

Bodil Ejrnæs, *Skriftsynet igennem den danske bibels historie – således som det afspejler sig i bibeloversættelserne og i de kommentarer der ledsager bibelteksterne*, Forum for bibelsk eksegese 6, Museum Tusulanums Forlag, København 1995, 270 sider, 259 kr.

Bodil Ejrnæs' Ph.D.-afhandling om det skriftsyn, der ligger bag de danske bibeloversættelser, er et meget vellykket resultat af mange års intenst arbejde ikke blot med oversættelsernes historie, men også med selve oversættelsesprocessen. Bodil Ejrnæs har således selv været centralt placeret i arbejdet med nyoversættelsen af Det gamle Testamente, der førte til autorisationen i 1992. Hun har derfor sans ikke blot for bibeloversættelsernes indhold, men også for hele det organisatoriske grundlag for arbejdet og for den form den enkelte bibeloversættelse udgives i. Mens andre ville lægge vægten alene på en teologisk vurdering af hver enkelt oversættelse, er hun i stand til at anlægge et langt bredere perspektiv.

At Bodil Ejrnæs på denne baggrund ikke vælger oversætterens eller organisatorens synsvinkel som sit udgangspunkt, men derimod bibellæserens er værd at bemærke. Denne synsvinkel fremgår i første omgang af valget af forsidebilledet. Her placeres hverken et af de klassiske bibelforsidebilleder eller billedet af en af de navnkundige bibeloversættere, men træsnittet »Den ensomme bibellæser«, hentet fra Resens bibel fra 1607.

Ved at vælge læsersynsvinklen får Bodil Ejrnæs mulighed for at inddrage ikke blot oversættelsens ord, men hele den tilrettelægning i form af titelblade, illustrationer, typografi samt kommentering gennem fortaler, ordforklaringer, summarier, noter og skrifthenvisninger, som er med til at hjælpe læseren med at tolke de bibelske skrifter.

På kyndig vis fører Bodil Ejrnæs os gennem bibeloversættelsernes tre vigtige faser: Arven fra Luther i 16.-17. århundrede, den resen-svanningske tradition i 17.-19. århundrede samt den række nyoversættelser, som fremkom i det 20. århundrede, og som i høj grad betød et brud med oversættelses-traditionen. Et vigtigt resultat af undersøgelsen er påpegningen af, hvor læserorienterede de gamle bibeloversættelser egentlig var. Forsidebilledet til Christian III's bibel konkretiserer ganske enkelt den aktuelle læser, for hvem hele frelseshistorien har fundet sted, gennem billedet af den hændervridende

## Anmeldelser

mand ved træets fod. Og samme tendens følges op i fortalen, som er henvendt til den kristne læser og hjælper til at læse Skriften ret, nemlig som Guds ord til os, der lever i dag.

Også i den resen-svanningske bibel henvender fortalen sig direkte til læseren, her med en opfordring til at bede Gud gennem sin ånd oplyse forstand og hjerte; for bibelen er ikke som andre bøger, den begribes ikke blot gennem forstanden. Der må også omvendelse og fornyelse til. Undersøgelsen af den resen-svanningske bibel viser dog, at selv om fortalen henvender sig direkte til læseren, så er summarier og noter ikke i samme grad som tidligere henvist på den aktuelle læser. Bodil Ejrnæs gør overbevisende opmærksom på i de følgende afsnit, at dette ikke er en tilfældighed. Op gennem bibeloversættelsernes fortsatte historie fortoner den aktuelle læser sig mere og mere.

Det er næppe nogen overraskelse, at dette i allerhøjeste grad er tilfældet med dette århundredes bibeloversættelser. Luthertidens ønske om at gøre teksterne og læseren samtidige afløses af en vilje til at fastholde teksterne i deres historiske fortidighed. Der findes f.eks. ingen fortaler, henvendt til den aktuelle læser, og på forskellig vis adskilles mellem Gammel og Ny Testamente, som var det to ganske uafhængigt af hinanden opståede religionshistoriske kildeskrifter, der blot via omslaget var forbundet til én bog. Også de nyere bibeloversættelsers kommentering understreger denne fortidighed. Således er 1931-oversættelsen af Det gamle Testamente forsynet med en ordforklaring, der nærmest fungerer som et minibibelleksikon, og som er helt igennem præget af den historiske synsvinkel. Læseren får oplysninger om datidens kultur og religion; men ingen oplysninger af teologisk art. Og endelig bør nævnes, at kapiteloverskrifterne alene beskæftiger sig med interne gammeltestamentlige forhold og derfor ikke giver plads for nogen form for kristologisk tolkning.

En anden måde at vurdere holdningen til den aktuelle læser på er at se på brugen af henvisninger til andre skriftsteder. Her afspejler henvisningerne i de tidlige bibeloversættelser et klart bibelsyn: Gammel Testamente som forudsigtelse af de centrale begivenheder i Ny Testamente. Men i f.eks. 1931-oversættelsen af Gammel Testamente er henvisningerne af så forskellig art, at læseren ofte lades ganske i vildrede om, hvorfor netop den henvisning er anført her eller der.

Bodil Ejrnæs' bog er rig på spændende oplysninger, der er med til at sætte kirke- og dogmehistorie i relief. En kort anmeldelse kan derfor ikke yde den retfærdighed, men blot give nogle smagsprøver. Det virkelige udbytte får kun den, der som forsidebilledets ensomme bibellæser sætter sig hen, tager bogen frem og læser!

