

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

Johannes' Åbenbaring, kap 13

**GEERT HALLBÄCK**

Fra apokalyptik til science fiction

**SØREN JENSEN**

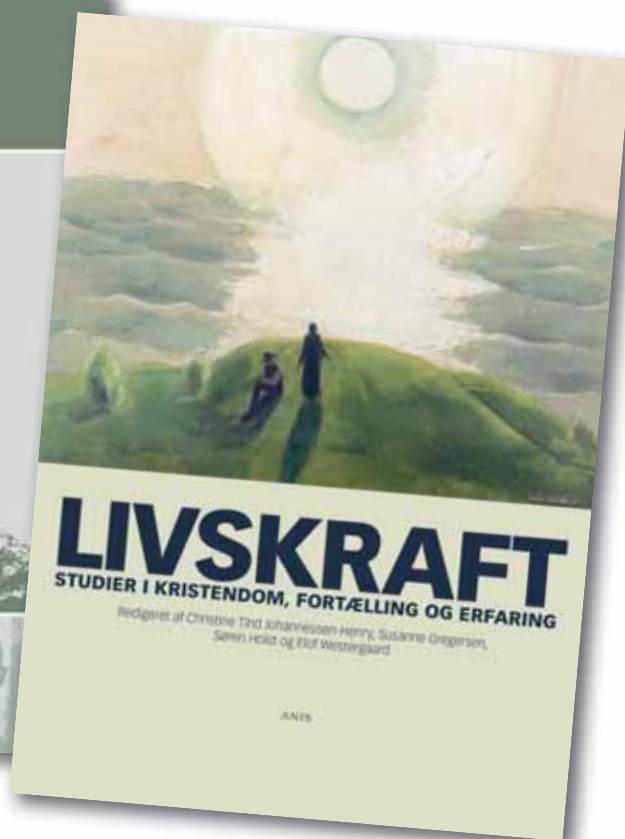
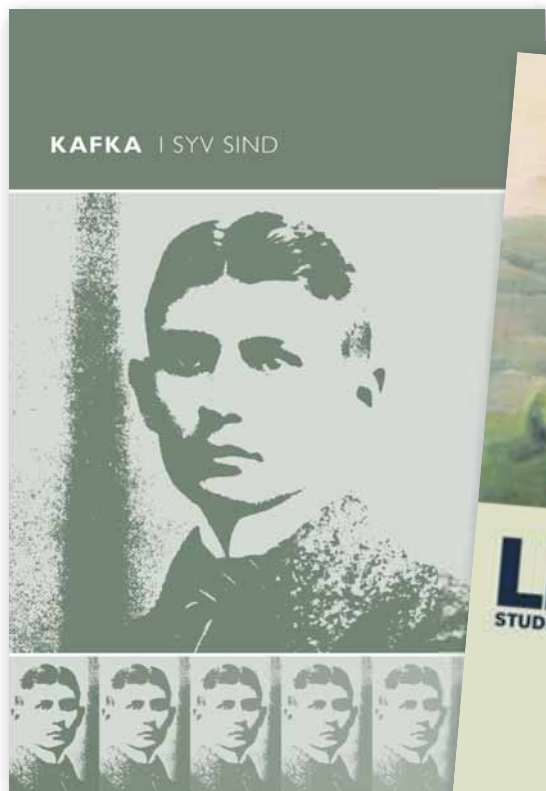
Kainfortællingen i antikke oversættelser  
og fortolkninger

**LIZETTE HARRITSØ**

Det oversete argument

**MARTIN RAVN**

Anmeldelser om: Tanak, Paulus, nadverteo-  
logi, Schleiermacher, Ritschl, Bibelleksikon og  
homilektik



Syv forskellige litterater, filosoffer og teologer behandler forbindelseslinjer til teologi og filosofi i Franz Kafkas forfatterskab. De syv er Uffe Hansen, Moritz Schramm, Søren R. Fauth, Isak Winkel Holm, Peter Widmann, Philipp Schwab og Kasper Støvring.

DAVID BUGGE, SØREN R. FAUTH OG  
OLE MORSING (RED.):

KAFKA I SYV SIND

188 SIDER – KR. 224,-

Svend Bjerg har i et passioneret og billedrigt sprog skrevet om døden, fortællingen og erfaringen i solide dogmatiske fremstillinger og åbnet perspektiver på pædagogik, medicinsk etik, homoseksualitet og fiktion. Bidragene i denne bog går fra mange vinkler i dialog med Svend Bjergs mangfoldige forfatterskab.

ELOF WESTERGAARD M.FL. (RED.):

LIVSKRAFT

STUDIER I KRISTENDOM, FORTÆLLING OG  
ERFARING

312 SIDER – KR. 299,-

Forlaget  
**ANIS**

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

## Apokalyptik, fortælling og normativitet

De to første artikler i dette nummer af *Dansk Teologisk Tidsskrift* handler om apokalyptikkens særlige form for litteratur. De to sidste om henholdsvis Kainfortællingens udvikling og gudsbegrebets normativitet hos C.S. Peirce.

Johannes' Åbenbaring er for de fleste det mest u håndterlige skrift i Det Nye Testamente. *Geert Hallböck* forsøger med udgangspunkt i kap. 13 på en gang at få mening i galskaben og samtidig med egne ord bevare galskaben i meningen. Hallböck vil to ting: dels argumentere for en stærk tidshistorisk tolkning, dels foreslå en mulig aktualisering. Hallböck læser Åbenbaringen som politisk undergrundslitteratur, der tematiserer den næsten tvangsmæssige konflikt mellem politik og tro og derfor åbner den mod nutidige aktualiseringer i situationer, hvor staten positionerer sig som religionskonkurrent.

Det litterære perspektiv på apokalyptikken er omdrejningspunktet for artiklen "Fra apokalyptik til science fiction". Med udgangspunkt i Jakob Ballings sammenligning af Dante's *Den guddommelige komedie* og Miltons *Paradise Lost* udvider *Søren Jensen* perspektivet og inddrager også *Abrahams apokalypse* (1. årh) og C.S. Lewis' *Out of the Silent Planet* (1938) i diskussionen om forholdet mellem teologi og fiktion. Søren Jensen finder i kristendommens inkarnationstanke en særlig frigørelse til brug af billedsprog og fiktion, der samtidig udgør den grænse, bag hvilken man ikke kan komme.

*Lizette Harritsø* undersøger i sin artikel "Kainfortællingen i antikke oversættelser og fortolkninger". Fremfor den sædvanlige modstilling mellem Kain og Abel fokuserer hun på Jahves oversete rolle i fortællingen. I den masoretiske version er Jahves tvetydighed langt mere fremtrædende end den typologiske modstilling af Kain og Abel. Den finder man derimod i *Septuagintas* græske og *Vulgatas* latinske oversættelser. Inddragelsen af De Gammeltestamentlige Pseudepigrapher peger på en afgørende prægning herfra på såvel oversættelse som tolkningstradition.

I "Det oversete argument" undersøger *Martin Ravn* C.S. Peirces vanskeligt forståelige skrift *The Neglected Argument for the Reality of God*. Martin Ravn vil undersøge relevansen af den teologiske position, som lader sig finde i Peirces essay knyttet til hans forsvar for "the Humble Argument": at en grublen over Gud før eller senere vil medføre tro på hans realitet, og hvor tro samtidigt ikke skal forstås som noget rent intellektuelt, men som en måde at forme sin handlemåde på. Til slut bruger Martin Ravn Peirces forståelse af gudsbegrebet immanente normativitet som korrektiv til den metodologiske naturalisme.

## Johannes' Åbenbaring kap. 13

### Overvejelser over tekstens aktualitet<sup>1</sup>

*Lektor  
Geert Hallbäck*

*Abstract:* The apocalyptic beasts in Revelation chap. 13 have been identified with a variety of historical persons. Such interpretive practice reveals a sort of hermeneutical narcissism. Before considering the contemporary relevance one has to consider the historical context. Chap. 12 introduces the mythological explanation of God's will to destroy the whole world as revealed in the first part of the book. The Dragon (Satan) is expelled from heaven, but reigns now on earth; therefore the earth has to be destroyed and Satan to be conquered once again. In chap. 13 two apocalyptic beasts are revealed, one from the sea and one from the land. They are fantastic representations of the Roman Empire and of the local supporters that worship the emperor. In this way the text is bound to its historical context. To ponder the contemporary relevance of the text we need to recognize its 'productive malaise'. I suggest finding this malaise in the revelation of an ongoing competition between political power and religious faith, and I point to two low-key examples in contemporary Danish society: The decision of the Danish Parliament to impose homosexual weddings on the Danish Church, and the discussion of abandoning certain church holidays for economic reasons.

*Key words:* The Revelation of John – Translation as exegetical practice – Reception history – The genre of apocalyptic – The beasts of Revelation – Nero redivivus – The hermeneutics of 'productive malaise'.

Jeg har gennem årene undervist i alle skrifterne i Det Nye Testamente, og jeg har stillet eksamensspørgsmål i alle skrifter. Men der er tre skrifter, som i særlig grad har haft min bevågenhed: Markusevangeliet, Galaterbrevet og Johannes' Åbenbaring. Hvad Markusevangeliet og Galaterbrevet angår, hænger det sammen med, at de har været pensum på næsten alle de former for første del af studiet, jeg har oplevet gennem de 35 år, hvor jeg har undervist her på fakultetet.

---

<sup>1</sup> Afskedsforelæsning ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, 30. maj 2012.

Dem har jeg gennemgået med studenterne rigtig mange gange. Og jeg er aldrig blevet træt af dem; hver gang har jeg fået en fornyet og fordybet forståelse.

Johannes' Åbenbaring derimod har jeg udset mig af tilbøjelighed. Det er et skrift, som man enten bliver fascineret eller frastødt af – ja måske begge dele på samme tid. Nogle vælger at se det som ren religionshistorie, der slet ikke burde være repræsenteret i den kristne kanon. Andre – som jeg – bliver tiltrukket og udfordret af dets mærkelighed og uhåndterlighed, de fantastiske og udspekulerede billeder, de voldsomme konfrontationer og den rent ud chokerende domsteologi. Jeg har både i undervisning og på tryk forsøgt at vise, at der er en mening i galskaben, at den apokalyptiske forestillingsverden i skriftet adlyder en bestemt logik. Men jeg har også – over for den alt for fortrolige omgang med skriftet – fastholdt, at der er galskab i meningen. Det er et skrift, som udfordrer.

### Oversættelse

Som emne for min afskedsforelæsning har jeg valgt at overveje aktualiteten af et af de berømte kapitler, kap. 13, der fortæller om de to dyr – monstre skulle vi måske snarere kalde dem – som Johannes ser stige op af havet og af jorden. Nu er det jo ikke sikkert, at alle har teksten lige præsent, så jeg vil begynde med at gengive den. Og jeg gengiver den fra *Den Nye Aftale*, oversættelsen af Det Nye Testamente til dansk, som jeg selv er en af de hovedansvarlige for:

Nu så jeg et dyr komme op af havet. Det havde ti horn og syv hoveder, og på hvert horn sad der en krone, og på hvert hoved stod der et navn der var en hån mod Gud. Det dyr jeg så, lignede en panter, men havde fødder som en bjørn og mund som en løve. Dragen gav både sin magt og sin trone og sin store styrke videre til dyret. Det så ud som om et af dyrets hoveder engang havde fået et dødeligt sår, men senere var det helet igen. Alle folk på jorden beundrede dyret og fulgte efter det, og de tilbad dragen fordi den havde givet dyret så stor magt. De tilbad også dyret og sagde: "Der er ingen som kan måle sig med dyret. Hvem skulle kunne besejre det?" Dyret fik lov til at prale og håne Gud i toogfyrre måneder. Det åbnede munden og spottede Gud, forbandede hans navn, himlen og alle dem der bor dér. Dyret fik også lov til at gå i krig mod Guds udvalgte og til at besejre dem, og det fik magt over alle lande, stammer og folk. Hele jordens befolkning tilbad dyret, undtagen dem hvis navne siden verdens skabelse havde stået i Livets Bog, det vil sige det slagtede lams bog.

Det er vigtigt at I forstår hvad der bliver sagt: "De der skal være krigsfanger, bliver krigsfanger. De der skal dø for sværdet, dør for sværdet."

Det er nødvendigt at Guds udvalgte holder ud og bliver ved med at tro på ham.

Nu så jeg et andet dyr komme op af jorden, og det havde to horn ligesom et lam, men talte som en drage. Det havde lige så meget magt som det første dyr og handlede på dets vegne. Det fik alle folk på jorden til at tilbede det første dyr, hvis dødelige sår var helet. Det andet dyr gjorde store mirakler, for eksempel fik det ild til at falde ned fra himlen for øjnene af alle mennesker. Det fik folk over hele jorden på afveje gennem de tegn som det gjorde på vegne af det første dyr. Det sagde til dem at de skulle lave en statue af dyret der var blevet ramt af sværdet, men som nu var levende igen. Det andet dyr fik magt til at blæse liv i statuen så den kunne tale og slå alle dem ihjel der ikke ville tilbede den. Det andet dyr fik alle mennesker til at sætte et mærke på højre hånd eller panden. Det gjaldt både store og små, rige og fattige, frie og slaver, og det var umuligt at købe eller sælge noget hvis man ikke havde dyrets mærke. Mærket er dyrets navn, eller dets navns tal. Her må I tænke jer om. De der har forstand på det, må selv regne ud hvad dyrets tal betyder, for bag tallet gemmer navnet på et menneske sig. Tallet er 666.

Nu er det med en særlig bagtanke, at jeg har gengivet teksten fra *Den Nye Aftales* oversættelse. Enhver nyoversættelse er nemlig i sig selv en aktualisering af Bibelteksten. Man kan også sige, at enhver nyoversættelse er et symptom på, at Bibelteksten stadig er aktuel, for ellers ville den ikke blive nyoversat. De, der står for oversættelsen, må i hvert fald mene, at Bibelen stadig er aktuel læsning for det publikum, der er oversættelsens intenderede læsere. Man kan jo spørge, hvorfor vi – teologerne – stadig skal lære eksegese. Hvad skal det bruges til? Hvad er det for en praksis, undervisningen sigter imod? Over for det spørgsmål vil jeg først og fremmest hævde, at det at arbejde med bibelteksten, at trænge ind i den og prøve at forstå den er en værdi i sig selv. I anden omgang vil jeg pege på, at eksegesen sigter mod flere forskellige former for praksis: mod en pastoral praksis i prædiken, liturgi og sjælesorg, men også en undervisningsmæssig praksis på alle niveauer fra skolen til universitetet, og endelig en oplysningsmæssig praksis, hvor kendskabet til Bibelen søges formidlet gennem alle de kanaler, vores mediesamfund stiller til rådighed. Men den ultimative praksis, som undervisningen i eksegese sigter imod, er at oversætte Bibelen. Dér kommer al vores viden og alle vores eksegetiske færdigheder i brug. Så længe Bibelen bliver oversat, viser det sig, at den har aktualitet.

### Konjunkturbestemte fortolkninger

Johannes' Åbenbaring kap. 13. Det er en tekst med en historie. Her tænker jeg ikke bare på, at den er blevet en del af sproget gennem



det idiomatiske udtryk 'det store dyr i Åbenbaringen', som de færreste sikkert tænker på stammer herfra. Jeg tænker på den livlige fortolkningshistorie, hvor dyrene er blevet identificeret med alle mulige aktuelle modstandere fra paven på den ene side og Luther på den anden til Napoleon, Hitler, ja selv Obama. Mekanismen er forholdsvis simpel: Dyrene er på den ene side sindbilleder på noget andet, gerne et særligt betydningsfuldt menneske, og på den anden side er de profetiske forudsigelser. Og fortolkeren, der mener at leve i netop den tid, som skriftet forudsiger, må derfor identificere dem med kendte personer i deres samtid. Det må man jo sige er aktualisering for fuld udblæsning; teksten handler simpelt hen om fortolkerens samtid. Men det er nu ikke i den retning, mine overvejelser over tekstens aktualitet vil gå. Jeg tror ikke på, at Åbenbaringen er profetisk forudsigelse af en specifik, daterbar fremtid. Tværtimod mener jeg, at fortolkerne bag den form for aktualisering begår hybris, når de tror, at hele skriftet handler om dem selv og deres samtid. Det er hermeneutisk narcissisme.

Der er et andet forhold ved tekstens fortolkningshistorie, som er nok så interessant. Det viser sig nemlig, at Åbenbaringen opfattes som særdeles aktuel i nogle perioder, mens den i andre perioder betragtes som lidt (eller meget) til en side. Åbenbaringens fortolkningshistorie er mere konjunkturbestemt end de fleste andre skrifter i Bibelen. Det forhold mener jeg, man må kunne gøre rede for i sin fortolkning, hvis den skal have gyldighed.

For nu at sige det lidt paradoksalt, så er tekstens fortidighed en del af dens aktualitet. Hvordan man end vil se på denne aktualitet, så er det som en gammel tekst fra en ganske anden verden end vores, at den er aktuel. Derfor er det første skridt på fortolkningens vej altid at prøve at forstå teksten som den fremmede tekst. Det er det, vi lykkes med i vores Ny Testamente-undervisning (hvis vi lykkes). Derfor vil jeg nu i første omgang sige noget om teksten i dens tekstlige kontekst, dvs. hvad betyder den i den sammenhæng, den står i Åbenbaringen, og i dens tidshistoriske kontekst, dvs. hvad er det for en situation for de kristne i Lilleasien i slutningen af 1. årh. e. Kr., som teksten forudsætter og kommenterer. Det sidste hænger yderligere sammen med, at jeg er tilhænger af den såkaldt tidshistoriske fortolkning af Åbenbaringen. Over for den står den traditionshistoriske, der ikke mener, at skriftet forholder sig til en konkret tidshistorisk situation, men er en almen fremstilling af den kristne tro gennem nogle bestemte traditionshistoriske udtryk – i dette tilfælde den apokalyptiske traditions udtryk. Jeg mener for det første ikke, at man på den måde kan skille apokalyptisk udtryk og indhold, og for det andet mener jeg, at tekstens voldsomhed vanskeligt lader sig forstå, hvis man ikke forudsætter en bestemt, voldsom historisk situation.

