »syndig kjød«, jfr. ovenfor). Uttrykket »syndig natur« var for Den kristelige menighet ensbetydende med »at synde«, dvs. at det fungerte som et parallelt uttrykk til »syndig kjød«. Ordet natur virket dermed i denne sammenhengen ikke kommuniserende mellom de to partene, og derfor ble dialogen vanskeliggjort. Pinsevennens påstand var en »løgn«, hevdet en fra menighetens side.<sup>61</sup> Selv om striden i 1921 altså var knyttet til en kommunikativ uklarhet om naturbegrepet, var stridens kjerne likevel ikke av terminologisk eller begrepsmessig art. Den var i høy grad reell. Mellom pinsevennene og Den kristelige menighet hadde det oppstått en saklig uenighet om hvordan den inkarnerte Kristus skulle forstås.

I samtalens løp ser vi at en fra Den kristelige menighet faktisk aksepterer ordet natur som et fruktbart begrep for å forstå kristologien, men naturbegrepet brukes da på en bestemt måte. Om Kristus heter det for eksempel at han etter hvert på jorden vant seg »Guds natur«, dvs. at han mer og mer – nettopp som *Menneskesønn* – ble preget og fylt av Guds ånd. Ordet natur får slik sett en positiv klang. Kristus var ren i tanker, ord og gjerninger, og han hadde ut fra dette en »natur« som var »syndefri«. <sup>62</sup> Selv om han altså hadde synd i kjødet, ga han ikke etter for fristelsene (Hebr 4, 15). Han hadde nemlig en »vilje« som alltid var i »samklang med Faderen« (Joh 4, 34),<sup>63</sup> og han utviklet ved den en »natur« som kunne demme opp for det onde og motstå alle fristelser. Dermed utviklet Kristus en »syndefri natur« i seg, samtidig som han hadde »synd i kjødet«. Paradokset i dette *polære og indrepersonlige spenningsforhold* i Kristus Jesus er således et karakteristisk standpunkt for Den kristelige menighet. Og prinsippet om å vinne seg Guds natur overføres så til den troende: Også den troende skal »skifte natur og erholde [oppnå] Guds natur...«, men da kreves det

60. Jfr. reaksjonene i *Skjulte Skatter* i 1921, J. O. Smith: *Slangebit før og nu*, SS bd. A, 1921. Se også A.S.: Svar til »Korsets Seier«, SS 9/1915, der en liknende diskusjon blir ført i forhold til pinsevennene.

61. J. O. Smith: *Slangebit...*, 1921, jfr. ds.: brev av 23/11 1915 (Eb). Her understreker Smith at »hans Ånd« var »helt skilt fra synden i kjødet«, dvs. at det innføres et *skille* i Jesus mellom hans guddommelige og menneskelige side. For så vidt kan en si at Smith opererer *saklig* sett med et tonatur-skjema i sin tenkning om Jesus som inkarnert. I forhold til *personen* Jesus blir det derimot en bestående spenning (og adskillelse) mellom guddommssiden og det menneskelige kjød – en spenning som imidlertid gradvis nedbygges i forhold til Jesu utvikling i retning av å bli fylt av Gud på en fullstendig måte.

62. E. Aslaksen: *Kjære broder Barratt*, SS bd. B, nr. 6, 1930.

63. Ib. Det er ikke alltid Jesu vilje som fokuseres i denne sammenheng, men også for eksempel Jesu »ånd«, jfr. Arild Tombre: *Nyttårsstevnet*, SS bd. B, nr. 1, 1981: Jesu »Ånd ble ubesmittet av Davidskjødet«.



»lydighet mot Aanden« (Hebr. 5, 9).<sup>64</sup> Naturbegrepet appliseres således både på Kristus og hans etterfølgere.

For Kristus, som Guds sønn, betyr hans lydighet og underkastelse under Faderen mye i den forbindelse. Da Jesus i sitt jordiske liv vant en seier over synden i kjødet og ved slutten av sitt liv gjenvant guddommens fylde, skyldes det ikke at han var Guds sønn, men hans offer, lydighet og seire underveis – som *menneskesønn*. Men som menneskesønn hadde han ikke kraft i seg selv. Han var i sitt kjød ikke som Adam før syndefallet (dvs. uten synd)<sup>65</sup>, så derfor måtte han lære lydighet av det han led »ved en evig ånd«.<sup>66</sup> Han som seiret som menneskesønn var rett nok Guds sønn, men *grunnen* til seirene var hans lydighet (Hebr 5, 8).<sup>67</sup> Og det er Jesu lydighet og viljesenhet med Faderen som gjør det mulig å gjenvinne hele guddommens fylde (Kol 1). Tanken er at Jesus (som menneske) fikk mer og mer lys i seg fra Faderen når han viste lydighet og troskap. Til slutt hadde han opptatt så mye lys i seg, at Faderen ikke hadde mer å gi ham. Da var han *fullendt* (Hebr 5, 9). Slik danner for øvrig Jesus et mønster og forbilde for alle troende: Som Jesus vant, skal de troende vinne – i og ved den samme evige Ånd i lydighet. De troende har altså samme mål som Jesus i å nå fram til guddommelig natur og fylde (1 Pet 4, 1-2; 2 Pet 1, 3-4).<sup>68</sup>

Vi sa ovenfor at Jesus var ren i tanker, ord og gjerninger som inkarnert. På den ene side kan vi se at dette er noe som Jesus vokser og utvikler seg i, men det er også utsagn i menighetens skrifter som kan tyde på at denne renhet hører til den mer konstitusjonelle siden ved den jordiske Jesus. Vi ser det særlig i forbindelse med tilretteleggelsen av hva kenosen innebærer for Jesus. Han ga avkall på å være i Guds skikkelse (dvs. å være Gud fullt og helt), men han ga ikke avkall på å være »ren og usmittet av synd. I den forstand fortsatte han å være Gud lik...«.<sup>69</sup> Utsagn av denne typen tyder på at Jesus allerede

64. J. O. Smith: Slangebit, SS bd. A, 1921.

65. Bratlie 1982, 15.

66. Ib. 10, jfr. Hebr. 5, 8.

67. Bratlie 1982, 49, 64, jfr. 53.

68. Bratlie 1988, 56. Menigheten knytter tanken om den troendes guddommelige natur til 2. Pet. 1,4. Jfr. Andreas Nilsen: Jesus som vårt eksempel i arbeidet, SS bd. B, nr. 2, 1958. Det skal være »naturlig« for den troende å nå fram til guddommelig natur. Ut fra denne grunnleggende forståelse avvises for eksempel tankegangen i en »tilregnet rettferdighet slik som den religiøse masse forkynner det«, jfr. om dette hos E. Ekholt: Nyttårsstevnet, SS bd. B, nr. 1, 1983. Se også E. Aslaksen: Feilfri, SS bd. B, nr. 10, 1986, der Aslaksen hevder at den troende kan bli »feilfri i denne verden«. Skriften sier »ikke at det er lett, men at det er vanskelig, og mulig«.