**Kirsten Nielsen**

**Professor, cand.mag. et dr.theol.**

**Institut for Gammel og Ny Testamente**

**Aarhus Universitet**

\* \* \*

Bjarne Lentz, *Paul Tillich, Filosofi. Teologi. Kultur*, Gyldendal, København 1995, 401 sider, 298 kr.

To gange tidligere er det forsøgt at introducere den tysk-amerikanske filosof og teolog Paul Tillich til den danske offentlighed. Endda af to gange Holm. Søren Holm, i sin tid teologisk professor i København, skrev allerede i 1942 en bog om Tillich. Det var for tidligt, al den stund Tillich først efter det tidspunkt manifesterede sig som en af de betydeligste teologer i dette århundrede.

I 1983 udgav Kjeld Holm en lille bog om Tillich. Den handler om visse dele af forfatterskabet, men mest om andre og andet, bl.a. Kierkegaard og Sløk, og giver derfor indtryk af, at Tillich var en slags eksistensteolog på samme linje. Hvad han absolut ikke var. Tillich er formodentlig den teolog i dette århundrede, der ved siden af at være moderne til stadighed har fastholdt arven fra såvel den græske som den tyske idealisme. – Tillich var en ontologisk tænker.

I lyset af ovenstående er det vigtigt at gøre opmærksom på den store bog om Tillich, som blev offentliggjort i 1994 af Bjarne Lentz. I den bog bliver den hele Tillich, det samfulde forfatterskab gennemgået, og der bliver

## Anmeldelser

ikke lagt skjul på, at Tillich ikke bare er systematiker, men regulær systemtænder.

Men er en systemtænder ikke en oldsag i vor postmoderne tid? Lentz bestræber sig på at vise, hvordan Tillich er aktuel, og det gør han ved at inddrage en række relevante moderne synspunkter til belysning af Tillichs forfatterskab, jf. nedenfor.

Bogen indledes med en kort biografisk skitse og er delt op i to hovedafsnit. Første del behandler Tillichs filosofiske og teologiske system, anden del gennemgår Tillichs bidrag til kulturdebatten, fra de tidlige 1920'ere frem til de seneste år, hvor Tillich ikke mindst bliver optaget af samtaler med de østlige religioner.

Der er ikke tale om det, man kalder en intellektuel biografi; hele vægten er lagt på en sober og grundig analyse af hovedemnerne i Tillichs omfattende system. At bogen ikke har karakter af intellektuel biografi, den moderne form for monografi, skal man ikke i og for sig beklage, alligevel kan man synes, at det personlige og biografiske, netop i Tillichs tilfælde, burde have været mere fremtrædende. Tillich blev jo ikke i Marburg som f.eks. Bultmann, da kaos brød løs i 30'erne. Han var en af de allerførste tyske intellektuelle, der emigrerede til USA. Og han blev der resten af sit liv. Men hvordan bestemte denne omstændighed hans tænkning, og hvad var det i hans tænkning, der gjorde at han – efter en rum tid – følte sig mentalt så vel tilpas i en kultur, der dengang var total forskellig fra den tyske?

Lentz' fremstilling er ikke kun en række referater af Tillichs værker; den har ofte form af en diskussion af synspunkterne med inddragelse af andre og anderledes orienterede anskuelser, der kunne anfægte Tillichs teorier. Fremstillingen er endvidere ledet af en tese, der er relevant og velformuleret, og som der vendes tilbage til igen og igen.

Hovedsagen er spørgsmålet om forholdet mellem det historiske og det ontologiske i det Tillichske system; og forfatteren kæmper en vældig kamp for at forsvare det synspunkt, at det ontologiske aspekt slet ikke står alene i Tillichs system. For Tillich drejer det sig ikke kun om væren og værens kategorier, men tillige og ligefuldt om det historiske. Eller man kunne sige, det drejer sig om både essens og eksistens, jf. indledningen og f.eks. p. 367: »... at Tillich på én gang hævder både en ontologisk og historisk virkelighedsopfattelse«.

Lentz har ret i, at dette er hovedproblemet i Tillichs tænkning og i samme grad problemet i enhver fortolkning af værket; det kan anskues under forskellige synsvinkler, men i hovedsagen aktualiseres det i relation til Tillichs kristendomsteori, som vitterlig er en teori. Tillich går åbenlyst ind for en hellenisering af kristendommen, det vil sige han ser intet (afgørende) problem i at forbinde den jødisk-kristne tradition med græsk værenstænkning og moderne enhedsfilosofi (Schelling).

Tillichs teologi er i udpræget grad en nærværs-teologi, en filosofisk teologi, hvor det historisk-eskatologiske perspektiv er bestemt af værenstanken.

Teologisk set kommer forfatterens synspunkt, at Tillich grundlæggende er historisk tænkende især på prøve i relation til spørgsmålet om den historiske Jesus. Og her forekommer det tydeligt nok, jf. Lentz' bog p. 177ff, at det historiske, det virkeligt historiske, dvs. spørgsmålet om Jesu persons afhængighed af den jødiske tradition, ikke bliver vægtet særlig stærkt. Tillich er grundlæggende kerygmatiske teolog; han adskiller sig fra den sædvanlige kerygmatiske teologi ved at anvende helt andre kristologiske formuleringer: Kristus som den nye væren f.eks.

Under hensyntagen til dette tidsskrifts videnskabelige interessefelt, kan der være grund til at sige lidt særligt om Tillichs religionsteoretiske synspunkter. I sine seneste år var Tillich knyttet til den såkaldte Chicago-skole og samarbejdede med den kendte religionsfænomenolog Mircea Eliade. Jeg har forstået, at den religionsfænomenologiske religionsforskning og metode ikke er særlig yndet blandt religionsvidenskabsfolk i dag; Eliade i særdeleshed er genstand for megen kritik, idet han opfattes som alt for teologisk engageret i sin videnskab.