## Forløbet i Johannes' Åbenbaring

Åbenbaringen er ikke opbygget som et sammenhængende forløb. Her må vi skelne mellem to niveauer, som er karakteristiske for en apokalypse. Der er to fortællinger, fortællingen om åbenbaringsmodtageren og fortællingen om det åbenbarede. Hvor den første fortælling er individuel, handler den anden fortælling om hele verden og alle mennesker. Fortællingen om åbenbaringsmodtageren er her i Åbenbaringen ikke særlig omfattende. Vi hører i kap. 1, hvordan Johannes på øen Patmos ser den himmelske Kristus, som dikterer ham syv breve til syv menigheder i Lilleasien. Derefter kommer Johannes i ånden op i himlen, hvor han ser Guds tronsal samt en række plager, der fra himlen sendes ud over jorden. Her i kap. 13 er han kommet ned på jorden igen, hvor han har fået en profetisk bog at sluge som en forberedelse til sin opgave, nemlig at bebude den fremtid, der ligger parat i himlen, men som endnu blot er fremtid på jorden. Så er vi – næsten – fremme ved vores tekst. Denne fortælling kan man godt sætte op som et kontinuerligt forløb. Den er der for at gøre åbenbaringsmodtagerens fremstilling af det åbenbarede troværdig.

Det åbenbarede derimod fremstilles gennem en række syner, der ikke korresponderer med hinanden som episoder i et forløb. Snarere handler de om det samme forløb igen og igen set fra forskellige sider. Der begyndes så at sige forfra på ny hver gang. Den måde at forstå sammenhængen i skriftet på kalder man rekapitulationshypotesen. Forløbet rekapituleres gang på gang. Dette er ikke forbeholdt Åbenbaringen, men er karakteristisk for den apokalyptiske genre i det hele taget. Sprogteoretisk formuleret byttes der om på syntagme og paradigme. Syntagmet er det sammenhængende narrative forløb. Normalt vil det være dette syntagme, der også styrer det tekstlige forløb. Paradigmet er det inventar af mulige episoder, der kan optræde på en bestemt plads i syntagmet. Men i den apokalyptiske tekst kædes de forskellige paradigmatiske muligheder sammen, således at deres gentagelse udgør det tekstlige forløb. Man skal altså ikke søge ét sammenhængende narrativt forløb i skriftet, men identificere det narrative paradigme, der så gentages i de forskellige syner.

Nu er der så alligevel et vist forløb på det åbenbaredes niveau. Frem til og med kap. 11 er det væsentligste indhold de plager, der fra himlen sendes ud over jorden. Der er to såkaldte plagerækker. I den første udløses en ny plage, hver gang et segl på en forseglede bogrulle brydes. Og i den anden udløses en plage, hver gang en himmelsk trompet lyder. De to rækker forholder sig komplementært til hinanden. Den første begynder med en krigskatastrofe og udvikler sig til et kosmisk sammenbrud, mens den anden begynder med en række naturkata-



strofer og udvikler sig til et samfundsmæssigt sammenbrud. Begge plagerækker lægger op til, at den sidste plage er Guds åbenbaring, der vil få alt det skabte til at bryde sammen og forsvinde. I begge tilfælde sker der dog ikke noget, den endegyldige teofani udskydes til en tredje plagerække, der først kommer efter kap. 13. Det er tydeligt nok, at disse plagerækker udgår fra Gud. Men hvorfor Gud vil udfolde sin destruktive magt og ødelægge sin egen skabning, det får vi ingen forklaring på. Effekten er primært at sprede rædsel, for læserne må forstå, at disse katastrofer også vil ramme dem. Her skelnes tilsyneladende ikke mellem onde og gode. Denne del af det åbenbarede har jeg ved flere lejligheder kaldt de *katastrofiske* forløb.

I kap. 12 sker der noget nyt. Johannes ser et syn på himlen: En fødende kvinde og en drage, der er parat til at æde det nyfødte barn. Barnet undslipper imidlertid til Gud, og kvinden søger tilflugt i ørkenen. Til gengæld udbryder der krig i himlen mellem dragen, som vi nu får at vide er Satan, og ærkeenglen Mikael. Dragen taber og bliver kastet ud fra himlen, ned på jorden. Det udløser en sejrssang i himlen, der dog indeholder følgende uheldsvangre udsagn set fra jorden: "stakkels jer på jorden og i havet, for Djævelen er steget ned til jer. Hans vrede er stor, for han ved, at hans tid er kort" (12,12). Den nedstyrtede Satan vender sig mod kvindens børn for at føre krig mod dem. Alt dette foregår i en mytologisk sfære. Måske kan man se kvinden og dragen på himlen som et stjernetegn; men hændelsesforløbet er rent mytologisk. Det angår Messias' fødsel, Satans nedstyrtning fra himlen til jorden og Satans forfølgelse af de kristne, som er kvindens børn. Kvinden selv er et billede på kirken.

### Dyret fra havet

Dragen, der har syv hoveder og ti horn, stiller sig i slutningen af kap. 12 ved havets bred, og straks i det første vers af kap. 13 stiger dyret op af havet, ligeledes med syv hoveder og ti horn. Det er, som om dragens spejlbillede i havet bliver levende. Som dragens spejlbillede er dyret jo en tilsvarende monstrøs skikkelse. Alligevel er overgangen mellem kap. 12 og 13, mellem drage og dyr et afgørende trin. Det markerer nemlig overgangen fra den rent mytologiske verden, hvor dragen hører hjemme, til den jordiske verden. Derfor skal dyret, i modsætning til dragen, forstås allegorisk som det apokalyptiske billede på et jordisk fænomen. Tilsvarende gælder naturligvis det andet dyr, der også er et apokalyptisk billede på noget eller nogen i den jordiske verden.

Det første dyrs lighed med dragen indikerer, at det er dragens repræsentant på jorden, dragens *inkarnation*, så at sige. Det svarer til,

at dragen overgiver hele sin magt til dyret. Ud over ligheden med dragen får vi også at vide, at dyret ser ud som en panter, har en bjørns fødder og en løves mund (gælder det mon et af hovederne eller alle syv?). Det er en henvisning til den apokalyptiske Daniels Bog i Det Gamle Testamente. Her ser Daniel i kap. 7 fire dyr stige op af havet. Det ene ligner en løve, det andet en bjørn, det tredje en panter og det fjerde er et uidentificerbart monster. Disse dyr repræsenterer fire forskellige imperier, der alle har undertrykt jøderne (babylonierne, mederne, perserne og grækerne). Her i Åbenbaringen er de fire dyr smeltet sammen til ét stort monster, der samler alle de undertrykkende imperiers kendetegn i sig. Det må være det værste imperium nogensinde. Det er Satans agent på jorden; den magt, hvormed Satan vil realisere sin krig mod de troende. I Åbenbaringens samtid kan der ikke være megen tvivl om, at den magt er Rom. Ifølge Åbenbaringen er det romerske imperium Satans jordiske inkarnation. Det kan Johannes naturligvis ikke skrive ligeud; han formulerer det i apokalyptisk kodesprog. Men de kristne læsere har sikkert ikke været i tvivl. I den forstand er Åbenbaringen politisk undergrundslitteratur.

Lige en bemærkning til forholdet mellem Daniels Bog og Åbenbaringen. Der er en udbredt brug af motiver og detaljer fra Daniels Bog i Åbenbaringen. Det skal ikke kun forstås på den måde, at Daniels Bog var et slags stenbrud, hvor Johannes kunne hente materiale til sit skrift. Han har kunnet gå ud fra, at hans læsere også var bekendt med Daniels Bog og forstod genbruget. Og han har utvivlsomt selv forstået Daniels Bog som profetisk forudsigelse. Så forholdet er sådan, at det, som Daniel forudsiger, det samme forudsiger nu Johannes. Der er ikke blot tale om genbrug, men om en bevidst gentagelse, der skal bekræfte både Daniels Bogs og Åbenbaringens troværdighed.

En detalje i beskrivelsen af dyret har tiltrukket sig stor opmærksomhed – og med rette, da teksten selv flere gange henviser hertil. Det ene af de syv hoveder var engang dødeligt såret, men er blevet helet. I kap. 17 får læserne en mere detaljeret udlægning af dyret, hvoraf det fremgår, at de syv hoveder repræsenterer syv romerske kejsere. Den sårede, men helede kejser er utvivlsomt Nero (54-68 e. Kr.). Han blev som bekendt væltet ved et statskup og begik selvmord. Men Nero var en meget populær kejser i den brede befolkning, og hurtigt opstod det rygte, at han ikke var død, men flygtet østpå til tidens anden stormagt, Parteriget. Derfra ville han komme tilbage med en overlegen hær, generobre Rom og straffe sine modstandere. Det skete jo aldrig, for han var død. Men rygten forvandlede sig til en legende, hvorefter Nero ville genopstå fra de døde og med en dæmonisk hær ødelægge Rom. Det er sandsynligvis denne 'Nero redivivus'-myte, der spilles på med det sårede, men helede hoved.

Der er imidlertid ikke blot tale om en identifikation mellem et af dyrets hoveder og en foreløbig afdød kejser. Det sårede, men helede hoved er også en Kristus-parodi, for han døde jo netop og opstod. Det markerer, at dyret tilhører den type endetidsmonstre, man kalder Antikrist. Hvor Satan kom fra himlen og således er en slags Antigud, dér er dyret Satans inkarnation, som Kristus er Guds jordiske inkarnation. Dyret er Antikrist; den romerske kejsermagt er anti-Messias. Derfor kan man gætte på, at de blasfemiske navne, der er skrevet på hornene, er de romerske kejseres selvbetegnelser *kyrios* og *soter*, herre og frelser, som jo rettelig kun tilkommer Kristus. Ja, Domitian (81-96 e. Kr.), der sandsynligvis var kejser, da Åbenbaringen blev skrevet, lod sig ifølge sine kritikere kalde *dominus et deus*, herre og gud. Om det er sandt, kan vi vist ikke rigtig vide. Pointen er under alle omstændigheder, at de romerske kejsere lod sig dyrke som konkurrenter til Kristus.

### Skriftet tyder den historiske situation

Og dyret har succes. Hele jorden følger dyret og tilbeder det og dragen. Men kun for en tid. På græsk står der, at det 'blev givet' både at tale bespottende mod Gud og at føre krig og besejre Guds udvalgte, dvs. de kristne. Umiddelbart kunne man tro, at det var Satan, der gav dyret den ret, ligesom Satan gav dyret hele sin magt. Men det er det ikke, for han ville ikke begrænse dyrets ret til at bespotte og bekrige. Og det får netop kun lov i 42 måneder. Det er en tidsperiode, der også stammer fra Daniels Bog. Tre et halvt år er den sidste afsluttende trængselstid, inden Gud griber ind og tager magten. Derfor må det være Gud, der skjuler sig bag den anonyme passiv, at dyret 'blev givet'. Det får givet at husere i en kort tid, hvis afslutning allerede er fastsat. Det må være Gud, der giver lov. Det er jo paradoksalt, for hvorfor får dyret lov til det? Det melder historien faktisk ikke noget om. Til gengæld *skal* det være Gud, der giver lov, ifølge den apokalyptiske logik. For ellers kan vi ikke være sikre på, at Gud til sidst er i stand til at sætte en stopper for Antikrists hærgen.

Det første dyr har således en mytologisk side, hvor det er Antikrist, men det har også en allegorisk side, hvor det repræsenterer den romerske kejsermagt. Det er vigtigt at forstå dobbeltheden. Vi er nemlig ikke færdige med at fortolke teksten blot ved at konstatere, at dyret er et billede på Rom. Det afgørende er, at Rom derved *tydes* som Satans agent i verden. Teksten er ikke blot kodet tale, den er en apokalyptisk fortolkning af den aktuelle situation. Skriftet forholder sig efter min opfattelse til en bestemt historisk situation. Det er berettigelsen af den tidshistoriske fortolkning. Men denne situation suges så at sige op i

den apokalyptiske billedverden, hvor den tilskrives en særlig betydning. Den jordiske situation forstås som del af et større apokalyptisk mønster, der i sidste ende fører til verdens undergang og skabelsen af en ny verden. Det er berettigelsen af den traditionshistoriske fortolkning. Jeg mener, at det forhold forklarer Åbenbaringens konjunkturbestemte aktualitet. I nogle perioder er der ingen lighed mellem Åbenbaringens forudsatte situation og verdens faktiske tilstand, og så mister skriftet betydning. I andre er der derimod lighed, og så træder den oprindelige mekanisme i kraft igen: Den jordiske situation suges op i den apokalyptiske billedverden og får dér tildelt en særlig betydning.

### Dyret fra jorden

Hvis det første dyr på den måde kan forstås som et apokalyptisk billede på det romerske imperium, hvad repræsenterer det andet dyr så? Ja, set fra Lilleasien kommer romermagten fra havet, svarende til at det første dyr stiger op af havet. Når det andet dyr stiger op fra jorden, indikerer det, at det har en mere lokal oprindelse. Dyrets væsentligste funktion er at få alle mennesker til at tilbede det første dyr. Derfor kaldes det også andre steder i Åbenbaringen for 'den falske profet'. Svarende til den guddommelige treenighed af Gud, Kristus og Helligånden er der altså en tilsvarende satanisk treenighed bestående af dragen, dyret og den falske profet. Men ligesom det første, må også det andet dyr repræsentere en jordisk realitet. Her må man tænke sig, at det repræsenterer de kræfter i Lilleasien, der propagerede for dyrkelsen af den romerske kejser. Denne kejserdyrkelse var på den ene side et udtryk for politisk loyalitet mod Rom; på den anden side udfyldte den et religiøst behov, idet folkene i det østlige Middelhavsområde var vant til at tilbede deres herskere som guder. For de kristne var det netop den afgørende faktor, der afslørede romermagten som satanisk. Kejserdyrkelsen var en konkurrent til dyrkelsen af den sande Gud, og det var den udløsende faktor i forfølgelsen af de kristne, fordi de nægtede at deltage i kejserkulten.

Jeg kan ikke komme ind på alle detaljer, men vil fremhæve det mærke, som dyrets tilhængere tager på hånden eller panden. Hvad der konkret sigtes til, ved vi ikke. Måske er det mønter med kejserens billede, der tænkes på. I hvert fald har det en økonomisk betydning. Kunde, der har dyrets mærke, kan købe og sælge, dvs. deltage i samfundets almindelige økonomiske liv. Der synes at være tale om, at de kristne, der naturligvis ikke har dyrets mærke, bliver hindret i at drive forretning. Nærmere kan vi nok ikke komme det. Til gengæld kan vi igen se, hvordan den sataniske magt optræder parallelt med den sande gud-

dommelige magt, idet Gud i kap. 7 satte et seglmærke på panden af dem, der skal frelses. Både de troende og de mod-troende er mærkede.

Kap. 13 slutter med en overordentlig berømt gåde: Vi får at vide, at mærket er et navn eller et navns tal, og at det tal er 666. Det tal har gjort et stort indtryk og er blevet fast inventar i al den populærkultur, der handler om Djævelen. Sandsynligvis er der tale om det, man kalder *gematri*. Både de græske, hebraiske og latinske bogstaver havde også en talværdi (selvstændige tal kendte man slet ikke i antikken). Omsatte man bogstaverne i et navn til tal og lagde dem sammen, havde man navnets talværdi. Vi skal altså bare finde det navn, hvis bogstavers talværdi tilsammen giver 666. Problemet er, at det kan der være mange navne, der gør. Vi står i en ørkesløs situation, fordi vi kender resultatet, men ikke udgangspunktet. Kender man derimod navnet, er det ikke svært at udregne tallet. Mangt og meget er foreslået, men den mest udbredte forståelse er, at det er *Kajsar Neron* skrevet med hebraiske bogstaver. Det giver 666. Hvis man udelader endelses-n'et og skriver *Kajsar Nero* får man 616, og det er sjovt nok en ganske udbredt tekstvariant i håndskrifterne i stedet for 666. Når Nero igen skal på banen, er det naturligt, fordi han var ansvarlig for de første systematiske, statslige forfølgelser af de kristne i forbindelse med Roms brand.

### En tidshistorisk fortolkning

Op til kap. 12 og 13 var der som nævnt ingen forklaring på de plager, der skal ramme jorden. I de to kapitler får vi til gengæld forklaringen: Plagerne er et led i Guds opgør med Satan og hans inkarnation. Verden er i Satans vold, derfor må hele den bestående verden ryddes af vejen, så en ny verden kan skabes i stedet. Det skildres i resten af skriftet. Således får vi en tredje plagerække, der nu er indsat i opgøret mellem Gud og Satan, så den giver mening i stedet for blot at sprede rædsel. Et stort kompleks fortæller om ødelæggelsen af Babylon, der var et velkendt apokalyptisk dæknavn for Rom. Og endelig afsluttes skriftet med skildringen af dommedag, hvor dyrene og til sidst også Satan havner i Ildsøen, hvor alle de ikke-troende bliver straffet. De troende får til gengæld adgang til det himmelske Jerusalem, der stiger ned til jorden. Her skal de leve i vedvarende samvær med Gud og Kristus. Det er frelsens by. Bemærk, hvordan de troende og de ikke-troende skilles ad. Frelsen er på den ene side nærværet med Gud og Kristus og på den anden side fraværet af alle de ikke-troende. Den nuværende elendighed skyldes, at de kristne er tvunget til at leve sammen med de ikke-kristne. Så adskillelsen er i sig selv et udtryk for frelse. Derfor kalder jeg dette aspekt af det åbenbarede for *krisis*. Or-



det er græsk og betyder på én gang dom og adskillelse. Adskillelse er selve pointen i Åbenbaringens domsforestilling. De *katastrofiske* forløb og *krisis*-begivenhederne, det er altså de afgørende elementer i det åbenbarede. Og her spiller kap. 12 og 13 en afgørende rolle som introduktionen af den konflikt, der fører fra katastrofe til krisis, og som giver mening til katastroferne. Disse kapitler er centrum i skriftet. Og indbyrdes forholder de sig på den måde, at kap. 12 udspiller sig i en rent mytologisk sfære, mens kap. 13 er den apokalyptiske tydning af den aktuelle jordiske situation: Dyret fra havet står for den romerske kejsermagt, mens dyret fra jorden er de lokale lilleasiatiske fortalere for dyrkelsen af kejseren som guddommelig. Dermed er modstillingen komplet: Satan fører krig mod de kristne gennem de to dyr, dvs. gennem tidens dominerende politiske og religiøse magthavere.

Det afgørende i den tidshistoriske fortolkning, jeg her har gennemført, er, at Åbenbaringen skal forstås som et apokalyptisk svar på en samfundsmæssig situation. Jeg tilslutter mig den traditionelle datering af skriftet til midten af 90'erne under kejser Domitian, og selv om det i dag er blevet et kontroversielt spørgsmål, om han faktisk forfulgte de kristne (og derfor kunne tydes som en *Nero redivivus*), så antager jeg, at skriftets forfatter i det mindste forventer omfattende forfølgelser fra statsmagtens side. Denne pressede samfundsmæssige situation sætter spørgsmålstejn ved den kristne tro. Kristus er verdens herre, tror de kristne, men de oplever et ganske andet herredømme her i verden. Er troen så ikke en illusion? Svaret er nej, men det svar må nødvendigvis blive apokalyptisk, dvs. svaret må hentes i himlen. Kun fra himlen kan der komme et modsvar, der overvinder den jordiske erfaring. Sagen er, at jorden er i Satans vold. Derfor er det ikke så mærkeligt, at den jordiske magthaver agerer satanisk. Men Satans magt er begrænset. Han er allerede blevet besejret i himlen, og snart vil han også blive besejret på jorden. En sidste hektisk periode vil Satan føre krig mod de troende, men så vil Satan og hans verden og alle hans tilhængere blive udryddet, og de troende vil blive frelst. Derfor skal de holde ud og ikke give op, selv om fremtiden set fra jorden synes håbløs. For set fra himlen er den tilsyneladende håbløshed på paradoksal vis en forsikring om den kommende herlighed.