fra sin fødsel hadde en syndefri natur. Det var hans vesen å være ren. Som Guds sønn var han ren og uten synd. Men som vi så ovenfor: Det er likevel hans lydighet og seier over synden som settes i fokus. At Jesus således er »ren« i sin natur, er da *et premiss* for den lydighet han viser gjennom livet. Fordi han hadde den guddommelige kraft i seg ved Den Hellige Ånd – og holdt seg til denne – kunne han seire. Slik sett kan tanken om Jesu syndefrie natur la seg forstå. Jesus hadde en syndefri natur, fordi han var Guds sønn fra sin fødsel av. Men denne skulle utvikles mer og mer, slik at han til sist oppnådde fylden i Guds natur. Begrepet natur knyttes da til Jesu syndefrihet og altså ikke til uttrykk á la syndig natur eller lignende. En forestilling som korresponderer med denne, er at Jesus fra sin fødsel er salvet med Guds ånd, og av den grunn »kunne høre Guds røst og gjøre hans vilje« (Joh 4, 34).<sup>70</sup>

I en usignert artikkel i *Skjulte Skatter* fra 1924 brukes ordet natur som parallelluttrykk til kjød. Jesus hadde et kjød og en natur som måtte tilføres rettferdighet, »eftersom den ikke var at finde der«.<sup>71</sup> Dette var en natur som ikke kunne arve Guds rike og en »eiendom« som Kristus hadde påtatt seg ved å bli født av en kvinne. Naturbegrepet knyttes her altså til Jesus under »menneskelige kår«.<sup>72</sup> Saklig sett svarer det til at Jesus hadde »synd i kjødet«, men altså *ikke* at Jesus hadde en »syndig natur«. Kjød og natur i denne sammenheng signaliserer altså fristelsens mulighet for den inkarnerte: Som alle andre med kjød, vil også Jesus, Guds sønn, møte fristelser. Tankegangen er da den at Jesus (som den troende) må utvikle en *alternativ* natur som skal demme opp for det onde og fristelsene – nemlig en guddommelig natur. I samme artikkel understrekes nettopp denne mulighet for Jesus, for han er nemlig fra sin fødsel: »Dette lille barn... Gud fra evighet«. Dermed har artikkelforfatteren betont begge aspekter ved Jesus, både det guddommelige og det menneskelige.

Som vi ser: I Den kristelige menighet søker en etter en balansegang mellom det guddommelige og det menneskelige i den inkarnerte, akkurat som ellers i kristenheten og under de kristologiske stridigheter for eksempel i oldkirken. »Guds evangelium« er avhengig av en rett balanse her, hevdes det i Den kristelige menighet. Evangeliet om Je-

69. Andreas Nilsen: *Veien nedad*, SS bd. B, nr. 11, 1946, jfr. ds.: Jesus – forløperen, SS bd. B, nr. 1, 1956. Her betones det at Jesus ikke var fritatt fra menneskets kamp mot det onde, *selv om* han var Guds sønn og derfor hadde en »opphøyet plass i Ånden«.

70. Aksel J. Smith: *Livets ord*, SS bd. B, nr. 6, 1050.

71. Usign. art. »Menneskesønnen«, SS bd. A, nr. 3, 1924.

72. Ib.

sus, dvs. hvem han er, består av »to deler«, dvs. hvem han er »etter kjødet« og hvem han er »etter ånden«. <sup>73</sup> Forrykkes denne balansen, da mister en evangeliet. Det skjer dersom en velger å »ta bort« en av de to delene eller om en vil »forandre« noe i balanseforholdet. Ved en bestemt tolket kenoselære og ved uttrykket »Kristus åpenbart i kjød« mener altså Den kristelige menighet å ha funnet den rette balansen.

### *Sønnens underordning.*

Når det gjelder det nærmere forhold mellom Faderen og den inkarnerte Kristus kan en i skriftene til Den kristelige menighet altså spore en tanke om underordning: Det er den inkarnerte Kristus som er underordnet eller »underkastet« Faderen. Johan O. Smith understreket tidlig dette forhold. Mellom Sønnen og Faderen eksisterer det en enhet, slik at »Faderen er i Sønnen og Sønnen i Faderen«. <sup>74</sup> Men er det enhet mellom personene, har likevel Faderen en eksistens i seg selv »utenfor Sønnen«. Personene er ett, men likevel altså to. Kan en om Kristus tale om et »i seg selv«, kan en det også om Faderen. Spør en nærmere etter det interne forhold mellom de to personer, er det Faderen som er den overordnede. Derfor heter det også at Faderen »formaaer meget utenfor Sønnen«, for eksempel å legge til rette for Kristi frelsesgjerning (Joh 3, 16). <sup>75</sup> Her er det imidlertid grunn til å presisere at en tenker på forholdet mellom den *inkarnerte* Kristus og Faderen, og derfor heter det også at Kristus »aldri kan komme utenfor Faderen«, dvs. at Kristi liv, oppdrag og bestemmelse er fastsatt av Faderen. Det er ikke meningen med dette å benekte Kristi *egeneksistens* som evig gudsperson. Horisonten er inkarnasjonen og den jordiske begrensede eksistensform. Tanken om at den kristne Gud er den treene (treenige) Gud, står fast i Den kristelige menighet. <sup>76</sup>

### *Jesu posteksistens.*

Vi understreket tidligere at Jesus under sitt jordiske liv vant tilbake sin guddommelige fylde, den han hadde i sin preeksistente tilværelse. Jesu død på Golgata danner bare et toppunkt på den vei av seire som Jesus gjennomlevde. En knytter altså ikke Jesu seier over dødskreftene bare til Golgata, men først og fremst til livsveien. <sup>77</sup> Jesu lidelse knyttes til kampene underveis fram mot Golgata som et høydepunkt. Ordet korsfestelse kan derfor i Den kristelige menighet brukes om hele Jesu liv(skamp): Jesus levte »som korsfæstet for sin vilje etter kjø-

73. Bratlie 1988, 5.

74. J. O. Smith: Faderen og Sønnen, SS bd. A, 1916.

75. Ib.

76. Jfr. Hva vi tror, Horten 1989, 1, og J. O. Smith: Sjel og aand, SS bd. A, 1927.

77. Bratlie 1988, 17.

det hele sit liv«. <sup>78</sup> Jesu frelsesverk er dermed knyttet til et livsløp, en utvikling. Etter sin død og legemlige oppstandelse tok Jesus tilbake sin plass i Guds himmel; han sitter »ved Faderens høyre hånd« (Kol 3, 1). <sup>79</sup> Og det gjør han som den inkarnerte, fordi hans kjød ikke ble tilintetgjort. I hans kjød ble nemlig all synd fordømt (Rom 8, 3). <sup>80</sup> Det er dermed Guds »veldige Sønn« som derfor sitter på sin Faders trone som seierherre. Og han sitter der »som Davids rotskudd og ætt, som den som i sitt kjøds dager hadde del i samme kjød som oss...«. <sup>81</sup> Her trekkes altså forbindelseslinjene bakover fra Jesu intronisasjon i himmelen til hans jordiske tid og tilbake til preeksistensen. Det er dermed en sammenheng, konstans og en plan knyttet til Jesu person gjennom tre hovedfaser i den frelseshistoriske utviklingen. Det er den samme person som knyttes til tre utviklingsfaser – dog *tilpasset* oppdrag (frelsesgjerning) og status (som evig i pre- og posteksistensen). Men denne person har nå i posteksistensen (som i preeksistensen) ingen synd i sitt kjød. Det hadde han bare under sitt jordiske liv. <sup>82</sup>