Kritikken rammer naturligvis tillige Tillich, som var erklæret religionsfænomenolog. Tillich havde intet problem med at opfatte kristendommen som religion, hvilket distancerede ham fra den meste ny-protestantiske teologi i samtiden. Men også hans religionsteori vil få de herskende synspunkter i moderne religionsforskning til at vende fingeren nedad.

Det hænger sammen med Tillichs (manglende) teori om strukturer og sprog. Tillich har nogle ideer om sprogets symbolfunktioner; de spiller faktisk en afgørende rolle i hans system; *Væren selv*, nøgleordet, kan kun udtrykkes symbolsk og Lentz gør udførligt rede for sagen. Alligevel er Tillichs

## Anmeldelser

og religionsfænenologernes »eksistentielle« tanke om religion og religiøs tro, troen som grebthed, og religionens basis i det som angår os ubetinget, »ultimate concern«, ifølge moderne smag en for primitiv og uvidenskabelig tilgang.

Tillich er, vil man sige, ikke bare for lidt distanceret videnskabelig i sin omgang med emnerne; han er overhovedet for lidt bevidst om den kulturelle og især sproglige formidling.

I det perspektiv, som Lentz ikke selv omtaler, er der grund til særligt at henvise til hans afsluttende betragtninger over: »Peirce's tænkning som perspektiv for tolkning og viderudvikling af Tillichs teologi« (p. 369ff). Charles Peirce (1839-1914) var grundlæggeren af den amerikanske og pragmatiske udgave af semiotikken.

Denne afslutning er overraskende; af flere grunde. Dels ignorerede Tillich vistnok den amerikanske pragmatisme, da han kom til Staterne; dels synes hans metode, den filosofiske korrelationsmetode og hans rødder i tysk idealisme at være langt væk fra semiotikken. Ikke desto mindre argumenterer Lentz energisk for, at der er forbindelser til og lighedspunkter mellem semiotikkens og Tillichs korrelations-metodiske synspunkter. Hovedsagen er en fælles insisteren på en filosofisk realisme; tegnfortolkningen er ikke uendelig, bundet til en endeløs kontekst; der er en final interpretant.

I forlængelse af Lentz' overvejelser kunne man spørge, hvad denne forbindelse til semiotikken betyder for Tillichs aktualitet, religionsvidenskabeligt og teologisk – hvis de to fag ellers må sættes på samme linje – ?

Med en kort bemærkning, som det må være her, kan to forhold fremhæves. For det første er det nødvendigt at understrege, at Tillichs – og andre teologers – substantielle tale om ontologi, må afløses af og kombineres med sprogets og forståelsens problem. Det må være udgangspunktet, også i teologi og religionsforskning.

Uden videre at tale om væren selv, værens magt og lignende er næppe meningsfuld. På den anden side kommer en forståelsesorienteret tænkning ikke uden om det ontologiske spørgsmål – i og med at spørgsmål om de sproglige udsagns mening, reference, sandhed etc. melder sig. I vores kultur med dens filosofiske tradition kan vi ikke tale om sprog uden tillige at tale om virkelighed (væren).

For det andet må også en struktur- og diskursorienteret tænke måde i religionens emner konfronteres med spørgsmålet om erfaring; med spørgsmålet om, hvilke livs-erfaringer, der gemmer sig i de religiøse ritualer og verdensbilleder. Det er religionsfænomenologiens – og Tillichs – anliggende. At dette anliggende ofte er formuleret med overdreven eksistentiel pathos, skal gerne indrømmes. Alligevel, vil man i formeningen om at være videnskabelig distancere sig fra alle livserfaringsspørgsmål, har religionsvidenskaben betalt opgøret med fænomenologien med etableringen af en ny-positivistisk position.

**H. C. Wind**

Lektor, dr.theol.

Institut for Systematisk Teologi

Aarhus Universitet

\* \* \*

James C. VanderKam, *Dødehavsrullerne – teorier og kendsgerninger*, oversat af Ellen Langer Jordt, med forord af Benedikt Otzen, Anis, København 1995, 227 sider, 250 kr.

*Dødehavsteksterne, essæerne og Det Nye Testamente. Qumransamfundets betydning for forståelsen af den antikke jødedom og den ældste kristendom*, med bidrag af Niels Peter Lemche, Jesper Høgenhaven, Niels Hyldahl, under redaktion af Mogens Müller, Anis, København 1994, 111 sider, 118 kr.

Mediepostyret om Dødehavsrullernes manglende udgivelse (det drejer sig om tusindvis af små fragmenter fra Hule 4) rummede alle drengbogsfantasmerne om en katolsk sammensværgelse med Vatikanet som bagmand, Dødehavsrullerne endelig dechifreret, Qumranmenigheden, der var de første kristne, Retfærdighedens Lærer, der er Jesu broder Jakob, eller Jesus selv, der skulle være Den Uretfærdige Præst, osv. En del af dette er endog oversat til

## Anmeldelser

dansk, så sig ikke, at Danmark er for lille et sprogområde til international *junk*-forskning. Siden da er diskussionen fladet ud; »Vatikanets kældre« er afløst af et mindre fantasmatisk, men mere realistisk scenarie, hvor et udgivelsesprojekt forsinkedes og trak ud pga. et konglomerat af mindre dramatiske, men så meget mere realistisk udseende grunde: personlig besiddertrang og karriereinteresser, utilstrækkelige bevillinger, manglende opmærksomhed over for mere aktuelle teknikker - fx at alle teksterne udkom som mikrofilm i 1993 (!) - efter at piratudgivelserne havde gjort det umuligt at forbeholde teksterne for de få indviede, indtil de havde publiceret deres officielle udgivelser.