### Tekstens aktualitet: Det produktive ubehag

En sådan tidshistorisk forståelse af skriftet peger så at sige direkte på aktualitetens problem. For jo mere aktuelt skriftet var, dengang det blev skrevet, jo mindre aktuelt må det være i dag, hvor situationen er en ganske anden. Ikke mindst er der i mellemtiden sket det, at sam-



fundet, der dengang var anti-kristent, efterhånden er blevet kristent, således at de kristne nu udgør majoriteten af befolkningen. Vores erfaringer som kristne er helt anderledes end Åbenbaringens forudsete læseres erfaringer. Kan vores interesse for skriftet blive andet end nysgerrighed over for det fremmede?

I Center for Studiet af Bibelens Brug har vi bl.a. undersøgt Bibelens aktualitet gennem den brug, der gøres af den i samtidens kunst og kultur. Hvis det kan tages som et symptom på aktualiteten, så må Åbenbaringen trods sin tidsbestemthed være særdeles aktuel. Der er i moderne kunst en vedvarende interesse for Åbenbaringen, som overgår de fleste andre bibelske skrifter. Det gælder den 'fine kunst', og det gælder ikke mindst populærkulturen. Jeg vil tro, denne interesse hænger sammen med skriftets visionære karakter. I virkeligheden er dets billeder ikke særlig synsorienterede; ofte blandes billeder sammen til mærkelige komposita – sådan som vores dyr fra havet er et eksempel på. De billedlige fremstillinger af dyret kan derfor få et vist komisk præg. Men måske ligger der en særlig udfordring for kunstnerne her. En anden årsag er nok den udtalte dualisme mellem godt og ondt. Især i populærkulturen er det et særdeles brugbart tema. Endelig er der lidenskab i skriftet, som jeg tror taler stærkt til den kunstneriske fantasi. Den kunstneriske reception viser i hvert fald, at vi ikke er færdige med skriftet. Det tiltrækker stadig fantasien med dets gådefuldhed og voldsomhed.

For at nå frem til en mere reflekteret forståelse af tekstens aktualitet er det dog hermeneutikken, vi må vende os imod. Hermeneutikken er netop refleksionen over, hvad det er, der er fælles for den fremmede tekst og den nutidige læser. Noget undslipper tidsbestemtheden og er stadig aktuelt for læseren. Jeg har forsøgt at pege på det, jeg kalder tekstens *produktive ubehag*, som sådan en fællesnævner. Jeg antager, at når det drejer sig om tekster – eller mere generelt: betydningsproduktion, er det ubehaget, der driver værket. Hvis alt bare passer sammen og går op, hvis livet former sig, som man håber og forventer, så er der ikke nogen tilskyndelse til at skrive. Men dér, hvor der er noget, der trykker, når noget falder uden for, når der er for meget eller for lidt, når puslespillets brikker ikke passer sammen, og når forventningerne bliver skuffede, så er der et behov for at få hold på ubehaget gennem en tekst. Det, der er for meget eller for lidt, må skrives på plads i forhold til den vedtagne orden – eller hele denne orden må skrives om. Teksten er i sig selv et symptom på et eller andet ubehag, som drev denne tekst frem. Det er det, jeg forstår ved tekstens produktive ubehag. Den hermeneutiske pointe er så, at læseren skal kunne genkende dette ubehag fra sin egen tilværelse, hvis teksten skal blive aktuel for ham. Det behøver ikke være det samme ubehag, men det skal være et genkendeligt ubehag, der kan opleves som en analogi

til mit eget ubehag. Så siger teksten mig noget. Ellers lader den mig kold og ligeglad; den siger mig ikke noget, og vi gider måske slet ikke læse den til ende.

Ser vi på dyrene i kap. 13, så henførte jeg ubehaget til den politiske situation, hvor de kristne, der tror, at Kristus er verdens Herre, blev konfronteret med nogle jordiske magthavere – politiske og imperiale såvel som religiøse og lokale – der bestemt ikke var Kristus, men tværtimod Antikrist.

Det kan vi nok ikke uden videre genkende. Vi kan sagtens være utilfredse med vores politikere, men vi betragter dem vel ikke som Antikrist. Ude i verden er der nok despoter, der kan gøre sig fortjente til blive betragtet som sataniske, og i sådan en situation er det nemmere at genkende sig selv direkte i Åbenbaringens ubehag og tilsvarende at sætte sin lid til, at Gud har magten i sidste instans. Men her i vores demokratiske Danmark føler vi os ikke truet på livet af vores politikere. Hvis *det* er ubehaget, skyder det langt over målet. Det kan vi ikke genkende vores eget ubehag i.

### Statsmagten som religionskonkurrent

Men måske skal det produktive ubehag i teksten også søges et lidt andet sted. Måske skjuler der sig et mere grundlæggende ubehag bag ved identifikationen af den politiske magt med dyret. Måske kan vi alligevel lære noget af de mange identifikationer mellem dyret og en historisk personlighed. Pointen er nemlig ikke, at man udpeger en åbenlys tyran som dyret. Nej, pointen er, at man via identifikationen med dyret *afslører* (og apokalypse betyder jo afsløring), at en person, som man ikke umiddelbart ville tiltro satanisk observans, i virkeligheden er det sataniske dyr. Sådan fungerede dyret lige præcis i polemikken mellem katolikker og protestanter på reformationstiden. Hvem ville tro, at paven i virkeligheden var Satans agent? Det er så uhyrligt, at man er nødt til at gå omvejen over Åbenbaringen for at kunne afsløre det. Og tilsvarende: Luther var måske et irriterende brokkehoved, men ligefrem Satans agent? Det kræver en afsløring.

Hvad er det så, der afslører dem? Er det deres udøvelse af politisk magt? Nej, det er snarere, at de får hele verden til at følge dem, at de bliver tilbedt som Gud – mere præcist: i stedet for Gud. Det er den religiøse konkurrence, der afslører dem. Det er deres udøvelse af magt, der røber dem, kan man sige. Men det er først, når man forstår, at den udøves i konkurrence med Gud, at de afsløres som Satans inkarnation. Dyret er ikke Antikrist i sin magtudøvelse, men

i tilbedelsen af dyret. Det ser man imidlertid først, når man har stødt sig på magtudøvelsen og ser bagom den.

På en måde er det altså den klassiske kamp mellem pave og kejser, præst og konge, som vi kender i utallige variationer fra kirkehistorien. Det er sammenstødet mellem politik og tro. Men hvorfor er der sådan en næsten tvangsmæssig konflikt mellem politik og tro? Ja, dér er Åbenbaringens svar, at det er, fordi politikken ikke kan nøjes med at være politik. Bag politikken ligger tilbedelsen. Det viser sig for det himmelske blik.

Nu er vi stadig langt fra Åbenbaringens voldsomhed i konflikten, men måske nærmer vi os et punkt, hvor vi bedre kan genkende det produktive ubehag. Der er jo ikke fred og fordragelighed mellem tro og statsmagt – ej heller i Danmark. Meget kan reduceres til fnidder og misforståelser. Og som regel vil ingen indrømme, at der er en principiel konflikt. Men alligevel – så sent som i den aktuelle diskussion om vielse af homoseksuelle har der været røster fremme om, at nu må kirken bryde med staten. Ud over hvad man kan mene om selve spørgsmålet om vielse, tror jeg, at mange føler et ubehag over, at Folketinget her så markant viser, hvem der bestemmer i kirken. Det gør demokratiet; men demokratiet er jo ikke Gud. Viser der sig her en flig af en dybere konflikt, hvor demokratiet faktisk bliver gjort til Gud? Og hvem tør være imod demokratiet?

En anden helt aktuel sag er spørgsmålet om afskaffelse af helligdage. Hvad er vigtigst: Hensynet til økonomien eller hensynet til den lange tradition. Der er nogle af os, der mener, at vi mister noget, vi ikke bør miste, hvis helligdagene bliver afskaffet. Men vi har svært ved at sætte fingeren på det præcise punkt, vi ikke bør miste. Så er de økonomiske argumenter anderledes klare. Men vi føler et ubehag, hvis egentlige motiv vi har svært ved at definere – eller som vi måske helst ikke vil definere, hvis det i virkeligheden drejer sig om en religionskamp: Hvem skal vi tro på – Gud eller mammon? I praksis er der vist ikke tvivl om, hvad de fleste vælger. Men vi føler et ubehag.

Når et lille fredeligt samfund som det danske rummer den slags dybtliggende latente konflikter, som angår helt fundamentale samfundsinstitutioner, og som giver mange af os det her ubestemmelige ubehag, så tror jeg ikke, vi har så svært ved at genkende ubehaget bag Åbenbaringens afsløring af dyrene – trods alle forskelle i konfliktens intensitet. Det virker måske meget radikalt at hævde, at der er en skjult religionskrig mellem statsmagt og kristendom. Det er næsten ikke til at tro. Men Åbenbaringen er så sandelig et radikalt skrift, og hvis vi trods alt ikke helt kan komme uden om at genkende vores eget ubestemmelige ubehag i Åbenbaringens langt mere eksplicite ubehag, så afslører det måske alligevel en sandhed, som vi næsten ikke kan tro.

# Fra apokalyptik til science fiction

Jakob Balling in memoriam

*Sognepræst, cand.theol.  
Søren Jensen*

»... den alvorlige leg for Guds åsyn som poesien er ...,  
som ... alle kristne kan lege med i»<sup>1</sup>

*Abstract:* In his book *Poeterne som kirkelærere* (The Poets as Theologians) Jakob Balling compares Dante's *Divine Comedy* with Milton's *Paradise Lost*. He discusses similarities and differences between the two poems and places them in a literary tradition that combines theology and poetry, a relationship that has had a decisive influence on the development of literature in Europe. The present article expands this perspective both backwards and forwards in time by including a discussion of the interrelationship between fiction and religious message in Jewish apocalyptic, using the *Apocalypse of Abraham* and C.S. Lewis' modern science fiction novel *Out of the Silent Planet* as examples. The article's discussion of the relationship between theology and fiction raises the question of the apocalyptic as genre. Moreover, the demonstration of the fictional tendency in the apocalyptic is used to support and supplement the traditional description of genre.

*Keywords:* Literature and religion – apocalyptic – history – cosmos – eschatology – von Rad – genre – science fiction – C.S. Lewis

---

<sup>1</sup> Jakob Balling, *Poeterne som kirkelærere* (København: G.E.C. Gad 1983), 122 og 134. Som kristendomshistoriker brugte Balling litteraturvidenskabelige metoder. I bogen her begynder han med at fastslå, at der vil indgå "erkendelser fra litteraturvidenskabens område såvel som fra teologiens", 7. Det er den teologiske interesse for det litterære, som også denne artikel tager afsæt i. Bogen sammenligner Dantes komedie og Miltons tabte paradys, og i lyset af forskelle og ligheder trækkes der linjer de to digte imellem. Med brug af nogle af de resultater Balling kommer til, forsøges her noget lignende mellem en antik jødisk apokalypse og en moderne roman. Når C.S. Lewis er valgt, skyldes det, at Balling var kender af Lewis og værdsatte ham både som litteraturforsker og som fiktiv forfatter.

Ved at sammenligne *Abrahams Apokalypse* (1. årh. e.Kr.) med science fiction-romanen *Out of the Silent Planet* (1938) af C.S. Lewis er det dels hensigten at pege på en tendens, som al religion, og specielt den kristne, har til at meddele sig i fiktion, dels at illustrere den linje i kristendommens og litteraturens historie, som kombinerer forkyndelsen med et fiktionslitterært udtryk.

## Indledning

En religiøs tilværelsestolkning bygger på en fundamental dobbelthed mellem menneskeligt og guddommeligt, som illustreres gennem myten, der ligger til grund for religionen og afspejles i de modsætninger, hvori mytens handlinger og idealer formuleres. Myten formidles i en dramatisk, liturgisk form, i en fortælling, og den bevares ved at blive gentaget og genfortalt for med tiden at blive nedskrevet i en helligskrift. Mytens fastholdelse af en anden, en fremmed virkelighed, finder ikke udelukkende, men mest adækvat sted i en genre, der danner sit eget univers, sådan som fiktive genrer gør det. Når den religiøse dobbelthed udtrykkes i billedsprog, befordrer det yderligere tendensen eller propendensen til at meddele sig i en fiktiv form. Religion og litteratur er således tæt forbundne.

Kristendommen er født med en helligskrift. Som opfyldelsen af den gammeltestamentlige forjættelse var den kristne forkyndelse fra første færd uløseligt knyttet til jødedommens samling af hellige skrifter. Da de kristne skrifter begyndte at dukke op, var der ikke tale om at afsige den, der nu blev Det Gamle Testamente men at supplere og fuldende det. Perspektivet var det frelseshistoriske, som de gamle skrifter præsenterer fra skabelse til dom, ligesom de fleste af de litteraturformer, som kristendommen benyttede sig af og udviklede, havde rod i de genrer, som den gamle religion brugte, skønt den nye skriftsamling også føjede nye til. Kanondannelsen var først og fremmest et dogmatisk anliggende, som skulle fastholde identiteten og det religiøse særpræg, og indvirker derfor ikke på de spørgsmål, der angår religionens forhold til litteraturen. Så når en tendens skal efterspores, og en udviklingslinje påpeges, kan alle de tekster, der findes indenfor den fælles frelseshistoriske horisont, i princippet tages i betragtning. Derfor er det også legitimt at koncentrere sig om en genre, hvori den tendens, der efterspores, er tydelig, selvom teksterne stammer fra jødiske miljøer. Med kristendommen skulle udviklingen af fiktiv litteratur vise sig gunstig. Det skyldtes ikke alene baggrunden i den gammeltestamentlige fortælletradition, men især at kristendommen er det, man kan kalde realiseret myte.

Patriarkfortællingerne er ikke ligefrem fiktionslitteratur, men de er fortællinger, og som parallelhistorier, hvor en række legender knyttes til en hovedperson, går forskellige former og motiver igen. Åbenbaringen skete ofte i *syn*er eller *drømme*, som efterhånden udviklede sig til litterære kategorier. Et eksempel er pagtsslutningen med Abram/Abraham i 1 Mos 15. Herren forjætter Abraham en talløs slægt, og som tegn herpå skal han tage varsel af et dyreoffer, og om natten får han i drømme indsigt i fremtiden.

Sådan en episode kan danne grundlag for bearbejdelse og i en ny situation udbygges efter de aktuelle behov. Pagten, synet og drømmen er medier for det jordiskes forbindelse med det himmelske og som litterære kategorier fremmende for den fiktive tendens.<sup>2</sup>

I Det Nye Testamente bliver tendensen tydeligere. Jesu jordiske liv, 'den hellige historie', vil betragtes som en fundamentalfortælling. Den største del af Jesu forkyndelse, lignelserne, er fiktion. *Johannesevangeliet*s tegn har deres form, og med *Johannes' Åbenbaring* er den genre, der tenderer mest mod fiktionen, apokalyptikken, også repræsenteret. Den frigørelse, som kendetegner Jesu forkyndelse, har virket ansporende på denne tendens. Den enkelte stilles frit og kan bruge sine evner og sin frihed til selv at skabe. Som forkyndelsen i sin grund er henvisende, må det sprog, den benytter sig af, også være det, og kristen frihed er i denne forbindelse en frihed til at bruge billedsproget. Det er ansporende for fantasien, der skal til for at udtrykke sig i fiktion.

Som frelsesforkyndelse er kristendommen speciel ved at meddele frelsen som realiseret. Modsætningen i den basale dobbelthed forkyndes at være ophævet. Gudsriget er brudt igennem, samtidig med at den endelige realisering stadigvæk forventes. I den fiktive tekst er forfatteren herre over handlingen. Netop derfor tilbyder disse genrer sig for den, der skal formidle kristendom, for den, der vil lege med.

## Apokalyptikken

Den apokalyptiske litteratur har haft en bemærkelsesværdig skæbne. Fra sin fremkomst har den på flere måder været marginaliseret. Det har nok at gøre med genrens fiktive propendens, men ikke alene. Kristne menigheder fattede interesse for apokalyptikerne, hvilket mistænkeliggjorde dem i de skriftkloge jøders øjne, da den gammeltestamentlige kanon skulle fastlægges. Kun *Daniels Bog* kom med. Selvom man kan takke kristne randmenigheder for, at de jødiske

---

<sup>2</sup> I Det Gamle Testamente kan udviklingen også spores. I *Esters bog*, et af de sene skrifter, er tendensen mod det fiktive så tydelig, at vi med god ret kan tale om en historisk roman.



apokalypser blev bevaret, skal det tilføjes, at overleveringen er præget af tilfældighed, at teksterne nu alene eksisterer i oversatte versioner, tit er interpolerede og altså ikke har været omfattet med samme veneration som selve helligskriften.

Apokalypsernes senere skæbne har ikke været mindre krank. Den "tidligere forskning mente, at apokalyptikken var udtryk for vilde og naive spekulationer hos det fromme, men uvidende lægfolk".<sup>3</sup> Når kristne forskere har anset den antikke jødedom for at være en forfaldsreligion, stemmer det sådan set med at betragte apokalypserne som degenereret og underlødige litteratur, betragtningsmåden er nu forladt i forskningen.<sup>4</sup> At apokalypserne knytter til ved profetismen, medførte, at de blev betragtet som epigonlitteratur.<sup>5</sup> Indhold, motiver og emner blev anset for at være udslag af spekulativ fantasi, hvorfor man nærmest betragtede dem som trivallitteratur.<sup>6</sup> I vurderingen af teksternes form og indhold har flere ting spillet ind: Man har lagt alt for megen vægt på eskatologien, ligesom bl.a. den tilfældige overlevering har vanskeliggjort en genrebestemmelse af teksterne. *Gerhard von Rad* drog konsekvensen heraf og nægtede ligefrem apokalyptikken status af genre. Udtryk som apokryf og det af protestantiske forskere dannede 'pseudepigrafa' er i sig selv negative og rubricerer teksterne som andenrangs. Tit blev de apokalyptiske tekster vurderet på forskernes frem for på egne præmisser.<sup>7</sup>

At apokalypserne er kriselitteratur, gør dem ikke umiddelbart til dårlig litteratur. Selvom det er banalt, må man erindre om, at også kriselitteratur er blevet ført i pennen. Også den er der blevet brugt tid og kræfter på, og de apokalyptiske tekster vidner i allerhøjeste grad om litterær ulejlighed og umage. De forholder sig til den krisesituation, de fremkom i. De svarer på krisen, og skitserer en måde at forholde sig til den på. Apokalypserne er ikke trivallitteratur; de er rigtignok præget af eskatologiske forestillinger, men den fortidige historie spiller en overordentlig stor rolle og er vigtigere for den litterære konstruktion end de

3 Benedikt Otzen, "Den jødiske apokalyptik", *Jødisk litteratur på Jesu tid*, (København: Anis 2001), 110.

4 J.M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1969<sup>2</sup>), 22f.

5 Ibid. 171, cf. 129.

6 F.eks. skriver W. Bousset i 1903: "Wir haben hier Literatur der aufsteigenden, ungebildeten Schicht des Volkes, eine Literatur von stark laienhaften Charakter". Her efter J.M. Schmidt, anf. skr. 239, cf. 155.