#### *Kalkedon 451.*

Hvordan plasserer så Den kristelige menighet seg i forhold til en tidligere kristologisk læreutvikling i kristenheten? Med sin avvisning av uttrykket »sann Gud og sant menneske« ledes vi til kirkemøtet i Kalkedon i 451. <sup>83</sup> Her hadde en slått fast, i en forklarende og utfyllende tekst til Nicenum, den kristologi som skulle gjelde i kristenheten. Et kjernepunkt i den kristologiske tekst under kirkemøtets 5. sesjon var nettopp at Jesus oppfattes som »fullkommen i guddom, fullkommen i manndom, sann Gud og sant menneske«. Her plasserte en seg altså i en *nikensk* tradisjon (»sann Gud«). På dette punktet ser vi altså en motsetning mellom tolkningen i Den kristelige menighet og formuleringene fra oldkirken. Mens en i Den kristelige menighet benekter at Jesus var Gud fullt og helt fra sin fødsel, så er dette et grunnleggende trosanliggende i Kalkedon. Jesus oppnådde ikke bare etter hvert »Guds fylde«, men han hadde det fra første øyeblikk. Når så teksten fra Kalkedon videre sier at Jesus etter sin guddommelighet er av »samme vesen som Faderen, etter sin manndom av samme vesen som oss«, så kan nok formuleringer i menighetens skrifter lettere tolkes i retning av Kalkedon. Det er nemlig et anliggende for Den kristelige

78. J. O. Smith: Påskesteve paa Horten 1925, SS bd. B, 1925.

79. Bratlie 1988, 55, jfr. J. O. Smith: Vår bolig i himlen, SS bd. B, 1934.

80. Aslaksen 1989, 25.

81. Ib. 21.

82. Ib. 27.

83. Til kirkemøtet i Kalkedon, jfr. O. Skarsaune: *Troens ord*, Oslo 1997; B. Skard: *Inkarnasjonen*, 1971 (2. oppl).

menighet å holde fast på den inkarnertes enhet med Faderen. Men problemet her er at menigheten ikke knytter denne enhet *sammen med* Jesu menneskelig side (hans »kjød«) på *substansiell* måte. De to side-  
ne ved Jesus som individ eller person holdes i høy grad adskilte. Den guddommelige komponent i den inkarnerte er knyttet til Ånden, og denne har på en måte bolig i den kropp (kjød) som representerer Åndens motsetning – nemlig det potensielt syndige (»synd i kjødet«). En opererer med motsetninger, som det ikke er mulig (eller ønskelig) å forene. Dermed sprenges enheten i Kristi person, en enhet som Kalkedon krystallklart uttaler: »Vi bekjenner den ene og samme Kristus... som erkjennes i to naturer, uten sammenblanding og uten adskillelse«. De to naturer i Kristus, hevder Kalkedon, går »sammen til én person... ikke delt eller kløvet i to personer, men den ene og samme Sønn og enbårne, Gud Logos og Herre Jesus Kristus... «.

#### *Nestoriansk tendens.*

I kristologien til Den kristelige menighet merker vi derimot en nestoriansk tendens. Som nestorianerne i sin tid kjempet mot monofysitismen i oldkirken, kjemper Den kristelige menighet i dag mot de som – etter deres oppfatning – overbetoner Jesu guddom på bekostning av hans menneskelighet. Og som nestorianerne la vekt på bibelfortellingenes bilde av Jesus, finner vi det samme i Den kristelige menighet. Også i motstanden mot et ariansk standpunkt finner vi overensstemmelser mellom nestorianerne og Den kristelige menighet: En fastholder Jesu guddommelighet både i preeksistensen, under inkarnasjonen og i posteksistensen. En rokker ikke ved Nicenums »sann Gud«. Likevel kan en i ulik grad spore flere av nestorianismens typiske kjennetegn i menighetens skrifter: En sterk betoning av Jesu sanne menneskelighet/de to naturer i Jesus som tenderer til å falle fra hverandre i en »persona duplex«/ingen substansiell enhet i Kristi person, men en »etisk« Jesus som gjennomgår en slags karakterutvikling osv. *Tendensen* i retning av nestorianisme er derfor tydelig i Den kristelige menighet. Menigheten setter seg dermed utenfor den kristologiske tenkning som kirkemøtet legger til grunn i oldkirken. Kristologien fra Kalkedon gjenfinner vi for øvrig senere også i det lutherske bekjennelsesskrift *Confessio Augustana* art. 3. Her heter det at de »to naturer, den guddommelige og den menneskelige, er uadskillelig forbundet i personens enhet, én Kristus, sann Gud og sant menneske... «. Også i forhold til denne teksten blir det en motsetning til Den kristelige menighet. Den kristelige menighet stiller seg altså på siden av en alminnelig kirkelig læreutvikling i kristologien.

Men kan en av den grunn si at menigheten plasserer seg utenfor kristenheten?<sup>84</sup> Det finnes flere eksempler på at kirker, særlig i det østlige Middelhavsområdet, har tolket Bibelens kristologi på en annen måte enn fedrene i Kalkedon. Dessuten finnes det eksempler på at den kristologiske terminologi i Den kristelige menighet til tider kan minne om Tertullians terminologi i det 2. årh.<sup>85</sup> Også Tertullian omtalte den guddommelige natur i Kristus for »ånden«, den menneskelige natur for »kjødet« osv. En skal dessuten ha in mente at historiske læreavgjørelser og tidsavhengig teologisk terminologi har vært diskutert og bør fortsatt kunne diskuteres: Er tidsbestemte valgte ord og uttrykk de beste for å gi et tidløst uttrykk for det (eller de) bilde(r) av Jesus Kristus som en finner i Bibelen og i kirkens (eller kirkenes) levende Jesus-tro? Å låse seg fast til bestemte eksegetiske eller dogmatiske standpunkter i kristologien er heller ikke uproblematisk. Hvem leser eller tenker rett? Å tilrettelegge det guddommelige inkarnasjons-mysterium for den menneskelige tanke, blir derfor aldri enkelt. Den kristne tros *fremste* kjennetegn i den sammenheng, er nok derfor tilbedelsen av den evige tre-ene Gud, som åpenbarte seg i den inkarnerte Menneskesønnen, og som etter sin død og oppstandelse sitter ved Faderens høyre hånd. Blant tilbederne av *denne* Gud har tilhengerne av Den kristelige menighet sin plass.

#### SUMMARY.

The article gives a short account of the beginning of the history of the Christian Church Fellowship in Denmark. It then proceeds to describe a characteristic feature of this church's understanding, namely its teaching of Christ. There is a basic acknowledgement of Christ's divinity in His pre-and post-existences. However, the Council of Chalcedon's (451) notion of the earthly Jesus being 'both God and man' is not accepted. That Jesus took human form implies that the came as a man (The Son of Man), and was thus not fully divine.

