



Generøsitetens teologi¹

Professor Niels Henrik Gregersen

Abstract:

The article, „A Theology of Generosity“, aims to reinterpret the doctrine of grace in the light of postmodern discussions on gift and giving. It is argued that the idea of a divine-human reciprocity is already entailed in the Old Testament term *berakah* (blessing/thanking) as well as in the New Testament concepts of *eulogéo* (blessing/praising) and *châris* (grace). The concept of reciprocity, however, is in need of a phenomenological clarification. Three conditions for a suitable concept of divine generosity and giving are identified: (1) God must be able to carry the risk of being the first donor without receiving returns; the almighty God is not in need of returns. (2) Grace should not be seen as mere object; rather the self-giving God is present in the gift of grace. (3) The God-human relation should not be conceived of as merely a bilateral relation (with immediate or postponed counter-gifts); rather the grace of God facilitates a wider circulation of gifts. With the gift of grace, human beings receive an impulse to pass on the gifts of grace to other creatures within a multilateral network of giving and receiving. Never, however, should the human ability to do so be seen as a condition for divine generosity.

Key words: Generosity – grace – gift and giving – Bourdieu – Derrida – Emerson – Marion – Nietzsche.

Generøsitet er ikke et af de ord, der normalt optræder i teologiske leksika eller bruges i bibeloversættelser. Indtil for nylig har der endda klæbet noget fremmedsprogligt til ordet. I hvert fald kan *Ordbog over*

1. Det følgende bygger på min tiltrædelsesforelæsning til professoratet i dogmatik på Københavns Universitet d. 20. februar 2004 og er i denne reviderede form fremlagt på FKK-projektet “Reformatorsk teologi – reception og transformation”, d. 6. december 2007, Aarhus Universitet. Tak til Bo Holm for både indbydelse og inspiration til tema og til Trine-Amalie Fog Christiansen for kritisk gennemlæsning af manuskriptet.



det danske Sprog fra 1924 fortælle, at ordet generøsitet bruges “i det dannede talesprog” og at være generøs betyder så meget som at være “ædel, ædelmodig, højsindet”, især for så vidt som man lægger “sin ophøjede tankegang for dagen ved gavmildhed, gæstfrihed og lignende”.²

Sådan skifter ordene karriere. For i dag vil ord som ædelmodighed og højsindethed opleves som gammeldags og aristokratiske, mens generøsitet er blevet et almindeligt begreb, der ikke behøver nærmere forklaring. Generøse vil vi alle gerne være, men er det ikke altid. Og mens ædelmodighed er noget, man kan have som karakteregenskab, er generøsiteten altid forbundet med sin handling, nemlig at skænke ud til andre, måske endda overdådigt.

Generøsiteten indgår da også som et tema i nyere filosofiske og antropologiske diskussioner om gavegivningens sociale orden. Men desværre kun på en underordnet plads, eftersom diskussionen har kredset om gaveobjekterne – og dermed om gave og gengæld, om gaven som tuskhandel – snarere end om personernes generøsitet. Dermed har man stort set overset det træk, som har at gøre med selve gavegivningens initiering, ligesom man ikke har interesseret sig for, hvordan generøsiteten igangsætter en cirkulation i et bredere socialt felt, der ikke lader sig reducere til to over for hinanden stående parter, som skiftevis giver gaver og gør gengæld. I det følgende vil jeg således argumentere for, at der netop i generøsiteten ligger en kim til at forstå den særlige menneskelige måde at skænke gaver på. I hvert fald tyder meget på, at homo sapiens ikke blot er en beregnende *homo oeconomicus*, men også en *homo generosus*, der formår at skænke uden at lade den ene hånd vide, hvad den anden gør.³

Aspekter af generøsitet er dog ikke enestående for mennesker. Eto-logien, den sammenlignende udforskning af dyrenes adfærd, peger således på, at den gensidige deling af mad og bytte er ganske udbredt blandt menneskeaber. Mens man i mere primitive abesamfund finder princippet om den stærkeres ret, så finder man hos både chimpanser og hos den lidt mindre bonobo sociale regler for at tigge. Om tiggeriet bliver imødekommet, afhænger som regel af, hvem der kommer først i rækken, uafhængigt af hvem der er stærkest og hvem der er nærmest beslægtet. Eksemplerne på byttedeling under betingelse af et

2. *Ordbog over det danske Sprog* (København: Gyldendalske Boghandel 1924), bind 6, sp. 792f.

3. Dette er også hovedtesen i Tor Nørretranders' *Det generøse menneske. En naturhistorie om at umage give mage* (Viborg: People's Press 2002), der dog foreslår den noget forenkende forklaring på generøsitet, at al menneskelig kulturudøvelse kan reduceres til ønsket om at imponere andre mennesker for at opnå seksuel adgang til det andet køn.

tiggeri ("passive sharing") er almindelig udbredt hos chimpanser og bonoboer, om end forskellig fra individ til individ, hvorimod eksemplerne på spontan gavegivning ("active sharing") er meget sjældne.⁴ Evolutionshistorisk kunne noget således tyde på, at højere primater har udviklet et samarbejde, der inkluderer reciprok byttedeling, men at initiativet til at skænke en gave uden at blive nødet er karakteristisk for den menneskelige gavegivning.

Uanset hvad, så er gavegivningens initiering teologisk signifikant. Kristen tradition har understreget forskellen mellem den betingede given, som bygger på lovens princip om *quid pro quo*, og Guds nådegivning, som skænker den første gave og dermed initierer en gavegivning, som også får en videregivende karakter. "Vi elsker, fordi han elskede os først", som det hedder i 1 Joh 4,19. Guds kærlighed til mennesket er spontan, for så vidt som den udspringer af Guds væsen, som er kærlighed (1 Joh 4,8), og radikal er kærligheden, fordi den har sin rod (*radix*) i Gud selv. Men fordi mennesket er skabt i Guds billede, skal det benådede menneske række nåden videre til sin næste og dermed udløse den kædereaktion, der fører til kærlighedens cirkulation. Gaven skal ikke gives tilbage, men gives videre.

I det følgende har jeg stillet mig selv tre opgaver, der forhåbentlig vil danne et sammenhængende billede: Den *første opgave* er af fænomenologisk art og vil bestå i at klargøre generositetens fænomen ud fra generositetens iboende spænding mellem det at skænke noget uden forbehold og samtidig holde sig selv tilbage – for at give plads til den andens initiativ. I generositet ligger der både initiativets før-

4. Selv etologen Frans de Waal, som overalt ønsker at understrege aberne som kulturskabere, konstaterer, at det er "indeed highly unusual to see one chimpanzee spontaneously offer food to another", hvilket ifølge de Waal skyldes, at de ikke har nogen ide om at give, mens de har en god forståelse for reciprok delingsadfærd, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1996), 146. Se også den fortrinlige oversigt over delingsadfærd hos mennesker og menneskeaber hos Henrik Høegh-Olesen, "Offerets grundform – deling og socialitet hos mennesket og de øvrige primater", *Bulletin fra Forum for Antropologisk Psykologi* nr. 14 (2004), 1-29. Mens "active giving" ifølge en tidlig undersøgelse af Frans de Waal fra 1989 kun optræder i så ringe antal som 0,2 % af observerede tilfælde, finder Høegh-Olesen 4 % i de beskyttede område blandt chimpanser og 2 % blandt bonoboer. Til sammenligning er også tyverierne meget sjældne (ca. 2-3 %), mens "passive sharing" og "accepted taking" finder sted i ca. 35-45 % af tilfældene, i øvrigt med store udsving fra individ til individ (varierende fra 67% til 0 %). Nogle chimpanser er med andre ord mere "generøse" end andre!

stehed og en bevægelse af tilbagetrækning, der giver plads for andet-heden. Reciprocitetens cirkulation er den tredjehed, som bliver resultatet heraf, og som rækker langt ud over den skænkede og den beskænkede som adskilte parter eller af hinanden afhængige individer. Samtidig er generøsitet et fænomen, der unddrager sig en éntydig moralsk kvalificering. Generøsitet kan der således både være for meget og for lidt af, fordi der til generøsiteten er knyttet en grandeur, der let kan blive til ensidig magtdemonstration. Netop for reformuleringen af den reformatoriske traditions nådesbegreb er det afgørende, at Guds nåde både gives ud af en guddommelig generøsitet, der kan skænke uden at miste – og gøre det på en graciøs måde, der giver plads til den, der modtager nåden. Nåden må både være generøs og tålmodig for at være virkelig nådig.

Den *anden* opgave er at kaste et kritisk lys på den sekulære og post-sekulære diskussion om generøsitet og gavegivning inden for filosofien og socialvidenskaberne. Med post-sekular filosofi mener jeg den type filosofi, som bevidst – som filosofi – forholder sig til religiøse betydninguniverser (semantikker) på en sådan måde, at man ikke kan tænke sig filosofien uden religionen som filosofiens ressource, genstand og spejl.⁵ Den filosofiske diskussion om gaven er ofte endt i en generel påstand om, at det slet ikke kan lade sig gøre at være generøs uden at begå overgreb på den, der udsættes for generøsiteten. Ligesom gaven fremstilles som en tuskhandel, der kræver gengæld, opfattes generøsiteten som en slags venlighedens voldtægt. Jeg vil her gøre gældende, at disse skematiseringer ikke er holdbare, selvom det er rigtigt, at gavegivningen er en kunst, der ikke er uden faldgruber, fordi generøsiteten rigtigt nok kan være skalkeskjul for magtudøvelse. Teologien har vitterlig meget at lære af traditionen fra antropologer som Marcel Mauss og Lévi-Strauss og fra filosoffer som Jacques Derrida and Pierre Bourdieu og Jean-Luc Marion. Men jeg vil også gøre gældende, at der gives gode grunde til at være mistænksom over for generøsitetens alt for mistænksomme apostle, der hævder, at generøsitet i grunden er en umulighed, for Gud såvel som for mennesker. Jeg vil tværtimod argumentere for, at allerede en *mellemmenneskelig generøsitet* er mulig, hvis man vel at mærke ikke på forhånd har afgjort sig for en tilværelsesopfattelse, ifølge hvilken mennesker dybest set er hinandens rivaler, hvorfor individ står over for individ. Det er denne grundlagsmyte fra Thomas Hobbes, som mistænksomhedens moderne apostle ikke har været tilstrækkeligt mistænksomme over for. For

5. Se fx *Post-Secular Philosophy Between Philosophy and Theology*, red. Philip Blond (London and New York: Routledge 1998).

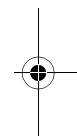
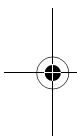


hvis mennesker er samhörige og det menneskelige fællesskab ikke altid opdelt i parter og partier, så er generøsitet og den deraf følgende cirkulation af goder noget, som hører med til menneskets humanitet. Ikke sådan forstået, at generøsitet er noget, som man nødvendigvis møder på ethvert gadehjørne, men sådan at forstå, at giveren skænker ud af en impuls til at give noget og stifte fællesskab med andre. Fra os selv véd vi, hvad den anden har – eller kunne have – brug for. Og gennem mødet med den anden opdager vi, hvad vi selv har brug for – eller kunne have brug for. Men den der giver, modtager ved at give, og giver til en anden uden at kende den andens præcise reaktion. Den første gaves risiko viser, at vi skænker til fællesskabet snarere end til den bestemte anden som et afgrænset individ, og at gaven initierer en social cirkulation af gaver snarere end etablerer en reciprocitet, der er kanaliseret mellem to individer. Generøsitet kan altså være en menneskelig realitet, uden at man behøver at bilde sig ind, at generøsitet findes overalt – og altid er endogent god. En gave kan sagtens gives af lyst og overskud, uden at man dermed behøver at benægte, at den der giver også modtager (som minimum den andens opmærksomhed) – og selv får et eller andet igen, blot ved at give.

Men uanset om man vil følge mig så langt, hvad muligheden for den menneskelige generøsitet angår, så vil jeg *for det tredje* vise, at i det mindste talen om Guds generøsitet både er mulig og meningsfuld. Gud er muligvis den eneste, der kan være gennemført og betingelsesløst generøs, fordi Gud som almægtig kan skænke uden at miste og fordi Gud ikke har brug for menneskets taknemmelighed. Dermed er vejen banet for at spørge, hvorledes generøsitetens begreb kan oplyse det tilsvarende teologiske begreb om Guds nåde. Hvad er forskellen på generøsitet og nåde? Og hvordan undgår man, at nådens gave bliver til noget, der bare bliver alt for meget at modtage: en byrde.

1. Generøsitetens begreb: Given og tagen

Lad mig begynde med nogle enkle sproglige iagttagelser. Der er som allerede nævnt et gensidigt forhold mellem giveren og modtageren. Giveren giver, men det gør modtageren også, om det så kun er det at tage imod. Det gensidige forhold mellem giveren og modtageren kan sågar forfølges etymologisk. Som påvist af Émile Benveniste i et meget citeret kapitel fra *Problemer i Generel Lingvistik* fra 1948-49, kan den indoeuropæiske ordstamme do- (og den hittitiske da-) både betyde 'at give' og 'at modtage'. På samme måde kan det latinske ord *hostis/hostia* både betyde gæst og offergave, både én, som man mod-



tager, og noget, som man giver tilbage som gengæld for den allerede modtagne gave.⁶

Benveniste nævner andre eksempler på transitiviteten mellem given og tagen, som jeg her skal se bort fra. Derimod kan der være grund til at fremhæve, hvordan vekselvirkning mellem Gud og menneske også viser sig i centrale bibelske begreber. Det hebraiske *berakah* kan således både betegne Guds velsignelse af mennesket og menneskets taksigelse, ligesom verbet kan betyde både goddag og farvel. For også en hilsen er en velsignelse, ligesom man endnu i Bayern siger *Grüss Gott*. Samme reversibilitet finder vi også i det græske *eulogéo* der både kan betegne Guds velsignelse og menneskets lovprisning og taksigelse. Pilen går begge veje, fra Gud til menneske og fra menneske til Gud. Anderledes er det ikke på latin, hvor Guds *gratia* eller nåde netop inviterer til menneskets taksigelse, til en *gratias agere*. Man kan endda bruge udtrykket *gratiam referre*, hvad der helt bogstaveligt betyder at returnere gaven, altså at sende den tilbage til dens giver.⁷ Således er det også i visse sammenhænge på dansk. Man kan fx "give en reception", hvormed man allerede har sagt, at også en modtagelse kan være en gave, som man giver. Den, der "får en reception", er naturligvis selv takskyldig. Gaven er noget der skænkes, på tysk *ein Geschenk*. Ja, måske er den generøse given overhovedet det, som får tingene til at flyde.

Men sandt er det, at det ikke er problemfrit at modtage gaver. For hvem kan holde ud at få og få til overflod, men aldrig have mulighed for at give igen? Overdådige gaver kan virke afmagtsskabende, hvis ikke ligefrem paralyserende. Venskaber kan gå i stykker på overdådige gaver, kulinarisk delikate middage og alt for flotte invitationer, som ikke kan gengældes. Det er måske ikke helt tilfældigt, at en gave på græsk bl.a. hedder *dosis* eller *pharmakon*, og dosisser og farmaka kan man som bekendt få for meget af. Så bliver gaven til gift. Denne sammenhæng gælder allerede ordhistorisk, som påvist af Marcel Mauss i hans berømte essay, "Don, don" fra 1924.⁸ Heri mindede han om, at ordene gave og gift hører etymologisk sammen, og at det

6. Émile Benveniste, "Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary", i *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, red. Alan D. Schrift, (New York and London: Routledge 1997), 33-42, oversat fra samme, *Problems in General Linguistics* [1948-49], 1971.
7. Charlton T. Lewis & Charles Short, *A Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press 1975), 825.
8. Marcel Mauss, "Gift, Gift" [1924], oversat i *The Logic of the Gift*, 28-32. Mauss henviser heri til sit kommende værk, der er blevet stående som et hovedværk i komparativ antropologi, *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1924, oversat til dansk som *Gaven: Udvekslingens former i arkaiske samfund* (København: Spektrum 2000).

således er samme ord, der på engelsk betyder 'gave', og som på tysk og skandinavisk betyder 'gift' (eng. *poison*). På hollandsk har man bevaret begge betydninger, således at ordet i neutrum (*het gift*) betyder gift og i femininum (*de gift*) betyder gave. På dansk har vi som bekendt favoriseret den negative betydning af ordet gift. Dog har vi stadigvæk bevaret den positive betydning i det, at man jo kan gifte sig – dvs. give sig selv – uden at der nødvendigvis er noget giftigt ved dét.

2. Generøsitetens mistænkeliggørelse I: Emerson og Nietzsche

Den første, der har gjort opmærksom på gavens byrde, er mig bekendt den amerikanske transcendentalist Ralph Waldo Emerson. I sit essay "Gifts" fra 1844 peger han på det forhold, at det kan være svært at tilgive en giver, særligt for det menneske, der gerne vil være selvstændig og fribåren i forhold til giveren. For Emerson var *self-reliance* menneskets højeste værdi (som det fremgår af hans berømte essay med samme navn). Der knytter sig nemlig en lovmæssighed til det at modtage goder fra andre: "The law of benefits is a difficult channel, which requires careful sailing, or rude boats. It is not the office of a man to receive gifts. How dare you give them? We wish to be self-sustained. We do not quite forgive the giver. The hand that feeds us is in some danger of being bitten... We sometimes hate the meat which we eat, because there seems something degrading dependence in living by it".⁹

Hvem har nemlig lyst til at leve af "nådsens brød" eller blot "blive taget til nåde"? For Emerson er derfor enhver forventning om taknemmelighed udtryk for lavsind, og den straffes af en ulyst til taknemmelighed fra den modtagende parts side: "The expectation of gratitude is mean, and is continually punished by the total insensibility of the obliged person". Emerson kan således ses som forløberen for den bevidsthed om gavens byrde, som for alvor indledes med Marcel Mauss' arbejde *Essai sur le don* fra 1924 (som da også selv henviser til Emerson). Men samtidig antyder Emerson en løsning på gavens problem. Giveren skal nemlig være så generøs, at man *giver sig selv* i gaven: "Rings and other jewels are not gifts, but apologies for gifts. The only gift is a portion of thyself. Thou must bleed for me". Den eneste gave, der kan modtages med glæde, er den, der bærer den andens præg – præg af giverens indsats. Derfor giver maleren et bille-

9. Ralph Waldo Emerson, "Gifts" [1844], i *Works of Ralph Waldo Emerson* (London: George Routledge and Sons u.å), 117-18. Alle citater herfra. Jf. essayet "Self-Reliance", 10-21.

de, han har malet, digteren et digt, hun har skrevet. På tilsvarende måde siger Emerson, at vi kan godt modtage gaver, der udspringer af kærlighed, for i kærlighedens gave modtager vi på en måde fra os selv. "We can receive anything from love, for that is a way of receiving from ourselves".¹⁰

Hvor kommer overskuddet til at give og modtage fra? Det kommer fra, at gaven ikke tingsliggøres som et gaveobjekt, men bevarer et præg fra giveren, som samtidig indgives den modtagende. I kærligheden er der et fællesskab, som ikke har form af en overenskomst mellem stridende parter med hver deres interesser. I sidste ende er det kun os selv, vi kan give. Emerson åbner således for gavens mulighed efter at have påvist dens vanskelighed. Løsningen består i at overvinde den fejløpfattelse, at mennesker står over for hinanden som individer i en stadig kamp for anerkendelse, således at hver gang én anerkendes, er der en anden, som mister sin anerkendelse. Det særlige ved selvhengivelsens gave er, at man ikke længere kan skelne mellem den givende og den modtagende, når selvhengivelsen lykkes, dvs. når giveren skænker sig selv til den modtagende og modtageren på den ene eller anden måde anerkender kærlighedens gave. I selvhengivelsen flyder den givende selv ind i den modtagende. *I kærlighedens felt er donor og modtager ét*. Gaven er blevet til en *Geschenk*. Skænker nogen sig selv til en anden, bliver den anden bekræftet og ikke degraderet. For den anden bliver nu den elskede. Gaven er kun en uting, så længe den er tingslig, et gaveobjekt der skal gengældes.

Emersons essay er næsten epigrammatisk kortfattet. Men hans essay udmærker sig ved at overvinde den udbredte forståelse af giveren, gaven, og modtageren som tre distinkte størrelser. Så længe denne tredeling er forudsat, bliver både generøsiteten og gaven gjort suspekt, alt imens modtageren bliver gjort til offer for den alt for påtrængende giver. Generøsiteten tolkes da systematisk som et overgreb, hvori giveren vil fylde det hele og ikke respekterer den andens andethed. Men dette er undtagelsen, ikke reglen. Den storsindede skænker nemlig sig selv uden at foreskrive en bestemt måde at tage imod på. Det gælder med andre ord om at kunne skænke sig selv og samtidig give plads for et gensvar, der er frit uden at være isoleret fra kærlighedens nye relation.

10. Allerede Seneca viste i skriftet *De beneficiis*, at den, der gør velgerninger over for en anden, ikke blot skænker en gave, men giver venskabet – og derigennem et stykke af sig selv. Troels Engberg-Pedersen, "Om gavegivning hos Pierre Bourdieu, Seneca og Paulus", i *Historie og konstruktion. Festskrift til Niels Peter Lemche i anledning af 60 års fødselsdagen d. 6. sept. 2005*, red. Mogens Müller & Thomas L. Thompson (Museum Tusulanum: København 2005), 129-141.

Her kommer Friedrich Nietzsche til hjælp, selvom han hører til den type af mistænksomhedens tænkere, der gerne ser generøsiteten som en illusion. Mod slutningen af første del af *Also sprach Zarathustra* finder vi et kapitel om evnen til at skænke, "Von der schenkenden Tugend".¹¹ Heri begynder Zarathustra med en lovprisning af den skænkende dyd som det sjældne, det ikke-gemene, og det unyttige, der er ligeså lysende som guld i dets glans. "Das ist euer Durst, selber zu Opfern und Geschenken zu werden". Dette kan næsten lyde emersonsk. Men straks efter følger mistankens eftersætning: "und darum habt ihr den Durst, alle Reichtümer in eure Seele zu häufen" (II, 610/II, 336). For den skænkende dyd fremstår kun på overfladen som offerberedt. I virkeligheden vil den puge alle verdens rigdomme til sig. Generøsiteten hviler i en ulveagtig trang til at indforlive verden i sig. Den skænkende dyd er således kun et skalkeskjul for viljen til selvbekræftelse: "Unersättlich trachtet eure Seele nach Schätzen und Kleinodien, weil eure Tugend unersättlich ist im Verschenken-Wollen. Ihr zwingt alle Dinge zu euch und in euch, dass die aus eurem Borne zurückströmen sollen als die Gaben eurer Liebe" (II, 610-11/II, 336-7).

Zarathustra nøjes dog ikke med at afsløre den selvished, der gemmer sig i generøsiteten, han lovpriser den også. Zarathustra taler igen – ligesom med en anden klang, som det hedder – og beder alle sine disciple om at gå bort alene. De bør vægre sig imod deres lærer: "Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur Schüler bleibt" (II, 613/II, 339). Nietzsche antyder hermed en anden måde at omgås gavens binding på, nemlig ved at læreren frasiger sig indflydelsen på sine elever for dermed at sætte dem fri. Mens Emerson hævdede, at kun den selvhængivende generøsitet kan sætte fri, antyder Nietzsche, at kun begrænsningen i selvhængivelsen er generøs i ægte forstand, fordi selv begrænsningen gør den modtagende selvstændig.¹²

11. Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, red. Karl Schlechta (Frankfurt am Main: Ullstein, Bd. II 610-614 – Hanser-udgaven Bd. II, 336-340). De følgende henvisninger er til disse to udgaver.
12. Uanset om det er bevidst eller ubevidst fra Nietzsches side, svarer Zarathustras gerning et langt stykke vej til, hvad Jesus gør for sine disciple ifølge Johannes-evangeliets afskedstaler (Joh 14-17). Efter at have skænket sine disciple sig selv (som vejen, sandheden og livet; Joh 14,6), skænker Jesus sine disciple sin egen bortgang som den dominerende guru – for at sætte disciplene fri. Som det hedder i Johannes-evangeliet: "Dog, jeg siger jer sandheden: det er gavnligt for jer, at jeg går bort. For hvis ikke jeg går bort, kommer Talsmanden ikke til jer; men når jeg går

3. Generøsiteten mellem for meget og for lidt: Milan Kundera

Hvad vi nu har set hos henholdsvis Emerson og Nietzsche er, at generøsiteten ligesom så mange andre dyder må bevæge sig imellem et "for lidt" og et "for meget". Den generøse skal ikke blot give en ting eller et gaveobjekt; det ville være for lidt, som Emerson sagde, for der skal være sjæl i gaven; en generøsitet uden selvhængivelse bliver blot og bar positur. På den anden side kan der også være et "for meget" i generøsiteten, fordi generøsiteten kan stille sig i vejen for, at der åbnes for et åbent og flydende forhold mellem den givende og den modtagende. Den generøse, der tager initiativet, skal ganske vist give noget af sig selv, men uden at give så meget, at den anden ikke får plads til selv at give videre – og måske endda give tilbage.