7 Et eksempel er S.B. Frost, "Apocalyptic and History", *The Bible in Modern Scholarship*, ed. J.P. Hyatt (Nashville/New York: Abingdon Press 1965). Frost slutter ud fra teksternes idé om, at historien er prædetermineret og den påviselige historiske unøjagtighed, at apokalyptikken frakender historien mening og mangler interesse for den.

eskatologiske forestillinger. Det eskatologiske må ikke undervurderes, men udelukkende at lægge vægten her yder ikke teksterne retfærdighed.

Med hensyn til den jødiske apokalyptiks status af genre, så er der flere forhold, både eksterne og interne, der gør en genrebestemmelse vanskelig. Derfor kan der være grund til kort at opholde sig ved von Rad og hans afvisning. I sin gammeltestamentlige teologi argumenterede han for, at apokalyptikken har sin oprindelse i visdomslitteraturen,<sup>8</sup> afviste dens oprindelse i profetismen, betegnede den som eskatologiseret visdom og påstod, at den i grunden er historieløs. Han betragtede apokalyptikken som et *mixtum compositum*, en samling af mange genrer, og frakendte den altså status af genre.<sup>9</sup> En genre kan imidlertid godt være kendetegnet ved at samle flere genrer i sig.<sup>10</sup> von Rad sammenblender her et traditionshistorisk anliggende med et formhistorisk problem. Hvorfor skulle visdomstraditionens arvtagere ikke også kunne tage ved lære af profetismen under skabelsen af en ny genre? Når mange har ladet sig anfægte af von Rads påstand, hænger det sammen med, at han har peget på et reelt problem, men han har overbetonet sin argumentation for at blive hørt.

Med den tekstmængde, der trods alt findes, er det ikke blot urimeligt at frakende den antikke jødedomms apokalyptik genrestatus; det er faktisk muligt at nærme sig en definition af den. Der er flere genrer, de kan sammenlignes med, både nogle, som de er afgjort forskellige fra, og andre, som de minder om. Til den sidste gruppe hører testamente-litteraturen, som imidlertid også har sin selvstændige karakter. Det er ikke mindst fiktionspropendensen i disse tekster, der gør det rimeligt at tale om en genre. Dette bekræftes f.eks. af apokalyptikernes historieforkyndelse, som sammenlignet med anden samtidig historieskrivning udgør en kategori for sig.<sup>11</sup>

Det specielle fiktive udtryk kan betegnes ved ydre og indre kendetegn. Til de ydre kendetegn hører fire skikkelser: *forfatteren*, *hovedpersonen*, *formidleren* og *læseren*. Set under ét er forholdet mellem disse fire et mål for tekstens fiktive status. I apokalyptikerne træder forfatteren frem, fordi hovedpersonen optræder som tekstens ophavsmand, hvilket

8 Andre havde været af samme opfattelse. J.M. Schmidt nævner Bernhard Duhm og Gustav Hölscher, anf. skr. 258 og 298ff.

9 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, (München: Chr. Kaiser 1968<sup>5</sup>), 316ff. og 331 note 28.

10 Apokalyptikerne er på adskillige punkter at sammenligne med de store eper. Et af punkterne angår ophobningen af genrer. Se Balling, anf. skr., 38.

11 Et forsøg på at imødegå von Rad og at genrebestemme apokalyptikken blev gjort af John J. Collins med "Introduction: Towards the Morphology of a Genre", *Semeia* 14, 1-20. Heri opstilles alle de karakteristika, det lader sig gøre at samle, ligesom apokalyptikernes typebestemmes, 21-59. Jeg tilslutter mig Collins' forsøg, der imidlertid er helt traditionelt og næppe havde overbevist von Rad.

understreger den fiktive karakter. Skildringen burde strengt taget være en jeg-fortælling, og ofte er det tilfældet, men tit afslører brugen af 3. person eksistensen af en forfatter eller redaktor.

Apokalypsen fortæller om ét enkelt menneskes oplevelser og udvikling. Hovedpersonen er en mere eller mindre kendt skikkelse fra Israels historie, hvorom der er oplyst noget, som kan danne grundlag for en litterær, apokalyptisk udbygning. I den aktuelle krise var der behov for retledning og trøst, og ved at vælge en fremragende, fortidig skikkelse til hovedperson fik teksterne legitimitet. De fik helligskriftsstatus på linje med de senere kanoniske skrifter, hvilket teksterne selv direkte giver udtryk for.<sup>12</sup> Men ellers er det klart, at tilstedeværelsen af en hovedperson understøtter den fiktive karakter, for til ham knytter sig en fortælling. Når hovedpersonen præsenteres i begyndelsen af apokalypsen, møder læseren en forvirret og fortvivlet person, der ikke kan finde mening i tilværelsen, men som i apokalypsens løb når til større og større afklaring og indsigt, for til sidst at opnå fred i sindet.

Formidleren af åbenbaringen, som regel en engel, en *angelus interpretis*, legitimerer teksterne yderligere. Som Guds sendebud forklarer han hovedpersonen (og læseren), hvad det, der sker, betyder. Formidlerskikkelsen er uundværlig i al fiktion og optræder, når en anden person møder hovedpersonen, og mødet resulterer i, at hovedpersonen bliver klogere og rigere på erfaring.

Der hører naturligvis en læser til en tekst, men det hensyn, den enkelte genre tager til læseren, er vidt forskelligt. Apokalyptikeren søger at drage læseren ind i det litterære univers på en måde, der minder om fiktionslitteratur. Den kritiske situation gøres genkendelig for læseren, så det bliver muligt at identificere sig med hovedpersonen og den udvikling, han gennemgår. Den måde, hvorpå hovedpersonen hænger sammen med den totale historie, opfordrer læseren til at betragte sig selv i denne historiske sammenhæng og tolke historien. Apokalypserne har personlig appel til læseren.

De interne fiktive kendetegn ved apokalyptikken giver sig først og fremmest til kende i samspillet mellem teksternes forkyndelse og deres fiktionspropendens. Forkyndelsen er jødisk monoteisme, Gud som verdens skaber og historiens Herre. De gamle pagter danner grundlag for at tale om folkets udvælgelse, ligesom straf-genoprejsnings-skemaet og det frelseshistoriske paradigme: forjættelse-opfyldelse gen-

---

12 Således betegnes Ezra som den sidste profet i 4 Ezra 12, 42. I 14, 44 sidestilles de kanoniske og de 'hemmelige' skrifter: "På 40 dage blev der skrevet 94 bøger. Og da de 40 dage var omme, talte den Højeste til mig og sagde: De første 24 bøger, du har skrevet, skal du offentliggøre, så værdige og uværdige kan læse dem; men de sidste 70 skal du gemme for at overlevere dem til de vise af folket", *De gammeltestamentlige Pseudepigrapher*, red. E. Hammershaimb m.fl. (København: G.E.C. Gad 1953-76), I, 67.

findes i apokalypterne, ofte konkretiseret af en messiasskikkelse. Derfor kunne de læses i de kristne menigheder på lige fod med de gammeltestamentlige skrifter.

Samspelet mellem forkyndelse og litterær struktur giver sig frem for alt til kende i *visionen*. Visionen er apokalypsens centrum. Det er her, den menneskelige nærkontakt med det guddommelige finder sted. Her åbenbares de vigtigste ting for hovedperson og for læser. Visionen udgør i sig selv en litterær enhed, et forløb med begyndelse og slutning. Her opgraderes hovedpersonens bevidsthed om sig selv og sin verden. Visionen er indfattet i en ramme, der medtager både bibelsk og ikke-bibelsk stof, relateret til hovedpersonen. Vision og rammefortælling hænger sammen. Fortællingen fører frem til visionen og tager over igen, når visionen er forbi. Fra rammefortællingen trækkes hovedperson og læser ind i det visionære univers og præsenteres for alt, hvad det indeholder, mens han rejser omkring i det.

Dette univers struktureres af historieforkyndelsen og af det ordnede kosmos, som afsløres f.eks. på en himmelrejse. Det åbenbares, at historien fra skabelse til dom er inddelt i perioder. Med udgangspunkt i hovedpersonens tid illustreres historiens orden, og dens hændelser forklares i visionens overblik, som både rækker tilbage i den fortidige historie og ind i fremtiden. Det er især den del af det fremtidige overblik, som er fortidigt for forfatteren, der giver mulighed for at gøre skildringen spændende. Her formuleres noget fortidigt som profeti, som *vaticinium ex eventu*, hvilket medvirker til at legitimere skriftet. Som en fortælling i fortællingen er visionen mere intim og intensiverer læserens opmærksomhed. *Ex eventu*-profetien skildrer historien i kodesprog ved hjælp af billeder, hvilket fremhæver den esoteriske tone. Billedsprogets dechifrering kan ske ved tolkerenglens hjælp, men det er mere almindeligt, at den indforståede læser selv tyder billedtalen. Og det er ikke kun historien, der således legitimerer teksten. Hvis *ex eventu*-profetien tager sin begyndelse tilstrækkeligt tæt på hovedpersonens egen tid, kan den senere bekræftes i rammefortællingen. Det er raffineret, og vidner om en veludviklet fiktionslitterær sans.<sup>13</sup>

*Ex eventu*-profetien understreger historiens determination og omfatter og forklarer den undertrykkelse, som hører den politiske og kulturelle situation til. Alt er ordnet, og det, der sker, er bestemt fra tidernes morgen. Den apokalyptiske historieforkyndelse supplerer således de kanoniske skrifter og skaber kontinuitet i det historiske forløb frem til forfatterens samtid og aktualiserer samtidig forkyndelsen. På lignende måde vidner kosmologien om en ordnet verden, der opretholdes og styres af skaberen. Under himmelreisen åbenbares en kosmisk orden med himmellegemernes faste baner, og alt vidner om en højere styrelse

13 Et eksempel på, at en profeti indhentes af handlingen, findes i 2 En 22.

planmæssige indretning. Både den historiske og den kosmiske struktur er derfor med til at opbygge det visionære univers, ligesom forkyndelsen præger fremstillingen af historie og kosmos.

Apokalyptikken varetog sin funktion som et alternativ til kulten ved at udvikle tekstens fiktive tilbøjelighed på denne karakteristiske måde, og alene af den grund er det berettiget at tale om en selvstændig genre. Det udelukker ikke en traditionel genrebestemmelse, men skal tværtimod være et supplement til den.

### *Abrahams Apokalypse*<sup>14</sup>

Der er ikke udgivet en dansk oversættelse af *Abrahams Apokalypse*. Det er beklageligt, for det er et helstøbt og velkomponeret skrift. Efter alt at dømme er det forfattet i slutningen af det første århundrede e.Kr., under alle omstændigheder efter templets fald. Det er skrevet på hebraisk og findes nu i en old-slavisk oversættelse. Skriftet kan deles i tre dele: en rammefortælling med indledning (kap. 1-8) og afslutning (kap. 30-32) og en visionsdel med syv visioner (kap. 9-29). Rammefortælling og vision hænger sammen.<sup>15</sup> Skriftet handler om Israels udvælgelse og om pagten med Gud, og det sætter den politiske undertrykkelse og templets fald i forbindelse med folkets troløshed og medløberi.

*Josvabogen* (24: 2) oplyser, at Abrahams far, Tara, dyrkede andre guder. Her tager apokalypsens forfatter afsæt og udfolder en fantasifuld kritik af afgudsdyrkelsen. Tara er ikke blot afgudsdyrker, men lever af at fremstille gudefigurer. I begyndelsen går Abraham sin far til hånd, og deltager i afgudsdyrkelsen. Læseren forstår Abrahams ubehag og forvirring, og hans spørgsmål: om der ikke mellem alle guderne findes én, der er stærkest? To episoder overbeviser Abraham om afgudernes magtesløshed på den fortrolige måde, som fiktion er i stand til, og han spørger: "What is this inequality of activity which my father is doing? Is it not he rather who is god for his gods, because they come into being from his sculpting, his planing, and his skill? They ought to honor

14 R. Rubinkiewicz, *Apocalypse of Abraham, The Old Testament Pseudepigrapha* (London: Darton, Longman & Todd 1983), I, 682-705.

15 Det mener Martha Himmelfarb også, men netop hvad *Abrahams apokalypse* angår, finder hun det rimeligt at springe rammen over og gå direkte til visionen. Hvad det skyldes, argumenterer hun ikke for, og synes også straks at dementere det: "In the Apocalypse of Abraham the author's understanding of the causes of the destruction of the temple is conveyed not only through the explicit, although opaque, account in the vision of history, but also through the story of Abraham's rejection of idolatry", *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (NY/Oxford: Oxford University Press 1993), 102 og 104.



my father because they are his work” (3). Abraham kommer til den erkendelse, at skaberen, som ophav til alt og alle, er den eneste Gud.

I det følgende latterliggøres afguderne yderligere. Da Abraham tilbereder Tara et måltid og bruger spånerne fra billedskærerarbejdet til at tænde op med, finder han i spånerne en lille gudefigur: Barisat, som han sætter til at vogte ilden, men Barisat vælter og brænder op. Abraham morer sig: “Barisat, truly you know how to light a fire and cook food!” (5). Da Tara efter måltidet vil takke guden Marumath, siger Abraham: “... do not bless Marumath your god, do not praise him! Praise rather Barisat, your god, because, as though loving you, he threw himself into the fire in order to cook your food”. Abraham er nu moden til kaldelsen (1 Mos 12, 1), og ‘den mægtige’ byder ham at forlade sin fars hus (8).

Med denne nye og detaljerede fortælling supplerer forfatteren heligskriften, og han benytter en fortælle teknik, som tydeliggør fiktionspropendensen i apokalypsen. Hovedpersonen opnår en første afklaring og er mindre forvirret, end han var i apokalypsens start. Læseren kan drage paralleller til sin egen situation og dele erfaring med hovedpersonen. Også brugen af humor eller sarkasme peger i retning af et stilskifte.

I visionen får Abraham ordre til at faste i 40 dage og derefter bringe et varseloffer (1 Mos 15), for “in this sacrifice I will place the ages. ... And there I will show you the things which were made by the ages and by my word, and affirmed, created, and renewed. And I will announce to you in them what will come upon those who have done evil and just things in the race of man” (9). Spådommen i 1 Mos 15, 13-16 om slaveriet i Ægypten giver anledning til et historisk overblik fra skabelse til dom. Englen *Jaoel* får ordre til at vejlede Abraham. Han præsenterer sig og fortæller, at han hører til på den 7. himmel, hvormed læseren forberedes på himmelrejsen og den nærmere forklaring på verdens indretning. De 40 dages faste foregår under vandringen til Horeb, hvor offeret skal finde sted. Som i 1 Mos 15 halverer Abraham dyrene og undlader at skære i fuglene, for Jaoel og Abraham skal stige op gennem himlene “on the wings of the birds” (12). I 1 Mos 15 vil rovfuglene æde de parterede dyr; i apokalypsen kommer der en uren fugl, som advarer Abraham mod at følge med Jaoel op i himlen. Det er den faldne engel Azazel, der taler gennem fuglen og truer ham med, at han vil dø. Abraham trodsr advarslen og stiger med Jaoel op til den 7. himmel. Herfra ser han et brændende Gehenna fyldt med menneskeskikkelser, der hele tiden forandrer form, og han er ved at tabe modet og spørger, hvorfor han skulle med. Jaoel svarer, at han skal møde “the Eternal One” (16). ‘Den evige’ viser sig i et larmende flammehav, og Abraham beder om, at forjættelsen må gå i opfyldelse.

Fladerne åbner sig under Abraham, så han kan se ned gennem himlene. På den 6. himmel, ser han de åndelige, ulegemlige engle, der



udfører befalingerne fra de lysende engle i den 8. himmel. Han ser stjernerne og deres opgaver, og magterne på jorden, som adlyder dem. Abraham bliver bedt om at tælle stjernerne, og forjættelsen fra 1 Mos 15 gentages: "As the number of the stars and their power so shall I place for your seed the nations and men, set apart for me in my lot with Azazel" (20). 'Den evige' indrømmer, at han til en vis grad har med Azazel at gøre, hvilket undrer Abraham. På himmelfladerne længere nede ser han skabelsen og de efterfølgende tidsaldre. Han ser alt det skabte, planter og dyr, mennesker og deres ugudelighed. Han ser afgrundens pinsler og den evige fortabelse. Han ser havet med dets øer, han ser kvæget og havets fisk, Leviatan og de ødelæggelser, dyret forårsager på jorden. Han får indsigt i verdens indretning, og endelig ser han Edens have, hvor de retfærdige befinder sig. Beretningen om skabelsen og syndefaldet rummer ifølge apokalypsen profetien om den efterfølgende historie lige til enden og dommen. Der bruges samme teknik som ved *ex eventu*-profetierne, for Abraham sættes bogstaveligt talt tilbage til begyndelsen, hvorfra han skuer frem i historien. Verdens indretning kombineres på denne måde med historien.

Abraham ser en mand, der omfavner en kvinde i haven. De står under et træ, og bagved er der en drage, som giver de to mennesker af træets frugter. Abraham overværer med andre ord syndefaldet og forstår, at Adam og Eva handler af egen fri vilje. Dragen er Azazel. I endnu en scene fortælles det, hvad der skal ske i de sidste tider. Gennem Abrahams beskrivelse følger vi handlingen. Han får hele tiden øje på noget nyt. Fortællingen lever af hans gentagne: "And I saw ... And I saw". Abraham ser, hvorledes Kain straffes blandt de lovløse. Han ser alle former for lovløshed, også "the idol of jealousy", en figur, der minder om Taras afguder. En mand tilbeder figuren, og som et apropos til Isaks ofring bliver drengebørn ofret.