I kølvandet på pseudoforskningen kom den mere seriøse del. Og her er det et meget heldigt valg, Anis har gjort med oversættelsen af VanderKams bog, der må blive en ny klassiker. Det er kort sagt en fortræffelig bog, skrevet af en forsker, der selv har deltaget i det officielle udgivelsesprojekt. VanderKam når omkring alle afgørende sider af Qumranproblematikken. Han beskriver historien om fundene og forklarer metoderne til datering; han gennemgår manuskripterne, både de gammelkendte, dem der er kommet til senere som Tempelrullen og også de vigtigste af de nye (og stærkt fragmentariske); han omtaler den religionshistoriske baggrund for skrifterne og redegør endelig for forholdet mellem på den ene side Qumranskrifterne, på den anden side hhv. de gammeltestamentlige og de nytestamentlige skrifter.

Hvad det basale angår, er det nye så, efter offentliggørelsen af de mange uudgivne stumper, at der ikke er så meget nyt. VanderKam ser ingen grund til at forlade den fortsat mest oplagte hypotese, nemlig at gruppen bag Qumranskrifterne er identisk med essæerne, at ruinerne i Qumran ikke er et fort eller en rigmandsvilla, men et essæisk center, hvor skrifterne eller nogle af dem er blevet til; essæerne var en særlig jødisk gruppe, en »sekt«, om man vil (i sociologisk forstand, vel at mærke), afsnøret fra de dominerende retninger i Jerusalem engang i 2. årh. f.Kr., muligvis som en del af præsteskrabet i Jerusalem i opposition med Jonatan Makkabærens overtagelse af ypperstepræsteembedet og med fastholdelse af solkalenderen til fastlæggelse bl.a. af de rette kultiske festdage osv. Selv om beskrivelser fra Plinius den ældre, Josefus, Filon og andre ikke er i et og alt dækkende i forhold til de informationer, som Qumranskrifterne giver, er det fortsat i store træk det



velkendte billede, der kan uddrages af disse klassiske tekster, der if. VanderKam danner grundlaget for den mest fremkommelige teori.

Qumranskrifterne forbindes altså fortsat med ruinerne ved Qumran og med essæerne; teorien placerer disse i den komplekse jødedom i århundrederne omkring vor tidsregning, dvs. som en gruppe med sin egen identitet i forhold til andre grupper, som kendes ved navn. Qumranskrifterne og essæerne har så fælles punkter med alle grupperinger, ligesom de også adskiller sig fra dem alle – fra farisæerne ved bl.a. at etablere sig som »modsamfund«, fra saddukæerne ved accepten af englevæsener, eskatologi og evigt liv (det er usikkert, om essæerne havde en forestilling om kødets opstandelse). Forholdet mellem Qumrangruppen og de første kristne er af samme art. Der er lighedspunkter også til tilhængerne af manden fra Nazaret, specielt hvad angår social organisation og eskatologiens rolle, men der er også afgørende forskelle; bortset fra det oplagte, at kristendommen var bundet til Jesu person, kombinerer essæerne lov og eskatologi, mens de kristne opgiver loven og fastholder en eskatologi, der, i modsætning til essæerne, allerede er delvis indtrådt. Essæerne og de kristne adskiller sig symmetrisk omvendt, fremhæver VanderKam, fra anden og mere gennemsnitlig jødedom, som den findes i de senere rabbinske skrifter: de kristne afskærer sig fra jødedommen ved at negere dens etniske side, essæerne spalter det etniske i en god, lys og retfærdig, og i en ond, mørk og uretfærdig del.

Dette er også problemet med Qumranskrifterne: den ikke mindst vigtige grund til, at de forekommer så interessante er, at kildesituationen til den antikke jødedom i grunden ikke er særlig god, hvad angår de kredse, som alt tyder på har været mere repræsentative for den generelle linie: saddukæerne har ikke efterladt sig normative skrifter, farisæerne heller ikke, det rabbinske materiale fra Mishna og fremefter, som må tjene som kildemateriale i mangel af bedre, er flere hundrede år yngre, og resten, mestendels Qumranskrifter, pseudopigrapher og apokalyfser, stammer fra mere eller mindre isolerede og egensindige marginalgrupper; det er helt uklart, hvilken autoritet skrifter som de gammeltestamentlige apokryfer egentlig har haft. Den tekstkritiske værdi af de bibelmanuskripter, der er fundet i Qumran, og som VanderKam gør grundigt rede for, er uvurderlig; også resten er givetvis førsteklasses kildemateriale, men til hvad? Selvfølgelig til den antikke jødedomms åndelige klima, herunder den første kristendom, på den ene side; men her kan de let

## Anmeldelser

få en alt for dominerende plads, netop i betragtning af mangelen på alternativt materiale, der kunne bringe bedre balance i sagerne; på den anden side er de i samme grad eller mere eksempel på et fænomen, hvis type ikke er uddødt: den apokalyptisk-eskatologisk marginalgruppe med hemmelig viden, afventende verdens undergang og sine egne medlemmers frelse. Hvis der er en dimension i spørgsmålet om Qumranskrifterne og essæerne, der ikke er specielt fremhævet af VanderKam, er det i det hele taget den sociologiske: gruppens selvvalgte, ideologiske isolation, som den fremgår af teksterne, og essæernes reelle integration, mere eller mindre, i det faktiske samfund i datidens Palæstina. Og stod der ikke bag Tempelrullen en gruppe, der i princippet var parat til at tage over i Jerusalem? Men det er naturligvis usikkert, i hvilket omfang netop dette interessante skrift kan siges at være repræsentativ for Qumrangruppen eller essæerne som helhed.