Generøsiteten viser sig ikke uden videre at være god i sig selv. Der kan endda gives eksempler på, at en generøs adfærd på én gang kan være "for lidt" og "for meget". I Milan Kunderas roman *Uvidenheden* fra 2000 fortælles der om svenskeren Gustaf, der indleder et forhold til den yngre Irena, der var ankommet som flygtning fra Tjekkiet. Gustaf, der netop kun lige tolererede sine egne børn, tog sig overdådigt af sine stedbørn: til den ene købte han en lejlighed, til den anden fandt han en god kostskole i England. Men generøsiteten viser sig både at have form af et angrebsvåben og et ly, bag hvilket Gustaf kan holde sig på afstand af det kvindelige krav om intimitet. Gustaf havde det godt med at blive beundret, men havde det svært med at blive begæret. Kundera lader Irena give karakteristikken: "Hun var blændet af hans godhed, som forekom alle at være hans vigtigste, mest slående, næsten usandsynlige karaktertræk. Den virkede tiltrækkende på kvinderne, som først sent forstod at denne godhed mindre var et forførelsesvåben end et forsvarsvåben. Som sin mors elskede barn var han ude af stand til at leve alene, uden kvindelig omsorg. Men så meget desto dårligere udholdt han deres krav, deres gråd og sågar deres kroppe, som var for nærværende, fyldte for meget. For at kunne beholde dem og samtidig undslippe dem kastede han godhedens granater mod dem. I ly af skyen fra eksplosionen trak han sig tilbage".¹³

herfra, så vil jeg sende ham til jer" (Joh 16,7). Forskellen – bortset fra den milevide forskel mellem Jesu og Zarathustras budskab – er, at Jesus samtidig sender den frigørende ånd, der skal "vejlede disciplene til hele sandheden" (Joh 16,13). Der er her givet et spillerum mellem Kristus og Ånden, mellem binding og frihed, samtidig med at friheden er bestemt af generøsitetens livsform, for så vidt som Ånden ikke skal tage af sig selv, men videregive – og selv realisere – Kristi ord på tid og sted.

13. Milan Kundera, *Uvidenheden* (Gyldendal: København 2002 [2000]), 21.

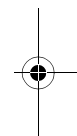
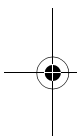


Generøsitet er altså ikke umiddelbart det samme som kærlighed, endstige blot godhed. Generøsiteten kan have sine skjulte motiver, som det er tilfældet hos Gustaf, der har behovet for tryghed, men ikke kan overkomme nærheden. Men ikke blot sådanne bagvedliggende motivforskydninger kan gøre generøsiteten tvetydig. Der ligger også en tvetydighed gemt i generøsiteten selv, for så vidt som generøsiteten på én gang er grænseoverskridende og afstandsskabende. Grænseoverskridende er generøsiteten, fordi generøsiteten går ud over det forventelige i sin overdådighed. Gennem sit overskud kan den generøse ikke andet end at gøre indtryk og således invadere den andens territorium. Og dette er både godt og ondt, eller rettere: i nogle sammenhænge godt, i andre sammenhænge dårligt. Dertil kommer, at generøsitetens overskud sætter den afstand i relief, som der består mellem den givende, der er suveræn i sit overskud, og modtageren, der bliver afmægtig ved kun at kunne tage imod. Det grænseoverskridende og det afstandsskabende hænger paradoksalt nok sammen.

Den tvetydighed, der ligger i generøsitetens væsen, bør imidlertid ikke føre til alt for principiel mistænksomhed over for enhver ytring af generøsitet. Verden ville blive uendelig meget mere trist og forudsigelig, hvis ikke vores tilskyndelser til generøs adfærd af og til blev fulgt op af evnen og viljen til faktisk at skænke mere end forventet, hinsides alle anticipationer. Men samtidig skal generøsiteten forbindes med en transitivitet for at bevare sin elasticitet og graciøsitet. I sidste ende må generøsiteten måles på, om den er i stand til at etablere et fællesskab, hvori der finder en flyden sted: en given og tagen, modtagelse og videregivelse. Kun i sin flyden er gaven virkelig en *Geschenk*.

4. Generøsitetens mistænkeliggørelse II: Fra Mauss til Derrida

Vi kommer nu frem til den anden og mest gængse måde at problematisere generøsiteten på, nemlig at hævde, at generøsiteten ikke så meget er skalkeskjul for selvisheden (som hos Nietzsche), men derimod hviler i en kollektiv illusion, som til stadighed skjuler, at der faktisk ikke eksisterer nogen fri gave, fordi enhver gave rejser krav om en modgave, helst en gave, der overgår den allerede givne gave. Som nævnt har Marcel Mauss med hovedværket *Essai sur le don* fra 1924 grundlagt denne diskussion, som er blevet videreført og radikaliseret gennem filosoffer som Emmanuel Lévinas og Jacques Derrida, men nuanceret af sociologen Pierre Bourdieu og filosofen Jean-Luc Marion.



Mauss baserede sin nu klassiske gaveteori på et new zealandsk Maori-rituel om gaven, der efter at være modtaget skal gives videre til en tredje person, for at modtageren ikke skal skade sig selv. Gavens *hau* eller ånd forlanger gavens videregivelse. I Maori-samfundet bliver resultatet af denne gavens logik den bekendte *potlach*, hvor alle overgår hinanden i gavegivning. Gaver bliver til rivalisering; familierne ruinerer sig selv, men grundlægger samtidig en social orden. Den, der kan give mest, bliver stammens leder.

En række filosoffer har generaliseret denne mausske indsigt i sammenhængen mellem generøsitet og reciprocitet. Lad mig begynde med en række eksempler på, hvad jeg vil opfatte som en overdreven mistænksomhed over for gavens økonomi. Dekonstruktionens ypperstepræst, Jacques Derrida, opfatter således gaven som en slags transcendental illusion, idet både den glade givers spontanitet og modtagerens glæde skaber illusionen om den rene gave. Men en gave kan ikke gives kvit og frit: "As soon as a gift is identified as a gift, with the meaning of a gift, then it is cancelled as a gift. As soon as the donee knows it as a gift, he already thanks the donator, and cancels the gift. As soon as the donator is conscious of giving, he himself thanks himself and again cancels the gift by re-inscribing into a circle, an economic circle".¹⁴

Den logiske følge bliver heraf, at det egentlig kun er den utaknemmelige, der kan tage ordentlig imod generøsiteten, fordi denne jo ikke giver en modgave til den generøse. Denne tanke kan man da også ofte finde repræsenteret i fransk filosofi: "Radical generosity requires an ingratitude of the other", hævdede således Emmanuel Lévinas.¹⁵ Det er kun følgerigtigt, at den postkoloniale tænker Romand Coles i bogen *Rethinking Generosity* fra 1997 har som sin præmis, at den kristne kærlighedstanke har ført til et "holocaust" af generøsitet: "Indeed, it is difficult to write of generosity today without conjuring up images of the terror wrought by a religion that at once placed the movement of caritas and agape, giving and love, at the foundation of being and swept across the Americas during the Conquest with a holocaust of 'generosity'".¹⁶

14. Jacques Derrida, "On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by Richard Kearney", i *God, the Gift, and Postmodernism*, red. John D. Caputo and Michael J. Scanlon (Bloomington, IN: Indiana University Press 1999), 59.

15. Emmanuel Lévinas, "The Trace of the Other", i *Deconstruction in Context*, red. Mark C. Taylor (Chicago, Ill.: University of Chicago Press 1986), 349.

16. Romand Coles, *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of Caritas* (Cambridge: Cambridge University Press 1997), 1.

Kort sagt er gaven i det 20. århundredes tænkning blevet belagt med dårlig samvittighed. Tesen har været, at den frie gave er en simpel umulighed. Så snart nogen giver nogen noget, står modtageren tilbage med en forfærdelig gæld, nemlig med en taknemmeligheds-gæld. Gaven bliver taget tilbage i samme øjeblik, som den gives, gældsbelagt og skyldsættende. Således Lévinas, Derrida og deres mange efterfølgere. Men denne tankegang er ensidig og overdreven. Problemet er, at mistænksomhedens tænkere slipper generositetens fænomen af syne, og i stedet konciperer en gengældelseslogik, der hævder den første og frie gave som en principiel umulighed. Men generositetens gaver er jo dog fænomenologisk set præget af initiativets førstehed, hvortil der korresponderer modtagerens overraskelse. Denne overraskelse er og forbliver en passivitetserfaring, uanset om der på grund af gaven også skulle vise sig efterfølgende forpligtelser.¹⁷ Hermed er vi tilbage i den overordnede tese om, at generositeten altid er led i en reciprocitet, idet enhver gave etablerer et forhold. Denne indsigt er uomgængelig, også teologisk.¹⁸

Men alt kommer da an på, hvordan man konciperer reciprociteten.¹⁹ Reciprocitet i den formale betydning, at en relation etableres

17. Som observeret af Ingolf U. Dalferth i "Umsonst: Vom Schenken, Geben und Bekommen", *Studia Theologica* 59 (2005), 83-103 (90-91).
18. Bo Holm, "Luther's Theology of the Gift", i *The Gift of Grace: The Future of Lutheran Theology*, red. Niels Henrik Gregersen, Bo Holm, Ted Peters, and Peter Widmann (Minneapolis: Fortress Press 2005), 78-88, og Holms vigtige Luther-afhandling, *Gabe und Geben bei Luther: Das Verhältnis zwischen Reziprozität und reformatorischer Rechtsfertigungslehre* (Berlin: De Gruyter 2006), 6-11. Bo Holm støtter sig her til Marshall Sahlins skelnen mellem balanceret, negativ og generaliseret reciprocitet. Hvor velegnet denne taksonomi end er til at rejse problemstillingen, mangler den dog fænomenologisk præcision.
19. Paul Ricoeur foreslår i *The Course of Recognition* (Cambridge, Mass: Harvard University Press 2005), at termen "mutualitet" benyttes for det fænomenologiske handlingsperspektiv, hvor individer udveksler goder, mens "reciprocitet" står for de systemiske relationer, som først afdækkes på teoretisk niveau (232f). Endvidere ønsker han at forstå gavegivingen i en relation, hvor giver og modtager gensidigt, om end ofte ubevidst, anerkender hinanden i en *mutual recognition* (236). Så langt forbliver hans overvejelser imidlertid inden for det bilaterale forhold mellem giver og modtager. Mere åbnende er for mig at se Ricoeurs overvejelser over gavegivingens ånd i den agapiske given, hvori der ikke rejses en forventning om, at noget gives tilbage, selvom der fra generositeten i den første gave udgår et "kald" til en respons (242f). Min pointe nedenfor er, at generositeten lægger op til en videregivelse inden for et større socialt felt, uden nødvendigvis at vende tilbage til den første giver.

mellem de givende og de modtagende, er nærmest en truisme, eftersom alt socialt liv naturligvis er relationsbaseret – som minimum mellem relatum A og relatum B – og for så vidt “reciprokt”. I den forstand er det åbenlyst rigtigt, at man ikke kan have en gave, som gives, uden at den gives af nogen til nogen – og at der dermed stiftes en relation. Men her foreslår jeg, at man i stedet for reciprocitet benytter udtrykket cirkulation i de tilfælde, hvor udvekslingen finder sted i et omfattende relationsnet – mellem relata A, B, C, D_n – uden nødvendigvis at kunne uddestillere to over for hinanden stående parter, der enten rivaliserer eller samarbejder. Reciprocitet opfattet som en kanaliseret tovejsmodel er en kunstig stilisering af det sociale felt, uanset om man nærmere bestemmer forventningen om en modgave som bestemt af gaven værdi (ækvivalent) eller mere ubestemt (generaliseret). Tovejs-relationer er yderst sjældne i sociale relationer, selvom man i den teologiske personalisme alt for længe har stileret forholdet mellem skaber og skabning som et jeg-du forhold. Denne indsnævring må undgås i en teologisk reception af gaveteorien. I den kristne tradition viser skaberens generøsitet sig netop ved, at man ikke skal give tilbage *til* Gud, men i stedet skænke videre *ligesom* Gud: “I har fået det for intet, giv det for intet” (Matt 10,8). Generøsiteten viser sig her i tilliden til, at gaven gives *videre* – ikke nødvendigvis *tilbage*. Ja, det guddommelige storsind er så radikalt, at det kun kan matches af menneskets storsind i forhold til andre, retfærdige og uretfærdige (Matt 5,44-48). Her igennem skal lovprisningen nok, ad den ene eller den anden vej, vende tilbage til Gud (Matt 5,16).

I gavens ånd står generøsitetens førstehed i centrum frem for gavens objektive værdi eller andethedens givne tilbage. Samtidig må her rejses det spørgsmål, om det er rimeligt, at en gave for at være gave skal være helt og aldeles uden sociale relationer og forventninger – ellers er det blot en tuskhandel. Derved defineres gaven ved, hvad den *ikke* er: nemlig *ikke* led i en relation eller udveksling. Den mere nærliggende mulighed er at sige, at midt i relationsnettet, midt i de sociale udvekslinger, midt i reciprociteten, dér viser gavmildhedens gaver sig som noget, der er mere end bare bytteobjekter. “Im Tausch wird ‘mehr als Tausch’ artikuliert”, som Philipp Stoellger formulerer det.²⁰ Eller som Jacques T. Godbout og Allain Caillé udtrykker det: “The modern individual believes that behind the gift we find exchange. We

20. Philipp Stoellger, “Gabe und Tausch als Autonomie religiöser Kommunikation”, i *Religion und symbolische Kommunikation*, Klaus Tanner (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004), 185-222 (220).

wanted to try out the opposite idea: behind exchanges, we sought the gift".²¹

Den utilitaristiske model (*do ut des*) kan således ikke beskrive den på en gang spontane og socialt regulerede udveksling af gaver (*do et des*). Så snart taksonomierne tager teten fra fænomenologien, sættes en splittelse mellem giveren og den modtagende. Herunder reificeres gaven til et objekt, der er endogent giftigt, fordi en gave kræver en såkaldt "modgave". Men denne separationslogik yder ikke generøsitetens fænomen retfærdighed.

5. Generøsitetens udveje: Derrida, Marion og Bourdieu

Spørgsmålet er, om der ikke findes veje ud af det dilemma, som mistænksomhedens apostle har omgærdet generøsiteten med. Den første mulighed er, at der indbygget i tilværelsens økonomi findes en excess og et overskud, som aldrig kræver noget tilbage. Her kommer blasfemikeren George Bataille teologien til hjælp: Solen er for ham ærkeeksemplet på den overskudsøkonomi i den fysiske tilværelse, der i den biologiske udvikling omsættes til frugtbarhed, helt ind i det menneskelige felt: "The origin and essence of our wealth are given in the radiation of the sun, which dispenses energy – wealth – without any return. The sun gives without ever receiving".²² Generøsiteten ligger i tilværelsens før-menneskelige struktur, i lovene for den generelle økonomi.

Men hvad med det menneskelige livs økonomi? Lad os først følge Derrida. Hans løsning på gavens byrde består i til stadighed at udskyde gavens givelse. Gaven kan kun gives som mulighed, som hulrum (*chorah*) og lader sig ikke i egentlig forstand give uden at føre voldehedens krav med sig. Det er rimeligt her at forstå Derridas position (hvis man kan tale om en sådan) som en opfattelse, der forudsætter en radikaliseret jødisk teologi, der insisterer på, at Messias ikke er kommet, men kun er på vej. Ja, Messias er ikke blot endnu ikke ankommet. Han kan slet ikke ankomme!

Jean-Luc Marions position er derimod tættere på en sakramental kristen forståelse af gaven som noget, der vitterlig gives som udtryk for en guddommelig overflodshandling, om end den kun hører øje-

21. Jacques T. Godbout i samarbejde med Alain Caillé, *The World of the Gift* (Montreal: McGill-Queen's University Press 2000), 206.

22. Georges Bataille, *The Accursed Share*, vol I, cit. efter *The Bataille Reader*, red. Fred Botting and Scott Wilson (Oxford: Blackwell Publishers 1998), 189.

blikket til. Pointen er her, at en gave faktisk kan gives uden at blive indskrevet i en forventning om en modgave. Gaven må – for at kunne blive givet – stå som en ren begivenhed, hver gang unik og egenartet. Som John Caputo meget slående har formuleret forskellen mellem Derrida og Marion, så er gaven hos Derrida en gave uden en givelse (*le don sans la donation*), mens gaven hos Marion ligger i selve gavens givelse (*le don dans la donation*).²³

Det afgørende er nu, at Marion (i modsætning til Derrida) arbejder ægte fænomenologisk med forskellige former for gavegivning. Han peger således på, at der findes gaver, der faktisk umuliggør, at donoren og modtageren bliver hinandens rivaler:

1. Man har fx testamentariske gaver, som modtages fra en ukendt donor. Her har vi at gøre med en *gave uden giver*. – I kristendommen kan man tilsvarende tænke på Helligånden, der anonymt skænker sig selv som gave, men samtidig selv træder til side for at lade gaven stå som ren gave.

2. Man kan også tænke sig en gave, som man skænker uden at kende modtageren og måske endda uden at modtageren kender én (fx en gave til Kattens Værn). Her har vi altså at gøre med en *gave uden modtager*. – En teologisk parallel er lignelsen om den Den Store Verdensdommer (Matt 25), hvor nogle har givet Kristus klæder og mad uden at vide, hvem han var.

3. Endelig kan man få en gave, som slet ikke er nogen ting, som for eksempel et vink, en overdragelse af et embede, altså en *gave uden indhold*. – Man kan her tænke på syndernes forladelse eller velsignelsen. I tilgivelsen får man ingen ting, men snarere en ikke-ting, nemlig befrielsen fra fortidens bindinger. På samme måde får man i velsignelsen ikke et løfte om konkrete ting.

Marion søger således en løsning på gavens problem, der holder sig helt inden for Derridas problemstilling, nemlig at en gave ikke er en gave, hvis den lægger op til en modydelse. Men forråder Marion ikke hermed det træk ved generøsiteten, som ligger i, at generøsiteten skaber et forhold mellem giver og modtager? Hos den franske socialfilosof Pierre Bourdieu finder vi en anden vej i forestillingen om gavens anti-økonomiske økonomi. Mens Marion var tvunget til at henholde sig de ekstreme tilfælde af generøsitet, hvor enten donoren eller modtageren er anonym eller hvor gavens indhold er helt ubestemt, holder Bourdieu fast i Mauss' indsigt i gavens økonomi som et socialt faktum af total karakter.

Han gør imidlertid gældende, at gavegivningen finder sted i en symbolsk økonomi, hvor gavens værdi ikke lader sig entydigt måle og

23. Caputo og Scanlon (1999), (note 14), 8, jf. 208.

derfor heller ikke entydigt kalkulere. Bourdieu afviser derfor den adskillelse (*di-vision*) mellem individer og det sociale felt, som bærer den derrida'ske problemstilling. Generøsiteten er en passion både for giveren og for modtageren. Den generøse har simpelthen lyst til at give, og for den, der forstår sig på at modtage gaver, er gavens modtagelse tilsvarende lystbetinget. Derfor afviser Bourdieu en tænkning, der forstår generøsitetens fænomen som udtryk for et sæt af bevidste intentioner. Gavegivningens ubevidsthed bør imidlertid ikke mistænkeliggøre giverens "egentlige" intentioner. Generøsiteten er normalt ikke et udtryk for giverens særinteresser eller kalkulering; heller ikke er gavens objektive værdi det afgørende: "It is not possible to reach an adequate understanding of the gift without leaving behind both the philosophy of mind that makes a conscious intention the principle of every action and the economism that knows no other economy than that of rational calculations and interest reduced to economic interest".²⁴

Man kan tydeligst finde dette uegennyttige træk ved symbolske gaver (sågar også ved såkaldte hade-gaver). Gaver er båret af en passion for den anden, hvorved det sociale felt mellem giver og modtager enten etableres eller regenereres. Det er derfor overhovedet fejlagtigt at opfatte giverens bevidste valg som bærende for gaven. Generøsitet drejer sig derimod om at tune sig ind på gavens flow, som bæres af dens symbolske flyden mellem parterne inden for det sociale felt: "For someone endowed with dispositions attuned to the logic of the economy of symbolic goods, generous conduct is not the product of a choice made by free will, a free decision made at the end of a deliberation that allows for the possibility of behaving differently; it presents itself as 'the only thing to do'".²⁵ Bourdieu fastholder her generøsitetens karakter af indskydelsens førstehed, der ikke er beregnende, fordi den generøse indstilling opleves som den eneste mulighed i situationen. Men samtidig etablerer generøsiteten et fællesskab, som åbner for, at gaverne kan skænkes i både den ene og den anden retning: fra giver til modtager og fra modtager til giver, og videre ud til andre. Generøsiteten er smittende og igangsætter således et socialt felt af lyst, velvilje og villighed.

Derfor mener Bourdieu også, at generøsitet er noget, som kan læres. Ved at modtage gaver hensættes individet ikke i en paralyserende magtesløshed, men får selv en stimulation af dispositionen for en fortsættelse af generøsiteten, således at den sociale kapital bevares el-

24. Pierre Bourdieu, "Marginalia – Some additional Notes on the Gift", i *The Logic of the Gift*, red. Alan D. Schrift, 233.

25. Ibid.

ler ligefrem forøges. Gavens førstehed er ganske vist altid risikabel, for så vidt som man aldrig kan vide, om en gave bliver modtaget. Men generøsitetens logik forudsætter en tillid til, at gaven gives videre – man véd blot aldrig hvornår og hvordan.

6. Henimod en mere graciøs nådeslære

Spørgsmålet er nu, hvad der sker, hvis man ilter den kristne forståelse af nåden ud fra generøsitetens fænomen? Det græske begreb for nåde (*charis*), der betyder ynde og elegance, har her en stærkere nærhed til generøsitetens fænomen, end det latinske ord for nåde (*gratia*), der er knyttet til retssalens univers. *Gratia* betegner først og fremmest *favor*, en velvillig behandling og anerkendelse af andre (selvom vi også i tanken om gratierne har bevaret forestillingen om nådens ynde). I den vestkirkelige teologi betegner *gratia* først og fremmest Guds accept af mennesket på trods af dets synd. Nåden bliver da knyttet til Guds domsafsigelse, hvor Gud som den nådige dommer tilgiver en anklaget hans eller hendes skyld helt *gratis*, af ren nåde. Talen om Guds generøsitet ligger derimod nærmere det græske begreb om *charis*, fordi det græske begreb rummer et glædesoverskud. Det græske ord for nåde og yndefuldhed, *charis*, er sandsynligvis forbundet med *chará*, der betyder glæde.²⁶ Dog kan man også i betydningsfeltet af det latinske *gratia* finde en bevidsthed om nådens flyden. Det hedder således – også i Confessio Augustana art. 4 – at mennesket bliver retfærdiggjort i Guds øjne, når mennesket “tages ind i nåden” (*se in gratiam recipere*). Mennesket antages ikke bare *afnåde* (*in* + ablativ), men flyttes *ind i* nåden (*in* + akkusativ).

Imidlertid har nådens frigørelse af mennesket fra synden og fra Guds vrede været det dominerende perspektiv i den latinske tradition, særligt den augustinsk-reformatoriske. Men syndstilgivelsen er ikke det eneste motiv i Vestkirkens nådeslære. Også Luther bestemmer både i Lille og Store Katekismus nadverens betydning både som “syndernes forladelse” og som “(nyt) liv og salighed”. Nåden bringer altså ikke kun den tilgivelse, der kan lette fortidens byrde, men åbner også for en historie, der peger fremad. Anderledes udtrykt rummer evangelisk-luthersk kristendom ikke blot en *restitutionssoteriologi*, der bringer mennesket tilbage til en ligevægtstilstand, et ækvilibrium, men også en *transformationssoteriologi*, der handler om troens styrkel-

26. Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlin: de Gruyter 1971), sp. 1732: “*Cháris* scheint in der Bedeutung nicht immer klar von *chará* unterschieden worden zu sein”.

se, håbets opløftelse og kærlighedens vækst. Der bliver mere ud af mindre.

Generøsitetens teologi viser her, hvorfor talen om Guds nåde ikke må fanges i en svikmølleteologi, der til stadighed bevæger sig frem og tilbage mellem skyld og tilgivelse, tilgivelse og skyld, frem og tilbage mellem syndens underskud og tilgivelsens ækvilibrium. Tværtimod handler Guds generøsitet om at frisætte generøsiteten fra Gud til menneske, og fra menneske til medmenneske, i en fundamental tillid til, at generøsiteten vender tilbage til det sociale felt. Tolker vi nåde-teologien ud fra generøsitetens logik, så forstås kristendommens dagsorden ikke kun inden for en nulsums-logik, hvor den ene part yder noget, mens den anden part yder noget andet. I nulsums-logikken er det sådan, at enten gør den ene part det hele (100 %) og den anden part intet (0 %) eller også giver hver part sin andel i ydelsen (lad os sige 90%-10%). Forstår vi derimod nådeslæren inden for en mersums-logik, viser nådens storhed sig i dens evne til at inkarnere sig i verden i nådens gave og brede sig ud i verden, så der bliver mere ud af mindre.