However, there is an ambiguity in the church's understanding. On the one hand, the incarnated Christ had »the sins of the flesh«, i.e. an individual will common to all humans. However, he did not have

84. Carl Fr. Wisløff påpeker at Den kristelige menighet med sin lære om Kristus stiller seg »utenfor den alminnelige kristne tro«, jfr. C. F. Wisløff: *Kristne kirkesamfunn*, Oslo 1992 (5. oppl.), 158f. Wisløff vil ikke med det plassere menigheten utenfor kristenheten, men kun understreke det originalt kristologiske. I bokens disposisjon er »Smiths venner« rubrisert under »norske frikirker«, mens for eksempel Jehovas Vitner, Mormonerne osv. er rubrisert under »Samfunn i randen av kristenheten«.

85. Skarsaune 1997, 219.

»sinful flesh' since He did not sin. He had the opportunity to sin, but he did not exploit it.

On the other hand, the congregation acknowledges a connection between Jesus's pre-existence and His incarnation. In His human form he is still God's son, who has existed in all eternity. However, He is not fully divine because of a temporary kenosis. There is, nevertheless, a constitutive divine element attached to the incarnated Jesus. As the Son of Man, Jesus showed obedience to God's will and thus won a final victory over all the sins of his own flesh. According to this view, He fully won back his divinity. In this way, Jesus became an exemplar for all future believers. As Jesus triumphed, so should all believers. The faithful have the same goal as Jesus in gaining full victory over sin and realising their divine natures.

Through its teaching on Christ, the Danish Church Fellowship does not support the teaching that, for example, characterises the Lutheran Augsburg Confession (art. 3). One also finds features of Nestorianism in the congregation's Christology, features that challenge the view of the inseparable nature of Christ.

*Keywords:* The Christian Church (Fellowship) – Christ's divinity–Christ's pre- and post-existence – The Council of Chalcedon – »both God and Man« – The Son of Man – The incarnated Christ – »The sins of the flesh« – »sinful flesh« – Temporary kenosis – divine nature – features of Nestorianism

## Litteratur

### Hans Hübner

#### *Die Weisheit Salomos*

Altes Testament Deutsch. *Apokryphen Band 4*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 227 s. Pris DM 42.

Hjemmehørende blandt GT's Apokryfe Bøger hører Visdommens Bog eller Salomos Visdom med til Bibelen. Derfor bliver dette Septuaginta-skrift genstand for tolkning i ATD-serien, som i fem bind, hvoraf de tre første er udkommet, nu også inddrager Apokryferne.

Visdommens Bog, der almindeligvis regnes for at stamme fra Alexandria og med rimelighed kan dateres til tiden lige efter Augustus' magtovertagelse, er et spændende eksempel på en frugtbar forbindelse mellem antik jødedom og hellenistisk tænkning, hvor sidstnævnte har befrugtet og ikke blot fortrængt førstnævnte. Det er sket i en videreudvikling af foreliggende jødisk visdoms-spekulation, som her bliver teologi og det teologi forstået som hermeneutik. Eller for at udtrykke det med Hübner: »Theologie ist von ihrem Sein her Hermeneutik – oder sie ist nicht Theologie, sondern nur positivistisch kastrierte 'Theologie'.«

Den åndshistoriske indplacering samt de mere isagogiske spørgsmål behandles i indledning, hvori Hübner også redegør for sine grunde til at opfatte skriftet som en litterær helhed, opbygget af tre hoveddele, nemlig 1. en eskatologisk del (1,1-6,21), 2. en besvarelse af spørgsmålet om visdommens væsen og oprindelse (6,22-11,1; »Theologie ist hier *Sapientologie*«) samt 3. en gennemgang af Guds handling i Israels historie (11,2-19,22). In-

teressen for Visdommens Bog bliver ikke mindre af, at det er i høj grad sandsynligt, at dette værk har spillet en væsentlig rolle for Paulus, også hvad teologiske tankemønstre angår. Vi befinder os her, ikke bare tidligt, meget tæt på Paulus.

Selve kommentar-delen består, foruden af en oversættelse, af en kort strukturanalyse og en vers til vers gennemgang. Der er, som man også forventer det af denne forfatter, tale om en teologisk engageret eksegese, der gerne inddrager eksistential interpretation og overhovedet er kendetegnet ved stor respekt for teologen bag dette skrift. Også når grænsen i forhold til den teologi, vi møder i NT, trækkes.

Læseren bliver i det hele taget hjulpet til at se Visdommens Bog som et fornemt udtryk for alexandrinsk-jødisk teologi, der også i sproglig henseende når højt. Men desuden til at forstå, at dette originalt på græsk forfattede skrift kun giver egentlig mening på baggrund af et udstrakt kendskab til GT, dvs. Septuaginta. Således nævnes der fx ingen navne i de mange henvisninger til Israels historie. Hübner kommer også med et godt bud på, hvorfor Gud selv træder helt i stedet for visdommen i skriftets tredje del.

Som vist noget nyt i ATD/NTD er der fodnoter, og centrale ord og udsagn kan optræde på græsk, dog altid samtidig transskriberet og oversat. Samme hjælpsomhed ydes ikke over alt, idet fx spansk i noterne forudsættes bekendt. Alt i alt er det en yderst oplagt og velskrevet kommentar til et skrift, der absolut fortjener et nærmere studium.

Mogens Müller



### Jens Christensen

#### *Pseudo-Filon.*

*Liber Antiquitatum Biblicarum.* En bog om den bibelske fortid. Bibel og historie 23. Aarhus Universitetsforlag 2000. 165 s. Pris kr. 178.

Den tid er forbi, hvor man ikke interesserede sig særligt for de antik-jødiske genfortællinger af den bibelske historie. Anså man tidligere disse eksempler på »nyskrevet Bibel« for sekundære i forhold til den oprindeligere vare i de kanoniske bøger, er forskningen i dag klar over, at disse tidlige udtryk for bibelreception er en uhyre væsentlig kilde til periodens bevidstheds-historie. For den bibelske tradition er en proces, der ikke først begyndte med de skrifter, som blev kanoniske, og som heller ikke endte med færdigredigeringen af dem. Og genren »nyskrevet Bibel« er en af de tidligste og for øvrigt allerede repræsenteret i Bibelen selv i fx Det Kronistiske Historieverk og de senere evangelier.

Således er Pseudo-Filons skrift i dag også helt anderledes interessant, end det var førhen. Øjensynlig er der tale om et bud på en ny udgave af de første 9 kapitler af 1. Krønikebogs genfortælling af bibelhistorien fra skabelsen og indtil David udelukkende i skikkelse af slægtstavler. Det slutter i hvert fald nøjagtig dér, hvor kronisten begynder sin egentlige fortælling. Det gør den ikke mindre spændende, at den sandsynligvis er blevet til i årene omkring 70 e.Kr., dvs. samtidig med Markusevangeliet. Den giver altså et indblik i, hvordan i hvert fald en gruppering inden for jødedommen har tilrettelagt sin fortid med henblik på at tolke samtiden.