Abraham ser et tempel, og 'den evige' siger, at det rummer hans "idea of the priesthood of the name of my glory, where every petition of man will enter and dwell" (25). Der kommer atter bevægelse i billedet, og en flok hedninger udplyndrer templet og brænder det af. Abraham bliver igen bedrøvet og spørger, hvorfor dette er blevet bestemt, og får forklaret, at det skyldes hans efterkommeres ulydighed. Hvornår alt dette skal ske, kan også ses i billedet. Abraham ser en mand, som dels tilbedes og dels krænkes, og får at vide, at han er "the liberation from the heathen for the people who will be (born) from you" (29). I de sidste tider vil Messias fremstå, og retfærdighedens tidsalder begynde. De retfærdige skal juble og dømme og straffe dem, som de selv er blevet dømt og straffet af. Med denne forjættelse kan Abraham roligt gå til sin arvelod, for der er en forklaring på alt, og pludseligt står Abraham på jorden igen. 'Den udvalgte' vil samle de ydmygede. Hedningerne vil derimod blive ædt af flammerne i Hades eller rådne op i maven på "the

crafty worm Azazel” (31). Apokalypsen slutter med ordene: “Abraham, having heard, accepted the words of God in his heart” (32).

Rammefortællingen i *Abrahams Apokalypse* præsenterer hovedpersonen i en kritisk og derfor en for læseren genkendelig situation. Abrahams rådvildhed, som den afspejles i truslen fra hedningerne, modsvare læserens religiøse frustration efter templets fald. Læseren kan identificere sig med Abraham. Efter en guddommelig kaldelse følges Abraham ind på visionens simultanscene. Her flettes kosmos og historie sammen i et handlingsforløb, som er med til at opbygge det litterære univers. Der finder en bevidstgørelse sted hos hovedpersonen såvel som hos læseren, ikke kun fordi forjættelsen til Abraham, som apokalypsen gentager og gendigter, indbefatter ham, men også fordi den litterære form inddrager læseren. Læseren bekræftes på en særlig måde i sin livs- og verdensforståelse og fastholdes på sin folkelige og religiøse identitet. Den fiktive tendens – for ægte fiktionslitteratur er der af flere grunde ikke tale om – er så tydelig, at det i kombination med en traditionel definition berettiger til at betragte apokalyptikken som en selvstændig genre og at kalkulere med den som en vigtig forudsætning i udviklingen af den vesteuropæiske litteratur.

### Science fiction

En genre defineres ved en indholdsbestemmelse, en afgrænsning i forhold til andre genrer, og ved at redegøre for genrens oprindelse. Det er også sket med science fiction. Der er givet flere mere eller mindre seriøse bud på genrens definition.<sup>16</sup> Man har forsøgt at udpege den første roman og spurgt, om science fiction-magasinerne fra USA i 1920'erne og 30'erne markerer begyndelsen? Eller om den skal den søges i det 19. århundrede hos forfattere som Jules Verne og H.G. Wells? Eller om man skal endnu længere tilbage? Har man med en forløber til genren at gøre, når man støder på himmelrejser i gamle tekster eller i gamle utopier, i profetier eller i skildringen af verdensomspændende katastrofer eller lignende? Hverken spørgsmålet om genrens oprindelse eller dens definition besvares enstemmigt, og dog taler vi om science fiction som en genre. Genrebestemmelse er en generalisering, som

---

16 Til de mere seriøse hører Darko Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction. On the Poetics and History of a Literary Genre* (New Haven: Yale University Press 1979) og Mark Rose, *Alien Encounters. Anatomy of Science Fiction* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1981). På dansk f.eks. Svend Kreiner Møller, “Skitse til en genres historie og et forsøg på en genreafgrænsning”, *Virkelige eventyr*, red. Ole Lindboe og Svend Kreiner Møller (København: Spar Knægt 1978), 11-33.

en konkret tekst aldrig tilfredsstillende i alle detaljer. Man kan altid problematisere en genredimensionering, sådan som vi så det i forbindelse med apokalyptikken. Ydermere gælder det, at "Genres are historical phenomena: they are born, develop, and ultimately contribute to the birth of other genres into which they disappear".<sup>17</sup> Det er ikke meningen at give en definition af genren her, men at pege på nogle lighedstræk mellem apokalyptik og science fiction.

De to genrer er blevet til under vidt forskellige konditioner og med århundreders mellemrum, derfor er det betydeligt nemmere at finde forskelle end at påvise ligheder. De brud, der har fundet sted i åndsliv og menneskesyn i den mellemliggende tid, og som også afspejles i litteraturens historie, skal ikke bagatelliseres, men forbindelsen mellem tekster, der kombinerer livsanskuelse med fiktive elementer er – alle brud til trods – stadig levende. Science fiction danner og opretholder på moderne vilkår et religiøst rum og artikulerer en myte. Genren repræsenterer en kontinuitet, det er værd at minde om.

I apokalypsens univers såvel som i science fiction-romanens støder noget hverdagsagtigt og genkendeligt sammen med noget fremmed og overjordisk. Science fiction-romanen præsenterer et kosmos, der befinder sig på et andet udviklingstrin end læserens, og som ofte hører en fjern fremtid til. Det genkendelige repræsenteres af romanens helt, der kommer i en kritisk situation nøjagtig som apokalypsens protagonist. Både karakterskildringen og de fremmedartede omgivelser er med til at profilere hovedpersonen og den sympati, læseren får for ham.

Krisen eller katastrofen kan være affødt af mange forskellige ting, men er ofte styret af en ond magt. Den rolle, som Azazel spiller i *Abrahams Apokalypse*, er i science fiction-romanen overtaget af magtbegærlige kynikere. En særlig og – siden Mary Shelleys *Frankenstein* (1818) – ofte forekommende skikkelse er 'den gale videnskabsmand'. Romanens helt får tit hjælp af en, der svarer til formidlerskikkelsen, og gennem heltens erfaringer og udvikling udfolder handlingen sig, indtil krisen er overvundet. I lighed med apokalypserne har science fiction-romanerne en klar bevidsthed om godt og ondt, og de insisterer på, at det gode til syvende og sidst sejrer.

Den fremtidige verden er teknisk og udstyret med maskiner. Det kan apokalyptikken ikke hamle op med. Maskinparken består næppe af meget mere end en enkelt ildvogn. Men som vi har set, hindrer det

---

17 Rose (1981), 4. og 7. Cf. Tzvetan Todorov, "The Origin of Genres", *New Literary History* 8 (1976), 161: "From where do genres come? Why, quite simply, from other genres. A new genre is always the transformation of one or several old genres: by inversion, by displacement, by combination ... it is a system in continual transformation". Cf. note 10.

ikke, at der ofte forekommer himmelrejser. Endelig træffer man andre eksistensformer både i den ene og den anden form for litteratur.

Udstyret i romanens fremtidsverden indebærer nødvendigvis en nærmere beskrivelse. Denne spiller en stor rolle for opbygningen af romanens univers. Den gør handlingen plausibel og sammenhængende trods fremmedartetheden. Den ægte science fiction-roman er ikke blot et eventyr eller en fantastisk fortælling, der er ført over i et fremtidigt sceneri. Man må med C.S. Lewis forlange, at der er en mening med at opbygge og beskrive en totalt fremmed verden.<sup>18</sup> Science fiction-romanen er en historisk-eskatologisk roman, i lighed med apokalypsen. Også her er både den kosmiske og den historiske forkyndelse sammen med etikken med til at opbygge det litterære univers, og begge indgår som elementer i det, man kan kalde genrens budskab.

### *Out of the Silent Planet*

Romanen er C.S. Lewis' første science fiction-roman. Den er en selvstændig del af en trilogi.<sup>19</sup> *Out of the Silent Planet* er en rejsekildring i syv afsnit: 1) hovedpersonens vandretur, 2) rumrejsen, 3) flugten, 4) opholdet hos de fremmede, 5) rejsen til hovedstaden, 6) samtalen med herskeren og 7) hjemrejsen. Rejsen er ramme om den rejsendes bevidstgørelse.<sup>20</sup>

Bogens sidste kapitel handler om romanens tilblivelse. Lewis er ved et rent tilfælde blevet dens forfatter. Et filologisk problem havde fået ham til at skrive til Dr. Ransom – romanens pseudonyme hovedperson – om hvem læseren på dette tidspunkt ved, at han er “philologist, and fellow of a Cambridge college” (3). Lewis var i en gammel tekst, i en beskrivelse af en himmelrejse, stødt på ordet: *Oyarses*, og havde bedt Ransom om en forklaring. Her ved romanens slutning forstår læseren, hvilken virkning Lewis' spørgsmål må have haft på Ransom. “The immediate result of this letter was an invitation to spend a weekend with Dr Ransom. He told me his whole story, and since then he and I have been almost continuously at work on the mystery” (137). Ransom kendte

18 »In this sub-species the author leaps forward into an imagined future when planetary, sidereal, and even galactic travel has become common. Against this huge backcloth he then proceeds to develop an ordinary love-story, spy-story, wreck-story, or crime-story. This seems to me tasteless”, C.S. Lewis, “On Science Fiction”, *Of This and Other Worlds*, ed. Walter Hooper (London: Collins 1982), 82.

19 *Out of the Silent Planet* citeres efter *The Cosmic Trilogy* (London: Pan Books 1990). De to andre romaner hedder *Perelandra* (1943) og *That Hideous Strength* (1945), cf. de to forord, 147 og 354.

20 Cf. Evan K. Gibson, *C.S. Lewis. Spinner of Tales. A Guide to his Fiction* (Washington, D.C.: Christian University Press 1980) 35.

ordet særdeles godt, for han havde selv truffet en Oyarses. Det mystiske er, hvordan ordet kan forekomme i en tekst fra det 12. århundrede. Dog er læseren knap så mystificeret. Lewis og Ransom beslutter at offentliggøre historien, og at lade Lewis genfortælle den. Sådan underbygges fortællingens pålidelighed litterært ved at knytte forbindelse mellem romanens og læserens virkelighed.

I romanens start er Ransom på vandring et øde sted i England.<sup>21</sup> En for så vidt fredelig optakt bliver pludselig kritisk, da Ransom skal finde et sted at overnatte. “But the land this side of the hills seemed almost uninhabited. It was a desolate, featureless sort of country mainly devoted to cabbage and turnip, with poor hedges and few trees” (4). Mørket er ved at falde på, da Ransom kommer til et lille hus. En kvinde kommer farende ud i den tro, at det er hendes søn, som for længst burde være kommet hjem fra arbejde på en gård i nærheden. Kvinden er nervøs, og Ransom lover at finde sønnen. Da han kommer til gården, som tilhører en professor Weston og en “Mr Devine”, lyder der råb: “Let me go. Let me go,’ and then, a second later, ‘I’m not going in there. Let me go home” (7). Gennem ruden ser Ransom tre mænd i håndgemæng. Den ene er kvindens søn, som de to andre forsøger at holde tilbage. Da Ransom viser sig, lykkes det drengen at slippe fri, og Ransom overtager bogstaveligt talt hans plads.

Weston og Devine har bygget et rumskib, i hvilket de agter sig til Mars. Weston har været der tidligere og ved, at planeten er beboet. Han ved også, at der findes guld, og han har indgået en aftale med marsboerne. Hvis han bringer dem et menneske, som han formoder, at de vil ofre, får han betaling i guld (25). Slagsmålet, som Ransom havde overværet, var mændenes håndfaste forsøg på at få drengen med til Mars. Det ved Ransom intet om på dette tidspunkt, og han tager mod en invitation til at overnatte. Han bliver bedøvet, og før han eller læseren ved af det, er han bragt om bord i rumskibet og på vej til Mars.

Da Ransom vågner, får han at vide, at de er på vej til planeten Malacandra, navnet som marsboerne selv bruger, og af brudstykker af kidnappernes samtaler forstår Ransom, at han skal overgives til nogle væsner kaldet *sorner* (28f). Han bliver rædselsslagen, og planlægger at flygte, så snart de er landet. Lykkes det ikke, vil han begå selvmord.

De ankommer til Malacandra og Ransom skal overgives til sornerne: “Six white things *were* standing there. Spindly and flimsy things twice or three times the height of a man”. Ransom griber af panik. Deres ansigter er “thin and unnaturally long, with long, drooping noses and drooping mouths of half-spectral, half-idiotic solemnity” (38), men da et dyr – en *hanakra* – pludselig angriber dem, lykkes det Ransom at flygte.

---

21 Også på dette punkt minder Ransom om Lewis. Se C.S. Lewis (1982), 80.



Ransom gør nu for alvor erfaringer på egen hånd, og hans syn på Malacandra og dens indbyggere, og på tilværelsen i det hele taget, ændres efterhånden fundamentalt. Hans frygt overvindes og bliver til indsigt, som hos hovedpersonen i en apokalypse.

Malacandra bebos af tre slags fornuftsvæsner: *hrossa*, *séroni* (pluralis af sorn) og *pfifltriggi*, hver med deres arbejdsområde. Der findes også engle, såkaldte *eldils*.<sup>22</sup> Centrum på Malacandra er *Meldilorn*, hvor *Oyarsa*, planetens skytsånd, bor. Det viser sig, at Oyarsa har sendt bud efter et menneske blot for at samtale med det for at høre nyt fra Thulcandra, som jorden kaldes.

Ransom strejfer rundt og møder noget, der ligner en gigantisk lækat (46). Det er imidlertid en hross. Først bliver han bange, men da dyret giver lyd fra sig, kan Ransom som filolog høre, at det taler. "In the fraction of a second which it took Ransom to decide that the creature was really talking, and while he still knew that he might be facing instant death, his imagination had leaped over every fear and hope and probability of his situation to follow the dazzling project of making a Malacandrian grammar" (47). Ransom og hrossen er begge nervøse, men også nysgerrige. "It was like a courtship – like the meeting of the first man and the first woman in the world" (48), og alligevel noget andet, fordi det var et møde mellem to forskellige fornuftsvæsner. Ransom følger med hrossen, og slår sig ned hos ham en tid. Hrossen, som hedder Hyoi, bliver Ransoms første formidler af de malacandriske forhold, hans *angelus interpretes*.

Livet på Malacandra er præget af harmoni og samarbejde. Man kender ikke til overbefolkning, for der fødes lige så mange, som der dør, og man lever sit liv, jager og fisker, digter og erindrer sig sine personlige oplevelser. Alligevel er der ikke tale om ren idyl eller et "Paradise ... never ... lost" (50), som Ransom først havde fået indtryk af. Havdyret hnakra'en, som angreb, da Ransom skulle udleveres, er en trussel, men er dermed også med til at give livet intensitet. Man frygter ikke døden, for når den indtræffer, sørger Oyarsa for, at man kommer til *Maleldil den yngre* (75), som er Gud og universets skaber.

Imidlertid dræber Weston Hyoi, og en sorn ved navn *Augray* overtager hans rolle. Aguray er sikker på, at Ransom kommer fra Thulcandra, da han hører, at der dér hverken findes *eldila* eller en *Oyarsa*. De når havet udfor *Meldilorn*, og en hross færger – som en anden Charon – Ransom over til øen. Her udspørger Oyarsa ham om forholdene på jorden. Til gengæld får Ransom lov at spørge om det, han ikke forstår. I samtalens løb bliver det klart, hvorfor jorden kaldes "the silent

22 Om det helt præcis lader sig gøre at fastslå, hvad en *eldil* er, diskuteres i romanens efterskrift, 141f. Men Oyarsa giver i hvert fald udtryk for det begær efter indsigt, som engle har, og som alluderer til 1 Pet 1,12.



planet”. Længe før der kom liv på Jorden, gjorde jordens Oyarsa oprør. “It is the longest of all stories and the bitterest”, får Ransom at vide, “... Those were the Bent Years of which we still speak in the heavens” (107). Jordens Oyarsa forsøgte også at ødelægge livet på Malacandra, men blev bekriget af Oyarsa. Til slut forvises Weston og Devine til Jorden, mens Ransom får valget mellem at blive på Mars eller tage med rumskibet tilbage. Han vælger det sidste. Hans frygt var blevet bygget op under rejsen og nedbrudt i takt med, at han får indsigt i de faktiske forhold. Den orden, der findes på Malacandra, afspejler den oprindelige skabelsesorden og sætter mennesket ind i den historie, som også den faldne jord er en del af.

*Out of the silent Planet* er en moderne fiktiv roman, men er mere end det. C.S. Lewis’ kristelige livsanskuelse er indarbejdet i romanen, og en række kristelige dogmer belyses og tolkes i handlingsforløbet, f.eks. sammenkædningen af syndefaldet med romanens påstand om jordens kosmiske isolation. De kristelige islæt virker i mange enkeltheder formende på handlingen og er med til at opbygge romanens univers. Det har imidlertid mindre betydning, at det er et kristeligt livssyn, der ligger til grund.<sup>23</sup> Det væsentlige er, at fiktionen strukturerer og struktureres af en livsanskuelse.

Romanen er speciel ved at handle om en mission, der foregår i læserens egen tid (1938), og ved, at det tekniske blot består af rumskibet. Rejsen til Mars åbenbarer i stedet en verden med fremmede eksistensformer og en lang historie, som læserens verden viser sig at være en del af. Med det Lewis ville kalde “a perfect science fiction-effect”,<sup>24</sup> omtaler romanens sidste kapitel den gamle tekst af Bernardus Silvestris, hvor ordet: Oyarses forekommer. Ved at knytte til ved et ord i en faktisk forekommende tekst og gøre det til bindeled mellem den fiktive verden og den verden, som det filologiske problem tilhører, legitimerer Lewis sin roman og etablerer en historisk sammenhæng.<sup>25</sup>

*Out of the Silent Planet* kan kaldes en moderne apokalypse, for så vidt som apokalyptikken er en situationsbestemt samtidsforkyndelse, udtrykt i et futurisk billedsprog. Den historisk-kosmiske og den etisk-religiøse dimension er med til at forme handlingen, i hvilken hovedpersonen når

23 Der var kun 2 af 60 anmeldere, der hæftede sig ved at “the Bent One” var andet og mere end C.S. Lewis’ egen idé. R.L. Green & W. Hooper, *C.S. Lewis. A Biography* (London: Harcourt Brace Jovanovich 1974), 164. Cf. Gibson (1980), 42f.

24 C.S. Lewis bruger udtrykket i forbindelse med en karakteristik af Dante, nemlig om den forbavelse han viser, da han efter at have passeret jordens centrum pludselig kravler op ad Lucifers ben – op mod fødderne! Lewis (1982), 85.