Jeg mener på dette punkt ikke at sige noget nyt, men blot at minde om noget, som ofte glemmes. Samtidig kan en reformulering af nådeslæren ud fra generøsiteten bruges til at spørge, om traditionens nådeslære ikke har *savnet generøsitet*. Således var det kirkefaderen Augustins tese, at nåden alene gives til en bestemt gruppe mennesker, for det meste de døbte, mens resten – de fleste – tilhører fortabelsens masse (*massa perditionis*). Alle skabninger har fået del i skabelsens nåde (*gratia generalis*), uden hvilken skabningen ikke kunne leve og overleve. Men kun de få får del i den frelsende nåde (*gratia specialis*).

Det er interessant, at denne klassiske distinktion stort set er blevet glemt, således at de fleste i dag tror, at Augustin og Luther faktisk mente, at Guds nåde gælder for alle, hvad de aldeles ikke mente. Den augustinsk-reformatoriske nådeslære var ikke nær så generøs på Guds vegne. På et andet punkt kan man derimod spørge, om ikke den augustinsk-reformatoriske tradition har været lige lovlig generøs på Guds vegne, idet man nemlig har hævdet, at Guds nåde ligefrem er uimodståelig (*gratia irresistibilis*), fordi Guds nåde sætter sig igennem med guddommelig styrke. Ganske vist findes selve udtrykket *gratia irresistibilis* ikke hos Augustin selv.²⁷ Men selve sagen, at "Guds nådes

27. Som nævnt af Åge Rydstrom-Poulsen, *The Gracious God: Gratia in Augustine and the Twelfth Century* (København: Akademisk Forlag 2002), 72, der dog peger på, at sagen er til stede.

gerning ikke kan ændres ved menneskelig kraft”, udtales ofte af Augustin.²⁸ Lignende synspunkter gentages af Luther og Calvin.

Spørgsmålet er derfor, hvordan vi i dag kan formulere en nådeslære, der er generøs på en graciøs måde, dvs. uden at være voldelig, og som samtidig fastholder det afgørende teologiske motiv, at nåden ikke blot er en guddommelig reaktion på menneskets syndighed, men udspringer af det guddommelige overskud, som Gud selv evigt er, fordi Gud *er* kærlighed. Kunne Helligåndens gerning ikke forstås sådan, at det er Helligånden selv, der som den uskabte nåde bebor verden²⁹ og dermed sætter generøsitetens strømmen i værk blandt mennesker?

I hele denne diskussion kan det være godt at minde hinanden om, at kristendommen sådan set kan fungere udmærket uden selve nådesbegrebet. Et begreb om Guds *châris* findes ikke hos synoptikerne og er næppe blevet brugt i Jesu forkyndelse.³⁰ Opgøret med smålighed og forbeholdenhed, der ikke giver plads for generøsitet og ynde, er derimod en rød tråd i Jesu forkyndelse: “Hvad skal jeg da sammenligne mennesker i denne slægt med? Hvad ligner de? De ligner børn, der sidder på torvet og råber til hinanden: Vi spillede på fløjte for jer, og I dansede ikke; vi sang klagesange, og I græd ikke... Dog, visdommen har fået ret ved alle sine børn” (Luk 7,31-35). Og ser man på, hvad Jesus sammenligner Gudsriget med, så er Gud og Guds rige netop omtalt i generøsitetens tegn, som sennepskornet, der vokser op og bliver større end alle andre planter og får store grene, så himlens fugle kan bygge rede i dets skygge (Mark 4,27-32). Eller Guds rige sammenlignes med lignelserne fra den sociale verden: Indbydelsen til Guds Rige er ligesom det store festmåltid, som alle på vejene bliver indbudt til, restløst og uden forbehold (Luk 14,15-24; Matt 22,1-14). Eller Himmeriget ligner en vingårdsejer, der ved dagens ende giver alle arbejderne en fuld dagløn, både til dem der har slidt og slæbt fra morgenstunden og dem der kom til i ellefte time, og næppe nåede at få sved på panden (Matt 20,1-16).

Så pointen må vel være, at Gud er grænseløs god? Generøsiteten eksploderer. Og så dog alligevel: midt i alle Jesu lignelser finder vi også bevidstheden om generøsitetens implosion. Guds generøsitet kan

28. Fx *Ad Simplicianum* 1.2.3.

29. Således tolker Peter Lombarden (1. Sent. d. XIV cap. 2.11) Augustins udsagn om, at i Helligånden skænker Gud sig selv (De Trin. XV.46): *Quomodo ergo deus non est qui dat spiritum sanctum? Immo quantus est deus qui dat deum?* Helligånden virker således indefra, ikke udefra.

30. I Luk 6,32-35 bruges dog *châris* om takken for retfærdige gerninger, hvor Matt 5,46-48 bruger begrebet *misthos*, løn. Tak til Jesper Tang Nielsen for denne henvisning.

simpelthen falde sammen og til jorden, ligesom sædemandens såning kan falde på en stengrund, der ikke tager imod såsæden, så intet bliver modtaget, selvom alt blev givet (Mark 4,3-20 par; Matt 22,1-14). Man kan derfor spørge: Er der i Jesu forkyndelse tale om en guddommelig generøsitet, der skænker uden mål og med, eller måles generøsiteten på dens frugter i den menneskelige tilværelse? Er Guds generøsitet tilstrækkelig i sig selv, eller skal den også modtages og gives videre for at virke (Matt 18,21-35; Matt 24,14-30)?

Disse er ubehagelige spørgsmål for en evangelisk nådeslære, og teologihistorien er fuld af både gennemtænkte og ikke helt så gennemtænkte svar på forholdet mellem Guds nåde og menneskets frihed.³¹ Dilemmaet er naturligvis, at hvis Guds nåde ikke er tilstrækkelig i sig selv, så sætter man grænser for Guds generøsitet; nådens førstehed og kraft blokeres ved at blive gjort afhængig af den menneskelige respons. Men hvis man omvendt siger, at Guds nåde er tilstrækkelig uanset nådens modtagelse, så fører nåden ikke til noget møde, endsi-ge nogen forening mellem Gud og menneske; nåden går hen over hovedet på mennesket uden at sætte sig spor i verden, ja faktisk uden overhovedet at sætte sig igennem i verden.

7. Fra nulsumslogik til mersumslogik

Nu er min påstand den, at dilemmaet opløser sig, hvis nådeslæren gennemtænkes ud fra generøsitetens fænomen, særligt det flydende ved generøsiteten, som vi har set eksempler på, dels i Emersons begreb om selvhengivelsens gave, dels i Bourdieus begreb om den ikke-økonomiske økonomi. Problemet ved dilemmaet, som det blev opstillet ovenfor, er således, at selve problemstillingen er formuleret inden for en *nulsumslogik*. Gud gør på sin side det og det, og herefter skal mennesket yde dit eller dat, om det så kun er den rette modtagelse af gaven. Ifølge nulsumslogikken gælder det, at jo større del af gaven magt, vi tildeler Gud, des mindre portion af gaven tildeles mennesket, og omvendt.

Denne nulsumslogik kan ganske vist indfange en del af gavegivningens problematik, nemlig den som har at gøre med *gaveobjekter*, hvis værdi kan afstemmes efter hinanden. Her giver den ene part noget, mens den anden part giver noget andet. Men fordelingslogikken kan ikke indfange den del af gavegivningen, som vedrører generøsitetens fænomen og som vedrører *giverens* indstilling. Den generøse skænker

31. Se hertil *Nåden og den frie vilje*, red. Bo Kristian Holm og Else Marie Wiberg Petersen (København: Anis 2006).

sig selv til den anden ligesom i venskabet og kærligheden (som vi så det hos Emerson) og igangsætter dermed en ikke-økonomisk økonomi, hvor gaverne flyder frem og tilbage uden at blive målt og vejret i forhold til hinanden (som vi så det hos Bourdieu). Herved opstår en *mersumslogik*, hvor der bliver noget mere ud af noget mindre.³² Der består ingen konflikt mellem den enes interesse og lyst til selvhængivelse og den anden parts interesse og glæde ved at modtage af den anden, hvad man ikke selv i første omfang har. Pointen er, at man ved at modtage selv bliver sat i stand til at give videre. Den modtagende bliver med andre ord sat i stand til at være den givende. Der er ikke længere nogen *di-visio* eller adskilthed, som gør det muligt at sige, hvad den ene gør og den anden gør.

Denne tanke kan så meget desto lettere anvendes på nådesteologien, fordi Gud er den eneste giver, der kan give sig selv aldeles uden at tage sig selv. Som Søren Kierkegaard engang observerede, er det kun almagten, der kan sætte fri, fordi almagten ikke mister sig selv ved at give, men netop realiserer sig selv som almagten ved at gøre sine skabninger *delagtige* i den. "Kun Almagten kan tage sig selv tilbage medens den giver hen, og dette Forhold er jo netop Modtagerens Uafhængighed... Den som jeg absolut skylder Alt, medens han dog ligesaa absolut har beholdt Alt, han har netop gjort mig uafhængig. Dersom Gud for at skabe Mennesket tabte lidt af sin Magt kunne han netop ikke gøre Mennesket uafhængigt".³³

Som kærlighedens almagt skænker Gud ikke kun et stykke nådens brød, men skænker sig selv ud af nådens overskud og lyst. I nåden tilgiver Gud ikke blot noget, men skænker sig selv. Hvis Gud virkelig er generøs, så er Gud ikke længere bare Gud i himlen og mennesket er ikke bare sig selv på jorden, for så er nådens flyden sat i gang. Nu er der blevet etableret et flow af generøsitet. Gud og mennesker er ikke længere fjender, men venner.

Men er vi så ikke tilbage, hvor vi startede: i generøsitetens umulighed. Kan Gud undgå enten at tage den benådede med vold (Nietzsches analyse) eller at åbne for en skjult tuskhandel med mennesket (Emersons analyse)? Men netop hvor vi taler om Gud som giveren, opløses nogle af de problemer, som mistænksomhedens apostle har haft fat på. Det befriende er for det første, at Gud *ikke behøver* menneskets gengæld (menneskets tak), men gerne vil modtage den. Der er ikke nogen mangelsituation i Gud, som for Guds skyld skal fyldes ud med menneskets æresbevisninger eller anerkendelse. Men

32. Se hertil Robert Wright, *Nonzero: The Logic of Human Destiny* (New York: Pantheon Books 2000).

33. Søren Kierkegaard, *Papirer VII 1 A 181*.

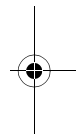
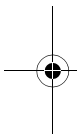


der er et guddommeligt overskud, som sættes i værk og som mennesket, når nåden slår rod i det, svarer på med lovprisningens overskud. Nåden flyder over, flyder videre, og flyder tilbage igen. Det befriende er for det andet, at menneskets ikke behøver at afgrænse sit territorium over for en fremmed eller fjendtlig Gud. Der findes ikke et lukket menneskeligt territorium, eftersom mennesker kan alt det, som det kan, i kraft af eksistensens gave og i kraft af nådens transformerende gave.

Hvis det forholder sig sådan, så opløses den problemstilling, som har redet den vestkirkelige teologi som en mare, nemlig det pelagianiske problem: Enten kan mennesket selv, og så kan mennesket fortjene meritter over for Gud, eller også kan mennesket slet ingen verdens ting, når det drejer sig om Guds nåde. Men igennem generøsiteten opstår der en synergi mellem Gud og mennesket, hvor mennesket kommer til at kunne, hvad det ellers ikke kunne, hvis ikke nåden blev skænket. Først den guddommelige generøsitet gør nåden graciøs. Den rene gave sætter andetheden fri, fri til at give videre (til næsten) eller tilbage (til Gud).

Kort kunne disse overvejelser over nådens logik formuleres på følgende måde:

1. Nådens generøsitet er ensidig i sin tilblivelse, men gensidig i sin udførelse. Nåden er ren gave, udsprunget af Guds generøsitet alene (førsteheden); men nåden muliggør og skaber plads til menneskets aktivitet (andetheden).
2. Menneskets egenaktivitet må imidlertid ikke forstås som en separat "ekstra-guddommelig" aktivitet, der har kraften til at give og modtage i sig selv. Menneskets aktivitet er derimod en del af selve den måde, hvorpå Gud virker i verden ved at inddrage mennesket som skabning i sin egen virksomhed.
3. Fra begyndelse til ende er nåden social i sin natur: Skabelsens nåde er at blive sat ind i et skaberværk, som allerede er skabt til fællesskab. Evangeliets nåde indgives mennesket med den opgave at blive skænket videre til omgivelserne.
4. Mennesket som skabt i Guds billede og lighed bliver dermed et nyt omdrejningspunkt for cirkulationen af Guds gaver. Ensidigheden i nådens tilblivelse bliver først til en gensidighed i nådens udførelse og derpå til flersidighedens overskud i skabelsens verden.
5. Frit efter Genesis (1,1-3.11) sagde Gud i begyndelsen: "Let it be". Lad verden blive til – og giv den tid! Og derpå sagde Gud: "Let it flourish" – lad det blomstre!



Engang slave for den retfærdige gud, nu løskøbt

Udfordringen fra *Jakob* og *Jakobs apokalypse*

Forskningsadjunkt, ph.d. Jesper Hyldahl

Abstract: The discovery and publication of the *Gospel of Judas* from an unknown papyrus manuscript attracted a remarkable attention of public interest. This text is regarded as a very important contribution to our understanding, both of the figure of Judas Iscariot and of early Gnosticism. However, the same codex also contains other texts, among them one with the title *Jakob* (or: *James*). Despite the fact that this text has not reached the same degree of popularity as *Judas*, for future study in Gnosticism it is very likely *Jakob* and not the *Gospel of Judas*, which appears to be the most important text in Codex Tchacos. That is owing to the fact that this text together with the first *Apocalypse of James* from Nag Hammadi Codex V gives us a glimpse of the history and transmission of apocryphal texts in antiquity. This raises new perspectives with regard to the use in the early church of this kind of texts, especially concerning their authority and apparently non-canonical status.

Key words: Nag Hammadi – *The Gospel of Judas* – *James* – *Apocalypse of James* – text history – canonicity.

Offentliggørelsen af et ukendt papyrusmanuskript fra den oldkirkelige periode vækker naturligt nok interesse. Godt hjulpet på vej af forlag og presse skabte det nærmest sensation, da det ellers ukendte *Judasevangeliet* blev publiceret i engelsk oversættelse.¹ Også inden for den akademiske verden anede man visse muligheder for at få et bredere publikum til at fatte interesse for ens egen forskningsdisciplin, og snart så indtil flere publikationer om Judas og *Judasevangeliet* dagens lys.² Specialister inden for såvel Det Nye Testamente som den

1. *The Gospel of Judas*, red. Rodolphe Kasser, Marvin Meyer og Gregor Wurst (Washington, D.C.: National Geographic) 2006.
2. Bart D. Ehrman, *The Lost Gospel of Judas Iscariot. A New Look at Betrayer and Betrayed* (Oxford: University Press) 2006; N.T. Wright, *Judas and*

tidlige gnosis har i stort tal beskæftiget sig med dette spændende skrift, fortrinsvis med henblik på at afgøre, om Judas som han fremtræder i netop dette skrift er en helt, eller om han omvendt skulle være en tragisk skikkelse. Fokuseringen på *Judasevangeliet* har imidlertid skygget for det faktum, at *Judasevangeliet* blot er et af flere skrifter i den kodeks, som er blevet benævnt "Codex Tchacos" (efter en af de antikvitethandlere, der har været i besiddelse af kodeksen). Angiveligt ud fra kommercielle interesser har udgiverne sågar forsynet den tekstkritiske udgave af hele kodeksen med titlen "The Gospel of Judas".³ Det er kutyme for den type udgivelser at angive kodeksen som titel.

Kodeksen består i dens nuværende fysiske tilstand af fire skrifter. Undersøgelser af fragmenter, som udgiverne kun har haft adgang til gennem fotografier, har sandsynliggjort, at kodeksen har indeholdt betydeligt flere sider end de nuværende fireogtres (32 papyrusark),⁴ hvilket indikerer, at der har været mindst fem skrifter.⁵ Det første skrift, *Peters brev til Filip* (p. 1-9), kendes også fra kodeks VIII fra Nag Hammadi skrifterne.⁶ Dernæst følger et skrift med titlen *Jakob* (p. 10-30). Et lignende skrift findes i kodeks V fra Nag Hammadi,⁷ her med titlen *Jakobs apokalypse*. *Peters brev til Filip* fra Tchacos-kodeksen er, hvad indhold angår, omtrent identisk med versionen fra Nag Hammadi. Forskellene skyldes for det meste, at de to skrifter re-

the Gospel of Jesus. Have we missed the Truth about Christianity? (Grand Rapids, MI: Baker Publishing) 2006; Elaine Pagels og Karen King, *Reading Judas. The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity* (New York: Viking) 2007; April D. DeConick, *The Thirteenth Apostle. What the Gospel of Judas Really Says* (London: Continuum) 2007. Også en dansksproget antologi er publiceret: *Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*, red. Anders Klostergaard Petersen, Jesper Hyldahl og Einar Thomassen (København: Anis) 2008.

3. *The Gospel of Judas. Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos, Critical Edition*, red. Rodolphe Kasser og Gregor Wurst (Washington, D.C.: National Geographic) 2007. Resten af titlen efter "The Gospel of Judas" er angivet med meget lille skrift.
4. Side 31-32 mangler. Kodikologiske undersøgelser tyder på, at skriveren har lavet en fejl under pagineringen og har sprunget direkte fra side 30 til side 33, *The Gospel of Judas. Critical Edition*, 32.
5. *The Gospel of Judas. Critical Edition*, 28f.
6. *Nag Hammadi Codex VIII*, red. John H. Sieber (Leiden: Brill) 1991, 227-251.
7. *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berlinensis 8502, 1 and 4*, red. Douglas M. Parrott (Leiden: Brill) 1979, 65-103.

præsenterer uafhængige oversættelser til koptisk fra det samme græske forlæg. Men med hensyn til de to Jakobskrifter er de i deres nuværende form formentlig uafhængige koptiske oversættelser af forskellige græske forlæg. Først som det tredje skrift optræder *Judasevangeliets* (p. 33-58). Det følgende fjerde skrift er kraftigt beskadiget, og udgiverne har provisorisk givet det titlen *Allogenes' bog* (p. 59-66).⁸ Dette skrift ser dog ikke ud til at stå i forbindelse med *Allogenes* fra Nag Hammadi kodeks XI. Ud over disse fire skrifter er der identificeret brudstykker af noget, der som et femte skrift kunne være en koptisk oversættelse fra *Corpus Hermeticum* 13,1.⁹

Den ensidige fokusering på *Judasevangeliets* har efterladt vanskeligheder med oversættelse og fortolkning. Forståelsen af flere forhold, f.eks. indledningens omtale af retfærdighed (33,11), forudsætter en intertekstuel tilknytning til den forrige tekst, hvor det retfærdige kvalificeres som noget negativt (18,16-25). Dette er blot ét eksempel, der indikerer, at der er et vist rationale i sammensætningen af kodeksen, og at allusioner til andre tekster i kodeksen har betydning for forståelsen.

Det er skæbnens ironi, at fokus på det tredje skrift har overskygget udforskningen af de andre skrifter. Fremtiden vil måske vise, at det ikke er *Judasevangeliets*, men derimod *Jakob*, der kommer til om ikke ligefrem at revolutionere forskningen i den tidlige gnosis, så i hvert fald bringe forskningen et langt stykke videre. De to Jakobskrifters meget forskelligartede versioner åbner nye perspektiver for vores opfattelse af gnostiske skrifter og deres brugere. Det følgende vil illustrere hvorfor.¹⁰

1. *Jakobs apokalypse* (den første) (Nag Hammadi Codex V)

Der findes to skrifter i kodeks V med titlen *Jakobs apokalypse*. For at skelne mellem dem har udgiverne forsynet dem med tilføjelsen "den første" og "den anden". Når det følgende henviser til *Jakobs apokalypse*, vedrører det udelukkende den første.

8. Studier af fotografier af fragmenter tyder på, at dette skrift har rakt ud over side 66, *The Gospel of Judas. Critical Edition*, 29.
9. *The Gospel of Judas. Critical Edition*, 29f.
10. Ved det seneste seminar under Nordic Nag Hammadi and Gnosticism Network, afviklet i Cairo 27. oktober til 5. november 2007, var *Jakob* udvalgt som den primære tekst. Denne artikel skyldes ikke mindst gode diskussioner ved dette seminar. Den følgende redegørelse står dog for egen regning og er ikke nødvendigvis udtryk for enighed blandt seminarets deltagere.

Skriftets titel angiver, at vi befinder os inden for den apokalyptiske genre (24,10; 44,9f.). Skriftet adskiller sig på mange måder fra f.eks. en apokalypse som Johannes' Åbenbaring ved ikke at omfatte overnaturlige tilsynskomster og profetiske åbenbaringer. Det viser blot, at den apokalyptiske genre har mange facetter. Således er *Jakobs apokalypse* en samtale mellem Herren og Jakob, Herrens bror. Størstedelen af teksten består af direkte tale. Denne tale er litterært knyttet sammen i kraft af en forfatters indskud, der dels præciserer, hvem der taler, dels fremhæver, hvordan Jakob reagerer på det, som Herren siger. En tredjedel henne i teksten findes en narrativ passage, der beskriver, hvordan Herren kommer til syne for Jakob (30,11-31,5). Skriftet afsluttes ligeledes narrativt med en omtale af en retssag mod Jakob (42,20-44,8).

Eftersom papyrusen er beskadiget og store dele mangler, er det vanskeligt præcist at sige, hvad teksten handler om. *Jakob* fra Tchacos-kodeksen hjælper til at udfylde nogle af hullerne, men dette manuskript er også beskadiget, så der er stadig passager, vi ikke kan rekonstruere. Teksternes forskellighed bevirker tilmed, at det er forbundet med stor usikkerhed at bruge det ene skrift som grundlag for rekonstruktion af det andet. Teksterne er afskrifter af uafhængige oversættelser til koptisk fra forskellige græske udgaver. Man får dog det indtryk, at selv om vi havde en komplet tekst, ville vi stadig være konfronteret med en besværlig og vanskeligt gennemskuelig tekst.

I den første tredjedel af teksten (24,11-30,11) taler Herren og Jakob sammen, og Herren fortæller, at hans forløsning er nær, og at han skal gennemgå lidelser. Korsfæstelsen er ikke nævnt, men vi må forstå, at Herren herefter ikke er blandt disciplene længere og måske er blevet henrettet. Således slutter den første samtale med, at Herrens disciple forventer, at Jakob skal overtage rollen som leder.¹¹ Det må underforstås, at disciplene betragter Jakob som Herrens nærmeste slægtning og helt naturligt forventer, at Jakob arver Herrens præstelige forpligtelser. Teksten fremhæver fra starten Jakobs særlige tilknytning til Herren, men afviser dog direkte blodslægtskab (24,13-16). Denne afvisning giver kun mening, såfremt mange mente, at Jakob rent faktisk var Herrens kødelige bror. Denne diskussion hører hjemme i en tradition, hvor man forsøgte at fastholde tanken om Marias fortsatte jomfruelighed ved at hævde, at Jakob ikke var Jesus' kødelige bror, men derimod Josefs søn fra et tidligere ægteskab, som det siges af Origenes (*Matt. com.* 10,17) og antydes i *Jakobs forevangelium* (9).

11. Dette forhold forudskikkes også i *Thomasevangeliet* logion 12 (NHC II 34,25-30).

De sidste to tredjedele af teksten gengiver (31,5-42,19), hvis vi ser bort fra den narrative slutning, en ny samtale mellem Herren og Jakob, efter at Herren er blevet udsat for lidelser. Det vil være naturligt at mene, at denne samtale finder sted efter Herrens opstandelse, men det kan vi strengt taget ikke vide noget om. Herren selv afviser, at han har lidt, men det kan ligeså vel skyldes, at hans og andre menneskers inderste, sande væsen ikke kan lide; det kan kun det ydre, kropslige. En yderligere indikation på, at Herren er befriet fra sin kropslige natur, er en kvalitativ forskel i budskabets form. I den første dialog fremhæves det, at åbenbaringen til Jakob kun er indirekte og arbitrær, dvs. gennem "tegn" (ΜΑΤΘΑΙ: 24,13.18; 26,10.12). Man ser her et indslag af johannæisk teologi. I den sidste samtale fjernes dette forbehold, og åbenbaringen formidles direkte. Andre eksempler på dialoger efter opstandelsen er traditionelt kendetegnet ved en direkte åbenbaring af sand erkendelse.