*Liber Antiquitatum Biblicarum* har alene overlevet på latin, men synes via

en græsk oversættelse at gå tilbage til en hebraisk original. Det er derfor den latinske tekst, Jens Christensen har oversat. Det er den første oversættelse til et skandinavisk sprog, og det er noget af en bedrift, Jens Christensen har udført. En noget summarisk indledning behandler overlevering og sprog, indhold, lære og datering, og selve oversættelsen af de 65 kapitler, der fylder 100 tryksider, følges op af noter, hvor ordet »kort« i overskriften »kort kommentar til hvert kapitel« må understreges. Der er ikke tale om en kommentar i almindelig forstand. Bogen afsluttes med teksthensvisninger til ikke-bibelske skrifter og en kort litteraturliste. Oversættelsen følger undertiden den latinske tekst så tæt, at det går lidt ud over det danske, og sprogformen er (bevidst?) arkaiserende. Men gennemgående er teksten ligetil at læse. Det, der mere eller mindre er overtaget direkte fra den kanoniske tekst, er sat med kursiv, og de nødvendige bibelhenvisninger optræder i parentes, begge dele nyttigt for læseren.

Jens Christensen har med sin indsats gjort det muligt at danne sig et indtryk af den frihed, hvormed jøder i antikken kunne omgås den bibelske tekst, en frihed vi også kan iagttage i Det Nye Testamente. Det bliver både trukket fra og lagt til, nye personer optræder og supplerende enkeltheder giver ind imellem det fortalte et nyt perspektiv. Således er træk fra profetiske skrifter og ikke-kanonisk apokalyptisk litteratur frimodigt indarbejdet.

Mogens Müller

**Hans-Christian Kammler***Christologie und Eschatologie.*

Joh 5,17-30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie.

WUNT 126. Tübingen: Mohr Siebeck 2000 XI + 289 sider, DM 148.

Om end det er en karikatur, at en tysk dissertation består af et ofte behandlet emne, en konventionel metode og et stort noteapparat med ældre tysk litteratur, så falder O. Hofius-elleven H.-C. Kammlers afhandling i denne kategori. Den traditionelle form kan imidlertid indeholde et utraditionelt resultat, og Kammlers pointer er ikke altid *comme il faut* i Johannesforskningen. Problemet er bare, at de heller ikke er overbevisende.

Kammler følger den almindelig opfattelse, at evangeliets teologi er blevet til på baggrund af en konflikt mellem den farisæiske jødedom og den johannæiske menighed. Diskussionens genstand var monoteismen, som de kristustroende blev anklaget for at forbyde sig imod. Som forsvar fremstiller Johannesevangelisten en kristologi, hvor Jesus og Gud har væsensenhed, men personal forskellighed. Gud tænkes ifølge Kammler binitarisk eller endda trinitarisk i Johannesevangeliet.

Anvendelsen af den dogmatiske terminologi er – på trods af forfatterens forsikring om det modsatte – problematisk, idet der ikke redegøres for forholdet mellem de senere dogmer og de johannæiske forestillinger. Man kan ikke forstå Kammler anderledes end, at Johannesevangeliets teologi svarer til den senere kirkes trinitetslære, og det tvivler jeg på.

At kristologien er fundament for eskatologien i Johannesevangeliet er ikke et usædvanligt standpunkt i Johanneseksegesen; senest er det fremført af Jörg Frey. Men hos Kammler

medfører det en konsekvent præsentisk eskatologi. Da Jesus har væsensenhed med Gud, så er adgangen til Gud gennem ham både eksklusiv og absolut. I troen på ham opnås en frelse, der intet lader tilbage at ønske. Intet er endnu forestående, for den troende har allerede nu evigt liv. Det er hørt før, men Kammler gennemfører sin tolkning uden litterærkritiske operationer. Selv 5,28f forstås præsentisk. Verbernes futurumsformer henviser nemlig til situationen efter Jesu død og opstandelse, og udtrykket »de, der er i gravene« er metaforisk om mennesker før mødet med Jesu åbenbaring. Forskellen mellem 5,24f og 5,28f er således blot pointeringen af domsmotivet i v. 29; det eskatologiske indhold er identisk.

Tolkningen overbeviser mig ikke, og allerede indledningen til eksegesen af 5,28f gør mig mistænksom. Hvis versene rummer en futurisk eskatologi, siger Kammler, kan de ikke være johannæiske, for det ville stride mod evangeliets eskatologi i øvrigt. Kunne man ikke tænke sig, at Kammlers opfattelse af evangeliets eskatologi er fejlagtig, og problemerne med 5,28f opstår af den grund?

Endnu et hovedanliggende i bogen går imod den gængse opfattelse i Johannesforskningen. Evangeliets soteriologi er efter Kammlers opfattelse partikularistisk. 3,16 lyder ganske vist universalistisk, men det er ikke universalistisk ment. Jesus frelser kun de på forhånd udvalgte. Dommen over de ikke-troende er ikke blot den negative side af frelsen, men derimod en selvstændig »Straf- und Verdammungsgericht«. De troende bliver frelst, mens de ikke-troende efterlades til dom sammen med denne verden.

Imidlertid finder jeg det ikke plausibelt, at evangelisten, når han siger

»verden« (fx 3,16f; 17,18.21), skulle mene »en del af verden«. De prædestinatoriske udsagn tjener et parænetisk formål som forsikring om menighedens guddommelige oprindelse og skal derfor ikke modstilles de universalistiske.

Hermed er et overordnet problem antydet. Bortset fra den rekonstruerede konflikt med synagogen beskæftiger Kammler sig ikke med socialhistoriske forhold. Man spørger sig, hvilken slags menighed Kammler forestiller sig bag evangeliet. Hvilke modtagere kan fx acceptere prædeterminisme uden futurisk eskatologi? Spørgsmålet bliver ikke besvaret, men det må være abstrakt tænkende mennesker med større interesse for dogmer end religiøs praksis. Det lyder for mig mere som intellektuelle i det enogtyvende århundrede end kristustroende i det første.

*Jesper Tang Nielsen*

### **Rainer Metzner**

*Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium.*

WUNT 122. Tübingen: Mohr Siebeck 2000 XIII + 406 sider, DM 178.

Forfatterens fremstilling af det johanneiske syndsbegreb er grundig og vidner om en betydelig belæsthed. Konklusionerne er imidlertid ofte overensstemmende med gængse positioner, hvilket giver bogen karakter af et – godt og velskrevet – oversigtsværk.

Eksegetisk går Metzner både diakront og synkront til værks. I underbetretningerne (Joh 5 + 9) finder han en tradition med et farisæisk-jødisk syndsbegreb, der definerer synd som lovbrud. Evangelisten omdefinerer begrebet, så synd kommer til at være lig med modstand mod Jesu åbenbaring.

For den synkrone læsning er opfordringen til den helbredte lamme om ikke at synde mere (5,14) således en opfordring til at komme til tro for ikke at rammes af den evige død, som er syndens følge.