25 Vedrørende ordet Oyarses se Lewis (1990), 137. Cf. Green & Hooper (1974), 162. De fleste navne: Maleldil, Thulcandra, Malacandra & c. har en sproglig forklaring, der tilsvarende henviser til den universelle sandhed, cf. Gibson (1980) 40 og Green & Hooper (1974), 172.

til større og større indsigt. Med forklaringen på, hvordan alt fra begyndelsen har været ordnet, formes en appel til læseren om at forstå sig selv som menneske.<sup>26</sup>

I *Abrahams apokalypse* siger 'den evige' til Abraham, at han må spørge om alt. I *Out of the Silent Planet* siger Oyarsa til Ransom, at han frit kan spørge ham ud. Begge de her berørte genrer har at gøre med fundamentale forhold i menneskets forståelse af sig selv, og de er derfor ikke uden forbindelse med en genre, som også vil rumme alt: det store epos.

## Afslutning

Religionens fiktive tendens udfoldes med kristendommen. Den religiøse myte formidles mere eller mindre i æstetiske former, men med kristendommen bliver det billedsproglige og fiktive til mere end en legitim udtryksmåde. Den fiktive eller poetiske udformning af forkyndelsen er i sig selv et bud på, hvad inkarnation vil sige. Inkarnationen indebærer menneskets frigørelse, også til billedsprog og fiktion, til et medium mennesket anvender, når det selv vil lege med, selv vil skabe. Der er ikke tale om at slette grænserne mellem guddommeligt og menneskeligt. Paradoksaliteten fastholdes, så tilværelsens fundamentale modsætning holdes levende. Kristendommen billedsætter virkeligheden, og bag om billedsproget kommer vi ikke. Det fiktive udtryk, den menneskelige poiesis, henter sin hjemmel uden for sig selv. Der er ikke tale om, at virkeligheden bliver fiktiv, men at det fiktive og billedsproglige med kristendommen gør det virkeligt muligt at få forbindelse med virkeligheden.

Både apokalypsen og science fiction-romanen er led i litteraturens udvikling fra mytens første artikulation gennem teksten til den rene fiktionslitteratur. Begge genrer kan ses som et religiøst opholdssted og dermed som kulterstatning. I det frelseshistoriske perspektiv minder begge genrer derfor om, at læsning af fiktiv litteratur er en måde at hente styrke til livet på. Læsningen legitimeres af frigørelsen, og derfor kan styrken udspringe heraf – *Till We Have Faces!*<sup>27</sup>

26 Chad Walsh, *The Literary Legacy of C.S. Lewis* (New York/London: Harcourt Brace Jovanovich 1976), 83ff. og Evan K. Gibson (1980), 25ff.

27 Titlen på Lewis' roman fra 1956, som alluderer til 1 Kor 13, 12, og spiller på den guddommelige virkeligheds forhold til den menneskelige. Der spørges: "How can they [guderne] meet us face to face till we have faces", *Till We Have Faces* (London: Geoffrey Bles 1956), 305.

# Kainfortællingen i antikke oversættelser og fortolkninger

*Cand.theol.  
Lizette Harritsø*

*Abstract:* Today Cain and Abel are considered the personification of evil itself and the saintlike innocent victim, respectively. The third character of the narrative, Yahweh, seems to be forgotten in the interpretation of the story. He is the one who, by rejecting Cain's offering, inflames the anger in him, leading to the fratricide. The story of Cain and Abel as presented in the masoretic version of Genesis 4:1-16 is an ambiguous and versatile story, where Yahweh is presented as a somewhat unjust and passionate God. Cain is portrayed as a faceted human being containing both good and evil. Abel's character, on the other hand, is barely described. In spite of the fact that the original masoretic version of the narrative does not support the interpretation mentioned above, this interpretation is predominant in contemporary consciousness.

*Key words:* Cain and Abel – history of interpretation – Septuaginta – Vulgata – Pseudepigrapha – development of characters.

## 1. Indledning

Fortællingen om Kain og Abel i Gen. 4,1-16 er en beretning om det første mord i menneskets historie. Der fortælles om to brødres fødsel, om deres ofring til Jahve, som tager imod den enes offer, men afviser den andens, og om hvordan Kain dræber Abel.

Som læser efterlades man uvægerligt med flere ubesvarede spørgsmål. Hvorfor tog Jahve ikke imod Kains offer? Var der noget galt med det og hvad, i så fald? Hvad er det for en synd, Jahve advarer Kain om i Gen. 4,7? Er det virkelig muligt, sådan som Jahve hævder, at herske over synden, eller er det for mennesket Kain for stor en udfordring? Hvorfor ender det med brodermord? Kunne Jahve have afværget det? Kunne Kain? Og så videre. Dertil kommer der spørgsmål, når man har lagt fortællingen fra sig. Hvad er pointen i denne fortælling? Hvorfra kommer mit billede af Kain som en lidet sympatisk type? Og hvorfor opfatter jeg Abel som et menneske, der er Gud særligt nær?

At Jahve afviser Kains offer står fast, men *hvorfor* han gør det, besvares ikke. Ligeledes står det fast, at Kain er skyldig i brodermord, men *hvorfor* han dræber Abel er, for mig at se, ingenlunde besvaret. En dissonans præger fortællingen, for hvorfor ender det umiddelbart gode, Kain vil, at ofre til Jahve, med brodermord? Gud handler tilsyneladende uretfærdigt, da han afviser offeret uden forklaring,<sup>1</sup> alligevel tillægges Kain alene ansvaret for fortællingens videre forløb. Forskningstraditionen har budt på mange teorier om Kains mislykkede offer; han ofrede forkert, han ofrede det forkerte, han havde i sig en attitude, der gjorde ham uværdig til ofring, m.m.<sup>2</sup> Det kan virke som om, at man igennem tiden har haft en stor lyst til at søge og finde en morale i fortællingen. Hvad siger fortællingen os i den form, som den står skrevet i den hebraiske Bibel? Er der en morale og et regelsæt gemt deri? Har man i receptions- og fortolkningshistorien gjort fortællingen mere moralsk end den, i sin masoretiske form, egentlig er?

I følgende artikel søger jeg at flytte fokus fra Kain og hans ansvar for fortællingens handlingsforløb og i stedet spørge ind til, hvad Jahves rolle i fortællingen er. Der er to aktører i denne fortælling, som har hver deres del af ansvaret for handlingsforløbet. Det synes som om, at man i fortolkningshistorien har forsøgt at retfærdiggøre Jahves handlinger på Kains bekostning. Oprindelsen til denne forskydelse, mener jeg at kunne se allerede i de ældste oversættelser. Derfor vil jeg i det følgende sidestille MT, den græske oversættelse, Septuaginta (LXX) og den latinske oversættelse, Vulgata, for herigennem at belyse forskellene i fortællingen, som den tager sig ud i de tre udgaver, særligt med henblik på at afdække, hvor oversættelsen ændrer sig i en retning, der taler imod Kain.<sup>3</sup> Jeg vil med samme formål se nærmere på de gammeltestamentlige pseudepigraferes udlægning af fortællingen for at kunne belyse, hvordan den etiske og moralske belæring kommer til udtryk i deres tolkning af Kain, Abel og Jahve.

1 Jahves uretfærdighed bliver aktuel, såfremt man forudsætter, at Kains offer af jordens frugter er lige så værdifuldt som Abels offer af sin floks førstefødte, hvilket flere forskere har søgt at påvise. Brødrene ofrer således på lige vilkår, men behandles på trods af det forskelligt. Læs fx Bruce K. Waltke, "Cain and his Offering", *WTJ* 48 (1986), 363-372; Joel Litke, "The Messages of Chapter 4 of Genesis", *JBQ* 31 (2003), 197-200; Ellen J. van Wolde, "The Story of Cain and Abel: a Narrative Study", *JSOT* 52 (1991), 25-41 og Angela Y. Kim, "Cain and Abel in the Light of Envy: A Study in the History of the Interpretation of Envy in Genesis 4,1-16", *JSP* 12 (2001), 65-84.

2 F.eks. Hermann Gunkel, *Genesis*, oversat af Mark E. Biddle (Mercer: Mercer University Press 1997), 43, og Emanuel Pfoh, "Genesis 4 Revisited: Some Remarks on Divine Patronage," *SJOT* 23:1 (2009), 38-45 (40).

3 I dette arbejde er jeg stærkt inspireret af Joel N. Lohrs artikel "Righteous Abel, Wicked Cain: Genesis 4:1-16 in the Masoretic Text, the Septuagint, and the New Testament," *CBQ* 71 (2009), 485-496.

## 2. Kainfortællingen i Biblia Hebraica, Septuaginta og Vulgata<sup>4</sup>

Gen. 4,1-16 består af et handlingsforløb, som berettes koncist og ordknappt igennem v. 1-5, 8 og 16. Det ellers neutralt formulerede handlingsforløb afbrydes af to samtaler i v. 6-7 og 9-15, der finder sted mellem Jahve og Kain, hvori handlingen vurderes og evalueres. Det er således Kain og Jahve, der gives spaltepads, hvorimod Abel er ganske sparsomt beskrevet, og hans handlen er reduceret til et minimum.<sup>5</sup> Hvor beskrivelsen af Abel er beskrivelsen af en bifigur, hvis rolle udspilles, da han slås ihjel, er Kain og Jahve beskrevet anderledes facetteret. Kain fremstår svært menneskelig; han handler, føler og tænker. Jahve fremstår flertydig og utilregnelig; han er afvisende, da han ikke vil se til Kains offer. Han kommer med en faderlig advarsel, da han ser Kains reaktion. Han straffer derefter Kain, da denne har begået drab, og til slut mildner han den straf, han selv har udtalt over ham. Jahve er altså en afvisende, omsorgsfuld, straffende og beskyttende figur, alt sammen på én gang.

I sig selv er den masoretiske version af Gen. 4,1-16 temmelig tve-tydig og det er fuldt muligt at udlede flere forståelser af den. Uanset hvilken tolkning man hævder mod, indikerer spørgsmålet i vers 6 og den efterfølgende advarsel i vers 7, at Kains opførsel er uacceptabel.<sup>6</sup>

I LXX er fortællingen visse steder oversat på en måde, der udelader den masoretiske versions flertydighed. Fortællingen bliver således lettere at gå til, men spørgsmålet er, om ikke en del af dens mening går tabt? Vulgatas oversættelse placerer sig mellem de to, enkelte ændringer er fastholdt, mens andre er udjævnet.<sup>7</sup>

4 Der vil i det følgende forekomme danske oversættelser af både hebraiske, græske og latinske passager. Såfremt intet andet er angivet, er jeg ansvarlig for oversættelsen.

5 I Abels tilfælde benyttes kun to direkte handlingsverber, begge ved fortællingens begyndelse. Han *vogter* (רעה) får, og han *bringer* (ביא, hifil: יבא) et offer. Derefter er Abel kun objekt for de øvrige figurers handlen og talen. Efter vers 5b høres der ikke mere til den levende Abel. Der er dog et *men*: Abel er som død mere aktiv og tilstedeværende, end han er, imens han endnu er levende. Hans blods stemme råber til Jahve fra jorden (Gen 4,10). Ordet קעק, der betyder *at råbe*, er det ord, der ofte bruges, når de undertrykte råber deres klager ud. קעק associeres igennem Biblia Hebraica med det uskyldige offers klageråb (van Wolde 1991, 37).

6 Claus Westermann, *Genesis 1-11. A Continental Commentary*, oversat af John J. Scullion (Minneapolis: Fortress Press 1984), 299.

7 Da Vulgata i langt større udstrækning ligner MT, end LXX gør, vil jeg kun påpege de steder, hvor der faktisk er tale om en ændring. Det vil sige, at hvor ikke andet er nævnt, kan det antages, at den latinske oversættelse ligner den masoretiske tekst.



### *Analytisk gennemgang af LXX*

LXX lægger ud med, i overensstemmelse med MT, at fortælle, hvordan Adam kender Eva, som bliver gravid og føder først Kain og dernæst Abel. Allerede i vers 2b, hvori der fortælles om brødrenes hverv, optræder den første uoverensstemmelse, som kan tolkes som en degrading af Kain. Her oversættes den hebraiske konjunktion ו, der betyder *og*, med det græske δὲ. Oversættelsen er for så vidt korrekt, for konjunktionen δὲ kan rigtignok betyde *og*. I en sådan forståelse har konjunktionen blot en disjunktiv funktion. Δὲ kan dog ligeledes betyde *men*, hvilket muliggør en adversativ forståelse af konjunktionen. Såfremt man hælder mod den adversative forståelse, kan det heraf udledes, at landbrugsgerningen har en ringere stående plads i forhold til hyrdegerningen. En mere neutral oversættelse ville have været καὶ (Lohr 2009, 486), der blot ville give en adskillende og opremsende effekt.

I vers 4-5 reagerer Jahve på brødrenes offer. Jahve *ser* og *ser ikke* שעה til henholdsvis Abel og Kain. I begge tilfælde er det ordet שעה, der benyttes, med den forskel, at der i Kains tilfælde indsættes negationen אֵל. I den græske version er dette samme verbum oversat med to forskellige verber, idet det i Abels tilfælde oversættes med ἐφοράω (*se til*), mens det i Kains tilfælde oversættes med προσέχω (*bemærke*). De to verber har umiddelbart tilsvarende betydning, men da der er tale om en oversættelse af det samme ord, er det bemærkelsesværdigt at skelne i oversættelsen.<sup>8</sup> Da שעה ingen andre steder end i tilfældet med Kains offer er oversat med προσέχω i LXX (Lohr 2009, 488), kan man ikke heraf udlede en betydning. Tilbage er derfor kun konklusionen, at oversætteren må have ønsket at distingvere de to brødres forhold til Jahve ved at oversætte det samme hebraiske verbum med to forskellige græske verber.

Ligeledes i vers 4-5 er de to ofringer, i MT, beskrevet ved ordet מנחה (*offer/offergave*). På trods af denne lighed oversættes מנחה i LXX med to forskellige nominer. Kains מנחה oversættes således med θυσία, der på dansk oversættes med *offer*. Abels מנחה oversættes derimod med δῶρον, som betyder *gave*. Begge oversættelser er mulige, men det er bemærkelsesværdigt ikke at oversætte enslydende i begge brødres tilfælde. I den græske udgave af Genesis er δῶρον den gængse oversættelse af מנחה (Lohr 2009, 487), men i Kains tilfælde er der gjort en undtagelse.

Jahves advarsel til Kain i vers 7 er ganske anderledes i LXX, og det er svært at se, hvordan den skulle være blevet udledt af MT. Der står

<sup>8</sup> Andre steder i LXX bruges ἐφοράω med Gud som subjekt i betydningen *at se nådigt til*. Således kalder Hagar, andetsteds i Genesis, Jahve for ὁ θεὸς ὁ ἐπιδῶν με (Gen. 16, 13). I dansk oversættelse lyder det: *Gud som ser til mig* (Lohr 2009, 487). *At se til* bliver således et udtryk for en positiv vågen over.

på græsk: οὐκ ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκες, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλης ἡμαρτες; ἡσύχασον· πρὸς σέ ἡ ἀποστροφή αὐτοῦ, καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ. Oversat til dansk kommer det til at lyde: *Mon ikke (det er sådan her): Hvis du har ofret rigtigt, men ikke delt rigtigt, har du syndet. Du må forblive rolig. Dens tilbagevendende er til dig, og du må beherske den.* Der er altså tale om offeret, som Kain har udført forkert, idet han ikke har delt det rigtigt. Den indledende negation, οὐκ, går på hele det følgende udsagn. Jahve henvender sig altså til Kain med et retorisk belærende spørgsmål, der har til formål at få Kain til at indse, at hans egne handlinger har forårsaget den guddommelige afvisning. Hvad der ydermere gør dette interessant, er, at LXX altså er klar over, at der ikke er noget galt med offeret i sig selv.<sup>9</sup> LXX søger dog at forklare Jahves handle måde ved alligevel at kritisere måden, hvorpå offeret udføres (Lohr 2009, 489). Der er ingen klar indikation af, at det samme skulle være tilfældet i MT, hvor betydningen af vers 7 er uklar. Det kan ikke klargøres, hvordan LXX-udgaven af vers 7 er blevet til, men der kan gøres nogle spekulationer. LXX lægger ud med at følge MT, idet den ganske rigtigt oversætter הוֹלֵא med οὐκ (i betydningen *mon ikke...*). Herefter kan det synes som om, at LXX går sine egne veje. I MT står der: אַמ-חַיִּיב שָׂחָה. I en dansk oversættelse sættes ofte komma efter verbet חַיִּיב, således at betydningen bliver: *Mon ikke, hvis du gør godt, vil der være opløftelse?* Opløftelsen, som er en henvisning til udtrykket at løfte sit ansigt, bliver en konsekvens af at gøre godt. Det kunne se ud som om, at LXX har opfattet infinitiven שָׂחָה af verbet נָשָׂא (*løfte op*), som om den betød *at ofre*.<sup>10</sup> Dertil er den blevet ændret til at være et personligt verbum, idet det står i 2. person singularis og således retter sig mod Kain. Dertil er det værd at bemærke, at samme verbum, נָשָׂא benyttes i v. 13, her med betydningen *at bære (skylden)*. Om det enslydende ordvalg er udtryk for et raffinement eller en dybereliggende pointe, må det være op til den enkelte læser at vurdere.

Verbet חַיִּיב er blevet opfattet som en form for modalverbum, der viser hen til det virkelige verbum, ἁμαρτάω, som ligeledes er sat i 2. person singularis, ἡμαρτες (*du har syndet*). Forlægget for denne over-

9 En ofte refereret tolkningsdebat går på, hvorvidt Kains kornoffer er mindre værd end Abels kødofter, idet Jahve skulle foretrække blodige ofre frem for ublodige. I MT er der intet, der direkte indikerer, at dette skulle være tilfældet.