I samtalen forudskikker Herren, at også Jakob må erfare lidelser. En længere passage (33,16-35,[28]), der også er citeret – dog i en lidt anden form – hos Irenæus (*Adv. haer.* 1,21,5), beskriver, hvad Jakob skal sige for at undslippe arkonternes omklamring. Tekstuelle forskelle mellem *Jakobs apokalypse* og Irenæus taler imod, at Irenæus citerer fra *Jakobs apokalypse*. Begge tekster viser derimod tilbage til en fælles kilde. Irenæus kan derfor ikke bruges i henhold til spørgsmål om datering.

Det bliver ydermere klart, at menneskers forløsning er knyttet til erkendelsen af, hvem Herren er, dvs. åbenbaringen fra Herren om Herren selv. Sammen med få valentinianske indslag (f.eks. navnet Achamoth),¹² en nedvurdering af den retfærdige gud, dvs. gud i Det Gamle Testamente, en kritik af Moses, samt en ligegyldighed over for det kropslige, er fokuseringen på erkendelse frem for tro et tydeligt bevis på, at vi har at gøre med et kristent skrift, der hører til en gnosticiserende retning inden for kristendommen.

Den første samtale berører som noget helt centralt kvindelighed, uden dog at forfølge temaet. Den anden samtale tager derimod dette tema udførligt op og beskriver, hvordan visdommen uden at forene sig med det mandlige skabte en kvinde, kaldet Achamoth. Menneskets eksistens i verden og fængslingen til kødet skyldes denne Achamoth. Det kvindelige er imidlertid ikke udelukkende noget negativt,

12. Valentinianske træk skyldes indarbejdelsen af den valentinianske kilde, som også er gengivet hos Irenæus. Af samme grund gentages umiddelbart efter kilden navnet Achamoth knyttet til begrebet visdom (sofia). Det gør ikke skriftet som helhed til valentiniansk. Der er ikke andet i skriftet, der kan henvise det til en bestemt gnostisk skoledannelse.

for i det følgende bliver det klart – det overrasker Jakob –, at i alt syv kvinder, heriblandt Maria (Magdalene), Salome, Arsinoe og muligvis også Martha, indtager en meget høj position som Herrens disciple og faktisk figurerer på niveau med Jakob selv, og det vil sige over de tolv mandlige disciple.¹³

Samtalen rummer også informationer om, hvordan Jakob skal bringe åbenbaringen videre. Jakob skal videregive åbenbaringen til Addaios, der muligvis er identisk med den i legenden omtalte stifter af den syriske kirke.¹⁴ Det placerer ikke nødvendigvis oprindelsen til vores skrift i en syrisk kontekst, for Addaios fungerer som en retorisk figur, der skal flytte kristendommens fokus væk fra Jerusalem.

Skriftet slutter med en fortælling, der angiveligt redegør for Jakobs handlinger efter samtale afslutning. Denne del af manuskriptet er kraftigt beskadiget. Vi kan se, at der omtales en retssag mod Jakob. Scenen synes at være analog til retssagen mod Jesus i de synoptiske evangelier, idet der spilles på motivet om Jesus' uskyld og folkets krav om henrettelse trods uskyldigheden. Således kræver folket Jakob henrettet trods hans mangel på skyld. Skriftet fremhæver paralleliteten, eftersom Jakob siger: “[Min] fader, [du som er i himlene, tilgiv] dem, for [de ved, hvad de gør].”¹⁵ Men til forskel fra Jesus' skæbne er der ikke noget der tyder på, at denne tekst omtaler en henrettelse af Jakob. Det nævnes tværtimod, at han gik bort. Steningen af Jakob er derimod tematiseret i den følgende anden *Jakobs apokalypse* i Nag Hammadi kodeks V. I forordet til den tekstkritiske udgave af kodeks V foreslås det, at den afsluttende sektion sandsynligvis har omtalt Jakobs martyrium.¹⁶ Udgiverne af Tchacos bruger Tchacos-teksten som bekræftelse på, at Nag Hammadi-versionen med sikkerhed har omtalt Jakobs martyrium.¹⁷ Som det bliver klart herunder, er denne konklusion tvivlsom. Tchacos kan omvendt bruges som bevis på, at *Jakobs apokalypse* (den første) i modsætning til *Jakob* ikke omtaler steningen af Jakob.

13. Foruden disse tre til fire (Martha er usikker) kan vi se fra Tchacos (24,5f.), at de tre andre er Sappira, Susanna og Johanna. Syv kvindelige disciple er også omtalt i *Jesu Kristi visdom* (NHC III 90,17f. og BG 77,13-15), men kun Maria ved navn.
14. Jf. Euseb, *Kirkehistorien* 1,13, hvor denne Addaios er benævnt Thaddaeus og som en af de halvfjerds disciple er sendt til Edessa. Navnet Addai figurerer i senere syriske kilder.
15. Denne passage kan rekonstrueres ud fra Tchacos. Måske er der faldet et “ikke” ud i afskrivningen: “... for de ved <ikke>, hvad de gør”, jf. Luk 23,34. Dette udsagn i Lukas findes ikke i de tidligste håndskrifter.
16. William R. Schoedel, *Nag Hammadi Codices V*, 2-5, 66.
17. Gregor Wurst, *The Gospel of Judas. Critical Edition*, 117.

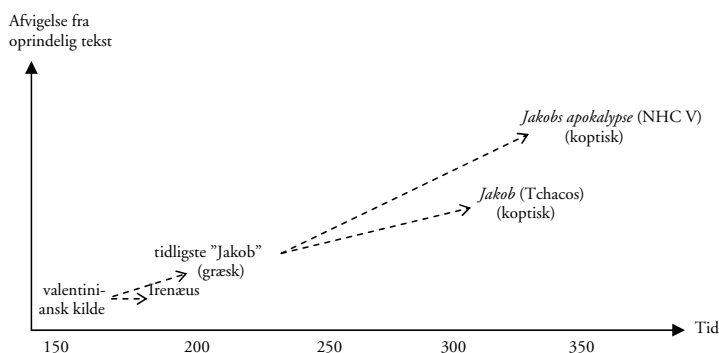
2. *Jakob* (Codex Tchacos)

Umiddelbart ser det ud til, at *Jakob* fra Tchacos-kodeksen er den samme tekst som *Jakobs apokalypse*. Men når de to tekster læses og sammenlignes, optræder der afgrundsdybe forskelle. Som eksempler kan nævnes, at de litterært er meget forskellige, at *Jakob* har en anden karakter og funktion og at Jesus' eller Herrens betydning er forskellig. Om skriftet også i dette tilfælde falder ind under genren apokalyptik, er vanskeligt at sige. Hvis det gælder for det andet skrift, at det gennemæssigt kan bestemmes som apokalyptisk, må noget tilsvarende også gælde for dette skrift, selv om ordet 'apokalypse' ikke indgår i titlen. Var det ikke for eksistensen af *Jakobs apokalypse*, ville *Jakob* gennemæssigt blive rubriceret under kategorien åbenbaringsdialog, en særlig genre for denne type litteratur. Åbenbaringsdialogen ses som en selvstændig genre, fordi den ikke nødvendigvis deler mange af de kendetegn, som er bestemmende for den apokalyptiske genre. Måske er det på tide at bryde snævre kategoriseringer ned og gøre den apokalyptiske genre bredere, så den også kan omfatte åbenbaringsdialogen.

Den litterære forbindelse mellem de to skrifter er endnu ikke undersøgt i detaljer, men ud fra de eksempler, der findes i det følgende, tyder meget på, at *Jakobs apokalypse* er en viderebearbejdning af en version af *Jakob*, ikke ulig den *Jakob*, vi finder i Tchacos, men ikke identisk med den. Metodisk forudsætter vi således, at en forfatter har genskrevet en Jakobtekst omtrent svarende til *Jakob* fra Tchacos-kodeksen. Dette genskrevne skrift kender vi nu som *Jakobs apokalypse*. F.eks. findes der mange obskure bemærkninger i *Jakob*, som vi har vanskeligt ved at fortolke og finde mening i. Noget tyder på, at forfatteren til Nag Hammadi-versionen har haft lignende vanskeligheder med disse passager, for ofte har forfatteren udeladt eller ændret dem, så teksten bliver mere flydende og sammenhængende. For yderligere at lette forståeligheden er Nag Hammadi-versionen tilføjet klare markeringer af typen "Jakob sagde" og "Herren sagde" for at gøre tydeligt, hvem der taler. Ændring af obskure udsagn samt markeringer af aktører er eksempler på skriftlig tilpasning af et tekstforlæg, der i højere grad er præget af mundtlighed, med hvad det indebærer af manglende krav til logisk sammenhæng og spring i tekstens forløb. Følgende passage, hvor Jesus eller Herren taler, er sigende:

skyldes sandsynligvis en afskrivningsfejl, for Tchacos har faktisk "ham" (ηαα).

Imidlertid viser det litterære forhold mellem de to tekster sig at være særdeles komplekst. Hvis man sammenligner den passage, som teksterne har til fælles med Irenæus, viser det sig, at *Jakobs apokalypse* har enkelte udtryk, der ligger tættere på kilden, end det er tilfældet med *Jakob*. Omvendt har Jakob andre steder, som modsat det andet skrift svarer til den oprindelige fælles kilde.¹⁹ Forklaringen må være, at *Jakobs apokalypse* stammer fra en tidligere version af *Jakob*, og at *Jakob* i Tchacos har ændret sig lidt i forhold til tidligere versioner. Man kan forestille sig overleveringen i følgende illustration (de græske forlæg for de koptiske oversættelser er ikke skrevet ind):



Diagrammet bygger på en række antagelser. Det er for det første sikkert, at *Jakobs apokalypse* fra Nag Hammadi kodeks V ikke er litterært afhængig af *Jakob* fra Tchacos i dens nuværende form. Det kan vi konkludere ved at sammenligne med Irenæus. Det er for det andet sandsynligt, at forfatteren til Nag Hammadi-versionen har rettet en tidligere version af Tchacos-udgaven. For det tredje er det næsten sikkert, at kristne skrifter, der ikke kom med i kanon, herunder de skrifter, der henregnes til apokryferne, og som tilfældet med de to Jakob-tekster stammer fra år 300-400, ikke er kopieret ordret gennem to til

19. Irenæus' tekst er i sin helhed kun overleveret i latinsk oversættelse. Undertiden findes Irenæus citeret på græsk hos andre forfattere. Den omtalte perikope findes hos Epifanios, *Pan.* 36,3. Hos Irenæus (i Epifanios' gengivelse) korresponderer ἐγὼ υἱὸς ἀπὸ πατρὸς, ἐκ τοῦ προόντος, τῆς μὴ ἐχούσης μητέρα, ἀλλ' οὔτε σύζυγον ἀρρένα bedst med Nag Hammadi-versionen, mens ἀλλὰ τῆς Ἀχαμῶθ, εἰ ἡ μήτηρ ὑμῶν ἀγνοεῖ τὴν ἐαυτῆς ρίζαν, ἄφθαρτον Σοφίαν, svarer bedst til Tchacos-versionen.

tre århundreder. For det fjerde adskiller Irenæus sig på flere punkter fra *Jakob* og har næppe kendt et sådant skrift.

Jakob hjælper os til at få øje på detaljer i *Jakobs apokalypse*. Og omvendt. Vi bliver i stand til at kortlægge og forklare redaktionelle ændringer. Det gælder f.eks. med udtrykket “tegn”, der optræder flere steder under den første samtale i *Jakobs apokalypse*. Dette udtryk findes derimod ikke i *Jakob*, hvilket peger på, at det er en bevidst ændring, som forfatteren til *Jakobs apokalypse* har tilføjet, dels for at bearbejde teksten i en mere johannæisk retning – noget der også kendetegner et andet af skrifterne i den samme kodeks²⁰ – dels for at afvise, at åbenbaringen under den første samtale sker uformidlet. Dette forbehold findes ikke i *Jakob*, hvor det er tydeligt, at åbenbaringen sker direkte (men det er netop kun tydeligt, fordi vi kan se forskellen til den anden Jakobtekst).

Det er måske mere besynderligt, at forfatteren til versionen i Nag Hammadi kodeks V konsekvent har ændret “Jesus” i *Jakob* til “Herren”. Det er et gennemgående træk i kodeks V, hvor hverken navnet/titlen “Jesus” eller “Kristus” figurerer. Har forfatteren ikke kunnet acceptere navnet Jesus? Selv om vi ikke kan vide, hvad der har motive-ret forfatteren til at foretage disse ændringer, har jeg respekteret intentionen og i gennemgangen af *Jakobs apokalypse* konsekvent undladt at kalde den, der fører dialog med Jakob, for Jesus. For der må være en pointe i, at Jakob taler med en person, som ikke skal kaldes Jesus. Først efter tilvejebringelsen af den anden Jakobtekst fra Tchacos bliver vi klar over, at forfatteren intentionelt har slettet navnet Jesus. Det hører med til billedet, at udtrykket Kristus heller ikke findes i *Jakob*. Manuskriptet til hele kodeksen har faktisk kun overleveret ét sted, hvor Kristus omtales, nemlig i *Judasevangeliet* (52,6: $\overline{\alpha\zeta}$), og her er det anvendt negativt. Det kan dog ikke udelukkes, at *Peters brev til Filip*, hvor Nag Hammadi-versionen enkelte steder har “Jesus Kristus”, har indeholdt udtrykket Kristus. Men skriftets dårlige fysiske tilstand tillader ikke en sådan konklusion. Vi må tværtimod overveje, om ikke forfatteren eller redaktøren af skrifterne i Tchacos kan have udeladt ordet Kristus fra *Peters brev til Filip*. Som påvist af Michael Williams har denne type bøger oftest et rationale i sammensætningen af skrifter, idet det ikke er tilfældigt, hvilke skrifter en kodeks indeholder, og hvordan de er placeret i forhold til hinanden.²¹ Som nævnt i indledningen tyder meget på, at et lignende rationale ligger

20. Jf. *Eugnostos*, NHC V 5,19-[29], der i forhold til den tidligere version i NHC III 76,13-19 indfører *monogenes* og *logos*.

21. *Rethinking “Gnosticism”. An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: University Press) 1996, 249-260.

til grund for valget af skrifter i Tchacos, og det er dermed sandsynligt, at skrifterne er rettet til for at skabe kohærens i kodeksen. Med eksemplet "Kristus" indebærer det, at ét skrift næppe har brugt udtrykket Kristus positivt, mens et følgende skrift har set det samme udtryk som negativt.

Jakobs funktion er ændret, hvilket får betydning for kristologien. *Jakobs apokalypse* (NHC) er i mange henseender mere from end *Jakob* (Tchacos). I forhold til Jesus i *Jakob* har Herren i *Jakobs apokalypse* en eksklusiv karakter. I Tchacos-versionen er Jakobs skæbne identisk med Jesus', og han ser ud til at erstatte Jesus som forløser. Således opnår Jakob forløsning på lige fod med Jesus gennem selvløselevering og selverkendelse. Dette forhold har forfatteren til Nag Hammadi-versionen ophævet. I Tchacos er både Jesus og Jakob ængstelige for de lidelser, de forudsættes at måtte gennemgå. Endvidere erkender Jakob, at menneskeslægten hører ham til, og at han er kommet for at forløse den, og teksten tøver således ikke med at benævne Jakob som "sønnen, der findes i den, der er forud" (20,17f.), dvs. faderen. Hvis man sammenligner med Irenæus, bliver det klart, at den bestemte form af "søn" (πωηρε) repræsenterer en betoning af Jakobs lighed med Jesus. Irenæus har "søn" i ubestemt form (υιός), så når *Jakobs apokalypse* også bringer den ubestemte form (ογωηρε), har forfatteren til Nag Hammadi-versionen enten rettet tilbage, eller også har forfatteren kopieret fra en tidligere version af Jakob, hvor den ubestemte form optræder. Som tidligere nævnt er Jakobs henrettelse modeleret over Jesus' skæbne i de synoptiske evangelier. Det er sigende, at samtlige de passager i Tchacos, der gør Jakob til en ny forløserfigur, og som vel at mærke er medvirkende til at degradere Jesus' unikke frelserfunktion, er fjernet eller nedtonet i *Jakobs apokalypse* fra Nag Hammadi. Det placerer *Jakobs apokalypse* i en bestemt teologisk tradition, der repræsenterer en tillem্পning til ortodokse synspunkter.

Det bringer os til en drøftelse af skriftets afslutning (29,[16]-30,26). Som i *Jakobs apokalypse* omtales en retssag mod Jakob. Vi bekræftes i, at scenen er analog til retssagen mod Jesus i de synoptiske evangelier (f.eks. uskyldstemaet og folkets krav), og analogien styrkes, idet der også spilles på motivet om Jesus' uskyld samt fortællingen om Jesus og Barabbas. Det sker ved at introducere en anden mand end Jakob og lade denne mand gå fri på bekostning af Jakob. I *Jakob* omtales til sidst steningen, og paralleliteten til Jesus' død fremhæves, idet Jakob siger: "Min fader, du som er i himlene, tilgiv dem, for de ved, hvad de gør." Tidligt i skriftet er der en forudsigelse af pågribelsen af Jakob, hvor også steningen nævnes (11,22). Dette er en tydelig henvisning til slutscenen. Imidlertid er vi nu opmærksomme på, at forfatteren til Nag Hammadi-versionen ikke har ønsket denne hen-

visning og derfor har slettet omtalen af steningen. Et andet sted i teksten har forfatteren ligeledes fjernet en henvisning til Jakobs forestående død ved at ændre “når du forlader kødet” (23,14f.) til “når du kom[mer]” (NHC V 36,16).²² Der er således grund til at antage, at også den afsluttende retssag er ændret og omtalen af steningen udeladt, således at *Jakobs apokalypse* i modsætning til *Jakob* ikke afsluttes med Jakobs død.

Årsagen til disse ændringer kan have været flere. Det kan hænge sammen med, at den anden *Jakobs apokalypse* i kodeks V følger i naturlig og umiddelbar forlængelse af den første, og at det i givet fald ville forvirre læseren, hvis Jakob døde midt under samtalen med Herren. Teologisk kan ændringen være motiveret af en yderligere nedtoning af analogien mellem Herren og Jakob. Historisk er Jakob som leder af den jerusalemitiske menighed en kendt person, som Paulus også stiftede bekendtskab med (Gal 2,9). Hvis Nag Hammadi-versionen tilnærmer sig mere ortodoks- kirkelige synspunkter, som meget kunne tyde på, ville det virke påfaldende, hvis Jakob døde umiddelbart efter Jesus’ opstandelse.

Med alle disse ændringer står vi med den første *Jakobs apokalypse* tilbage med et skrift, der nok er mere litterært kohærent og teologisk opportunt, men hvis sigte er gået tabt eller fortoner sig i det uvisse.

3. Teksters historie

Jakob tvinger os til at modificere vores opfattelse af teksthistorie. Traditionelt har man været af den opfattelse, at et skrift i dets oprindelige, originale form repræsenterer den mest kohærente og meningsfulde version. Senere ændringer skyldes et forfald og fejl i overlevering, og vi bliver således konfronteret med en korruperet version. En sådan tilgang skyldes en idé om, at en skriftlig tekst er en stabil størrelse, der helst skal overleveres ordret fra generation til generation. Ambitionen om at søge så langt tilbage i historien som muligt, finde den bedste kilde så tæt på de beskrevne begivenheder som muligt og forestille sig, hvad den oprindelige forfatter har skrevet, definerer også denne tilgang. Som eksempel betragter eksegeter af Det Nye Testamente den senere slutning af Markus som noget uægte, der er med til at forstyrre intentionen med teksten.

22. CT 23,14f.: ρΟΤΑΝ ΕΚΦΑΝΗΙ ΕΒΟΛ ΖΗ ΤΣΑΡΑΖ, NHC V 36,16: ΕΦΩΠΙΕ ΕΚ[Ι]ΛΕ[Ι] Ε]ΒΟΛ.

Men i grunden forholder det sig ofte anderledes. Senere tekstændringer er ikke nødvendigvis korrupperinger, men forbedringer.²³ Man må naturligvis tage højde for afskrivningsfejl og fejl i oversættelse mv. Men generelt udtrykker ændringer et behov for justeringer af teksten, så teksten bliver meningsfuld og relevant for det aktuelle publikum. Kun i de færreste tilfælde er en skriftlig tekst noget, man ikke kan ændre i og skrive til. Det gælder, hvis et skrift tillægges kanonisk autoritet, som det senere er tilfældet med udvalgte bibelske skrifter, eller hvis et skrift stammer fra en velrenommeret forfatter som f.eks. Homer, Virgil eller Platon. I de fleste andre tilfælde er teksten en flydende størrelse, som er underlagt de samme vilkår for justeringer og kulturelt vederhæftige omformuleringer, der kendetegner den mundtlige tradition. Her er der ingen krav om, at noget fortidigt skal bevares ordret. Hvis det var tilfældet, ville et skrift hurtigt miste sin aktualitet og blive fortrængt af historien. Nye livsanskuelser, teologiske opfattelser, sociale forhold osv. kræver nye fortællinger. Der er dermed tale om forbedringer på flere fronter: dels i litterær henseende, idet tidligere fejl og vanskeligt forståelige passager korrigeres, dels i kulturel henseende, idet der formidles kulturelt tidssvarende viden.

4. Resultat og perspektiver

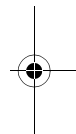
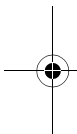
Fundet af et skrift som *Jakob* fra Tchacos-kodeksen stiller udforskningen af gnostiske skrifter over for nye udfordringer. For denne type skrifter er genskrivninger og omskrivninger reglen snarere end undtagelsen. Heri adskiller de sig fra skrifter, der har opnået officiel kanonisk status eller i det mindste en sådan grad af udbredelse og anerkendelse, at de herefter vanskeligt kan skrives om. Når der, som tilfældet er med *Jakob*, tilvejebringes en anden version af et skrift, der hidtil kun har foreligget i ét eksemplar, kommer redaktionelle ændringer til syne, som på baggrund af intenderede omskrivninger medvirker til at placere et skrift i dets rette historiske kontekst. I tilfældet med den første *Jakobs apokalypse* fra Nag Hammadi kodeks V står vi over for et skrift, der i dets nuværende ordlyd dårligt kan være skrevet før midten af det fjerde århundrede, dvs. umiddelbart før man fabrikerede kodeksen eller måske i forbindelse med selve fabrikationen. Det kan bestemt ikke afvises, at også den koptiske tekst i dens overleverings-

23. Se også Karen L. King, "The Variants of *Apocryphon of John*", i *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, red. John D. Turner and Anne McGuire (Leiden: Brill) 1997, 105-37 (106f.).



historie er blevet justeret og ændret. Forud for sidste års offentliggørelse af Tchacos anede ingen, at Nag Hammadi-versionen er en sen, radikal omskrivning af et helt andet skrift, ikke ulig versionen i Tchacos, men ikke identisk med den. Det siger sig selv, at i de tilfælde, hvor der kun findes ét eksemplar (evt. flere kopier fra samme periode), lad os sige fra fjerde århundrede, bliver redaktionskritiske analyser med henblik på at søge tilbage til den såkaldt oprindelige version en tvivlsom affære. At sådanne analyser foretages, skyldes indflydelse fra bibelsk eksegesi. Men hvor genstanden for kritiske analyser inden for bibelforskning udgøres af relativt stabile skrifter, fordi disse skrifter vinder sig autoritativ status, så fortsætter andre skrifter, der ikke i samme grad kan påberåbe sig autoritet, med at være flydende og let omskrivelige.

Idet vi har to forskellige tekster, får vi blik for nye perspektiver. Man kan korrigere og afvise den hypotese, at den oprindelige Jakobstekst har støttet sig til Johannesevangeliet. Indflydelse herfra sker langt senere. Der kan registreres tillem্পning til mere ortodoks-kristne synspunkter, idet Jakobs funktion som forløser nedtones, og Herrens eksklusivitet styrkes. Derudover kan vi skimte et religiøst miljø, i hvilket det har været berettiget ikke at bruge navne eller titler som Jesus og Kristus. Dette forhold kommer for alvor til at åbne for nye opfattelser af gnosis og kristendom. Det tvinger historikerne til at tage højde for eksistensen af gnostiske grupper, som ser bort fra personnavne og jødiske titler, når det vedrører den himmelske frelser. For hvem er det naturligt at undgå jødiske navne og titler? Har vi at gøre med filosofisk inspirerede personer med hedensk baggrund, der foretrækker neutrale begreber? Det må yderligere undersøgelser be- eller afkræfte.