Grundlæggende defineres synd i Johannesevangeliet altså som afvisning af Jesu åbenbaring af Guds herlighed og kærlighed til fordel for selv-kærlighed og selv-ære (jf. 5,41-44). Det er den holdning verden antager over for Jesus, og Metzner kan derfor betegne verden *mundus incurvatus in se*. Bortset fra den luthersk tyngede terminologi vil denne definition af syndsbegrebet næppe vække megen modstand.

Parakleten opfattes som evangeliets udtryk for, at åbenbaringen videreføres i menighedens forkyndelse (16,8-11). Derfor får disciplene i og med åndsforleningen magt til at forlade og fastholde synder (20,23). Synd er både før og efter påske strengt *åbenbaringsteologisk* defineret.

Men hvordan kommer muligheden for at fjerne synden i stand? Ifølge Metzner sker det ved Jesu soningsdød som det endetidige påskelam (1,29.36). I korset, hvor verdens synd kulminerer og overvindes af Guds kærlighed, etableres muligheden for de troendes syndfrie tilstand. Jeg har en række problemer med den tolkning. For det første er det langt fra indlysende, at påskelammet har en sonende funktion. Heller ikke de antik jødiske tekster, som Metzner nævner (Jub 49,9; Philo SpecLeg 2,145ff; Jos Ant 2,312), er utvetydige. Snarere må påskelammet i overensstemmelse med Ex 12 betragtes som et apotropæisk middel, der i den årlige kultiske fejring ligeledes markerer overgangen fra en situation til en anden. For det andet kan man næppe, som Metzner vil, udelukke Jes 53 fra tolkningen af 1,29.36.

Det er herfra og ikke fra påskelammet, at den synds fjernende funktion kommer. Endelig for det tredje skaber Metzner problemer for sig selv ved at betone Jesu døds betydning så kraftigt. Hvis synd i Johannesevangeliet er et åbenbaringsteologisk begreb, så er det i selve åbenbaringen i det inkarnerede logos og ikke først i korsdøden, at muligheden for at blive syndfri opstår. Det viser eksempelvis 17,6-8. Men jeg må indrømme, at Metzner også her er i overensstemmelse med størstedelen af forskningen.

En vigtig pointe for Metzner er, at Johannesevangelisten anvender den gammeltestamentlige litterære form *retsstrid* i spørgsmålet om synd. Fx er kap 8 udformet som en retsstrid, der omkalfatres, idet den anklagede ender med at være anklager og udtale dom over sine anklagere. Denne genre tillader, at forholdet mellem jøderne og Jesus i evangeliet bliver transparent for den johannæiske menigheds polemik med den jødiske synagoge. I Johanneseksegesen er denne opfattelse af evangeliets tilblivelsessituation næsten kanonisk.

Afslutningsvis sammenlignes evangeliets synds begreb med hhv. 1 Joh og Paulus. På trods af skrifternes forskellige anliggender finder Metzner en grundlæggende sammenhæng. Johannesevangeliet befinder sig således i den kristne tradition og kan ikke – det er vigtigt for Metzner og et af de mindre konventionelle islæt – betegnes som en sekt.

Sammenfattende kan man om fremstillingen sige, at den udmærker sig ved sin klarhed og generelt overbevisende synspunkter, men ikke ved eksegetiske nybrud.

*Jesper Tang Nielsen*

**Kim Esmark & Brian McGuire:**

*Europa 1000-1300 (Europa i et årtusinde bd. 1).*

**Håkan Arvidsson og Tove Elisabeth Kruse:**

*Europa 1300-1600 (Europa i et årtusinde bd. 2).*

30 s. + 290 s. Roskilde Universitetsforlag 1999. Pris pr. bd. 299 kr.-

De to bind udgør de første af et planlagt firebindsværk med den ovennævnte titel – selvom forlaget på bindenes bagside kalder det »Europa i tusind år«. Hensigten er at give en historisk beskrivelse af den historiske udvikling i Europa fra omkring 1000 til i dag, og i forordet opridser værkets redaktører, Håkan Arvidsson og Henrik Jensen, hensigten og metoden, argumenterer for faghistorikeres forpligtelse til også at popularisere deres forskningsresultater, bringer overvejelser om historiesyn, humanistisk dannelse og om Europas gennemgående splittede civilisation.

Forfatterne af bd. 1 oplyser, at bindet skal dreje sig om, hvordan samfundet hang sammen, hvordan det udviklede sig, at hovedvægten skal lægges på de sociale fællesskaber og på de forestillinger, mennesker gjorde sig om himlen og jordelivet. Alt efter inspiration fra mentalitetshistorieforskningen er det enkeltskæbner og konkrete eksempler, som trækkes frem, det hverdagsagtige, det trivielle, symbolerne. Datidens folk skal »selv tale«. Derved træder den politiske historie i baggrunden. Den forudsættes kendt. Ganske vist gives der ikke en sammenhængende historisk skildring af de enkelte lande, men alligevel vil forfatterne vise, at der fremvokser store regionale fællesskaber, og at kristendom og kirke bryder igennem som et univer-

selt fællesskab, der skaber grundlaget for en fælleseuropæisk enhedskultur.

Dette behandles gennem hovedkapitlerne Herredømmets former og forandringer Bondeliv og krigerliv, hvor ridderlivet og den hofkultur, som fra Frankrig bredte sig til andre lande, og »krigen som livsform« behandles. Det omtales her, hvorledes ridderordenen i selvforståelsen udførte en religiøs tjeneste og sorterede direkte under Gud, ligeværdige med gejstligheden. I Europa i bevægelse, fremstilles købmandslivet og pilgrimslivet, og der gives en bred behandling af korstogene, deres ide, gennemførelse, selvforståelse. Med rette fremhæves nødvendigheden af det religiøse aspekt, bortset fra de rene magtinteresser. I »De marginaliserede« behandles samtidens outsiders kætterne, jøderne, de homoseksuelle.

I det store, centrale kapitel »Kirkens og kristendommens verden« (s. 94 - 165) redegøres først for gregoriansismen og for kirkereformbevægelsen under Innocens d. 3.. Under overskrifterne »Præstens liv« og »Munkens og nonnens verden« gennemgås alle aspekter af gejstlighedens liv og arbejde, kirkereformens, cølibatets og visitationspligtens betydning osv. Klostervæsenets vigtigste ordner behandles indgående med udgangspunkt i Clunyreformen, og selvom forf. gør gældende, at franciskanerne og dominikanerne ikke var munke, vies også store afsnit til dem her. Man vil altid kunne diskutere de tilfældigt bevarede kilders almengyldighed, men der gives et bredt dækkende og grundig gennemgang af de valgte temaer.

Aftryk af kilder i »bokse« og illustrative billeder øger værdien af bogen. Man kan undrer sig unægteligt over, at Danmark ikke inddrages meget mere end tilfældet er (f.eks. 106ff.,

222ff.). Gregor d. 7.'s breve til kongen ville da være oplagte her, bl.a. Ejenommelighed er også forf.'s syn på »lutheranismens« opfattelse af klostervæsenet (133), dette så meget mere, som forf. udmærket ved, at munkenes hensigter var at redde deres sjæl (165). Luthers teologiske argumentation burde have været inddraget. Donatismen sættes i forbindelse med det latinske ord donum. Donatus omtales ikke. Endelig kunne man godt tænke sig en uddybning af teksten til omslagsbilledet, som iflg. oplysningen på omslagets bagside skal stamme fra »Assisikirken i San Francesco«!