10 Hvordan שָׂחָה er blevet til *at ofre*, er ikke gennemskueligt. I Gesenius' *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch* (1962, 17. opl.) oversættes שָׂחָה: *erheben (hæve), tragen (bære), nehmen (tage)*. I Holladays' *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (1971) er oversættelsen af שָׂחָה tilsvarende: *lift (løfte), raise (hæve)*. Ingen af disse oversættelser giver dog umiddelbart grund til at oversætte שָׂחָה med infinitiven *at ofre*. En forklaring kan evt. være, at et offer helt konkret løftes op på alteret, hvilket giver en vis sammenhæng de to ord imellem. Denne særlige betydning af verbet er dog ikke dokumenteret andetsteds i GT.

sættelse er חַטָּאת (*synd*), som er et nomen. Det er bemærkelsesværdigt, at LXX vælger at oversætte med et verbum, men det kan skyldes vokaliseringen. חַטָּאת kan nemlig vokaliseres som et verbum i 2. person singularis, men er altså i MT vokaliseret som et substantiv. LXX understreger, ved at vælge den personlige adressering i verbet προσενέγκες, at henvendelsen er direkte til Kain. Det kan naturligvis formodes, at det samme er tilfældet i det hebraiske forlæg, idet Jahve taler *til* Kain, men det understreges altså ikke tydeligt. Det følgende i LXX bliver endnu mere afvigende. Hvis det skal kunne give mening som oversættelse, kan man eventuelt i MT fjerne לַפְתָּח (*ved åbningen*) og i stedet forestille sig en infinitiv af et verbum, der skal betyde *dele* i dets sted. På den måde ville LXX-teksten lyde: *og hvis du ikke gør ret i at dele*, oversat til mere mundret dansk: *hvis du ikke deler rigtigt*.<sup>11</sup> Hvor den græske udgave af vers 7 er delt i en tilbageskuende og en fremadrettet del, er den masoretiske udgave udelukkende fremadrettet. Det er i fremtiden, at synden lurer, hvilket understreges af den interrogative partikel מַה (*mon?*), som indleder sætningen, og den senere konjunktion אִם (*hvis*). Fordelen ved LXX-oversættelsen er, at der her gives en helt klar årsag til Jahves afvisning af Kains offer, hvilket vi, som læsere, savner i MT. Om dette er grunden til den valgte formulering, er svært at afgøre. Den græske oversættelse af vers 7 er derfor i dette arbejdes sammenhæng ganske problematisk, idet den uden tvivl og uden at stille spørgsmålstejn ved noget pålægger Kain hele ansvaret for det hændte og dermed frifinder Jahve for et muligt medansvar.

I vers 8 tilføjer LXX Kains replik, som ellers er manglende i MT. Der står: καὶ εἶπεν Καὶν πρὸς Ἀβελ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίου. Oversat til dansk bliver det: *Og Kain sagde til Abel, sin bror: Lad os gå til sletten*. Det hebraiske verbum אָמַר oversættes oftest med *sagde* på dansk, da ordet som regel efterfølges af en replik. Det bemærkelsesværdige er, at det ikke er tilfældet her. Ordet kan oversættes med *talte*, og ved denne oversættelse er en efterfølgende replik ikke strengt nødvendig. Den almindelige forståelse vil være et underforstået *det*, altså: *Og Kain sagde det til Abel*. Hvad dette *det* dækker over, står hen i det uvisse. Det græske verbum εἶπεν kommer af λέγω, der betyder *siger* eller *taler*, men eftersom det her efterfølges af en faktisk replik, vil det være naturligt at oversætte det, som jeg har gjort ovenfor. Enkelte forskere<sup>12</sup> mener, at tilføjelsen af Kains replik i

11 Hele denne udlægning er naturligvis temmelig spekulativ og udelukkende udtryk for mine egne overvejelser af, hvordan oversættelsen kan tænkes at være blevet til. Overvejelserne kan hverken be- eller afkræftes og er derfor blot én tese ud af flere mulige.

12 Jouette Bassler, Ephraim Speiser m.fl. nævnes i Pamela T. Reis' artikel, "What Cain Said: A Note on Genesis 4,8", *JOT* 27 (2002), 107-113 (108).

de ældste oversættelser indikerer eksistensen af en urtekst, hvor Kains ord til Abel var inkluderet, mens andre afviser teorien. Faktum er, at den er fraværende i den nuværende masoretiske tekst, mens den i LXX samt andre antikke oversættelser, som Vulgata, den Samaritanske Bibel og de Palæstinensiske Targumim, er tilstede (Reis 2002, 108). Replikkens konsekvens bliver, at Kain dræber Abel med fuldt overlæg.

En sidste oversættelse, der skal nævnes, er vers 13, hvor Kain beklager sig over sin straf. I MT benyttes substantivet כַּיָּן, der har den dobbelte betydning, *skyld* og *straf*. Det efterfølgende vers 14 indikerer klart, at Kain udelukkende har sin straf i tankerne (Gunkel 1997, 41-52). Det er ikke skylden, men straffen, der er alt for hård. LXX giver fortællingen en klar moralsk pointe ved at oversætte vers 13: μέζων ἡ αἰτία μου τοῦ ἀφροθῆνά με. כַּיָּן oversættes med αἰτία, der betyder skyld. En dansk oversættelse kommer således til at lyde: *min skyld er større, end hvad der kan tilgives mig.*

#### *Analytisk gennemgang af Vulgata*

Først i vers 7 støder vi på en forskydning i den latinske oversættelse. Vulgatas oversættelse af dette vers ligner i højere grad den masoretiske version, end den græske gør, men der er dog enkelte uligheder. På latin står der: *nonne si bene egeris recipies sin autem male statim in foribus peccatum aderit sed sub te erit appetitus eius et tu dominaberis illius.* I dansk oversættelse lyder det: *Mon ikke? Hvis du gør godt vil du modtage, men hvis du derimod (gør) slet, straks forekommer synden i døren, og dens stræben skal være underkastet dig, og du skal beherske den.* Det latinske *recipies* er en futurum indikativ i 2. person singularis. Det er oversat fra כַּיָּן i formen כַּיָּן, som er en qal infinitiv. I Vulgata gøres verbet således personligt, idet det utvivlsomt rettes mod Kain, hvorimod det i MT er ubestemt. Dertil indikeres det med adverbiet *statim* (*straks*), at synden vil forekomme ved døren som et resultat af at handle slet.

I vers 13 tager den latinske oversættelse tråden fra LXX op, idet denne oversættelse ligger ganske tæt op ad den græske: *dixitque Cain ad Dominum maior est iniquitas mea quam ut veniam meriar.* På dansk: *min uretfærdighed er større, end hvad der fortjener tilgivelse.* For begge oversættelser gælder det, at Kain pålægges en samvittighed, der tynnes af skyld. Ved læsning af MT er den mere oplagte udlægning af vers 13, som tidligere nævnt, at Kain har sin straf i tankerne. Det er ikke hans skyld, som han ikke kan bære, men den straf, som Jahve pålægger ham.

### *Delkonklusion*

De tre tekster har som vist ovenfor deres forskelle. En oversættelse er i sagens natur underlagt en vis mængde fortolkning, men i netop disse tilfælde, og særligt i LXXs, lader det til, at fortolkningen har overmandet den oprindelige fortælling og indlagt opfattelser, der i flere tilfælde er mulige ud fra originalen, men blot ikke de eneste mulige.

Af de tre karakterer er det i forhold til Kain, at de fleste ændringer sker. I MT bliver Kain facetteret og flertydigt beskrevet. Ja, i sammenligning med de antikke oversættelser endda relativt positivt, for bortset fra selve drabet siges der ikke noget entydigt negativt om Kain. I LXX tager synet på Kains karakter en alvorlig drejning, og han fremstilles her som en overvejende usympatisk type, der ikke alene udfører offergerningen forkert, men som efterfølgende tillader sig at blive vred over Jahves afvisning og lade denne vrede gå ud over sin uskyldige bror.

### 3. De gammeltestamentlige pseudepigraferes syn på Kain og Abel-fortællingen

Ved læsning af de gammeltestamentlige pseudepigrafer<sup>13</sup> tegner der sig en klar moralsk og etisk belæring, der ligger tæt op af den i den gammeltestamentlige visdomslitteratur beskrevne. En logisk slutning må derfor være, at de forskellige forfattere til pseudepigraferne har været bekendt med visdomslitteraturen og er påvirket af dennes indflydelse på det samfund, som har omgivet dem. Dertil synes der i pseudepigraferne at ske en sammensmeltning af interesse for loven og visdomstænkningen.<sup>14</sup>

Fælles for flere af pseudepigraferne er, ligesom det er tilfældet med urhistorien i Genesis, at de omhandler det ondes eller syndens indtog i verden. De er således udtryk for et ønske om at forklare menneskets almindelige livsvilkår. Dertil kommer, at de ønsker at påvise en vej, der hvis man følger den, kan afskærme mennesket fra det onde. Det være sig menneskets oplevede ondskab eller dets selvudlevede ondskab.

Flere af pseudepigraferne er apokalyptiske skrifter. I den apokalyptiske tradition forestiller man sig, at der eksisterer en eskatologisk frelse, der forudsætter en overjordisk verden. Det er viden om denne

13 E. Hammershaimb, Johannes Munck m.fl., *De gammeltestamentlige Pseudepigrafer i oversættelse med indledning og noter* (København: G.E.C. Gads Forlag 2001).

14 Benedikt Otzen, *Den antike jødedom. Politiske og religiøse strømninger fra Aleksander den Store til Kejser Hadrian* (København: G.E.C. Gads Forlag 1984), 71.



verden samt den frelse, der er i vente, set i lyset af den dennesidige verdens omstændigheder, som apokalyptikken formidler viden om. Dette med henblik på, med guddommelig autoritet, at have indflydelse på tilhørernes opførsel og at give dem en større forståelse af deres livsvilkår.<sup>15</sup> Apokalypserne skildrer altså åbenbaringsoplevelser, som de er blevet præsenteret for udvalgte personer, hvori viden, der er utilgængelig for almindelig erkendelse, afsløres. Apokalyptik kan være udtryk for en mistillid til det bestående, idet man oplever verden som ond og uretfærdig og derfor "drømmer" om bedre tider. Den jordiske verden overtrumfes da af viden om den bedre himmelske verden (Otzen 1984, 131), men den behøver ikke nødvendigvis at have denne negative baggrund. Den kan også blot være et udtryk for almindelig nysgerrighed, hvori man udforsker det ukendte og søger at besvare ubesvarede spørgsmål.

Kain og Abel er ikke nævnt mange steder i pseudepigrapherne. Slår man op i oversættelsens navne- og sagregister (Hammershaimb, Munck m.fl. 2001, 911), ser vi, at brødrene nævnes i 5<sup>16</sup> af de i alt 30<sup>17</sup> skrifter. Bortset fra et enkelt tilfælde, hvor Abel nævnes separat (Ad.&Ev. 48,3), forekommer de konstant i par og oftest med en henvisning til Kains mord på Abel. På trods af den sparsomme spaltepads, der ofres på Kain og Abel, giver det, der står om karaktererne, en udmærket indikation af, hvordan de blev opfattet i samtiden. Nedenfor vil jeg gennemgå de aktuelle passager.

### *Kain og Abel i Jubilæerbogen*

Jubilæerbogen beretter i vid udstrækning den samme historie som Genesis samt de første 12 kapitler af Exodus. Der fortælles om skabelse, om menneskets uddrivelse fra paradiset, og derefter, helt som vi kender det fra Genesis, introduceres menneskeparrets børn (Jub. 4,1). I forhold til Kain og Abel er det interessant at bemærke, at vi i Jubilæerbogen får en direkte årsag til brodermordet. Kain dræber Abel, *fordi han* (Gud) *tog imod Abels offer, men ikke tog imod Kains offergave* (Jub. 4,2). Kain gøres, i lighed med Genesis, fredløs (Jub. 4,4), men hvor han i Genesis modtager et mærke fra Jahve, er der her ingen formildende omstændigheder. Når det i Jubilæerbogen fortælles, at der

15 Paul D. Hanson, "Apocalypses and Apocalypticism" i The Anchor Bible Dictionary Vol. I, Ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday 1992), 279-280.

16 1.Enoksbog, Jubilæerbogen, Mose Apokalypse, Benjamins Testamente og Adams og Evas Liv.

17 De talte 30 skrifter, er såfremt man opfatter de tre Adamsbøger og De tolv Patriarkers Testamente som henholdsvis tre og tolv selvstændige bøger og ikke, som ofte, samlede værker.

på de himmelske tavler står skrevet: *Forbandet den, som snigmyrder sin næste* (Jub. 4,5), er det et klart udtryk for, at forbuddet mod at dræbe er en guddommelig formaning. I Gen. 4 fornemmer vi samme holdning fra Jahves side, men det direkte forbud gives først langt senere, da Moses får overrakt lovens tavler på Sinajs bjerg (Ex. 19-20).<sup>18</sup> Eftersom Jubilæerbogen lægger Guds afvisning af Kain til grund for det efterfølgende mord, virker det besynderligt, at vi, ligesom det er tilfældet i Genesis, ikke får givet en årsag til den mislykkede offergerning.

### *Kain og Abel i 1. Enoksbog*

1. Enoksbog er det af de ovennævnte skrifter, der træder klarest frem som et apokalyptisk skrift. Enok er en retfærdig mand, som på grund af sin guddommelige viden, givet til ham i kraft af Herrens åbenbaringer, opfordrer sine børn til at leve retfærdigt. Apokalyptikken er altså nært forbundet med den etiske lære (Hammershaimb, Munck m.fl. 2001, 682): *Og nu siger jeg til jer, mine børn: "Elsk retfærdigheden og vandrer deri, thi retfærdighedens veje er værd at antage, men uretfærdighedens veje forgår hurtigt og forsvinder* (1.En. 94,1). Og Enok fortsætter med at advare om ikke at færdes *på sletheds veje, ej heller på dødens veje, og nærm jer dem ikke, at I ikke skal omkomme* (1. En. 94,3). I de citerede vers træder moralen klart frem. Såfremt man lever retfærdigt, vil man blive belønnet, for *retfærdighedens veje er værd at antage*. Følger man derimod slethedens eller dødens veje, og opbygger man uret og uretfærdighed, vil man tilintetgøres (1.En. 94,6). Enok er ikke alene selv en retfærdig mand, han er også en klassisk visdomslitterær lærer i retfærdighed.<sup>19</sup> Det sker under devisen: *Gør godt, og du skal få godt tilbage, gør skidt og det vil gå dig skidt*.

Kain og Abel nævnes da også i denne apokalyptiske sammenhæng i 1. Enoksbog. På de rejser, som Enok foretog rundt om på jorden, i underverdenen og i den himmelske verden, så han på et tidspunkt et stort bjerg med fire hule rum. Tre mørke for de syndige menneskeåndere og ét lyst for de retfærdige (1.En. 22,1-2 samt 22,9-10). Englen Rafael fortalte, at disse huler opfanger de afdøde menneskers ånder, og heri skal de afvente dommens dag (1.En. 22,3-4). Én af åndernes røst steg anklagende mod himmelen, og på forespørgsel fra Enok fortæller det, at denne ånd stammer fra Abel, hvem Kain slog ihjel (1.En. 22,6-7). Ligesom Abels blod råber til Jahve fra jorden i Gen. 4,10,

<sup>18</sup> Det er denne situation, Moses på Sinajs bjerg, vi i Jubilæerbogen er vidne til. Derfor er det interessant at bemærke, at Gud benytter Kain som et skræmmeeksempel på, hvad der vil overgå den, der overtræder hans bud.

<sup>19</sup> D.S. Russel, *The Old Testament Pseudepigrapha. Patriarchs & Prophets in Early Judaism* (London: SCM Press Ltd. 1987), 35.

gør hans ånd her det samme. Det er den undertrykte og den svages råb. Det siges ikke direkte, men det er ud fra sammenhængen ganske sikkert at antage, at det er i hulen for retfærdige ånder, at Abels ånd befinder sig. Dertil er Kains ånd, må vi formode, placeret i én af de tre huler for synderne. Disse "venterum" bebos af synderne, *indtil den store dag med dom og straf og pine for dem, som forbandes for evigt, og gengældelse for deres sjæle* (1. En. 22,11). Dette og den straf, som Abels ånd kræver, nemlig en fuldstændig udryddelse af Kain samt hans efterkommere, står i skarp kontrast til Gen. 15, hvori Jahve giver Kain mærket, der netop skal beskytte ham fra udryddelse.

1. Enoksbog er præget af en skarp dualisme. Der er ét sted for guder og ét sted for mennesker, disse to skal ikke sammenblandes. Vægterne forbryder sig mod denne opdeling ved at stige ned til jorden og tage sig koner blandt menneskedøtrene, vel vidende at en sådan handling er en stor synd. Den dualistiske lære er ligeledes tydelig i 1. Enoksbogs angelologi og dæmonologi,<sup>20</sup> traditioner der fortæller om henholdsvis engle og dæmoner. Disse traditioner kan kædes sammen med den gammeltestamentlige litteratur, i særdeleshed visdomslitteraturen, der taler om det gode menneske versus det onde menneske (Hammershaimb, Munck m.fl. 2001, 681). Forestillingen om, at der findes ondt, og der findes godt, er altså fremherskende. Disse onde og gode kræfter slås om menneskenes gunst, og det er op til mennesket at vælge det gode.

### *Kain og Abel i Adamsbøgerne*

I Adamsbøgerne kommer helt nye dimensioner til i fortællingen om Kain og Abel. Det fortælles at Eva forud for drabet drømmer, at det vil finde sted (Mo.Ap. 2,2-3 samt Ad.&Ev. 23,3). I Adam og Evas Liv fortælles ydermere, at Adam og Eva, som en konsekvens af drømmen, beslutter at skille drengene for at undgå et fremtidigt brodermord: *de gjorde Kain til agerdyrker, (men) Abel til hyrde* (Ad.&Ev. 23,4-5). Fordelingen af arbejdsområder sker altså på en præventiv baggrund.

Der tegnes et svært dobbelttydigt billede af Kain i Adamsbøgerne. Han beskrives ved sin fødsel som lidt af et vidunderbarn. I Mose Apokalypse gives han tilnavnet Diafotos<sup>21</sup> (gr. den lysende), ligesom

20 Mere om dette i afsnittet *Kain og Abel i Benjamins Testamente*.

21 Ser vi nærmere på noteapparatet i Hammershaimb, Munck m.fl. (2001, 525), åbner muligheden sig dog for, at Kains retmæssige navn er ἀδιάφωτον, der har den modsatte betydning, *den ikke lysende*. Dette kan eventuelt ses som en henvisning til, at Adam og Eva i paradiset var i besiddelse af en oprindelig lysende herlighed, som de selv og deres efterfølgere, heriblandt Kain, har mistet. Der er ingen forklaring på betydningen af Abels navn, så om det har en lignende negativ klang, står ikke til at

det i Adam & Evas Liv fortælles, at han *var lysende* (Ad.&Ev. 21,4). Det fortælles ydermere, at straks efter fødselen *rejste drengen sig og løb* (Ad.&Ev. 21,5), hvilket må siges at være en bedrift for et nyfødt menneskebarn. Til sammenligning bliver Abels fødsel kun nævnt ganske kort, uden beskrivende adjektiver vedhæftet. Det eneste, der konkret siges om Abel, er i forbindelse med Adams død, for i Adamsbøgerne beskrives det, hvordan Abel bliver begravet på linje med sin far, Adam, det første menneske (Ad.&Ev. 48,1 samt Mo.Ap. 40,2). På trods af den positive indledning er konklusionen altså, at Kain er af det onde, mens Abel er det modsatte.

En tilhører eller læser af Adamsbøgerne har fået et helt igennem sort syn på Kain, et billede der kun understreges af, at selv hans egen mor, Eva, har onde drømme om ham. Dertil kommer, at det direkte siges om Kain, at han er *ond* (Mo.Ap. 40,4) og en *vredens søn* (Mo.Ap.3,2). Abel ophøjes derimod, men først i sin død. Han bliver begravet på linje med sin far i paradiset og det oven i købet på Guds foranledning. Der er et bånd mellem Gud og Abel, som ikke findes mellem Gud og Kain.