Men VanderKams bog, der er mere filologisk end sociologisk interesseret, vil heller ikke lukke diskussionen. I dens danske udgave, i et jævnt og letlæseligt sprog fremstår den som en umiddelbart tilgængelig orientering, der bringer læseren ajour med mainstream-forskningens konsensus. Der er gode litteraturangivelser (fortjenstfuldt opdaterede i den danske udgivelse), et nyttigt stikordsregister, der gør bogen let at arbejde med, samt et udmærket forord af Benedikt Otzen, der sammenfatter belæringen i bogen: »Teksterne vender ikke op og ned på vore forestillinger om den antike jødedom. Og de vender heller ikke op og ned på vore forestillinger om den tidlige kristendom. Men de kan give os et mere nuanceret billede af jødedommen på Jesu tid og dermed af baggrunden for kristendommens opståen« (s. XIV). Endelig er der to kort; det større af disse, det over Qumran og Det Døde Hav, kunne godt have placeret alle de steder ind, der er nævnt i teksten. Det anbringer Wadi Murabba'at og Masada, men ikke En-Gedi; og hvor mange af bogens læsere ved, hvor Wadi-el-Dalije eller Khirbet Mird og Nahal Hever ligger? Her er en lille opgave for forlaget, hvis bogen skulle komme i de nye oplag, den fortjener.

Den anden bog fra Anis, *Dødehavsteksterne*, er et optryk af tre forelæsninger holdt ved Københavns Universitet om »Qumran – hvordan ved vi det, vi ved, og ved vi det?« ved Niels Peter Lemche, »Qumran og den antikke jødedom« ved Jesper Høgenhaven og »Qumran og Det Nye Testamente« ved Niels Hyldahl; desuden indeholder bogen en oversættelse af skriftet »En

samling af Lovens Gerninger« ved Høgenhaven. Der er ikke gjort alverden for at redigere de tre forelæsninger sammen til en bog, der undgår gentagelser. Bogen er væsentligst oplysende, domineret af essæer-teorien, dvs. forskningens konsensus, og hurtigt læst.

Hans J. Lundager Jensen  
Lektor, mag. art.  
Institut for Religionsvidenskab  
Aarhus Universitet

\* \* \*

J. C. Cooper, *Politikens Symbolleksikon*, oversat af Ejler Hinge-Christensen; dansk bearbejdelse af Morten Warmind, Politikens Forlag, København 1994, 271 sider, 199 kr.

Politikens Symbolleksikon er en oversættelse af en engelsk udgivelse fra 1978. Ifølge Morten Warminds indledning »fremgår det [af bogens artikler], hvad dyr, ting, bogstaver, begreber, farver og tal *betyder*« (s. 7). Det lyder jo ret bombastisk, og Warmind slutter da også sin indledning i en andet leje: »intet leksikon over symboler kan gøre sig forhåbninger om at være fuldstændigt. Symbolet er levende og altid foranderligt« (s. 9). Dermed indrammer indledningen meget præcist bogens essentielle problem: kan man meningsfuldt skrive et leksikon over symboler – ikke symboler inden for en bestemt religion, periode, kultur, område, men symboler overalt, i det hele taget, til alle tider, overalt, inklusive hos »indianere« og »afrikanere«? Bag bogens koncept ligger formentlig en uafklaret jungianistisk pansymbolisme. Jeg har en stærk fornemmelse af, at indlederen ikke selv har hjertet med; han understreger meget fornuftigt, at »et symbol [ikke er] noget symbol uden en sammenhæng«, og det er netop sagen. De fleste af de størrelser, som bogen her kalder symboler (og som den i øvrigt ikke definerer: det mest interessante opslag mangler, opslaget »Symbol«), er i hvert fald også »udtryk«, »signifianter«, der kan have vidt forskellige »indhold«, alt efter deres

## Anmeldelser

kulturelle kontekst. Og hvad er da sammenhængen mellem de forskellige »indhold«, hvis der er nogen? Hvordan undgås, at opslagene bliver meningsløse opremsninger i den bedste/værste Frazerske stil: babylonerne mente dit, egypterne mente dat, grækerne sådan, romerne noget andet, indianerne dette og afrikanerne hint ... Warmind gør sit bedste for at forsvare og undskylde bogen; men selv det bedste kan i visse situationer ikke være godt nok, og det er det ikke her.

Se bare opslaget »Slange«: den er maskulin, feminin, skabt sig selv, en dræber, der symboliserer død, og altså liv, visdom og blind hengivelse; den ledsager alle kvindelige guddomme (alle?) og den store Moder (hvadforen?); man mente også (hvem?), at den var tvekønnet, og den er (er?) attribut for alle (alle?) de guddomme, der har skabt sig selv ... osv. osv.