Den i titlerne nævnte periodisering er anvendt for at vise kontinuiteten fra senmiddelalderen over reformationen til den efterreformatoriske tid. I bd. 2 fremstilles dette – på baggrund af et afsnit om kirke og samfund under Bonifacius d. 8. – gennem kapitlerne »Hundredårskrigen, Skismet, Kampen om dynastisk hegemoni«, Reformation og modreformation, En ny og større verden og Europæiske omvæltninger. Luthers teologiske anliggende og følgerne i det praktiske-kirkelige område skildres omhyggeligt, men tolkningen af bondekrigene og deres følger halter en del. Luther affandt sig aldeles ikke med de givne politiske, økonomiske og sociale kår. Han greb gang på gang ind her og opfordrede andre til det samme, men verdslige forhold skulle klares ad verdslig vej, ikke ved hjælp af evangeliet. Det gjaldt fx. ved rentetagning, skolevæsen, fattigpleje. At reformatorerne henviste til fyrsterne efter 1525 er heller ikke korrekt, jf. den folkelige reformation i Danmark før 1536. Gennemgangen af calvinismen og sammenligningerne med lutherdommen – som forf. kalder »lutheranismen« – nærmer sig det floskelagtige (190 ff). Det øger

heller ikke forståelsen at fort. bruger ordet »protestantisk«, når der bør stå »luthersk«. og det virker ejendommeligt, at medforfattere og redaktører ikke har fanget fejl i de latinske ord (transsubstantion, s.24. 25. 211; Bulla oversættes fejlagtigt ved segl.33; Index librorum prohibitum.204), Thomas af Aquino kaldes både Thomas af Aquinas (96) og Thomas af Aquina (288), og i en billedtekst (s. 173) oplyses vi om, at Jesus vasker og kysser Paulus' fod! Begge har store litteraturlister, som dog konsekvent viger uden om tysksprogede værker.

*Martin Schwarz Lausten*

### **Pil Dahlerup**

#### *Dansk litteratur*

Middelalder. Bd.1, Religiøs litteratur, Bd.2, Verdslig litteratur. Gyldendals forlag, København 1998. 542 s + 438 s. Pris: Kr. 820,- indbundet.

I indledende kapitler beskæftiger forf. sig med bl.a. definition på litteratur, fiktion, det kunstneriske sprog, begrebet litteraturhistorie. Derefter følger en indkredsning af middelalderen – »katolsk, feudal og patriarkalsk« – men fastslår, at det vigtigste i middelalderen, Gud, kunne ikke udtrykkes. Derfor kan der konkluderes, at hovedopgaven for middelalderens digtere blev at sige det usigelige og at legitimere det synlige.

I kapitlet »Religiøs litteratur« bringes derpå en oversigt over hovedpunkter i den katolske kristendom og dens udmøntning i praksis i klosterbevægelserne. Her beskæftiger forf. sig også med bl.a. analogitænkningen, symbolerne og retorikken, hvor hovedinteressen samles om Augustins »De Doc-

trina christiana« og middelalderens omformning af den klassiske retorik og om undervisningssystemet. Efter disse baggrundskapitel følger hovedkapitlerne »Religiøs sang«, »Religiøs fortælling«, »Religiøst teater«, »Opbygelse og andagt« og »Bibeloversættelse«. Centralt er her de to førstnævnte kapitler, hvor forf. behandler de til dansk oversatte Davids salmer – her gennemgås nærmere salme 102 og 8 – hymner som Te Deum og Quem terra, af de 6 rimofficier fremdrages Knud Lavardofficiet, mariasekvenserne Missus Gabriel de coelis og Stella solem, Jacobus Mariapsalter. Endvidere den originale »Den signede dag«, Odensepræsten hr. Michaels salmer og Mariaviser, Morten Børups vårviser og meget andet. Mirakler, legender, drømme og visioner behandles under »Religiøs fortælling«. Navnlig det store afsnit om visioner byder på en række spændende iagttagelser efter at forf. først har bragt en nyttig oversigt over den historiske og sociale baggrund. Særligt skal fremhæves afsnittene om Birgitta og Henrik Susos Gudelig Visions bog. Under »Religiøst teater« behandles bl.a. messen som symbolsk drama, det liturgiske spil og helgenspil på dansk. Prædikener og bønnerne fra de private bønnebøger gennemgås under »Opbyggelse« og i de sidste kapitler behandles bl.a. Anders Sunesøns Hexaëmeron, rosenkransandagten og de få bibeloversættelser.

Efter et indledende kapitel, »Verdslig kultur«, følger i bind 2 hovedkapitlerne »Litteraturhistorieskrivning«, Ballader (Folkeviser), Ridderroman, Verdslig sang, Fugleparlament, Fastelavnsspil, Ordssprog og Brev. Her skal især gøres opmærksom på den store gennemgang af de latinske og danske krøniker med de litteraturteoretiske overvejselser, samt brevene, hvor

Eskils berømte fangenskabsbrev og prinsesse Ingeborgs fra Frankrig analyseres for deres litterære værdier.

Dog undrer det lidt, at man kan behandle Saxo over næsten 20 sider uden at nævne Curt Weibulls navn, og at spørgsmålet om augustinisme ikke berøres i forbindelse med krønikerne.

Man kan altid diskutere, hvor meget den historiske og teologiske baggrund skal medtages i en litteraturhistorie, forf's oplysninger om katolicismen stammer åbenbart især fra McBrien og Joseph H. Lynch, men at anvende Katolsk håndbog for Danmark som kilde til afsnittet om landets kristning er dog uantageligt. Havde forf. gjort brug af gedigne nyere historiske og kirkehistoriske værker om denne unægtelig vigtige periode i landets historie, var vi dog vel sluppet for de mildt sagt overraskende oplysninger om Ansgar etc (s. 70-71). Endvidere undrer det noget, at forf. her og der også inddrager nyere katolske dogmer, holdninger og forfattere f.eks. 19. og 20. århundredes Mariadogmer, 2. Vatikanconcils bestemmelser, moderne helgendyrkelse, David Lodge – uden at dette har sammenhæng med middelalderlitteraturen. Det skal også nævnes, at transsubstantiationen hos forf. bliver til transsubstantion (s. 65 og 397), at frugten på kundskabens træ er defineret som et æble (s.62), at sakramentet »præsteordination« begrundes med det, der er følgen af sakramentet (s. 66). Blandt andre overraskelser er, at Chr. Pedersens bog om messen, som forf. placerer på linje med Palladius' visitatsbog, kun behandles på én side. Forf. synes ikke at kende påvisningen af, at Herolt og Vincens Ferrer har leveret forlæg (Lisbeth Hallingskov 1962). Forf. noterer endvidere, at Gotfred af Ghemens De 15 tegn ikke er behandlet meget i dansk litteraturhi-

storie (s. 389), men både dette skrift samt legender, Hexaëmeron, Gunhildkorset o.a. er kirkehistorisk behandlet i den nyere undersøgelse af forholdet mellem jøder og kristne i Danmark (1992). Påstanden om, at der blev prædikeret på modersmålene for folket hver søndag i hele Europa (s. 420) syens at bygge på den almindelige misforståelse, at love og påbud er udtryk for faktiske forhold. Endelig skal bemærkes, at H.D. Schepeleern, ikke Jørgen Pedersen, er oversætteren af Hexaëmeron (s. 505), og at forf. har misforstået udtrykket fides quaerens intellectum (s.112).