Brugen af Mosesfortællingerne hos Paulus og Josefus¹ – i lyset af antikkens politiske ideal om ‘enighed’

Ph.d.-stipendiat Finn Damgaard

Abstract: The article demonstrates how the ancient concept of *ὁμόνοια* (concord) was crucial for Paul's and Josephus' use of the Moses narratives. In continuation of Margaret M. Mitchell's dissertation *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, I argue that Paul in 1 Cor 10:1-11 uses the Moses narratives to exhort the Corinthians to become re-unified. Paul's use of these narratives and his use of himself as an example to imitate in his struggle for *ὁμόνοια* are compared to the way Josephus rewrites Moses in his *Jewish Antiquities* as a founding figure that both establishes and re-establishes a Jewish *ὁμόνοια*. In so doing, Josephus presents Moses in a way very similar to how he has depicted himself in the *Jewish War* and similarly to the way he later portrays himself in his *Vita*. Josephus demonstrates thus in his own portrait that the story of Moses has to be re-narrated and even repeated if the Jewish community shall continue to exist.

Key words: Paul – 1 Corinthians 10:1-11 – Josephus – *Jewish War* – *Jewish Antiquities* – *Life (Vita)* – factionalism – sedition – concord – Moses – reception.

Centralt i antikkens politiske diskussioner om udformningen af den gode stat var begrebet om *ὁμόνοια* (enighed/samdrægtighed). Blandt antikkens politiske tænkere var der således konsensus om, at *ὁμόνοια* var et universelt politisk og socialt ideal og forudsætningen for det gode liv i fællesskab. Xenophons Sokrates-figur siger eksempelvis:

Enighed (*ὁμόνοια*) forekommer at være det allerbedste for byer og som regel formaner senatorerne og de dygtigste mænd borgerne om at enes (*ὁμονοέω*), og overalt i Grækenland er der en lov om at borgerne skal sværge på at ville enes (*ὁμονοέω*), og overalt aflægges man denne

1. Artiklen er en bearbejdet version af et paper præsenteret til en temaeftermiddag om fortolkningshistorie den 20/4 2007 arrangeret af *Center for Studiet af Bibelens Brug*. En stor tak til deltagerne for konstruktiv kritik.

ed. Jeg forestiller mig ikke, at borgerne skal foretrække de samme kor, prise de samme fløjtespillere, holde af de samme digtere eller overhovedet finde nydelse i de samme ting, men at de skal tilslutte sig de samme love. For de byer, hvor borgerne holder sig til lovene, er de stærkeste og lykkeligste. For uden enighed (ὁμόνοια) vil ingen by være god at leve i og intet hjem godt at bo i.²

Lige så vigtig 'enighed' var som et ædelt ideal i antikkens filosofiske skrifter, lige så væsentligt har det imidlertid også været at diskutere dét, der som oftest var virkeligheden, nemlig modsætningen til ὁμόνοια, dvs. at et samfund blev domineret af modstridende fraktioner og splittende kræfter – med græske termer στάσις og σχίσμα. Siden Platon og Aristoteles blev στάσις identificeret som en af de største trusler mod staten i antikken. I *De Officiis* skriver Cicero således:

Overhovedet bør de, der ønsker at tage del i statens ledelse, lægge sig Platons to forskrifter herom på sinde [*Staten* 342E og 420B]:³ For det første, at de skal varetage borgernes tarv således, at de sætter alle deres handlinger i relation dertil uden at tage hensyn til egen fordel – for det andet, at deres omsorg skal være rettet mod staten som helhed, for at undgå at de ved at tage sig af en enkelt del af samfundet forsømmer de andre. Det er med statsledelsen som med et formynderskab, begge bør administreres til gavn for dem, der er betroet i andres varetægt, ikke for dem, i hvis varetægt de er givet. De der plejer en enkelt gruppes interesse, men forsømmer de andres, indfører derved et yderst farligt element af splittelse (*sedition*) og uenighed (*discordia* – modsætningen til den latinske ækvivalent for ὁμόνοια, *concordia*) i samfundet; resultatet er, at nogle gælder for at være "folkepolitikere", andre for tilhængere af eliten, mens kun få anses for at interessere sig for almenvellet. Dette førte i sin tid til stor uenighed (*discordia*) i Athen, og herhjemme har

2. Xenophon, *Memorabilia* 4.4.16, *LCL*. Hvor intet andet er nævnt, er oversættelserne mine egne.
3. Cicero refererer formentlig her dels til 342E i *Staten*, hvor Sokrates konkluderer, at en magthaver, ligesom en læge og en sømand, ikke handler til gavn for sig selv, men for dem, der står under ham. Alt hvad han siger, og alt hvad han gør, er rettet mod hvad der er til gavn og velfærd for hans undergivne. Det andet sted, Cicero refererer til, er sandsynligvis 420B i *Staten*, hvor Sokrates pointerer, at hans vision om staten ikke sigter mod at gøre en enkelt klasse lykkelig, men at samfundet i dets helhed så vidt muligt skal være lykkeligt, jf. Cicero, "De Officiis" (oversat af Thure Hastrup), *Ciceros Filosofiske Skrifter* (bind V), red. Franz Blatt, Thure Hastrup og Per Krarup (København: Gad 1972), 26-327 (90).

vi oplevet ikke blot politisk splittelse (*seditio*), men også ødelæggende borgerkrige. Dette er ting, som enhver forstandig og dygtig borger, der har gjort sig fortjent til en ledende politisk rolle i samfundet, må hade som pesten (1.25.85-86).⁴

Josefus og Paulus har, som vi skal se, delt deres samtids opfattelse af *ὁμόνοια* som et socialt ideal. Josefus siger eksempelvis i sin selvbiografi *Vita*, at ”strid (στράσις) ruinerer det fælles bedste (eller dét, der er gavnligt for alle)”.⁵ Josefus bruger ikke *ὁμόνοια* her (det gør han imidlertid mange andre steder) – han bruger dog et beslægtet begreb til *ὁμόνοια* i antikkens politiske diskussioner, nemlig τὸ συμφέρον – det gavnlige eller hensigtsmæssige. Når ’enighed’ skal forsøges etableret, må det netop ske med udgangspunkt i det fælles bedste, altså dét, der er gavnligt for alle.

Også i 1. Korintherbrev spiller ideen om ”det fælles bedste” en helt central rolle; således slår Paulus allerede fast i brevets indledning, at brevet er en appel om enighed og en advarsel mod splittelser:

Men jeg formaner jer, brødre, ved vor Herre Jesu Kristi navn, til at enes (eller egentlig: ’sige det samme’, τὸ αὐτὸ λέγητε), så der ikke er splittelser (σχίσματα) iblandt jer, men så I holder sammen i tanke (ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ, synonym med den tekniske betegnelse *ὁμόνοια*) og sind (καὶ ἐν αὐτῇ γνώμῃ, 1 Kor 1,10).

At Paulus her gør brug af en række tekniske termer hentet fra antikkens politiske diskussioner, er umiddelbart ikke så underligt, som det kan lyde. For idealet om *ὁμόνοια* var ikke kun begrænset til den politiske sfære af samfundslivet. Idealet blev også appliceret på familien og andre mindre sociale grupperinger, sådan som det også fremgår af den passage hos Xenophon, som jeg indledte med at citere. At Paulus overfører idealet til korinthermenigheden, ligger således i tråd med den måde, andre i samtiden brugte idealet på.

For såvel Paulus som Josefus har idealet om enighed imidlertid ikke været et abstrakt filosofisk ideal, men et ideal, de har ment at kunne finde allerede i fortællingerne om Moses og israelitterne. Selvom begreberne *ὁμόνοια* og *ὁμονοέω* ikke spiller nogen nævneværdig rolle i Septuaginta, bruger de imidlertid begge Mosesfortællingerne i lyset af antikkens *ὁμόνοια*-begreb.

4. Ibid. 91.

5. Josephus, *The Life* 264, *LCL*

1. 1. Korintherbrev

En opfordring til enighed

Margaret Mitchell har i sin doktor-disputat *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* argumenteret overbevisende for, at hele 1. Korintherbrev skal forstås i lyset af 1 Kor 1,10, altså at brevet er et omfattende opgør med fraktionsdannelser i Korinthermenigheden og en opfordring til enighed og samhørighed.⁶ Jeg vil ikke komme ind på detaljerne i Mitchells analyse, men blot trække nogle enkelte aspekter af hendes arbejde frem, som er interessante i denne sammenhæng.

Ligesom hos Josefus spiller ideen om 'det gavnlige', som nævnt, en væsentlig rolle i 1. Korintherbrev. I bogstavelig forstand er forestillingen om 'det gavnlige' det omdrejningspunkt som Paulus retorisk bruger til at genforene korintherne ved at få fraktionen af de såkaldte "stærke" til at udvise hensyn til de såkaldte "svage". Første gang Paulus anvender τὸ συμφέρον, bruger han det i sammenhæng med dét, der sandsynligvis har været et slogan blandt fraktionen af de stærke i korinthermenigheden, nemlig at alt er tilladt (1 Kor 6,12 og 10,23). Paulus citerer sloganet, men tilføjer så straks efter "men ikke alt gavner (ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει)", og han fortsætter, "Alt er tilladt mig, men jeg skal ikke lade noget få magt over mig" (1 Kor 6,12). Som Mitchell anfører, kunne det godt se ud som om, Paulus faktisk bekræfter fraktionen i deres slogan, og blot minder dem om, hvad enhver måtte vide, nemlig at selvom alt er tilladt, gør man selvfølgelig ikke dét, som *ikke* er gavnligt for én selv (Mitchell 1992, 35-36). Selvom Paulus allerede i den umiddelbare kontekst (1 Kor 6,13-20) så småt begynder at gå i rette med en sådan læsning af sit eget udsagn, er det imidlertid først i 1 Kor 10,23-11,1, at han for alvor definerer, hvad han forstår ved τὸ συμφέρον – nemlig ikke dét, der er gavnligt for den enkelte, men dét der gavner den korinthiske menighed som helhed:

Alt er tilladt, men ikke alt gavner. Alt er tilladt, men ikke alt bygger op. Søg ikke det, som er til bedste for jer selv, men det, som er til bedste for andre (1 Kor 10,23-24).

Igen citerer Paulus "de stærkes" slogan, og igen tilføjer han, at ikke alt gavner, men denne gang ved at kvalificere udsagnet yderligere så-

6. Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* (Louisville: Westminster/John Knox Press 1992).

dan at konklusionen bliver præcis den modsatte af de ”stærkes” slogan. At forstå τὸ συμφέρον udelukkende med sig selv eller med sin egen gruppering for øje, er nu ikke længere legitimt. I stedet argumenterer han for, at τὸ συμφέρον skal forstås i samklang med det, vi så var samtidens definition af ὁμόνοια, nemlig at man ikke kun plejer sine egne interesser, men varetager fællesskabets. Paulus konkluderer sin udredning i 10,31-11,1 ved igen at bruge begrebet τὸ συμφέρον:

Enten I altså spiser eller drikker, eller hvad I end gør, skal I gøre alt til Guds ære. Væk ikke anstød, hverken hos jøder eller grækere eller i Guds menighed. Selv prøver jeg altid at være alle til behag og søger ikke mit eget bedste (συμφορον), men de andres bedste (συμφορον), for at de kan frelses. Efterlign mig, ligesom jeg efterligner Kristus.

Vender vi for et øjeblik tilbage til Josefus, så ser vi som sagt, at det samme ideal gør sig gældende i hans værker. Intet sted er dette tydeligere end i hans apologi *Imod Apion*, hvor han ikke bare fremstiller jøderne som om de var de første, der introducerede verden for idealet om ὁμόνοια, men også som om det er dem, der bedst praktiserer idealet. Josefus afslutter således sin apologi på følgende måde:

Derfor vil jeg ikke være bange for at sige, at vi [jøder] har præsenteret andre mennesker for [nogle af] de største og smukkeste [værdier]. For hvad er smukkere end vedvarende gudsfrygt? Og hvad er mere retfærdigt end at adlyde lovene? Og hvad er mere gavnligt (συμφορώτερον) end at være enige (ὁμονοεῖν) med hinanden, således at man på grund af overmod hverken bliver delt i fraktioner (δίστημι) under ulykker eller splittes (στασιάζω) under gunstige forhold? [...] Dersom nu disse [værdier] tidligere var blevet skrevet ned eller [konstant] var blevet overholdt [til punkt og prikke] af andre, så ville vi [jøder], efter at være blevet deres disciple, have været disse mennesker tak skyldige. Men dersom det indses, at vi bruger dem meget mere end alle andre, og hvis det bevises, at vor opdagelse af dem var den første, så er Apion'erne og Molon'erne og alle de [andre], som finder fornøjelse i at lyve [om os] og skælde [os] ud, faktisk blevet gendrevet (*Imod Apion* 2.293-295).⁷

7. Per Bilde's oversættelse (med få ændringer), jf. Per Bilde, ”*Mod Apion – en nøgle til Josefus' forfatterskab*”, *Perspektiver på Jødisk Apologetik*, red. Anders Klostergaard Petersen, Jesper Hyldahl og Kåre Fuglseth (København: Anis 2007), 283-318 (306-307). Den græske tekst af *Imod Apion* kan findes i Josephus, *Against Apion*, LCL.

Ligesom hos Paulus knyttes diskussionen om, hvad der er gavnligt eller hensigtsmæssigt sammen med det at undgå fraktionsdannelser og stridigheder, og i stedet søge at leve i samhørighed med hinanden.

Israelitternes oprør som 'splittelser'

Som nævnt indledningsvis er idealet om *ὁμόνοια*, et ideal både Josefus og Paulus har ment at kunne finde allerede i de bibelske fortællinger om Moses og israelitterne. Josefus genskriver således Mosesfiguren i overensstemmelse med det antikke ideal om *ὁμόνοια*. I *Jødiske Antikviteter* lader han eksempelvis Moses formane israelitterne til vigtigheden af, at de holder sammen og bevarer den indbyrdes enighed (*ὁμοσέω*, *Ant.* 3.302), ligesom han lader Moses definere sin opgave som dét at skabe enighed og fred (*ὁμόνοια καὶ εἰρήνη*, *Ant.* 4.50).⁸ Hvor Moses dermed kommer til at repræsentere den ideelle leder, der forsøger at tilstræbe enighed, kommer israelitternes gentagne oprør mod Moses omvendt til at repræsentere modsætningen – dvs. *στάσις*, et begreb, som Josefus benytter gentagne gange til at karakterisere israelitternes forskellige oprør mod Moses. Samtidig er han omhyggelig med at tilskrive oprørslederne dunkle motiver, sådan at læserne på intet tidspunkt er i tvivl om, at *στάσις* er ødelæggende for fællesskabet. Josefus karakteriserer eksempelvis en af oprørslederne, Korah, som *έν*, der ”ønskede at det skulle se ud som om han drog omsorg (*προνοέω*) for fællesskabet, men i virkeligheden var han optaget af at erhverve sig mængdens anseelse” (*Ant.* 4.20).

Vi finder den samme identifikation af israelitternes oprør med *σχίσματα* i 1. Korintherbrev umiddelbart forud for den passage, jeg tidligere citerede, hvor Paulus redefinerer *τὸ συμφέρον* som dét, der er til bedste for andre, frem for for *έν* selv. Paulus' brug af Mosesfortællingerne kommer derfor på et særdeles vigtigt sted i 1. Korintherbrev, idet disse eksempler så at sige skal lede frem til hans redefinering af *τὸ συμφέρον*:

Det skal I vide, brødre: Vel var vore fædre alle (*πάντες*) under skyen og gik alle (*πάντες*) gennem havet og blev alle (*πάντες*) døbt til Moses i skyen og i havet og spiste alle (*πάντες*) den samme (*τὸ αὐτό*) ån-

8. Den samme tendens til at identificere Moses med idealet om *ὁμόνοια* finder vi også hos Filon, der i sin Moses-biografi *De Vita Mosis* beskriver Moses, som *έν*, der ”undgik ufred og strid, men søgte sandheden (*ἀφιλονείκως τὰς ἔριδας ὑπέρβας, τὴν ἀλήθειαν ἐζητεί*)” (Philo, *On Moses* 1.24, *LCL*).

delige mad og drak alle (πάντες) den samme (τὸ αὐτό) åndelige drik – for de drak af en åndelig klippe, som fulgte med, og den klippe var Kristus – og alligevel fandt Gud ikke behag i ret mange af dem. De blev jo strøet ud i ørkenen. Derved blev de advarende eksempler for os, for at vi ikke skal få lyst til det onde, sådan som de fik det. Bliv heller ikke afgudsdyrkere, sådan som nogle af dem (τινες αὐτῶν) blev det – som der står skrevet: ”Folket satte sig ned og spiste og drak; og de rejste sig for at danse.” Lad os heller ikke bedrive utugt, sådan som nogle af dem (τινες αὐτῶν) gjorde det, og på én dag blev der dræbt treogtyve tusind. Lad os heller ikke udæske Kristus, sådan som nogle af dem (τινες αὐτῶν) gjorde det, og de blev dræbt af slanger. Giv heller ikke ondt af jer, sådan som nogle af dem (τινες αὐτῶν) gjorde det, og de blev dræbt af ødelæggeren. Alt dette skete med dem, for at de skulle være advarende eksempler, og det blev skrevet for at vejlede os, til hvem tidernes ende er nået (1 Kor 10,1-11).

Paulus præsenterer her en række eksempler fra Pentateuken, der implicit sammenligner korinthernes situation med israeliternes under ørkenvandringene.⁹ Han indleder med at pege på de handlinger, der var af grundlæggende betydning for skabelsen af det jødiske folks og den korinthiske menigheds samhørighed, nemlig dåben og sakramenterne. Formularen ”døbt til Moses” (εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν) er selvfølgelig en parallel til dåben i Kristus (εἰς τὸν Χριστὸν βαπτισθῆναι),¹⁰ som i Paulus’ optik netop er en forudsætning for samhørigheden, og ligesom israelitterne og den korinthiske menighed delte dåben, spiste og drak de ligefrem den samme (τὸ αὐτό) åndelige føde.¹¹ At disse begivenheder skabte ’enighed’ understreger Paulus ved at bruge ’alle’ (πάντες) hele fem gange i løbet af den korte passage. I modsætning til de fem gange πάντες, der understreger

9. For en indgående fortolkning af 1 Kor 10,1-11, se Henrik Tronier, *Transcendens og Transformation i Første Korintherbrev*, Tekst & Tolkning 10 (København: Akademisk Forlag 1994), 38-63.
10. Manuskripterne er delt jævnt mellem ἐβαπτίσαντο og ἐβαπτίσθησαν. Jeg foretrækker ἐβαπτίσθησαν, eftersom kvalificeringen εἰς τὸν Μωϋσῆν forudsætter at sætningen skal forstås analog med den kristne formular εἰς τὸν Χριστὸν βαπτισθῆναι. Forandringen til ἐβαπτίσαντο kan forklares ud fra ønsket om at få sætningen til at passe bedre med jødisk praksis. For den modsatte konklusion, se C. K. Barrett, *A Commentary on the first epistle to the Corinthians*, (London: A & C Black² 1971), 219-221.
11. Τὸ αὐτό (10,3-4) mangler i visse tidlige manuskripter. Bevidnelsen af τὸ αὐτό er dog stadig stærk.

folkets oprindelige enighed, står de efterfølgende parallelle negative sætninger, hvor der tales om 'nogle af dem' (τινες αὐτῶν, 10,7.8.9.10). Selvom Paulus ikke eksplicit nævner ordene στάσις eller σχίσμα, anskueliggør modsætningen πάντες – τινες αὐτῶν, at problemet bag de enkelte oprør netop er, at enigheden nedbrydes (jf. Mitchell 1992, 252).

De oprør blandt israelitterne i ørkenen, som Paulus fremhæver i 10,5-11, fungerer samtidig også som analogier til de stridigheder, der er fulgt efter grundlæggelsen af korinthermenigheden: I 10,5-6 refererer Paulus til, hvordan de fleste af israelitterne døde i ørkenen, fordi de fik lyst til det onde. Begivenheden refererer sandsynligvis til fortællingen om hvordan israelitterne begyndte at få lyst til og længes mod den mad, de spiste i Egypten (10,6 refererer sandsynligvis til 4 Mos^{LXX} 11,4), og eksemplet fungerer dermed som en parallel til diskussionerne om mad i korinthermenigheden (jf. 1 Kor, kap. 8-10). Citatet i 10,7 fra 2 Mos^{LXX} 32,6 skal øjensynligt forstås i sammenhæng med dette som endnu en parallel til korinthermenighedens uenighed om offerkød og afgudsdyrkelse. I 10,8 refererer Paulus til frafaldet i forbindelse med Ba'al-Peor (4 Mos 25), hvor mange af israelitterne faldt for Moabs kvinder.¹² Parallellen til korinthernes situation er i dette tilfælde givetvis den sexskandale, som korinthermenigheden døjer med (jf. 1 Kor 5). 10,9 er en reference til 4 Mos 21,4-9, hvor mange af israelitterne omkom ved slangebids, fordi de opponerede mod Gud og mod Moses.¹³ Det sidste oprør (10,10) beskrives med ordet γογγύζω, som bruges indtil flere gange om israelitterne i Septuagintas gengivelse af ørkenfortællingerne. Ordet fungerer her formentlig som generel hentydning til alle israeliternes brokkerier og beklagelser (2 Mos^{LXX} 16,7; 17,3; 4 Mos^{LXX} 11,1; 14,27, 29; 16,41; 17,5).¹⁴ Oprørerne i 10,9-10 er imidlertid også begge oprør mod de

12. I 4 Mos 25,9 resulterede denne synd i 24.000 døde og ikke 23.000, sådan som Paulus vil have det i 1 Kor 10,8. Paulus' '23.000' er muligvis influeret af 2 Mos 33,28, hvor der fortælles om, hvordan levitterne dræbte 3000 som følge af oprøret med guldkalven (som Paulus vel at bemærke netop har refereret til i 1 Kor 10,7), se Barrett, *1 Corinthians*, 225 og Bart J. Koet, "The Old Testament Background to 1 Cor 10,7-8", *The Corinthian Correspondence* red. Reimund Bieringer (Leuven: Leuven University Press 1996), 607-615.

13. Verbet περιάζω (10,9) forekommer dog ikke i 4 Mos^{LXX} 24,4-9, men det bruges i den delvise parallelle historie i 2 Mos^{LXX} 17,1-7 (17,2). Se også 4 Mos^{LXX} 14,22.

14. Francis Watson argumenterer for, at Paulus i 1 Kor 10,10 særligt refererer til 4 Mos 16,41, eftersom Paulus gør brug af ordet ὀλοθρευτής, der bruges i Visdommens Bog 18,23-25 netop i forbindelse med 4 Mos

autoriteter, der skal sikre *ὁμόνοια* (henholdsvis Gud og Moses), og kan således også anskues som parallelle til den korinthiske situation, hvor menigheden er delt i spørgsmålet om hvilken autoritet, de påberåber sig.¹⁵ I 1 Kor 1,11-12 hedder det således:

For Kloes folk har fortalt mig om jer, mine brødre, at I ligger i strid (*ἔρις*) med hinanden. Jeg sigter til, at I siger hver sit: Jeg hører til Paulus, jeg til Apollos, jeg til Kefas, jeg til Kristus.

I alle eksemplerne, som Paulus henter fra Pentateuken, er der altså en tæt forbindelse til de *σχίσματα*, der finder sted i den korinthiske menighed.

Paulus' brug af israeliternes *σχίσματα* er ment som en advarsel om, at Gud ikke i længden vil tolerere fraktionsdannelser, fordi de er ødelæggende for menigheden. På samme måde som han tilintetgjorde de fleste af israelitterne, vil han gøre det med korintherne, såfremt menigheden ikke genføres. Referencen til "de sidste tider" spiller på eskatologiens forestillinger om dommen (jf. 1 Kor 15,24-25), og er således med til at understrege formanigens alvor.¹⁶

2. Josefus

Josefus' selvportræt i Den Jødiske Krig i lyset af portrættet af Moses

Ligesom Paulus retorisk drager paralleller mellem oprørerne i Pentateuken og de fraktioner, der var opstået i korinthermenigheden, vil jeg argumentere for, at Josefus genskriver israeliternes oprør mod Moses i *Jødiske Antikviteter* på en sådan måde, at de kommer til at ligne de oprør, som Josefus allerede har skildret i *Den Jødiske Krig* og som han fortsætter med at skildre i sit *Vita*.¹⁷ Ligesom det var tilfældet i 1. Korintherbrev, kommer israeliternes oprør mod Moses i Jo-

16-17, se Francis Watson, *Paul and the Hermeneutics of Faith* (London & New York: T & T Clark 2004), 366-368.

15. Margaret Mitchell anfører desuden, at i det eneste andet tilfælde, hvor Paulus bruger en form af *γογγύζω* (*γογγυσμός*, Fil 2,14), bruges ordet også som led i en argumentation, der plæderer for samstemmende adfærd blandt filipperne (Mitchell 1992, 141).