Det hjælper ikke, at opslagene efter sådanne svimlende indledninger regionaliserer emnet. Det kræver specialindsigt, som vi andre alt for smerteligt er eller bliver klar over, og ingen, absolut ingen, formår at beherske den ne verdens samlede inventar af symboler. Det kan ikke blive andet en ukvalificeret snak. To eksempler: opslaget »Grise« angiver under »Jødedom«: »Den urene; forbuden føde«. Jeg går ud fra, at Det Gamle Testamente indgår her, for det gør det tydeligt nok i andre opslag under denne rubrik. I så fald er det eneste rigtige, at blandt de dyr, som *israelitterne* ikke må spise, er svin (og andre dyr, såsom harer, heste, kameler, hunde, gribbe) – og hvad betyder så det? Det levende svin er ikke »urent«; »urenhed« kommer af det døde dyr, og hvis man rører ved det, herunder spiser det, skal man vaske sin krop og sit tøj og vente til solnedgang, hvorefter man er ren igen. Formuleringen »Den urene« er helt meningsløs. Opslaget »myrra« er prisværdigt kort, og lyder: »Lidelse og sorg«. Det skal nok være rigtigt, men hvor, hvornår? I oldtidens Middelhavskulturer, hvor myrraen spillede en betragtelig rolle, passer det ikke. Flg. citat fra artiklen »Røgelse« viser, at forfatteren ved meget lidt om røgelse: »Da røgelsen består af harpiks, der er udvundet af et træ, og som blev anset for at være sjælens substans, kommer den til at symbolisere 'den Store Moders tårer'. Fyrretræet og cedertræet, hvorfra man udvinder harpiksen, er træer med stor vitalitet ...« Artiklen »Fedt« efterlader læseren som et stort spørgsmålstegn: »Man mente, at det var livets sæde, og at det indeholdt kræfterne fra det legeme, hvorfra det var taget. Et udsøgt stykke« – nå? Jeg orker ikke at spørge om, hvem der hvor og hvornår har

ment det; jeg ved derimod, at i Det Gamle Testamente, hvor »fedt« faktisk spiller en stor rolle i offerkulten, forholder det sig lige omvendt. Men det siger jeg ikke offentligt; ellers vil der blot i næste oplag stå, at man også har ment, at fedt ud over at være livets sæde osv. betyder det modsatte og noget helt tredje.

Den danske stil i opslagene er ubehjælpelig, som eksemplerne her viser, og terminologien er det også, fx »drilleånd«, hvor der ikke burde være noget i vejen for at skrive »Trickster«. De underlige ord »båloffer« og »Filistien« giver uvilkårligt anmelderen ideer om, hvor man passende kunne sende rest-oplaget hen, og hvad de kunne gøre med den dér.

Anmeldelsen af denne bog kan ikke blive andet end negativ. Den afgørende indvending er ikke, at det, der står i bogen, er forkert eller fordrejet, for givetvis er der også rigtige oplysninger; indvendingen er, at læseren ikke har en chance for at vide, om oplysningerne passer eller ej, og at der på forhånd er al god grund til at gå ud fra, at det ikke er tilfældet.

Hans J. Lundager Jensen  
Lektor, mag. art.  
Institut for Religionsvidenskab  
Aarhus Universitet

\* \* \*

Knud Jeppesen, Kirsten Nielsen og Bent Rosendal, red., *In the Last Days. On Jewish and Christian Apocalyptic and its Period*, Aarhus University Press, Aarhus 1994, 262 sider, 248 kr.

Det er en broget buket, Benedikt Otzens kolleger, venner og elever har samlet til ham i anledning af hans 65-års dag. Med 21 bidrag – heraf det sidste en bibliografi over Otzens litterære produktion, udarbejdet af Pernille Carstens (s. 204-214) – der rækker fra gammeltestamentlere til kirkehistorikere, giver det næsten sig selv, at man kommer vidt omkring.

## Anmeldelser

I betragtning af, at en væsentlig del af Benedikt Otzens forskningsinteresse og -indsats har været helliget apokalyptik, er det helt naturligt, at dette tema er den tråd, der knytter fødselsdagsbuketten sammen. Apokalyptik er imidlertid et højst komplekst fænomen, hvorfor spørgsmålene om dens religions- og traditionshistoriske baggrund, dens religionssociologiske kontekst og dens religionsfænomenologiske karakteristika stadig er åbne – for slet ikke at tale om forholdet mellem apokalyptik som religiøs strømning og som litterær genre. Denne kompleksitet kommer tydeligt til udtryk, når man sammenholder de tyve bidrag, der spænder fra Det gamle Testamente til dansk renaissance.

I den indledende artikel («Gnosticism, Jewish Apocalypticism, and Early Christianity», s. 9-32) forsøger Per Bilde at få styr på noget af kompleksiteten, idet han på en meget instruktiv måde fremdrager de basale træk i apokalyptik, tidlig kristendom og gnosticisme og således når frem til en række præmisser, der muliggør den konklusion (i tesens form), at formidlingen mellem apokalyptik og gnosticisme sker via den tidlige kristendom.

Jeg er ikke i tvivl om, at Bilde har ret i, at såvel jødisk apokalyptik som tidlig kristendom er blandt fadderne til gnosticisme, men jeg finder, at hans konklusion ville have stået stærkere, hvis han i sin analyse af Det ny Testamente havde gjort mere ud af tekster, der peger i en anden retning end den gnosticiserende.