Trods disse uregelmæssigheder samt nogle trykfejl her og der, som altid kan korrigeres i et nye oplag, skal det slås fast, at der her foreligger et imponerende værk. Det bringer orden i vor – overraskende store – middelalderlitteratur, det indeholder en guldgrube af analyser, detaljer og hovedlinjer rides op, og forf. gør gang på gang opmærksom på den nyere forskningslitteratur, peger på andre tolkninger, argumenterer for selvstændige opfattelser. Store litteraturlister, ordnet kapitelvis, øger nytteværdien, og det samme gør de oversættelser, som forf. tilføjer ved latinske og gammeldanske citater. Man ser med forventning hen til værkets efterfølgende bind.

*Martin Schwarz Lausten.*

### **Martin Luther.**

*Martin Luther. Studienausgabe.*

Bd 4,5,6. Hg. Von Hans-Ulrich Delius. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1987. 1992.1999. 448 s.638 s. 404 s. Pris DM 69 + 58.

Dette gedigne Lutherværk nærmer sig med det 6. bind sin afslutning. Da de to forudgåede bind ikke har været om-

talt her, skal der først gøres opmærksom også på dem.

Bd. 4 indeholder Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, 1528 (von Ernst Koch), Von Ehesachen, 1530 (Siehard Mühlmann), Vermahung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg, 1530 (Günther Wartenberg), Von den Schlüsseln, 1530 (Hans-Ulrich Delius). I bd. 5 udgives først Von der Winkelmess und Pfaffenweihe, 1533 (Hans-Ulrich Delius), hvorefter følger fire af Luthers vigtige akademiske afhandlinger, Disputatio pro licentia de fide et de lege, 1533, Disputatio de homine, 1536, Disputatio de iustificatione, 1536 og Disputatio (I.) contra Antinomos, 1537. De er alle her udgivet af Rudolf Mau. Derefter følger Die Schmalkaldischen Artikel, 1536/1538 (Helmar Junghans), Von den Konziliis und Kirchen, 1539 (Hans-Ulrich Delius) og til sidst Luthers bekendte forord til udgivelsen af de latinske værker, Praefatio zu Martin Luther: Opera latina, Bd. 1, Wittenberg 1545 (Helmar Junghans).

Som i de tidligere bind udgives de enkelte skrifter så vidt muligt efter originaludgaverne. I indledningerne bringer udgiverne kortfattede oplysninger om det teologiske indhold og boghistoriske informationer, og alle skrifter er forsynet med et meget omfattende noteapparat, som både bringer sproglige noter og realkommentarer, ligesom der også gives overskuelige oplysninger om forskningslitteraturen til hvert enkelt skrift.

Bd. 6 indeholder tre afdelinger: et Frühneuhochdeutsches Glossar (Hans-Ulrich Delius og Michael Beyer). En ordbog, som meddeler alle de gloser i Luthers tyske sprog, som ikke længere svarer til det moderne tysk (s. 7-192). Derefter følger Bibelstellenregister (Michael Beyer, Hans-Ulrich Delius

under medvirken af Joachim Hahn og Michael Otto. Alle forekommende skriftsteder i værkets Lutherskrifter, også de indirekte, oplyses her. Endelig følger Orts-, Personen- og Zitatenregister (s. 289-404, Michael Beyer, Hans-Ulrich Delius under medvirken af Joachim Hahn, Michael Otto, Thomas v. Oehsenstein, Alexander Wiechowski og Susan Gäbler). Det omfatter alle sted- og personnavne i skrifterne samt i noteapparatet. Krydshenvisningerne, den imponerende grundighed og detaljerighed gør dette register til et særdeles værdifuldt redskab. Værket er simpelthen den bedste studieudgave af Luthers skrifter, som findes.

*Martin Schwarz Lausten*

#### **Tim Knudsen (red.):**

*Den nordiske protestantisme og velfærdsstaten*

Aarhus Universitetsforlag 2000

153 s., 102,40 kr.

Med tre års forsinkelse foreligger her fem indlæg fra konferencen om »Den universalistiske nordiske velfærdsstat og dens baggrund«, arrangeret af Center for Europæisk Kirkeret og Kirkekundskab. I det første lange bidrag, der var udsendt som oplæg til konferencen, gør statskundskabsprofessoren Tim Knudsen gældende, at de nordiske velfærdsstater har en vigtig del af deres forudsætninger i en lang tradition for et stærkt struktureret statsligt forvaltningsapparat, som især kirken har medvirket til opbygningen af. Det var en vigtig indirekte følge af reformationen, at kongen med præsterne som sine tjenestemænd fik et fintmasket net af pålidelige og effektive formidlere af statslig ideologi og politik. I Sverige udgjorde kirken et veritabelt



statsligt monopoliseret masseindoktrineringensmiddel, sådan som det fremgår af den svenske historiker Harald Gustafsson indlæg. Desværre går de danske indlæg i en bue rundt om Erik Nørres Præst og Administrator, som kortlægger en række vigtige træk i danske præsters rolle som lokalsamfunds- og dermed velfærdsstatsopbygere. I stedet får vi Per Ingesmanns argumentation for, at velfærdsstaten er et gammel kirkeligt »projekt«, som staten i princippet overtog ved reformationen og begyndte den reelle iværksættelse af med pensionsloven af 1891, hvor der for første gang er tale om, at alle trængende stilles lige over for en ydelse som er skattefinansieret – og således »universel«. Hertil knytter sig Thyge Svenstrups redegørelse for biskop Martensens etiske socialisme, som også på flere punkter foregriber den senere velfærdsstat.

Berge Furre trækker nogle linier gennem udviklingen i Norge i 1800-tallet, hvor kirkens rolle som agent for velfærdsstatens hæmmes af, at nordmænd jo har det med at tro for meget på for lidt – modsat danskerne, der jo tror for lidt på for meget.

Alt i alt er der tale om gode ansatser til en forhåbentlig kommende samlet udredning af, hvad den særlige nordiske interaktion – og til tider symbiose – mellem stat og kirke har betydet for udviklingen af de nordiske velfærds-samfund. Hertil må der føjes et stort komparativt europæisk perspektiv, som bl.a. Uffe Østergaard (uomtalt i bogen her!) har bidraget til det. Men først og sidst kræves der tværfagligt perspektiverede kildestudier, sådan som Tim Knudsen efterlyser det i bogens indledning.

*Hans Raun Iversen*