16. En alvor, Paulus imidlertid straks efter bløder op på, idet han slår fast, at Gud ikke vil tillade, at korintherne fristes over evne (1 Kor 10,13).

17. Jeg har redegjort mere indgående for dette forhold i min artikel, "Brothers in Arms: Josephus' portrait of Moses in the 'Jewish Antiqui-

sefus' genskrivning til at fungere som en slags arketyper, fordi de så at sige gentager sig i Josefus' egen samtid. At Moses og Josefus har været ude for ensartede oprør, sætter oprørerne mod Josefus i et andet og mere grundlæggende perspektiv, hvor det ikke bare er Josefus' skæbne, der er på spil, men selve spørgsmålet om en fælles jødisk identitet og ὁμόνοια. Dette understreges, som vi skal se, yderligere af det forhold, at Josefus på mange måder skildrer sig selv, som om han optrådte på samme måde overfor oprørerne, som Moses gør det i *Jødiske Antikviteter*.

I indledningen til *Den Jødiske Krig*, det første værk vi har fra Josefus' hånd, argumenterer han for, at det er jødernes interne splid og de forskellige oprørsledere, der er skyld i fædrelandets ulykker, fordi de ikke handlede i hele folkets interesse, men kun plejede deres egne interesser. Josefus skriver her:

Det er absolut ikke min hensigt at forherlige mine landsmænds bedrifter i konkurrence med dem, der hæver romernes til skyerne, men jeg vil samvittighedsfuldt og nøjagtigt berette om begge parter indsat. Med min skildring af begivenhederne gør jeg også en indrømmelse til mine egne følelser og min smerte, og tillader mig at sørge over mit fædrelands ulykker; for det var den indre splid (στάσις οἰκεία), der forårsagede dets sammenbrud, og det var jødernes tyranner' (οἱ 'λουδαίων τύραννοι), der tvang romerne til mod deres vilje at gribe ind, og som bevirkede afbrændingen af templet. Det kan kejser Titus, som selv fuldbyrdede ødelæggelsen, bevidne; han havde under hele krigen medlidenhed med folket, der blev holdt nede af oprørslederne (στασιασται), og ofte fik han på eget initiativ udskudt stormen på byen og belejringen trukket i langdrag, for at de skyldige kunne komme på andre tanker (*Den Jødiske Krig* 1.9-10).¹⁸

I forlængelse af denne vurdering af krigen fremstiller Josefus sin egen indsats som et forsøg på at opnå enighed blandt alle fraktionsdannelserne i Galilæa, hvor han var udsendt som general (*Den Jødiske Krig* 2.609). På trods af hans bestræbelser på at samle galilæerne, bliver han imidlertid udsat for bagvaskelse og bagholdsangreb af konkurrerende jødiske ledere i Galilæa. Han bliver anklaget for at være tyran

ties' in the light of his self-portraits in the 'Jewish War' and the 'Life', *Journal of Jewish Studies* 59 (2008).

18. Flavius Josefus, *Den jødiske Krig* (oversat af Erling Harsberg) (København: Museum Tusulanums Forlag 1997), 2. Den græske tekst af *Den Jødiske Krig*, kan findes i Josephus, *The Jewish War*, LCL.

(*Den Jødiske Krig* 2.626) og er indtil flere gange ved at miste livet pga. de civile stridigheder i Galilæa (*Den Jødiske Krig* 2.600-601, 610-613, 618-619). Josefus understreger imidlertid, at han undlod at hævne sig på sine fjender, selvom han havde muligheden for det. I stedet beretter han om, hvordan han igen og igen udviste mildhed (*Den Jødiske Krig* 2.621-623).

Det er bemærkelsesværdigt, hvor meget det portræt, Josefus tegner af sig selv i *Den Jødiske Krig* ligner hans portræt af Moses i *Jødiske Antikviteter*, værket Josefus skrev efter *Den Jødiske Krig*. I *Jødiske Antikviteter* karakteriseres Moses eksempelvis som general (στρατηγός) hele femten gange på trods af, at Septuaginta end ikke anvender ordet στρατηγός om Moses, og tilmed bruger Josefus termen på afgørende steder i sin genfortælling af Moses' liv: I fortællingen om den brændende tornebusk, kalder den guddommelige stemme eksempelvis Moses for israelitternes general og leder (στρατηγός καὶ ἡγεμῶν), og ved afslutningen af fortællingen om Moses, prises han dels for at have været en general, som kun få vil kunne matche, dels en profet uden lige (*Ant.* 4.329). Mens den sidste halvdel af sætningen er en gengivelse af 5 Mos 34,10, er den første halvdel Josefus' tilføjelse.

Den mest påfaldende lighed mellem Josefus' selvportræt i *Den Jødiske Krig* og fremstillingen af Moses i *Jødiske Antikviteter* er imidlertid skildringen af oprørene mod dem.¹⁹ Moses udsættes således for en hel række oprør, der i Josefus' genskrivning bliver ekkoer af de oprør han selv oplevede i *Den Jødiske Krig*. Ligesom Josefus, bliver Moses i *Jødiske Antikviteter* beskyldt for at være en tyran (*Ant.* 4.3, 15, 22). En beskyldning som ellers ikke findes i Pentateuken,²⁰ og ligesom det

19. For en generel beskrivelse af Josefus' parafase af disse oprørsfortællinger, se Paul Spilsbury, *The Image of the Jew in Flavius Josephus' Paraphrase of the Bible* (Tübingen: Mohr Siebeck 1998), 127-146.

18. I øvrigt er Moses og Josefus selv de eneste personer i Josefus' forfatter-skab, der anklages for tyranni uden, at Josefus i øvrigt fremstiller Moses eller sig selv som tyranner. De øvrige personer, der anklages for tyranni i *Jødiske Antikviteter* er Herodes og hans søn, Archelaus, samt Gaius Caligula. I deres tilfælde gør Josefus imidlertid alt for at vise, at de faktisk også var tyranner. Herodes bliver igen og igen kritiseret for sin brutalitet (*Ant.* 16.150-159) og for sin tilsidesættelse af traditionerne (*Ant.* 15.267). Josefus beskriver også hans dødbringende sygdom som værende et udslag af Guds retfærdige straf (*Ant.* 17.168). Archelaus' ægteskab med Glaphyra ses også som en overtrædelse af loven (*Ant.* 17.341), og Josefus gør en dyd ud af at fortælle, hvordan Archelaus sendes i eksil af Augustus pga. sin tyranniske fremfærd (*Ant.* 17.342). Endelig er der Caligula, hvis snigmord genfortælles af Josefus, fordi en sådan fortælling vil

var tilfældet med Josefus i selvportrættet i *Den Jødiske Krig*, udsættes Moses også indtil flere gange for attentater. Mens det kun er ved én lejlighed, at folket har til hensigt at stene Moses (2 Mos 17,4), er Moses i Josefus' gengivelse tæt på at blive stenet hele fire gange, og mod forventning forsøger Moses hver gang at løse konflikten ved at tale oprørerne til rette (*Ant.* 2.237; 3.12, 307; 4.12). I Pentateuken derimod slår Moses tværtimod hårdt ned på oprørerne – sådan som det også kommer til udtryk i Paulus' brug af oprørerne i 1. Korintherbrev, hvor han netop fokuserer på den dødelige udgang. Josefus, derimod, understreger Moses' mildhed og fortæller om, hvordan Moses forsøger at mane oprørerne til besindelse og mådehold (σωφροσύνη, *Ant.* 4.49). I hans gengivelse af Moses' afskedstale, er det ikke overraskende derfor også dette tema om besindelse, der dominerer:

[...] alle, som godt ved hvordan det er at blive regeret, vil også vide hvordan de selv skal regere i det øjeblik de kommer til magten. Tro ikke at frihed er at være uvillige til at gøre det, som lederne forlanger af jer. For nu betragter I åbenhed som det at være arrogante over for velgørerne. Er I opmærksomme på dette i fremtiden, vil jeres situation blive bedre: Udvis aldrig en sådan vrede mod dem, som I igen og igen dristede jer til at udvise mod mig. For I ved, at jeg oftere har været i fare for at dø ved jeres hånd end ved fjendens. Jeg siger ikke dette for at bebrejde jer – her ved udgangen af mit liv finder jeg det ikke rigtigt at efterlade jer med ærgrelse ved at mindes dette – for selv da jeg led disse ting, blev jeg ikke vred – men [jeg siger det] for at I kan være mådeholdne (σωφρονίζω) for fremtiden.²¹

Det er svært ikke at læse Moses' afsluttende formaning i lyset af, hvad Josefus skrev i *Den Jødiske Krig*, hvor han netop gav de jødiske oprør og de jødiske tyranner og oprørsledere skylden for landets tragedie. Afskedstalen legitimerer så at sige Josefus' bedømmelse af den jødiske krig. De jødiske tyranner kendte ikke til den selvbeherskelse, som Moses taler om her, og kastede derfor landet ud i oprør og kaos.

. lære ”mådehold til dem, der tror at medgang varer evigt og som ikke ved, at der følger ulykker med mindre den [ens medgang] ledsages af dyd” (*Ant.* 19.16). Mens Herodes, Archelaus og Caligula således alle virkelig portrætteres som tyranner, forholder det sig omvendt med Josefus og Moses, som uretmæssigt anklages for tyranni. Josefus siger således eksplicit, at Moses kun blev anklaget for tyranni, fordi hans modstandere var misundelige over hans succes (*Ant.* 4.15).

21. Josephus, *Jewish Antiquities* 4.186-189, LCL.

Rekapitulering af selvportrættet: *Josefus' Vita*

Moses' formaninger i hans afskedstale synes også at klinge med i indledningen til *Josefus' Vita*, som han skrev umiddelbart efter *Jødiske Antikviteter*. Her fortæller Josefus indledningsvis om de spirende fraktionstendenser, der møder ham, da han vender tilbage til Jerusalem efter at have været på en diplomatisk mission til Rom:

Jeg fandt til min overraskelse allerede begyndelsen til oprør (νεωτερί-ζω), og mange der kraftigt overvejede at lægge afstand (ἀπόστασις) til romerne. Jeg forsøgte derfor at berolige oprørerne (στασιώδης) og få dem på andre tanker. Jeg forsøgte at få dem til at se, hvem de var i færd med at gå i krig med – for ikke alene med hensyn til militære færdigheder men også med hensyn til held stod de tilbage for romerne – og de skulle ikke overilet og ganske ubesindigt påføre deres land, og deres familier og sig selv risikoen for de største onder. Jeg sagde disse ting og var uafslædt i færd med at finde på indtrængende indvendinger, idet jeg forudså, at resultatet af krigen ville blive det værst tænkelige for os. Men jeg kunne ikke overtale [dem], da vanviddet havde bemægtiget sig disse afsindige folk (*Vita* 17-19).

Josefus forsøger her, præcist som Moses igen og igen forsøgte i *Jødiske Antikviteter*, at mane oprørslederne til besindelse og mådehold.²²

22. Passagen afviger en del fra den måde, Josefus beskrev sin indgang til krigen i *Den Jødiske Krig*. I *Den Jødiske Krig* (2.562-584) fortæller Josefus således, hvordan han efter at være blevet udnævnt som general i Galilæa allerede ved krigens begyndelse straks tager fat på de militære opgaver i Galilæa. I passagen fra *Vita*, som jeg netop har citeret, fortæller han derimod, at han er modstander af krigen. Som følge heraf fortæller han senere om, hvordan han tager til Galilæa som medlem af en kommission, der forsøger at neddæmpe gemytterne og plædere for, at man afventer og ser, hvad romerne gør. Først efter meget forsinkelse, bliver Josefus officielt udnævnt som general i *Vita* (310). For mig at se kan denne og en del af de øvrige forskelle mellem *Den Jødiske Krig* og *Vita*, forklares ved, at selvportrættet i *Vita* er et aftryk af det portræt, Josefus har tegnet af Moses i *Jødiske Antikviteter*. Josefus har således også tilføjet en række detaljer om optøjerne i Galilæa, som ikke var med i *Den Jødiske Krig* – detaljer som skærper billedet af Josefus som en general, der gentager Moses' handlinger og lever op til Moses' befalinger. Endelig er det påfaldende, at til trods for at Josefus i *Vita* (430) selv siger, at han vil beskrive hele sit liv, er bogen imidlertid, bortset fra en kortfattet indledning, hvor Josefus beskriver sin familie og sin uddannelse, udelukkende optaget af de 5 måneder Josefus var general i Galilæa og herunder særligt de optøjer, som blev sat i værk af Johannes af Gischala og andre af Josefus' mod-

Det er imidlertid langt fra den eneste lighed mellem hvordan Josefus skildrede Moses i *Jødiske Antikviteter* og hvordan han nu beskriver sig selv i sit *Vita*. Ligesom i *Den Jødiske Krig*, anklages Josefus også her for at være tyran – men nu to gange (*Vita* 260, 302), hvor han kun blev anklaget én gang i *Den Jødiske Krig*, og han beskriver igen, hvordan han har været i livsfare indtil flere gange (*Vita* 90-303), men på trods heraf handlede med mildhed og forhindrede sine støtter i at hævne ham (*Vita* 262-266). Ligesom det var tilfældet med Moses' modstandere (*Ant.* 4.14), forklarer Josefus, at hans ærkemodstander Johannes af Gischala bekæmpede ham, fordi han var misundelig (φθονέω/φθόνος, *Vita* 85, 122) over hans succes.

Moses og Josefus karakteriseres også begge som velgørere og frelsere. Josefus bliver kaldt velgører (εὐεργέτης) og frelser (σωτήρ) af sine tilhængere i Galilæa (*Vita* 244, 259), og i sin afskedstale betegner Moses sig selv som Guds underordnede general og adjutant (ὑποστράτηγος og ὑπηρέτης) af de velgerninger (εὐεργετέω), Gud ønskede at give folket (*Ant.* 4.317). Endelig er Moses portrætteret som en der bringer frelse (σωτηρία) til folket først af en enlig person blandt den fjendtlige hob (*Ant.* 3.297), og siden af Moses selv (*Ant.* 4.42), og endelig til sidst af alle israelitterne (*Ant.* 4.194). Begge generaler er også beskrevet som nogle, der nærer forsyn og omsorg (πρόνοια) for deres folk (*Ant.* 2.329, *Vita* 329), og som i vanskelige situationer selv sætter deres lid til det guddommelige forsyn (*Ant.* 2.330; 4.47, 60, *Vita* 301).

Endelig er såvel Moses som Josefus portrætteret som generaler, der af hensyn til det fælles bedste forsøger at undgå krig (*Ant.* 4.296, *Vita* 17-19, 28-29). Men i tilfælde af krig, bliver de beskrevet som militære strateger (*Ant.* 3.50-51, 302, *Vita* 114-121, 165-168, 324-330) og succesrige (*Ant.* 2.248-253; 4.90-99, *Vita* 122, 394-406). Endelig

modstandere i Galilæa. Dette påfaldende fokus bidrager også til at tydeliggøre de paralleller, som allerede eksisterede mellem selvportrættet i *Den Jødiske Krig* og Mosesfiguren i *Jødiske Antikviteter*. Ved således at gentage og udvide fremstillingen af bl.a. Johannes' oprør mod Josefus, er det muligt for Josefus at tilpasse selvportrættet således at det i endnu højere grad ligner det billede, han har tegnet af Moses i *Jødiske Antikviteter*. For forskellene mellem *Den Jødiske Krig* og *Vita*, se eksempelvis Per Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome* (Sheffield: JSOT Press 1988), S. J. D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome: His "Vita" and Development as a Historian* (Leiden: Brill 1979) samt Steve Mason, "An Essay in Character: The Aim and Audience of Josephus's *Vita*", i *Internationales Josephus-Kolloquium 1997*, red. Folker Siegert og Jürgen U. Kallms (Münsteraner Judaistische Studien 2), 31-77.

karakteriseres de begge som besiddende stor integritet (*Ant.* 3.212; 4.26-27, *Vita* 67-69, 79-80).

Læst som en integreret del af *Jødiske Antikviteter*, inkarnerer Josefus' selvbiografi og i særdeleshed billedet af hans tid som general i Galilæa det ideal, der er artikulert i billedet af Moses som general. Josefus afslutter sit *Vita* med at slå fast, at "dette er hvad der hændte gennem hele mit liv, lad andre [nu] bedømme hvad de vil om mit væsen (ἦθος) ud fra dette" (*Vita* 430). Resultatet af denne dom er imidlertid velforberedt. Læserne er således ikke bare blevet belært om, hvordan galilæerne støttede Josefus pga. hans integritet og dyder (*Vita* 252-261). Nok så vigtigt er det, at i løbet af *Vita* har de opmærksomme læsere haft rig lejlighed til at konkludere, at Josefus' ἦθος til foveksling ligner Moses'. Med selvportrættets gentagelse af portrættet af Moses, viser Josefus, hvordan det jødiske samfund ikke bare i sin grundlæggelse, men til stadighed bliver til i opgøret med optøjer og splittelsestendenser. Det billede, Josefus tegner af sig selv og Moses i *Jødiske Antikviteter* og i *Vita* viser på en gang hvordan grundlæggelsen af det jødiske samfund var en kamp mod στάσις, og hvordan denne kamp gentager sig selv i den samtidige historie med Josefus som en ny Moses, der kæmper for at opretholde ὁμόνοια. Med sin brug af Moses demonstrerer Josefus, hvordan fortællingen om Moses på ingen måde er et overstået kapitel i historien, men en grundlæggende fortælling, der skal genfortælles, sådan som han gør det i *Jødiske Antikviteter*, og måske endda gentages, sådan som det sker i Josefus' selvportræt, hvis det jødiske samfund skal fortsætte med at eksistere.

3. Afslutning

Lad mig afslutningsvis vende tilbage til 1. Korintherbrev. For ligesom Josefus' selvportræt er med til at illustrere nødvendigheden af enighed, er det samme tilfældet med Paulus' brug af sig selv i 1. Korintherbrev. Hele to gange i 1. Korintherbrev appellerer Paulus således til korintherne om at imitere ham selv (1 Kor 4,16; 11,1), ligesom brevet er fyldt af selvreferencer, hvor han belærer korintherne om hvordan han selv arbejder som apostel. Appellerne om at imitere Paulus er knyttet tæt sammen med brevets overordnede tema om enighed. Således siger han eksempelvis i 1 Kor 10,31-11,1 – et citat, jeg har været inde på tidligere:

Enten I altså spiser eller drikker, eller hvad I end gør, skal I gøre alt til Guds ære. Væk ikke anstød, hverken hos jøder eller græker eller i

Guds menighed. Selv prøver jeg altid at være alle til behag (καὶ γὰρ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω) og søger ikke mit eget bedste, men de flestes bedste (ζητῶν τὸ σύμφορον τῶν πολλῶν), for at de kan frelses. Efterlign mig, ligesom jeg efterligner Kristus.

Paulus' udsagn om, at han "søger at være alle til behag" og at han "søger de flestes bedste" er om noget det ultimative modstykke til det at danne fraktioner, hvor man kun søger sit eget eller sin egen gruppes bedste. Han iscenesætter så at sige sig selv som det positive modstykke til fraktionsdannelser og strid og splid.

Mens Paulus peger eksplicit på sig selv som et eksempel til efterfølgelse, finder vi en mere indirekte metode hos Josefus. For selvom han ikke peger eksplicit på sig selv som et eksempel til efterfølgelse, vil jeg mene, at den måde Josefus iscenesætter sig selv på særligt i sit *Vita* har samme formål som Paulus' brug af sit eget eksempel. Ved at prise Moses, hvis handlinger lignede dem, Josefus tilskriver sig selv i sit selvportræt, kunne han indirekte prise sig selv og pege på sit eget eksempel til efterfølgelse.²³ En sådan retorisk strategi ligner til forveksling den fremgangsmåde hans samtidige Plutark anbefalede, at man benyttede sig af, hvis man ønskede at prise sig selv uden at vække anstød. Plutark skrev ligefrem en manual om den rette selvros. Her hedder det bl.a.:

Eftersom de fleste folk græmmes over dén, der priser sig selv, men ikke over dén, der priser en anden, men ofte glæder sig og gladeligt samtykker, har nogle, når lejligheden tillader det, derfor vænnet sig til at prise andre hvis mål og handlinger er de samme som deres egne og hvis væsen er det samme for på denne måde at forbinde sig med tilhøreren og vende hans opmærksomhed hen mod dem selv. For selvom de taler om en anden, vil han [tilhøreren] hurtigt opdage en lignende dyd, som fortjener den samme ros, hos den der taler.²⁴

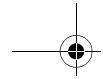
23. Selvom Josefus ikke selv *eksplicit* henleder læsernes opmærksomhed på lighederne mellem sig selv og Moses, vil jeg mene, at hans samtids læsere havde en fair chance for selv at se dette. Ikke alene er der mange paralleller, men endnu vigtigere er det formentlig, at antikkens læsere var skolet i at drage paralleller – jvf. den udbredte brug af σύγκρισις i samtiden. Josefus benytter sig selv eksplicit af σύγκρισις i sin sammenligning af Herodes og Agrippa 1 (*Ant.* 19.328-331), og andre havde sammenlignet personligheder før Josefus, eks. Cornelius Nepos og Valerius Maximus – og ikke mindst Josefus' samtidige Plutark.

24. Plutarch, *Moralia (On praising oneself inoffensively)* 542 C-D, LCL.

Paulus derimod har tilsyneladende ingen kvaler med at pege på sig selv som et eksempel til efterfølgelse. Forskellen skyldes selvfølgelig det forhold, at vi finder hans direkte appel i et personligt brev stilet til en menighed, han selv har grundlagt. Paulus begrundet da også selv sin ligefremme vejledning og sin forudsatte autoritet med, at det var ham, der bragte evangeliet til korintherne (jf. 1 Kor 4,14-16). Josefus derimod kan ikke forudsætte et sådant velvilligt tilhørsforhold og en lignende autoritativ status hos sin læserskare.²⁵

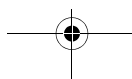
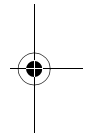
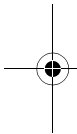
Såvel Paulus som Josefus anså altså fraktionsdannelser som en alvorlig trussel mod deres etnicitet/religiøse fællesskab, og begge eksemplificerede farerne ved splittelser og vigtigheden af enighed ved dels at bruge fortællingerne om israeliternes oprør mod Moses som negative eksempler og dels, ved at iscenesætte sig selv som positive eksempler. For at kunne gøre dette, var Josefus imidlertid nødt til at gå omvejen over Moses og fremstille ham ikke bare som grundlægger af en jødisk *ὁμόνοια*, men også som dén, der vedligeholder og reetablerer enigheden, eftersom hans selvportræt ikke har kunnet efterligne den Moses, der grundlagde enigheden – men derimod nok den Moses, som forsøgte at reetablere den. Paulus har omvendt ikke haft nogen retorisk interesse i at skabe rum for Moses' mæglingsforsøg ved at nedtone den dødelige udgang på oprørene. Tværtimod har han netop haft en interesse i at fokusere på oprørenes *dødelige* udgang som parallellertil dét, der venter korintherne på dommens dag, hvis de ikke tager ved lære af hans formaning. For Paulus, er Moses først og fremmest dén ved hvem den jødiske enighed blev etableret. Ved at understrege dette får han skabt et grundlag for sin sammenligning, idet israelitterne og den korinthiske menighed dermed kunne siges at have del i dåben og sakramenterne. Moses har imidlertid også en mere direkte relevans for korintherne, som den figur der skrev disse ting for at vejlede dem (jf. 1 Kor 10,11). I stedet for at fremhæve Moses som dén, der forsøgte at reetablere enigheden blandt israelitterne, bruger Paulus altså Mosebøgerne som en formaning om enighed til sin egen samtid. Paulus bruger dermed ikke kun Mosesfiguren til at forestille sig en kontinuitet mellem korintherne på den ene side og Moses og israelitterne på den anden. Mosesfiguren eller Mosebøger-

25. At Paulus' mere offensive strategi måske også gav bagslag og at han muligvis gik for langt i sin anbefaling af sig selv som rollemodel, kan vi muligvis udlede af 2. Korintherbrev, hvor Paulus ser ud til at trække i land igen. Af såvel 3,1 som 5,12 i 2. Korintherbrev fremgår det således, at Paulus ser ud til at fortryde, at han ved en tidligere lejlighed har anbefalet sig selv (*συνίστημι*) over for korintherne – i hvert fald slår han her fast, at han ikke har til hensigt at gøre det igen.



ne bruges nok så meget til at fremstille hvordan korintherne bør leve i de sidste tider.

En sammenligning af Paulus' og Josefus' brug af Mosesfortællingerne viser altså, at de begge dér har fundet et potentiale til at illustrere behovet for *ὁμόνοια* i deres etnicitet/religiøse fællesskab, men også at deres brug – til trods for at have samme formål – fokuserer på forskellige aspekter i fortællingerne, sådan at de bibelske fortællinger tilpasses de forskellige omstændigheder de to jøder har befundet sig i.