Eduard Nielsen («A Note on Zechariah 14,4-5», s. 33-37), Magne Sæbø («Old Testament Apocalyptic in its Relation to Prophecy and Wisdom», s. 78-91) og Niels Peter Lemche («From Prophetism to Apocalyptic», s. 98-103) beskæftiger sig med det siden von Rad omdiskuterede spørgsmål om forholdet mellem profetisme og apokalyptik. Nielsen og Sæbø anlægger en traditionshistorisk synsvinkel. Sæbø tilslutter sig von Rads tese om en linje fra visdom til apokalyptik, men afviser – mod von Rad og efter min mening med rette – at det skulle udelukke en forbindelse fra profetisme til apokalyptik, idet han påviser, at profetismen i dens senere udvikling undergår en »intellektualisering«, der kan indebære optagelse af elementer fra visdomstraditionen. Nielsen, der fremhæver de flydende overgange mellem profetisme og apokalyptik, vil med Zak 14 som eksempel illustrere, hvordan apokalyptik gør brug af ældre gammeltestamentligt traditionsstof (in casu fra Deut 27 og 31). Lemche, der anser de profetiske skrifter for sene litterære pro-

dukter, mener derimod ikke, at apokalyptik kan ses i forlængelse af profetismen. I stedet fremfører han det forslag, at apokalyptisk litteratur kan afspejle en erstatningsreligion, der skal kompensere for det forbud mod brug af varsler og orakler, der følger i kølvandet af monotheismens voksende dominans.

Hans M. Barstad (»Prophecy at Qumran?«, s. 104-120) gennemgår en hel række Qumrantekster med henblik på at afprøve, om medlemmer af Qumransamfundet selv optrådte som profeter, som Josefus synes at mene (*De Bello Iudaico* II, 159). Resultatet er, at spørgsmålet stort set må besvares benægtende.

I betragtning af den rolle, netop Qumranskrifterne kan spille for forståelsen af forholdet mellem profetisme og apokalyptik, må det beklages, at Barstad ikke tager dette spørgsmål op. Hvis den privilegerede lærers/gruppes gennem åbenbaring formidlede indsigt i den rette fortolkning af Israels hellige skrifter er en profetisk aktivitet af »anden grad«, der kan karakteriseres som apokalyptisk (jf. Dan 9), så ville der her være en forbindelse mellem profetisme og apokalyptik, og spørgsmålet er, om det ikke netop er den apokalyptiske hermeneutik, der kommer til udtryk i Qumransamfundets tolkning af de gammeltestamentlige skrifter, der også er den produktive kraft bag skrifter som f.eks. Krigsrullen.

I et samleværk om apokalyptik er artikler om Danielsbogen på sin plads. Det er nu ikke Danielsbogen som apokalypse, der behandles. Derimod undersøger Frederick H. Cryer (»The Problem of Dating Biblical Hebrew and the Hebrew of Daniel«, s. 185-198), hvilken betydning de på hebraisk affattede dele af Danielsbogen har for en sproghistorisk vurdering af Det gamle Testaments hebraiske sprog. Det forhold, at Det gamle Testaments hebraiske sprog er forbavsende ensartet, kræver en forklaring. Den kunne være, at de gammeltestamentlige skrifter i den for os foreliggende redaktion er affattet ret sent og inden for en ret kort periode.

Et træk, der tyder i den retning (placeringen af notitsen om tilbødelsen af Jahve i Gen 4,26 – man kunne forvente den allerede efter Gen 3,23f – for at imødegå en sen tolkning af Adam som præst), fremdrager K. Jeppesen (»Then Began Men to Call upon the Name of Yahweh«, s. 158-163).

Jes P. Asmussen henleder opmærksomheden på en jødisk-persisk Daniel-apokalypse (»A Judeo-Persian Daniel Apocalypse«, s. 38-40), mens Sten Hildal (»Apocalypse, Persecution and Exegesis«, s. 49-53) sammenligner

## Anmeldelser

Hippolyts og Theodoret af Cyrhus' kommentarer til Danielsbogen (henholdsvis ca. 200 og 5. årh.). En række andre artikler, der behandler kristne eller kristent bearbejdede skrifter (Jakob Balling, »Martyrdom as Apocalypse«, s. 41-48, Kirsten Nielsen, »If You Loved Man, Why Did You not Kill the Devil?«, s. 54-59, Johannes B. Glenthøj, »The Cross and Paradise – the Robber and the Cherub in Dialogue«, s. 60-77), er eksempler på en apokalyptik, hvor forventningen om historiens snarlige afslutning helt træder tilbage for en accentuering af formidlingen på det rumligt-vertikale plan mellem den dennesidige og den hinsidige verden. Således viser Balling i en spændende analyse af Perpetuas og Felicitas' martyrium, hvordan beretningen i kraft af de indlagte visioner etablerer et kunstfærdigt fortolkningsunivers, hvor erfaringerne på de to planer belyser hinanden, så martyriets virkelige, transcendent baggrund træder klart frem. Glenthøj viser tilsvarende, hvordan en prædiken af den syriske biskop Jakob af Serugh (ca. 450-421) om røveren på korset (Luk 23,43) lader røverens møde med den himmelske verden være stedet, hvor betydningen af Kristi død tematiseres i dramatiseret form (virkningen af Adams fald er ophævet). Med rette ser Glenthøj i dette universelle perspektiv et apokalyptisk tema.

I K. Niensens artikel om Esdrasapokalypsen, hvor den himmelske verden (den tredje himmel) er stedet for en dialog om theodicéproblemet mellem Esdras og Gud, plæderer hun – efter min mening overbevisende – for, at det er Djævelens stiling som en af Guds sønner, der er grunden til, at Gud ikke dræber ham. Her viser der sig et indholdsmæssigt og litterært slægtskab med visdomslitteraturen (Jobs bog).

Jobs bog er netop emnet for Svend Holm-Niensens artikel, der er et opgør med R. Girards tese om Job som sydebuk (»Is Job a Scapegoat?«, s. 128-135). Naturligt nok drejer B. Rosendals artikel sig også om visdomslitteraturen (»Popular Wisdom in Qohelet«, s. 121-127).

Renaissancens fascination af hieroglyffer som bærere af urgammel ægyptisk visdom – dokumenteret i indskriften på Rundetårn – er emnet for C. Bach-Niensens bidrag (»Words of Wisdom«, s. 164-174).