Ny Johanneskommentar

Sognepræst, dr.theol. Anders Eyvind Nielsen

Helge Kjær Nielsen, *Kommentar til Johannesevangeliet*, 4. bind i serien: *Dansk Kommentar til det Nye Testamente (DKNT)* under redaktion af Sigfred Pedersen, Århus: Aarhus Universitetsforlag 2007. 678 s. Kr. 398

Abstract: This review-article presents and discusses a new Danish commentary on the Gospel of John written by Helge Kjær Nielsen. The present commentary is the fourth volume in a rather unique Danish series on the New Testament: *Dansk Kommentar til det Nye Testamente* (= DKNT), edited by Sigfred Pedersen. The present review pays credit to the commentary's careful and thorough way of introducing the reader to the Gospel of John, in general, and, in particular, to the symbolic world of ideas and terms to be found in the text and composition of the Fourth Gospel. Mainly the prologue and the farewell discourse are considered to belong to the more successful exegetical parts of the commentary. Although, however, the introductory section of the commentary promises to read and discuss the text of John mainly from the perspective of theological literature, the text-orientated analysis from a communicative point of view tends to be overshadowed by a detail-exegetical discussion concerning grammatical, syntactic and semantic questions. Furthermore, the commentary seems to consider some of the miracles and other supernatural notions in John, besides their function as literary-theological markers in the text, to be historical facts.

Key words: Helge Kjær Nielsen – Commentary – Gospel of John – Literary/Historical/Theological Exegesis – The Narrated Time and The Narrative Time – Religious Texts – Farewell Discourse – Baptism.

Den kommentar, der her skal præsenteres, er ligesom også Mogens Müllers Matthæuskommentar i samme serie orienteret mod den foreliggende tekst. Det er der i og for sig ikke noget nyt i, for alle kommentarer forholder sig som kommentarer selvfølgelig til den givne eller overleverede tekst, der skal belyses. Men med betegnelsen "forelig-

gende tekst” sigtes der her til en synkron tilgang. Det vil som bekendt sige, at man i fortolkningen af teksten søger at medtænke et litterært perspektiv. Med fokus på “den foreliggende tekst” kunne man altså få indtryk af, at der er stillet en tekst-orienteret gennemgang af teksten som et selvberørende litterært univers i udsigt. Tilsyneladende lægger Helge Kjær Nielsen (HKN) da også “vægt på at [ville] udfolde skriftets teologi” i konsekvens af, at der med Joh. er tale om “et stykke forkyndende litteratur” (s. 76).

HKN inddeler kommentargenren i tre kategorier: den første (op til det 18. årh.) er før-kritisk og med fokus på teologiske emner af tematisk-dogmatisk tilsnit. Man gik her umiddelbart ud fra, at evangelierne tegnede en pålidelig gengivelse af historien om Jesus. Den anden kategori (19.-20. årh.) er derimod hovedsagelig præget af de såkaldte historisk-kritiske spørgsmål. Noget tyder på, at forfatteren nok føler sig mest hjemme i denne arbejdsform. I den tredje og nyeste kategori er teksten læst som litteratur, det vil sige: læst som en sammenhængende og fremadskridende fremstilling med en iboende struktur og/eller et kommunikativt sigte. HKN ønsker at trække på alle tre kommentarkategorier for så vidt, som det måtte tjene fortolkningen, som det hedder.

Ifølge forfatterens forord er bogen tilegnet de teologistuderende i Århus. Fremstillingsformen er da også kendetegnet ved et præcist og let tilgængeligt sprog, nærmest støvsuget for trykfejl. Jeg er kun stødt på ganske få, (s. 106 note 118 “været” og ikke “være”; s. 139 note 73 står “er” med græsk epsilon; s. 290, 3. linje for oven har et verbum for meget, “har”; s. 598, 2. linje for neden, forkert orddeling, “fortællinger”; s. 628 linje 2 foroven ligeledes forkert orddeling, “egen-tlige”). Til trods for kommentargenrens saglige slægtskab med hånd- eller opslagsbogen som redskab kan den foreliggende kommentar på grund af sit læsevenlige sprog indbyde til en fortløbende gennemlæsning. Parenteser af refererende og filologisk art holdes på et niveau, der på ingen måde forstyrrer læsningen.

Som hos Müller er også HKN’s kommentar klart og overskueligt disponeret. Indholdsfortegnelsen er fyldig, detaljeret og taget sammen med kapitel- og versmarkeringen af den tekst, der fortolkes, er der tale om en glimrende vejviser til resten af bogen. Desuden følger en dækkende fortegnelse over forkortelser og bagerst i bogen en litteraturliste på 31 sider. Noteapparatet med referencer, korte markeringer og forklaringer i relation til synspunkter i den internationale faglitteratur virker naturligt oplysende og tilstrækkeligt afstemt efter de givne sagforhold, der er under behandling i den gennemgående tekst. Førstegangsreferencer til monografier og artikler i noterne kunne dog godt have indeholdt oplysning om udgiverår, så den læser, der gerne

vil orientere sig i faglitteraturen set i et forskningshistorisk perspektiv, slap for hele tiden at skulle sidde med en finger bagerst i litteraturlisten. Til gengæld virker det måske nok lidt for studenterindforstået med henvisninger til HKN's sproglige kommentarer, udgivet som interne publikationer i hæfteformat fra studenterforlaget, Teoltryk. Ofte kunne det her indeholdte, filologiske anliggende på en mere læservenlig måde med fordel have været skrevet ud som notetext i kommentaren med sigte på den mere brede, fagligt interesserede læserkreds, som bogen også henvender sig til.

Kommentaren falder i to dele. (a) En indledning (s. 21-76) med de sædvanlige isagogiske emner, som hører sig til i en kommentar i det foreliggende format. Her vil jeg fremhæve, at der gøres op med tanken om, at den jødisk-hellenistiske, visdomsprægede johannæiske menighed skulle være sekterisk, da Joh. ifølge HKN ikke udelukker et universelt perspektiv som mission. Men sektens eksklusive selvforståelse kan da sagtens netop give anledning til at lade sit lys skinne i verden – som hos den lidt senere stærkt missionerende montanisme, der for resten nærrede en særlig forkærlighed for bl.a. Joh. Indføringen i den så karakteristiske johannæiske symbol- og billedverden under overskrifterne "Overordnede perspektiver" og "Teologiske hovedtemaer" hører efter min opfattelse til en af kommentarens mest instruktive afsnit. I relation til det litterære og kommunikative perspektiv foretager HKN her en nyttig sondring mellem "den fortalte tid" i teksten på den ene side og "fortællertiden" på den anden, og som griber ind i evangelieforfatterens og læserens fællestid. Men her som i andre tekst-semiotiske spørgsmål og greb kunne kommentaren nok have lært af for eksempel Lars Hartmans svenske Markuskommentar i to bind (udg. i KNT, hhv. 2004 og 2005).

(b) Kommentarens fortolkende del (s. 77-647) rummer ni ekskursioner, alle med relevante emner, der på en eller anden måde har relation til Joh. Jeg kunne dog med tanke på den brug, Joh. som bekendt gør af afskedstalekompositionen godt have ønsket mig en ekskursion eller et særligt afsnit med en behandling af kompositionen i Joh. set i forhold til afskedstalen som populær, litterær kategori i antikken. Der er inden for dette forskningsfelt rigtignok sket meget mere, siden Johannes Muncks franske artikel tilbage i 1950 om afskedstaler, som HKN nøjes med at henvise til (note 91, s. 443).

Hvert kommentarkapitel indledes med forfatterens egen oversættelse af det tekstafsnit, der behandles. Med mindre der af hensyn til den valgte disposition indledes med en overordnet drøftelse af den valgte afgrænsning af fortællestoffet. Oversættelsen og dér, hvor den har givet anledning til en begrundelse, mærker man tydelig en kyndig filolog. Men inddelingen af evangelieteksten i afsnit bestemmes lidt

inkonsekvent, i nogle tilfælde ud fra formale markører i tekstens litterære overflade og i andre ud fra indholdsmæssige kriterier.

I forlængelse af oversættelsen af et tekstafsnit, der i det store og hele lægger sig tæt op af DO-92, følger en kort afsnitskommentar og en temmelig omfattende detaileksegetisk vers-for-vers gennemgang af sproglige og semantiske forhold og problemstillinger. Men, bortset fra behandlingen af skriftets prolog og afskedstale, som efter min mening hører til kommentarens mere vellykkede eksegetisk-teologiske sider, forekommer det mig, at den lovede perspektivering gennemgående fortoner sig i det akkumulerede, detaileksegetiske mængdestof. I forhold hertil kunne det overordnede forkyndende og dermed kommunikative sigte, som allerede tidligere antydnet, godt have været trukket noget tydeligere frem.

Det forekommer mig, at detaileksegesen svinger noget løst og vilkårligt mellem en overvejende beskrivende, nærmest genfortællende fremstilling af mindre enkeltepisoder på det fortællende plan, og i mindre omfang en beskrivelse af mere overgribende perspektiver på teksten. Det sidstnævnte niveau bliver hos HKN meget ofte kun til en sporadisk og underordnet markering (skønt glosen "læseren/læserne" er nævnt mindst 56 gange i kommentaren). For eksempel i afsnittet om tempelrensningen, hvor den karakteristisk johannæiske dobbelttydighed i Jesu svar (2,19f.) nok hænges op på hhv. de jødiske tilhørere i teksten med den forkerte forståelse og læseren af teksten med den rigtige forståelse. Men denne væsentlige differentiering set i en tekst som "forkyndende litteratur" kunne med fordel have været trukket tydeligere frem i den indledende helhedseksegese til afsnittet, og ikke blot dybt inde i detaileksegesen, delvis begravet i en note (note 62, s. 137).

Endnu et eksempel på, at den litterær-teologiske læsning i kommentaren gennemgående lever et noget tilbagelænet liv, findes i behandlingen af den rolle, dåben spiller/ikke spiller i Joh. Som bekendt nævner Joh. ikke et ord om, at Jesus blev døbt af Døberen. Hvorfor ikke? HKN synes ikke at være i tvivl, for han går uden videre ud fra, at "begivenheden forudsættes", og at "evangelisten indirekte bevidner traditionen om Jesu dåb" (s. 109). Det kan man selvfølgelig hævde, især hvis man tænker de synoptiske dåbsfortællinger med, som evangelisten og læseren muligvis var/muligvis ikke var bekendt med. Det skal tilføjes, at HKN udlægger den johannæiske fortælling om mødet mellem Jesus og Johannes Døberen som en fortælling, evangelisten har fortalt for at sætte fokus på Døberen som autoriseret vidne om, hvem Jesus var. Det gøres gældende, at fortællingen dermed munder ud i "en central johannæisk trosbekendelse og dermed også ud i et vidnesbyrd om Jesus" (s. 109). Imidlertid kommer HKN ikke ret

meget ud over tekstens fortalte tid de næste to gange, han forholder sig til dåben i Joh.

I Jesu samtale med Nikodemus anerkender HKN, at evangelisten sigter til dåben med vendingen "født af vand og ånd" (3,5) som "noget andet og mere end Johannesdåben" (s. 148). Evangelisten nævner i forbigående, at Jesus døbte (3,22). Her nøjes HKN med at notere, at forholdet mellem Jesu dåb og Døberens dåb ikke tydeliggøres, fordi evangelisten skal frem til at lade Døberen aflægge sit sidste vidnesbyrd om Jesus (s. 162). Men i de indledende bemærkninger (4,1-6), der leder op til den efterfølgende fortælling om Jesu møde med den sameritanske kvinde, finder HKN dog ikke anledning til at opholde sig ved evangelistens ubegrundede, men ikke desto mindre temmelig iøjnefaldende præcisering om, at det altså ikke var Jesus selv, men derimod hans disciple, der døbte (4,2, s.175-176). Måske kunne denne udeladelse hos HKN bero på, at kommentaren til stedet allerede tidligere indgår i en note (note 27, s. 148) i forbindelse med begrebsparret "vand og ånd" (3,5). Noten henviser bl.a. til HKN's artikel fra 1982 om "Dåbsforståelsen i Johannesevangeliet", hvor det ved nærmere eftersyn viser sig, at HKN her forstår 3,22.26 og 4,1-2 som tekster, der ikke spiller på den kristne dåb. I modsat fald ville det være det samme som at gå ind på "en anakronisme, som evangelisten netop synes at være på vagt overfor" (idem, s. 81). Men denne vinkel tages ikke op i kommentaren.

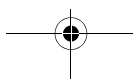
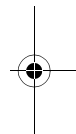
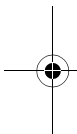
Her, men rigtignok også flere andre steder i kommentaren, kunne det have været nyttigt med en mere gennemført sondring mellem tekstens forskellige tider eller verdener. Det vil sige, man her med henblik på den nævnte meta-tekst om dåben med fordel kunne skelne mellem den historiske verden (dåben i den tids døberbevægelser), den fortalte verden (disciplenes dåbspraksis før den kristne påske) og fortælleverden (den præciserende bemærkning efter påske til læseren om dåben). I den johannæiske symbolverden synes da også Jesu korsdød med omtalen af "vand og blod" fra spydsåret i Jesu side (19,34) at være farvet af en sakramental indforståethed, som den johannæiske menighedskreds sikkert har været fortrolig med. HKN lader dog på uklar vis det sakramentale motiv være underordnet et soteriologisk. Men det skulle ikke overraske, om det sakramentale og det soteriologiske i Joh. netop viser sig at træde frem som to sider af samme sag.

Selv om kommentaren som nævnt har en fin indføring i det johannæiske begrebsunivers (s. 57-73), kunne jeg godt have ønsket mig nogle generelle overvejelser over Joh. som en tekst med et udpræget religiøst sprog. Herunder betragtninger over forholdet mellem faktisk, informativ sprogbrug og fiktiv, metaforisk-poetisk sprogbrug. Det høje narrative symbolplan hos Joh., vil jeg mene, kalder helt op-



lagt på den type overvejelser med deraf følgende konsekvenser for fortolkningen af teksten. For eksempel synes kommentaren i mine øjne at omgå det udprægede mytiske stof, som var der tale om historiske begivenheder. Kun i eet tilfælde har jeg fundet, at der tages et forbehold over for et undermotivs historicitet. I beretningen om tilfangetagelsen i Getsemane hedder det i kommentaren om modstanderne, der kastes til jorden, da de hører Jesus sige, "det er mig" (19,6), at den beskrevne hændelse helt "indlysende ikke kan betragtes som historisk" (s. 556). Hvorfor får vi lige pludselig først på dette se-
ne sted i kommentaren et forbehold over for en faktuel og før-videnskabelig læsning af teksten, når for eksempel underne i den såkaldte tegndel i Joh. kommenteres, som om de ud over at tjene et oplagt litterær-teologisk sigte desuden lige så godt kunne referere til faktuelle begivenheder?

Alt efter anskuelse med hensyn til bibelsyn og teologi kan man som læser enten glæde sig over eller undre sig over, at kommentaren generelt er noget forsigtig og midtsøgende i sin omgang med Joh. Som hjælpemiddel til forberedelse af for eksempel prædikener og studiekredse over Joh. appellerer kommentaren ifølge min vurdering derfor nok mest til bibelfortolkere med et konservativt syn. Men samtidig gælder, at kommentaren på grund af sin meget velkrevne tekst, over-
skuelige opbygning og almen eksegetiske analyse og drøftelse samtidig byder sig til som et udmærket og sikkert længe savnet dansk hjælperedskab i studenters elementære indføring i og arbejde med den johannæiske tekst.



Litteratur

Ole Jensen

Historien om K.E. Løgstrup. København: Anis 2007. 286 s. Kr. 249,-

I januar måned 2007 fyldte tidligere professor, domprovst, højskoleforstander og rektor Ole Jensen 70 år. I den anledning udkom hans bog *Historien om K.E. Løgstrup*, der siden er blevet trykt i flere oplag. Bogen er foruden at være en fremstilling af K.E. Løgstrups (1905-81) tænkning og liv også en personlig bog, da den er et produkt af Jensens beskæftigelse med denne tænkning i mere end et halvt århundrede. Ole Jensen har om nogen gjort Løgstrups tanker til sine egne; som han selv udtrykker det: "Jeg tager det hele med. *Jeg går planken ud med Løgstrup.*"

Bogen er opdelt i tre dele. Første del er en biografisk tour-de-force gennem Løgstrups liv og forfatterskab, der tjener som indledning til bogens to øvrige dele om hhv. Løgstrups filosofi og teologi. Den unge Løgstrup var nødt til at "rydde sig plads" inden for den herskende filosofi og teologi, før udførelsen af hans livsærinde kunne påbegyndes: nemlig at vise, at det er muligt at (er)kende, at verden er Guds. Denne "programerklæring" krævede to opgør: for det første med den såkaldt irreligiøse filosofi, særligt den kantianske erkendelsesfilosofi. Dette opgør påbegynder Løgstrup i 1942 med sin disputats, hvor de første skridt til udfoldelsen af en fænomenologi, der er i stand til at gøre "det universelle i kristendommen" gældende tages. Den gradvise udfoldelse af denne fænomenologi fører siden til endnu et opgør: med den såkaldt irreligiøse teologi, som er Jensens benævnelse for den Kierkegaard-inspirerede teologi, ikke mindst som den kommer til udtryk i Tidehverv fra 1940erne og frem.

"At kende at verden er Guds" må kunne vises filosofisk. Løgstrups måde at gøre det på udfoldes i bogens anden del. Linien trækkes fra Løgstrups tidlige tanker om "livslove" over *Den etiske fordring*, hvor interdependensen og tilliden er de uomgængelige livsvilkår der religiøst tydet kan pege på, at verden er Guds til et foreløbigt højdepunkt med den eksplicitte formulering af de suveræne livsytringer i *Opgør med Kierkegaard*. Slutteligt behandles Løgstrups sene fænomenologiske analyser i metafysik-bindene, med vægt på sansningen og "det singulære universale". Jensen formidler med forbilledlig pædagogisk sans Løgstrups måde at tænke på: fra fænomenologi over metafysik til religiøs tydning. Hans eksempler på de suveræne livsytringers forrang frem for de kredsede, og forklaringen af, hvorfor arten er et singulært universale, gør Løgstrups egne til tider svært tilgængelige formuleringer alment forståelige. Men det fornægter sig ikke, at Jensen "går planken ud med Løgstrup". Løgstrups filosofiske fremgangsmåde problematiseres på intet tidspunkt, selvom der kan stilles spørgsmålstegn ved, om en filosofi, der insisterer på at rumme tanken om en skaber, kan defineres som "deskriptiv";

som "rent human". Kan "det universelle i kristendommen" fremstilles rent filosofisk eller må en sådan filosofi nødvendigvis i sit udgangspunkt være bestemt af det, den gerne vil nå frem til; en skabelsestro? Heller ikke noget af det mest omdiskuterede i Løgstrups sene tænkning sansningens afstandsleshed problematiseres, men fremstilles som en indlysende måde at tale om sansningen på. Jo, Jensen tager det hele med! I bogens tredje del om teologi kommer dette ikke mindst til udtryk i Jensens insisteren på, at Løgstrup har en vel udfoldet kristologi, der uproblematisk kan benævnes "implicit kristologi", hvorved Løgstrups slægtskab med de tyske Bultmann-elever indikeres. Desuden er Jensen, så vidt jeg ved, den eneste, der også kan få øje på en trinitets-teologi hos Løgstrup. Disse indvendinger til trods er også bogens tredje del præget af en stringent og pædagogisk fremstilling af Løgstrups teologi, der er kendetegnet ved at skelne det universelle fra det specifikt kristelige i kristendommen.

Hovedlinien i Løgstrups tænkning går fra filosofi over metafysik til religion, med udgangspunkt i den såkaldte "programerklæring". Denne linie følges og udlægges sikkert og velformuleret. Indimellem krydres fremstillingen med biografiske input og personlige beretninger. Det letter læsningen, ikke mindst for den læser, der ikke før har stiftet bekendtskab med forfatterskabet. Originaliteten i Løgstrups tænkning gør, at han med rette kan kaldes én af det 20. århundredes største danske tænkere. Efter endt læsning af *Historien om K.E. Løgstrup* står dette meget klart, og det er Jensens fortjeneste på bedste vis at bidrage til formidlingen af dette betydningsfulde forfatterskab.

Maria Odgaard Møller

Kurt E. Larsen

Fra Christensen til Karup. Dansk Kirkehistorie i det 20. århundrede. Frederica: Kolon 2007. 372 s. Kr. 299.

Kurt E. Larsen, der underviser i kirkehistorie ved Menighedsfakultetet, har som den første haft mod på at udsende en samlet skildring af dansk kirkehistorie i det 20. århundrede med den velkomne hensigt at skrive kirkelivshistorie, så kirkehistorien fremstår som andet end teologernes historie. Det gøres tematisk gennem 12 kapitler, der udover teologiske strømninger og ydre rammer bl.a. omfatter folkekirkens ritualer og bøger (inklusiv gudstjenestens udvikling og brugen af de kirkelige handlinger), folkekirkens ansatte og officielle arbejde foruden det frivillige arbejde indenfor mission og diakoni og de kristne frikirker.

Der lægges ikke skjul på forfatterens eget teologiske udgangspunkt, som også præger fremstillingen, f.eks. når kun højrefløjens synspunkter refereres i verserende (især etiske) debatter, men generelt gengives andre teologiske positioner på sober vis.

Det er forsøgt at holde bogens stof strengt indenfor det 20. århundrede, men det er ikke uden omkostninger. Det ville være naturligt at afrunde om-

talen af salmekommissionens arbejde i 1990'erne med kort at oplyse, at den nye salmebog kom i 2003 – det virker lidt komisk at slutte med, at situationen ved udgangen af århundredet var uafklaret (s. 99). Andre steder er oplysningerne ført ajour efter 2000, f.eks. listen over formænd for IM (en ny i 2006), og den nyttige liste over danske biskopper siden 1900 medtager de to udnævnelser efter 2000, ligesom også enkelte dødsfald efter 2000 er med; derimod får vi kun Bultmanns fødselsår s.154.

Det er tilgiveligt, at der med så mange linier og detaljer vil være nogle smuttere undervejs, men undertiden medfører den knappe form upræcise og fejlagtige oplysninger, f.eks. når præsternes obligatoriske efteruddannelse på s. 125 indføres både 1990 og 1992; og man kan nok formode, at FDF ikke stillede et forslag i folketinget i 1976 om en kirkeskole (s. 32 – fejlen rettes dog s. 275). Blandt flere eksempler på fejl kan nævnes, at landets første studenterpræst var Palle Dinesen (Trinitatis Kirke 1966) og ikke præsten på Lundtoftesletten (s.130), og at Erik Norman Svendsen omtales som biskop, når han citeres for udtalelser fra sin tid som sekretær for Kirkefondet. I den mere pudsige ende har Kurt E. Larsen fejldateret en af sine egne bøger i litteraturlisten. Fejlene er nok små, men mange nok til at skabe irritation og svække bogens værdi som opslagsværk, der ellers er oplagt med det væld af oplysninger, der bringes, bl.a. i de 74 tabeller.

På et andet punkt kan man heldigvis have glæde af bogen, nemlig som en bibliografi til nyere dansk kirkehistorie, da forfatteren har gravet dybt og flittigt, bl.a. i Præsteforeningens Blad, Dansk Kirketidende og Kirkehistoriske Samlinger (men vist kun én henvisning til *Indre Missions Tidende!*), og litteraturhenvisningerne i de 771 noter vil være et godt sted at begynde for kommende kirkehistorikere og specialeskrivere.

Kurt E. Larsen gør selv opmærksom på, at mange emner i det 20. århundrede trænger til en grundigere udforskning og det bekræftes af læsningen. Når han selv hæver sig over de mange detaljer for at trække overordnede perspektiver og sammenhænge frem, f.eks. i beskrivelsen af teologiske strømninger, er resultatet gennemgående glimrende, men den tematiske tilgang og den store mængde stof synes at hindre en mere overordnet konklusion. På baggrund af forfatterens overblik over nyere dansk kirkehistorie og intentionen om at inddrage det praktiske kirkeliv kunne det ellers være interessant at høre mere om, hvorfor vi er, hvor vi er. Med denne bog er grunden i hvert fald lagt. Forfatteren skal have tak for det store arbejde samt for at bringe områder, der traditionelt har været forvist til praktisk teologi, ind i kirkehistorien.

Liselotte Malmgart

Asger Chr. Højlund

Men han gav afkald. Bidrag til kristologien. Frederica: Kolon 2007. 416 s. Kr. 299,75.

Asger Chr. Højlund, som er professor i dogmatik på menighedsfakultetet i Århus, udsendte i 2007 en monografi med bidrag til kristologien. Bogen be-

står af fire hoveddele: 1) Oldkirkelig kristologi; 2) Kristologi i dag; 3) Jesus i Det Nye Testamente; 4) Konklusion. Bogen indeholder en række oplysende afsnit, men dens overordnede synspunkter er for mig at se uholdbare.

I 1. hoveddel gennemgår Højlund oldkirkens kristologi. I de oldkirkelige bekendelser kan man se, hvordan kristne i kirkens første århundreder tænkte om Kristus. Dog er oldkirkens kristologi ifølge Højlund ikke kanonisk. Højlund koncentrerer sig om to hovedpunkter, nemlig den nikænske bekendelses formuleringer om Sønnens væsensenhed med Faderen (kap. 2) og Kalkedonens formuleringer af forholdet mellem de to naturer i Kristus (kap. 3). Fremstillingen af den oldkirkelige kristologi byder ikke på noget nyt, idet andres (Skarsaune, Kelly, Grillmeier, Torrance) undersøgelser refereres. Højlund interesserer sig især for de nikænske bekendelsers formulering af Sønnens væsensenhed med Faderen, idet netop denne forestilling kritiseres i moderne teologi. Højlund vil se, om forestillingen kan fastholdes (f.eks. s. 15).

I bogens 2. del beskrives hovedtræk i moderne kristologi. I kap. 4 finder man en analyse af den moderne virkelighedsforståelse og dennes betydning for kristologien. Hovedproblemerne heri er ifølge Højlund, at det moderne menneske især på grund af den naturvidenskabelige erkendelses fremvækst ikke længere kan forbinde noget med tanken om en transcendent Gud, og at det moderne menneske er præget af oplysningstidens stærke fremhævelse af fornuften som eneste vej til sandhedserkendelse. På det sidste punkt er der ifølge Højlund et nybrud på vej, fordi postmoderne erkendelsesteorier sætter spørgsmålstegn ved den universelle fornufts eneherredømme. Det medfører dog samtidig et nyt problem – relativismen. Højlund er derfor noget splittet i sin vurdering af de postmoderne tendenser. For kristologien er problemet med den moderne virkelighedsforståelse, at det ikke længere synes muligt at fastholde de oldkirkelige dogmers forståelse af Jesu væsensenhed med Faderen. For at illustrere dette gennemgår Højlund to eksempler på moderne kristologier, nemlig J.A.T. Robinsons og W. Pannenberg. Robinson går længst i sin afvisning af oldkirkens formuleringer. Pannenberg er ifølge Højlunds beskrivelse mere forsigtig, idet han forsøger at fastholde tanken om Jesu væsensenhed med Gud.

I bogens 3. del analyseres NT's kristologi. Det afgørende er her, at Højlund slår fast, at NT må være kilde og kriterium for al kristologi, og at han bekender sig som en varm tilhænger af forsøgene på ud fra NT at beskrive den historiske Jesus. Højlund foretrækker de nyere forsøg på at beskrive den historiske Jesus (The Third Quest) frem for tidligere forsøg. Som det fremgår af kap. 9 og kap. 10, mener han, at der ud fra NT kan siges rigtigt meget med stor sikkerhed om den historiske Jesus. I kap. 11 diskuterer Højlund apostlenes og den første kirkes forståelse af Jesus. Her er der fokus på kristologien i de paulinske breve. Kapitel 11 afsluttes med en argumentation for, at jomfrufødslen var en historisk begivenhed.

I bogens 4. del, som har overskriften 'konklusion', finder man først og fremmest et resumé af de forudgående kapitlers indhold.

Selve bogens struktur viser tydeligt, at NT ifølge Højlund bør være absolut målestok for, hvad der siges teologisk. Såvel oldkirkens kristologi som moderne kristologi skal vurderes på forholdet til NT's udsagn om Jesus. Det er for mig at se helt uholdbart, idet der ses bort fra en række afgørende præmisser såsom NT's egen sammensathed, vores altid fortolkende omgang med NT, nutidens vilkår for at fremsætte kristologiske udsagn osv. Højlunds kristologiske bidrag trækker kristologien tilbage i det før-moderne, hvor ingen form for kritik får lov til at sætte spørgsmålstejn ved NT's udsagn. Det er kontraproduktivt, hvis målet er at formulere en for nutiden plausibel kristologi.

Anders-Christian Jacobsen

Helle Christiansen & Henning Thomsen (red.):

Pastoralteologi. København: Anis 2007. 400 s. Kr. 329.

Der har længe manglet en ordentlig pastoralteologi på dansk. Nu forsøger en tekstsamling at lukke hullet. Og gerne havde man her ønsket pastoralteologien og de folkekirkelige uddannelsessteder til lykke. Men der er stadig for megen plads på den hylde, hvor dansk pastoralteologi skal stå. Ærgerligt, for det skyldes i høj grad redaktionsprocessen. Det kræver et næsten umuligt redaktionsarbejde at få 25 forfattere til at skrive en sammenhængende bog. Meget ville alligevel have været bedre, hvis en hårdere redigering havde sikret ensartethed og intern sammenhæng i bogen og luget umulige formuleringer ud (fx: de nye medier gør, "at virkeligheden er dubiøs", s. 140), og hvis redaktører og forfattere havde været helt enige om, hvem de skrev til.

Bogen er opdelt i fire afsnit: Praktisk teologi, Pastoralteologi, Ansættelse og Udblik. Den pastoralteologiske del er igen opdelt i "Kirken", "Præsten" og det noget intetsigende "Fagene", hvor sidstnævnte i praksis udgør bogens egentlige anden hoveddel. Med undren leder man forgæves efter kapitler om præsten i forhold til sogn og menighed, eller om præstens rolle over for mennesker med anden religion. Til gengæld finder man mange afsnit om præsten som leder.

Den manglende udpegning af den primære læserskare, som dog må forventes at være studerende på pastoralseminariet, viser sig allerede i Henning Thomsens indledning, der flere gange får karakter af uddannelsespolitisk indlæg. Det samme sker i Kirsten Felters kapitel om at lære at være præst, mens Steffen Brunés' kapitel om præsten som personaleleder bliver et partsindlæg i debatten om folkekirkens ledelse. Som læser var man også gerne fri for de besværgelser mod henholdsvis fakulteter og kirkeliv, som findes hos henholdsvis Thomsen og Kurt E. Larsen. Med en større genrebevidsthed havde bogen ikke fremstået som en uskøn blanding af lærebog, antologi, debatbog og håndbog.

Bogens første halvdel er den dårligste. Carsten Pallesen leverer en bestemmelse af teologi som praktisk teologi, rig både ord og tanker, men dog så

klar i mælet, at den tydeligt viser, at Pallesens systemteoretiske fortsættelse af Guds Ord-teologien, til trods for ønsket om at videreføre Luthers kommunikative forståelse af teologien, ikke lader megen plads tilbage til ritualet og gudstjenestelig deltagelse. Det får i bogen den uheldige konsekvens, at forsøgene på at bestemme pastoralteologien mangler sans for ritual, liturgi og menighedens deltagelse, mens ritualafsnittene omvendt ikke får skabt den nødvendige forbindelse til teologien. Pallesens bidrag virker således i høj grad som udtryk får det, Bent Flemming Nielsen kalder "en stigende intellektualisering og 'litteralisering' af ritualet". Indkredsningen af den folkekirkelige virkelighed begrænser sig til grundtvigianisme og indre mission, begge bidrag for så vidt velkrevne, men af "insidere". Det er uheldigt, også hvis denne prioritering er udtryk for, at man i Danmark mangler viden om nutidige præsters kirkelige tilhørsforhold. Og hvor er Tidehverv, som må nøjes med én enkelt henvisning i indekset (islam og muslimer får dog i det mindste to), eller Grosbøll og Plan B, som slet ikke nævnes, skønt de dog blotlagde en særlig pastoralteologisk sårbarhed i den nutidige folkekirke?

Bogen er dog heldigvis ikke uden fortjenester. Disse ligger dog – næsten uden undtagelser – i den del, der leverer undervisningsmateriale til de mere praktiske fag. Her fungerer bogen generelt godt. Og her kan sværmen af medvirkende forfattere forsvares. Igen forekommer opsplitningen af kapitler i henholdsvis form og indhold dog underlig. Således er Marianne Gaardens afsnit om prædikenen som kommunikation forbavsende kortfattet, når det drejer sig om, hvad det er, der skal kommunikeres. Der må man læse Thomssens bidrag. Det betyder, at man må undvære overvejelser over, om indholdet kunne have betydning for formen. Hvad denne sammenhæng angår, synes der at være betydeligt mere at hente i en luthersk prædikenforståelse, end bogen giver udtryk for. Hvor dialektisk teologi med Luther i ryggen fremhævede ordet i sakramentet på sakramentets og ritualets bekostning, må man nu med Luther fremhæve, at bevægelsen går den modsatte vej, så det er ordet, der får sakramental karakter. Det forhold muliggør en anderledes tæt sammenbinding af gudstjenestedeltagelse og forkyndelse og kunne have styrket bogens indre sammenhæng.

Efter endt læsning håber man, at den konkrete pastoralteologiske efteruddannelse af teologer og præster i Danmark er mere helstøbt end det, der her præsenteres. For dem, der er engagerede i det pastoralteologiske felt, kan det måske tjene til opmuntring, at der stadig er udfordringer at tage op.

Bo Kristian Holm

Jens Glebe-Møller

Struensees vej til skafottet. Fornuft og åbenbaring i Oplysningstiden. København: Museum Tusulanums Forlag. 2007. 134 s. Kr. 148.

Med udgangspunkt i en jo særdeles dramatisk historie giver Jens Glebe-Møller i denne bog endnu et særdeles værdifuldt indblik i Oplysningstiden,

denne gang af den fase, der bærer betegnelsen 'neologien', og hvor man endnu fastholdt en overnaturlig åbenbaring. De to anklagede og senere dødsdømte og grusomt henrettede, Enevold Brandt og Johann Friedrich Struensee, fik af Sjællands biskop tilforordnet hver sin sjælesørger, der skulle forsøge at frelse deres sjæle. Især var Struensee truet, fordi han åbenlyst ikke havde den tro på Jesu soningsdød, der var en forudsætning for, at han kunne blive omfattet af dens virkning. Til opgaven blev udpeget Balthasar Münter, tysk præst ved Sct. Petri kirke (og far til den senere biskop over Sjællands Stift, Frederik Münter).

Det er ikke Glebe-Møllers hensigt at genfortælle den jo også noksom bekendte historie, men at give indblik i Münters argumentation over for Struensee i de ikke mindre end 38 samtaler, det blev til i perioden 1. marts til 28. april 1772, hvor Münter ikke fik fuldført sin sidste sætning, før Struensees hoved rulle hen for fødderne af ham. Münter udgav nemlig en bog om sine samtaler med Struensee og med den bekendelse, den dødsdømte angiveligt skulle have affattet til sidst. Denne afskrives dog som ren fiktion. Men det betyder ikke, at samtalerne ikke kan have haft indhold og progression.

Efter at have givet et billede af Struensees opvækst og åndelige ståsted, hans sammenstød med censuren og hans første forordning, som netop gjaldt ophævelsen af censuren – hvad der førte til en syndflod af skrifter imod ham selv – samt de forordninger, der gjaldt kirkelige forhold, går Glebe-Møller over til en gennemgang af Münters bog, der i øvrigt blev en ren bestseller.

Det viser sig at være en samtale mellem to oplysningsmænd, hvor Struensee tilhører den franske, antikirkelige retning, Münter den tyske, kirkelige, påvirket af filosofen Wolff. Struensee mente således, at mennesket var en ren maskine uden sjæl. Det var udfordringen for Münter. Foruden gennem samtalerne søgte Münter også at påvirke Struensee gennem litteratur. Lidt overraskende er det, at H.S. Reimarus er blandt de forfattere, hvis bøger Münter her kolporterede, men desuden at han til at begynde med lod Struensee læse en Jesu-liv-bog i stedet for Det Nye Testamente selv med den begrundelse, at Jesu historie her er spredt ud over fire evangelier, mangt et sted ikke er rigtigt oversat, og det fremmede ved datiden kunne støde unødigt an. Angiveligt skal opgøret med den franske religionskritik været lykkedes, således at Struensee endda til sidst ikke alene blev en teoretisk kristen, men en kristen i praksis.

Det er et fortrinligt og vidende indblik, Glebe-Møller her giver. Og det er en tillægsgevinst, at der som appendiks optræder en stærkt satirisk "Lovtale over hundene og album graecum", som Struensee skrev, mens han var læge i Altona. Den giver et indtryk af tonen.

For at denne anmeldelse ikke skal være helt ukritisk, vil jeg lige nævne, at det undrer mig at læse, at den Celsos, som Origenes skrev *Contra Celsum* imod, skulle have været jøde. Det har jeg aldrig hørt før. Han plejer blot at

være epikuræisk filosof. Og så er der lidt rod i registret, hvor der er for mange henvisninger ved fx Johann Jakob Hess og Gottfried Less.

Mogens Müller

Marina Vidas

The Christina Psalter. A Study of the Images and Texts in a French Early Thirteenth-Century Illuminated Manuscript. København: Museum Tusculanums Forlag, 2006. 154 s. 41 farveplancher. Kr. 250.

En af perlerne i Det kongelige Biblioteks håndskriftssamling, Kristina-psalteret (GKS 1606, 4^o), er nu for første gang nogen sinde blevet genstand for en grundig og detaljeret analyse og beskrivelse i *The Christina Psalter* ved kunsthistorikeren ph.d. Marina Vidas. Det overordentlig smukt dekorerede håndskrift er blevet til i Paris i 1230'erne på foranledning af den franske kong Ludvig VIII's dronning Blanka. Det er bestilt enten til hende selv eller til sønnen Ludvig IX. Marina Vidas antager, at denne har givet det til prinsesse Kristina af Norge i forbindelse med hendes giftermål med Philip af Castilien i 1257. Hun antager endvidere at det er én af Kristinas damer, der har bragt det med tilbage til Norge efter hendes død, som skete allerede i 1262.

Sådanne psaltre og deres afløsere, de senere Tidebøger, var uhyre kostbare og blev kun lavet for folk fra de højeste samfundslag. Det er ikke liturgiske bøger i egentlig forstand (til at udføre kirkens liturgi efter), men de egner sig til at følge messer og tidebønner efter. Indholdet af Kristina-psalteret er ganske illustrerende, hvad det angår. Det indeholder en kalender med en side for hver måned, en tavle med de såkaldte gyldental, 12 bevarede helsidesbilleder med scener fra Jesu liv, Davids Salmer, forskellige hymner, Den athanasianske Trosbekendelse, et litanium og en senere tilføjet votivmesse for gravide og fødende kvinder. Det gav mulighed for ikke kun at følge messerne, men også tidebønnerne, hvor hovedparten bestod af afsyngelse af Davids Salmer, som man kom igennem alle 150 i løbet af en uge. Trosbekendelsen (den athanasianske) f.eks. blev sunget om søndagen ved prim.

Kalenderen og litaniet viser, at Kristina-psalteret var lavet for en person med tilknytning til Paris, til Cistercienser Ordenen og til det kgl. abbedi Saint-Germain-de-Prés. Ikonografien vedrørende helsidesbillederne og især illustrationerne til Davids Salmer (smukt gengivet i 20 farveplancher) peger mod et medlem af den franske kongelige familie. Maria Vidas påviser, at der kunsthistorisk er flere paralleller til samtidige psaltere, men størst lighed er der mellem Kristina-psalteret og en af de såkaldte *Bibles Moralisées*, den såkaldte Toledo-New York bibel i 3 bind, som blev udført samtidigt i Paris for netop dronning Blanka og Ludvig IX. Forfatteren udkaster den hypotese, at Toledo-New York Bibelens 'Hånd 3' efter at have afsluttet illuminationerne i bibelen er gået i gang med illuminationerne i Kristina-Psalteret. Der er tale om en meget smuk bog, som tjener forfatteren såvel som forlaget stor ære.

Knud Ottosen

Jørgen Skov Sørensen

Missiological Mutilations Prospective Paralogies. Language and Power in Contemporary Mission Theory. Studies in the Intercultural History of Christianity 141. Frankfurt: Peter Lang 2007. 282 s. € 48,10.

Jørgen Skov Sørensens ph.d.-afhandling, som han forsvarede ved universitetet i Birmingham i 2005, repræsenterer et meget fortjenstfuldt og ikke i denne form før set forsøg på at anvende postkolonial analyse og kritisk diskursteori på missionsteoretiske og missionsteologiske tekster med henblik på at komme med et konstruktivt bidrag til en missionsteologisk teoridannelse på postmoderne præmisser. Udgangspunktet er, at den moderne missionsbevægelse også erkendelsesteoretisk set er en modernitetsbevægelse. Derfor er der karakteristiske måder, hvorpå viden produceres og hvorpå sociale og kulturelle identiteter konstrueres; og historien ses under et bestemt formåls synsvinkel. Ved hjælp af den postkoloniale analyse og den kritiske diskursanalyse bliver de direkte og indirekte magtforhold, som præger modernitetsbestræbelsen og dermed missionsbevægelsen, afdækket og kritiseret. Efter en introduktion, hvor problemstillingen beskrives, udkastes den tese,

- at det er teologisk legitimt ved hjælp af den postkoloniale kritik at bane vejen for en nutidig alternativ bestemmelse af missionsteorien,
- at det er frugtbart ved hjælp af kritisk diskursteori at analysere og dekonstruere nutidige modernitetsafhængige missionsteologiske udkast
- at det er teologisk konstruktivt at vende sig til et postmoderne missionssteoretisk paradigme.

Efter med nogen grundighed at have redegjort for de metodiske forudsætninger for arbejdet, og herunder givet en introduktion til henholdsvis postkolonial analyse og kritisk diskursanalyse og disse metoders betydning indenfor modernitet og postmodernitet, vender forfatteren sig til tre udvalgte missionsteologer, Paul G. Hiebert, J. Andrew Kirk og David Bosch, hvis hovedværker analyseres minutøst med henblik på at beskrive deres terminologi, afsløre de begrebsmæssige implikationer af deres sprogbrug og afdække det perspektiv de anlægger. Ikke at der er noget galt i at anlægge et perspektiv. Det gør alle; men forskellen er, om man er bevidst om det eller ej. Den kritiske diskursanalyse viser sig tjenlig til at afdække de skjulte magtforhold, arrogancen og paternalismen og således bane vejen for en mere ædruelig missionsteoretisk diskurs. Den hidtidige missionsteologi har kun modvilligt registreret diversiteten og pluraliteten. I den konstruktive missionsteologi, som forfatteren finder ansatser til hos Thangaraj, Placher, Russel og Hodgson, drejer det sig om at forsone sig med forskelligheden og pluralismen og med åbne øjne tage den relativisme med i købet, som er uundgåelig indenfor det postmoderne paradigme.

Her er givet et forholdsvis frit referat af, hvad der kan læses som essensen af forfatterens argumentation for, hvad man kunne kalde “en nutidig teologisk relativitetsteori”. Det skal imidlertid understreges, at fremstillingen er

gjort med stor videnskabelig akribi; litteraturbrugen er omfattende, begrebsbestemmelserne nøjagtige, analyserne skarpsindige og de konstruktive ansatser lovende. Det er alt sammen skrevet i et meget poleret engelsk.

Det betyder ikke, at der ikke kan rejses indvendinger imod afhandlingen. Der er således en del redundans i argumentationen, og man kan diskutere, om de lidt omstændelige redegørelser for den lingvistiske baggrund for den kritiske diskursanalyse som alligevel er på anden hånd bringer argumentationen videre, når de mestendels fremstår som læsefrugter. Det lader sig heller ikke nægte, at nogle af analyserne af de missionsteologiske tekster er noget hårtrukne. Og man havde gerne set en mere dybtgående behandling af de teologiske konsekvenser af helhjertet at omfavne det postmoderne paradigme. Men at en afhandling indbyder til diskussion er kun en fordel, når den, som det er tilfældet her, er godt skrevet, har en klar opbygning, byder på skarpsindige analyser og kommer med interessante observationer.

Viggo Mortensen

Berit Schelde Christensen, Viggo Mortensen og Lars Buch Viftrup

Karma, koran og kirke. Religiøs mangfoldighed som folkekirkelig udfordring
Århus: Univers 2007. 257 s. Kr. 249.

Denne nyeste udgivelse i rækken af danske studier af religiøs pluralisme er resultatet af et samarbejde mellem Areopagos, Landsforeningen af Menighedsråd og Center for Multireligiøse Studier ved Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet. Bogen er egentlig todelt og selve processen omkring bogens tilblivelse synes forbilledlig. Dels består bogen af en afrapportering af en spørgeskemaundersøgelse blandt præster i folkekirken, og dels består den af en række fortolkende essays af præster, universitetsteologer og enkelte andre forfattere.

Fundamentet er som nævnt en kvantitativ spørgeskemaundersøgelse, som Steen Marquard Rasmussen, sociolog i Landsforeningen af Menighedsråd, i bogens anden halvdel analyserer grundigt, kompetent og inspirerende, og hvis hovedresultater er sammenfattet i bogens første essay. Hans analyse kan sammenfattes i påvisningen af en række tendenser, som præster ser i mødet med religiøs mangfoldighed. For det første, en søgen efter en troværdig religiøs tolkning af den enkeltes liv, kendetegnet af en udogmatisk tilgang til kristendommen, for det andet en søgen efter trykthed i fællesskab og for det tredje en fokusering på krop og sundhed. Endvidere – og måske lidt overraskende for forfatterne – viser det sig, at præsterne ikke anser pluralismen, men sekulariseringen som den største enkeltudfordring til folkekirken. Ikke desto mindre er det den religiøse pluralisme, som ifølge præsterne har tydeliggjort svaghederne ved folkekirken, nemlig dilemmaet mellem etableret statskirke og missionerende fællesskab. Samlet set mener præsterne, at folkekirken skal spille en mere aktiv rolle som institution, og flertallet er interesserede i en afklaring af, hvad mission betyder for folkekirken. Til slut identi-

ficerer Marqvard Rasmussen tre typer præster i mødet med religiøs mangfoldighed: den dialogsøgende præst i mødet med muslimer, den klassiske præst som er optaget af teologiske nuancer, og den kæmpende præst som engagerer sig i konfrontationen med andre religiøse traditioner.

På grundlag af denne afrapportering har bogens øvrige forfattere udvalgt hver en del, som de fortolker i en teologisk eller samfundsmæssig ramme. Selve processen omkring bogens tilblivelse fremstår således ægte induktiv – der er med andre ord ikke tale om en teoretisk ledet undersøgelse men om en induktiv praksis og refleksion. Samtidigt gør denne opbygning det muligt for læseren at kigge sociologen over skulderen, og drage sine egne konklusioner, som måske adskiller sig fra dem, som præsenteres i de mere fortolkende essays.

Den fortolkende del består af fire hovedafsnit – “Mangfoldigheden – den indre og den ydre”, “Folkekirken – mellem institution og person”, “Præsten – den kæmpende og den dialogiske” og “Udfordringen – mission eller dialog?”. Blandt de fortolkende essays vil jeg i første afsnit fremhæve Lene Kühles indlæg, som argumenterer for fremkomsten af en ny religiøs pluralisme, hvor forskellige religiøse grupper – først og fremmest muslimer og folkekirkekristne – er tvunget til at forholde sig mere aktivt til hinanden. I andet afsnit er Tove Fergos indlæg interessant, fordi det ikke blot er en folkekirkepræst men også en tidligere minister med en dyb indsigt i kirkepolitik, som her diskuterer perspektivet i den nyligt vedtagne lov om sognefuldmagten. I tredje afsnit kan man lægge mærke til to helt modsat rettede indlæg fra sognepræst i Gellerup, Annette Brounbjerg Bennedsgaard, og valgmenighedspræst i Brabrand og Herning, Morten Kvist. De to essays præsenterer to vidt forskellige syn på islam og muslimer – eller mere præcist: Bennedsgaards indlæg beskæftiger sig med muslimer, mens Kvists indlæg fokuserer på islam. I fjerde afsnit vil jeg fremhæve Viggo Mortensens på en gang faglige og personlige indlæg for en folkekirke, som står i et dilemma mellem sin statskirkelighed og nutidens krav om tydelighed, integritet og autenticitet i mødet med andre religiøse traditioner.

Selv om det ikke ødelægger glæden ved at læse bogen, så må jeg ikke desto mindre påpege, at der er problemer med noterne i bogen: efter et antal noter passer nummereringen ikke længere, og til sidst holder noterne helt op, selv om fodnoterne i teksten fortsætter. Det er ærgerligt, fordi referencer og litteraturhenvisninger er henvist til noterne i de fortolkende essays. Denne mangel bør dog ikke afholde nogen fra at lade sig belære af Marqvard Rasmussens analyse og udfordre af de øvrige forfatteres fortolkninger, som hermed anbefales.

Jonas Adelin Jørgensen