Apokalyptik blomstrede op i den hellenistiske periode. Hvordan den periode skal afgrænses, er omstridt. Inddrager man arkæologien, må den for det østlige Middelhavsområde omfatte en meget lang periode (ca. 300 f.Kr. til 750 e. Kr.), fremgår det af John Stranges artikel (»Hellenism in Archaeo-



logy«, s. 175-180). Arkæologien kan også bidrage til at belyse, i hvilket omfang jødedom optog og modificerede den hellenistiske kultur, f.eks. ved undersøgelse af kongelige bygningsværker. Det er emnet for Inge Nielsens artikel (»The Hellenistic Palaces of the Jewish Kings«, s. 181-184).

At historisk-kritisk bibelforskning, alle gode intentioner til trods, ofte har været og vel stadig er kirkeligt værdiladet, viser sig tilsyneladende ganske uskyldigt i den terminologi, den videnskabelige bibelforskning betjener sig af, f.eks. i brugen af termer som »senjødedom« og »Det gamle Testamente«. Det spørgsmål behandles af G. Dahm (»Som Reflections on Responsibility, Challenge on Non-Awareness in the Study of the Old Testament, s. 199-203). Dahm gør sig til talsmand for at give jødisk fortolkningstradition en større plads i den gammeltestamentlige forskning og frigøre sig fra en evangelisk-luthersk traditions tilgang til Det gamle Testamente.

Opgaven må vel være at finde den rette balance mellem tradition og fornyelse i den gammeltestamentlige forskning. Det er i hvert fald det efter min mening fornuftige synspunkt, Else Kragelund Holt gør gældende (»...und der Ursprung der Eschatologie«, Sigmund Mowinckel's Thesis in Walter Brueggemann's Adaptation«, s. 92-97). Holt eksemplificerer sit synspunkt ved at advare mod Brueggemanns forsøg på at gøre Mowinckels vægtlægning på tronbestigelsesfesten og dens betydning for eskatologien til grundlag for en nutidig kultisk-eskatologisk centreret, politisk teologi.

Forholdet mellem eskatologi og apokalyptik tages ikke op i festskriftet, men Hans Jørgen Lundager Jensen behandler det siden von Rad diskuterede problem om forholdet mellem apokalyptik og historie på en ny og inciterende måde (»The Cosmic Wedding and the Brief Life on Earth«, s. 136-157). Med udgangspunkt i den apokalyptisk-eskatologiske og den protologiske myte (Apok 21-22; Gen 2-3) konstaterer han, at det bibelske univers som helhed er orienteret efter historiens ophævelse, og at disse myter indrammer en verden, hvis ideal primært er ahistorisk. Det ahistoriske plan er ifølge Lundager Jensen det plan, hvor det drejer sig om livets fundamentale fornødenheder, mens det historiske plan er scenen for folkenes og herskernes ageren. Gennem analyser af forskellige genrer (myte, fortælling, legende) i den bibelske og den græske litteratur viser Lundager Jensen, hvordan de kan betragtes som transformationelle varianter af et kompleks af temaer, der kontrasterer ægteskab, frugtbarhed og død med bryllup, ufrugtbarhed og

## **Anmeldelser**

evigt liv. Det karakteristiske er, at begge rækker er ahistoriske, den første række ved at hævde det iterative (den stadige gentagelse), den anden række ved at hævde det durative (det evigt uforanderlige). Begge rækker har deres pris: den første række kan kun hævde frugtbarheden ved at acceptere døden; til gengæld kan den anden række kun hævde evigt liv ved at betale med tabet af frugtbarheden.

Lundager Jensens analyse, som jeg vil karakterisere som narratologisk, anviser en efter min opfattelse frugtbar vej til at føre apokalyptikforskningen videre; det gælder ikke mindst spørgsmålet om apokalyptiske genrers forhold til andre genrer i såvel den bibelske som den ikke-bibelske antikke litteratur. Idet Lundager Jensen kan påvise, at den apokalyptiske myte behandler et tematisk kompleks, der rigt varieret kan spores gennem flere af den bibelske litteratures genrer, får man blik for, at den apokalyptiske myte, allerede før den narrativiseres, foreligger som en virtuel struktur i kraft af et i Det gamle Testamente basalt tematisk kompleks. Et spørgsmål, der står tilbage efter læsningen af Lundager Jensens artikel, er forholdet mellem det ahistoriske og det historiske. Måske kan det formuleres som spørgsmålet om, hvordan man kommer fra den iterative (f.eks. Gen 3) til den durative myte (Gen 2; Apok 21-22). Den bevægelse synes i det bibelske univers at nødvendigøre historien. I den forbindelse har Lundager Jensen en interessant iagttagelse: i det ahistoriske univers drejer det sig om det individuelle liv, mens det i det historiske univers drejer sig om det kollektive liv. Alligevel, som Lundager Jensen bemærker, er der i den apokalyptiske myte i Apok 21-22 tale om et kollektivt liv, der ganske vist er sterilt. Spørgsmålet er da, om det ikke netop er historien, der sætter den bevægelse i gang, der medierer mellem den protologiske (individuelle) og den eskatologiske (kollektive) myte.

En sammenfattende vurdering af denne fødselsdagsbuket munder ud i, at den indeholder ikke så få blomster, der længe vil holde sig friske, og som det vil være inspirerende at dufte til.

**Aage Pilgaard**

**Lektor, lic.theol.**

**Institut for Gammel og Ny Testamente**

**Aarhus Universitet**