### *Kain og Abel i Benjamins Testamente*

Den dualistiske verdensopfattelse kommer tydeligt til udtryk i Benjamins Testamente. Heri er der tydelige henvisninger til dæmonologi, hvilket ses i de gentagne advarsler mod at følge Beliar. Det er i forlængelse af en sådan advarsel, at Kain og Abel nævnes som et eksempel på, hvor galt det kan gå. Det fortælles, at Beliar *giver et sværd til dem, der vil adlyde det (ham)* (Ben.Test. 7,1).<sup>22</sup> Og dette sværd *er moder til syv onde ting, og det modtager (dem) gennem Beliar* (Ben.Test. 7,2). Den første af disse onde ting er drab. Det underforstås altså, at Kain har helliget sig Beliar, og i kraft af dette bliver han i stand til at slå ihjel. Som straf overgives Kain til syvfold straf (Ben.Test. 7,3), idet han hvert hundrede år, fra han var 200 år gammel, påføres en ny plage, indtil han i en alder af 900 år tilintetgøres i Syndfloden (Ben.Test. 7,4). Alt dette *på grund af sin retfærdige broder Abel* (Ben.Test. 7,4). Faktisk står det ikke direkte i teksten, at Kain dræber Abel, så denne del af fortællingen må formodes at have været almindeligt kendt. Til gengæld gives der en årsag, nemlig misundelse og broderhad. Ydermere bliver der lagt vægt på straffen, formentlig for at denne skal tjene som skræmmebillede for tilhørerne. Igen er opfattelsen, at Abel er den

---

afgøre. Det betyder selvsagt, at Kain står alene med et eventuelt lidet flatterende navn, hvilket kan benyttes i en negativ karakteristik af ham.

22 I parentes en oversættelse, som den er gengivet i fodnoten i Hammershaimb, Munck m.fl. (2001, 786).

retfærdige part, der lider en uretfærdig skæbne. Kain derimod er gennemsyret af ondskab i kraft af hans ledtog med Beliar.

Den etiske belæring, som den er præsenteret i De tolv Patriarkers Testamenter, er af klassisk belærende karakter. Den er udtryk for en faders ønske om at videregive viden til sine sønner i håb om, at disse ikke vil begå de samme fejltagelser, som han selv. Således henter den inspiration fra den synagogale parænese, som den har taget sig ud i tiden for affattelsen af skrifterne. Også denne stammer fra den senjødiske visdomslitteratur (Hammershaimb, Munck m.fl. 2001, 681). Den er udtryk for en *do ut des*-mentalitet; man får som fortjent, og det er derfor mest fordelagtigt for én selv at handle ret. Således siger Benjamin til sine sønner: *Den der har det gode sind, ser alle ting ret. Frygt Herren og elsk næsten* (Ben.Test. 3,2-3). Og han fortsætter sidenhen: *Hvis en anden opnår ære, er han ikke misundelig og den svage viser han medfølelse* (Ben.Test. 4,4). Her fejler Kain. Abel, den yngre bror, hvis navn betyder vindpust og dermed indikerer svaghed og flygtighed, dræbes.

### *Delkonklusion*

Den belæring, som pseudepigraferne er udtryk for, og som finder sin rodfæstelse i Moseloven, ses i de temaer, der løber som en rød tråd gennem alle skrifterne. Overordnet er det forsøget på at redegøre for menneskets livsvilkår, der bringer de mange forskelligartede skrifter, både i genre og tematik, sammen.

Der opstilles et dualistisk verdensbillede, hvor synd og ondskab forklares med kæmpende modstandere; den gode Gud på den ene side overfor en ond magt på den anden side. Et verdensbillede der særligt præger de apokalytiske skrifter som f.eks. 1. Enoksbog, hvor en åbenbaring afslører den hinsidige verden. Konsekvensen af denne dualisme er menneskets risiko for at udvikle sig i den forkerte retning. Her er Moseloven rettesnor for rigtig opførsel, og den er givet mennesket af Gud med netop det formål at vejlede. På baggrund af Moseloven er det op til mennesket selv at vælge en vej, og det er netop dette menneskelige valg, der bestemmer dets videre skæbne. Det være sig på godt eller ondt. Således har mennesket et ansvar for sin egen skæbne. Moral og etik har i forskningstraditionen traditionelt været opdelt i to retninger: pligter mod Gud og pligter mod næsten. Pligterne mod Gud er de i loven foreskrevne regler. Pligterne mod næsten er det etiske ansvar overfor andre mennesker, som hjælper med at karakterisere samlivet i verden. Den lov, som Gud har givet mennesket, gør mennesket i stand til at virkeliggøre det gode. Loven er altså lig med en visdom, der gør mennesket i stand til at kende ret fra galt (Otzen 1984, 71).



Det, der ved første øjekast kan synes som en febrilsk søgen efter en skyldner, det være sig vægterne, dæmoner/djævelen/Beliar, Adam eller Eva, er altså blot en anerkendelse af verdensordenen. Nogle har forbrudt sig mod verdensordenen, på trods af at de fra Guds side havde fået alle de nødvendige redskaber til at lade være.

Diskussionen om, hvem der har ansvaret for det onde, giver generelt indtryk af, at mennesket har et behov for at klage sin nød i det hele taget og specifikt anklage nogen for den. Kain forbryder sig mod verdensordenen, da han dræber sin bror, og der er derfor ikke megen sympati og forståelse at hente i pseudepigraferne. Her er holdningen tydelig: Kain havde muligheden for at vælge drabet fra. Mennesket har fra skabelsen fået et vist mål af muligheder for at leve efter Guds lov. Der er altså tale om en art prædestinationslære, men i en klar jødisk udformning, hvori der både er tale om forudbestemmelse, men også, og måske især, menneskets eget ansvar for sin skæbne (Otzen 1984, 72).

Den moralske udlægning af Kainfortællingen er ikke umiddelbart at spore i den masoretiske udgave. Det er en fortælling, hvis eventuelle moraliserende indhold først opstår ved en tolkning af den. Det er derfor ganske bemærkelsesværdigt, at man i de pseudepigrafiske skrifter i den grad bliver præsenteret for en morale. Det træder klart frem, at man her har ønsket at benytte Kainfortællingen til et ganske bestemt formål, nemlig at eksemplificere godt og ondt.

#### 4. Konklusion

Ud fra ovenstående kan det altså konkluderes, at der i løbet af receptionshistorien er sket en udvikling i synet på karaktererne i Kainfortællingen, som har været medvirkende til, at fortællingen i sig selv har undergået en forandring. Den er blevet pålagt en etisk og moralsk tolkning, der ikke nødvendigvis kan findes grobund for i originalteksten. LXX og en del af de pseudepigrafiske skrifter er affattet i samme periode, hvilket må betyde, at de på mange områder udspringer af samme tradition. Dertil hører, at den mundtlige tradition har været stor, hvorfor det er sandsynligt, at mange af de pseudepigrafiske skrifter har været kendt i det omgivende samfund, længe inden de blev nedfældet skriftligt. Pseudepigraferne er præget af et jødisk-hellenistisk moralkodeks, der kan formodes at have været alment gældende i samtiden, og som oversætterne af LXX derfor har taget for pålydende. Den latinske oversættelse finder sted noget senere, men er fortsat præget af den hellenistiske tankegang, som den tidlige kristendom lod sig

inspirere af. Det er derfor muligt at trække paralleller fra LXX over pseudepigraferne og helt op til Vulgata.

Af de tre karakterer er det i forhold til Kain, at de fleste ændringer sker. I MT bliver Kain facetteret og flertydigt beskrevet. Eller rettere, der pålægges ikke fra forfatterens side Kain en bestemt personlighed. Tværtimod beskrives han ganske nøgternt, hvilket giver grobund for tolkning i alle retninger. Både positiv og negativt.

I LXX tager synet på Kains karakter en alvorlig drejning, og han fremstilles her som en overvejende usympatisk type, der ikke alene udfører offergerningen forkert, men som efterfølgende også tillader sig at blive vred over Jahves afvisning og lade denne vrede gå ud over sin uskyldige bror. Oversætteren og fortolkeren af LXX må have haft et ønske om at forklare Jahves tilsyneladende uretfærdige handling, da han godtager én brors offer og afviser en andens. Efter min overbevisning har oversætteren helt bevidst givet Kain skylden for sin skæbne og har derigennem frataget Jahve en eventuel del af ansvaret. Det sker under devisen, at Kain nødvendigvis må have handlet forkert, hvilket kan forklare afvisningen af hans offer. I virkeligheden en ganske klassisk jødisk forståelse af retfærdighed, som den kan læses i den gammeltestamentlige visdoms- og pseudepigrafiske litteratur.

Ved læsning af Vulgata ser fortolkningen anderledes ud. Den latinske oversættelse ligger nærmere MT og er derfor også mere neutral i sin gengivelse af fortællingen. Alligevel er der forskelle. Man kan f.eks. undre sig over, at Hieronymus<sup>23</sup> har fundet det nødvendigt at fastholde tilføjelsen af Kains tale i vers 8, da denne ikke er at finde i den masoretiske tekst. Dertil hører, at ingen oversætter og fortolker kan sige sig fri for at være farvet af sine omgivelser. Og Hieronymus' omgivelser har som Bibel benyttet LXX, hvorfor det er sikkert at antage, at det også er denne udgave, Hieronymus selv har benyttet sig af. I hvert fald kan det synes mærkværdigt, at hvor Vulgata mestendels er neutral i sin oversættelse, er den i overensstemmelse med LXX, dér hvor denne slår allerhårdest ned på Kain.

At Kain dræber Abel, kan vi ikke komme udenom, men vi kan i MT læse, at Kain ikke bare mødes med den hårdeste straf fra Jahves hånd, men også med hans beskyttelse. Senere traditioner, som f.eks. pseudepigraferne, lader til at overse denne dobbelthed, at der både er tale om straf og beskyttelse, og fokuserer kun på straffen. Bl.a. har det ført til en forståelse af Kainsmærket som værende mærkningen af en morder. Mærket er jo i sin oprindelse et tegn på Jahves beskyttelse. I MT står det klart, at selvom Kain straffes, så lader Jahve ham ikke i stikken. Selv en morder er under Guds beskyttelse.

---

23 Vulgata blev udformet på foranledning af Pave Damasus (ca. 304-384 e.Kr.) af Hieronymus (ca. 342-420 e.Kr.).

Så langt ændringerne i Kains karakter. I Abels tilfælde er oversættelsen langt mere neutralt udført. Når man alligevel i LXX kan se en forfordeling af Kain, er det fordi denne bliver omtalt anderledes visse steder. Abels karakter forbliver i sig selv uændret, men i kraft af degraderingen af Kain ophøjes den alligevel. Det kan synes ufortjent, at Abel bliver fremstillet så positivt, for reelt set er han i MT, bortset fra selve offerhandlingen, en fuldstændig passiv figur i fortællingen.

Læsningen af Gen. 4 må nødvendigvis være farvet af holdningen fra blandt andet pseudepigraferne. Som vi har set, er Kain ikke omtalt entydigt negativt i Genesis, men alligevel er det den herskende opfattelse af ham. Ligeledes er Abel beskrevet i sparsomme vendinger, der ingenlunde uddyber hans særligt positive egenskaber. Også denne forståelse kommer andetsteds fra. Det er altså sandsynligt at antage, at den samtid, hvori LXX og Vulgata er affattet, har været præget af den pseudepigrafiske opfattelse af Kain og Abel, og at dette har affødt den fortolkning, der trækker spor med sig helt frem til i dag.

## Det oversete argument

### C.S. Peirces "The Neglected Argument for the Reality of God"

*Stud.theol.*  
*Martin Ravn*

*Abstract:* The article presents American semiotician Charles Sanders Peirce's 1908 essay "The Neglected Argument for the Reality of God" which has been viewed as notoriously difficult and obscure. The article is primarily concerned with giving an account of the three stages that constitute Peirce's argument, as well as giving an interpretation of their inter-relation (a much discussed problem in Peirce scholarship). Conclusively, the article reviews the relevance of the theological views presented in Peirce's argument by sketching how Peirce's idea of God draws the current discussion of the relationship between methodological naturalism and normativity into the terrain of philosophical theology.

*Key words:* Concepts of God – Semiotics – C.S. Peirce – Logic – Naturalism – Pragmatism – Normativity.

Målet med denne artikel er at give en fremstilling af Charles Sanders Peirces (1839-1914) essay "The Neglected Argument for the Reality of God" fra 1908. Fremstillingen består af to dele. I den første del fremstilles hvert af de tre trin, som udgør Peirces argument, mens den anden del giver et originalt bud på sammenhængen imellem dem (hvilket er et omdiskuteret problem i Peirce-forskningen). Afslutningsvis skitserer artiklen det teologiske potentiale i Peirces essay ved at perspektivere til, hvordan Peirces gudsbegreb bringer den aktuelle diskussion om forholdet mellem metodologisk naturalisme og normativ viden ind på religionsfilosofiens område.

#### Introducerende bemærkninger

Den amerikanske filosof Charles Sanders Peirce (1839-1914) er primært kendt for eftertiden for sin vidtrækkende og komplekse semio-

tiske teori. Imidlertid så Peirce selv sit livsværk som udviklingen af et helt, sammenhængende filosofisk system, som med logisk stringens omfattede alle aspekter af virkeligheden. Peirce var ikke bleg for at sammenligne sit filosofiske systembyggeri med G.W.F. Hegels. Receptionshistorien af Peirces værk vidner dog om, at helheden i Peirces system i den første del af det tyvende århundrede blev nedtonet til fordel for læsninger af enkeltstående bidrag (mest udpræget af semiotisk art), som til gengæld nød en stigende anerkendelse indenfor så forskellige videnskaber som fysik og lingvistik.<sup>1</sup> Men Peirces filosofiske system har et metafysisk grundlag og en række metafysiske implikationer, som ofte blev negligeret. Ikke mindst af religionsfilosofien, som på trods af Peirces eksplicitte beskæftigelse med emner af religionsfilosofisk relevans (blandt andet Guds virkelighed), var påfaldende sen til få øjnene op for potentialet i Peirces værk. Først i 1980'erne udkom den første grundige undersøgelse af Peirces gudsbegreb,<sup>2</sup> og de bedste redegørelser for det religionsfilosofiske potentiale i Peirces metafysik er, med en enkelt undtagelse, først udkommet i det seneste årti.<sup>3</sup>

De grundlæggende bestemmelser i Peirces tanker om metafysik er udslag af hans generelle syn på videnskab.<sup>4</sup> Ifølge Peirce er det, som gør en disciplin til en videnskab dens evne til at frembringe falsificerbare hypoteser (bemærk, at vi med Peirce befinder os årtier før Karl Poppers prægning af denne tese). Det kan metafysiske udsagn lige så godt som for eksempel matematiske udsagn (som også er abstrakte), og det er det, 'metafysikeren' må bestræbe sig på. Men det har den metafysiske tænkning historisk ikke gjort. Peirce anklager tænkere som Leibniz og Kant for at have behandlet metafysisk tænkning *a priori*, hvilket bl.a. har udmøntet sig i teser som den, at naturlove er ubetvivlelige og uforklarlige. Men en lov er *par excellence* det, som behøver en grund.<sup>5</sup> Metafysikken er som sagt ikke mere abstrakt end

---

1. Se Peder Voetmann Christiansens introduktion til Charles Sanders Peirce, *Kosmologi og metafysik. Fem artikler fra tidsskriftet The Monist, 1891-93* (København: Gyldendal 1996), 7-8.

2. Donna Orange, *Peirce's Conception of God: A Developmental Study* (Bloomington: Indiana University Press 1984).

3. Det drejer sig om Michael L. Raposa, *Peirce's Philosophy of Religion* (Bloomington: Indiana University Press 1989), Hermann Deuser, *Gottesinstinkt: Semiotische Religionstheorie und Pragmatismus* (Tübingen: Mohr Siebeck 2004), Andrew Robinson, *God and the World of Signs* (Leiden and Boston: Brill 2010).

4. Disse introducerende bemærkninger bygger i høj grad på Peder Voetmann Christiansens forbilledligt klare indledning til Peirce, 1996.

5. Charles Sanders Peirce, "The Architecture of Theories" i *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volume 1(1867-1893)*, eds. Nathan Houser and Christian Kloesel (Bloomington: Indiana University Press 1992). Herefter forkortet som EP 1.



matematikken eller logikken. Men selvom matematikken og logikken er abstrakte, så har de betydning for konkrete gøremål. Et eksempel kunne være tyngdeloven, der, selvom den er matematisk abstrakt, har en yderst konkret betydning. Ligeså med metafysikken. Men til forskel fra matematikken og logikken, så beskæftiger metafysikken sig videnskabeligt med ontologien. Det vil sige, at metafysikken er videnskaben om væren. Ligesom matematikkens rolle er at sætte det abstrakte i relation til det konkrete, så er metafysikkens opgave først og fremmest at redegøre for væren i henseende til det abstrakte og sætte det i relation til noget konkret. Dette er let nok, når det drejer sig om ting, der har individuel eksistens (fx udsagnet: katten er på bordet). Det er imidlertid mere vanskeligt, når det drejer sig om generelle eller abstrakte udsagn, som for eksempel det, at nødvendighed går forud for tilfældighed. Hverken tilfældighed eller nødvendighed har konkret, individuel eksistens. Man kan ikke se eller røre nødvendighed eller tilfældighed. Alligevel, siger Peirce, giver det ikke mening at hævde, at de ikke er reelle. Eksistens er altså knyttet til konkrete individer, mens realitet handler om abstrakte idéer eller principper.

Disse overvejelser over metafysikkens status ligger til grund for "The Neglected Argument for the Reality of God",<sup>6</sup> som siden sin oprindelige udgivelse i tidsskriftet *The Hibbert Journal* i 1908 har været anset som et gådefuldt værk.<sup>7</sup> Essayet hører, som udgivelsesåret antyder, til den sene del af Peirces forfatterskab. Derfor skal det læses under hensyntagen til de begreber, koncepter og ikke mindst den idiosynkratiske sprogbrug, der er typiske for Peirces senværk: Kort fortalt, så lykkedes det omkring 1900 Peirce at nå det mål, han havde stræbt efter fra slutningen af 1880'erne og igennem 1890'erne: At forene de forskellige dele af sin filosofi i ét sammenhængende system. Dette system refererede han i begyndelsen til som en deskriptiv fænomenologi (*phenomenology*), i øvrigt fuldstændig uafhængigt af Edmund Husserl, hvis samtidige begyndende brug af samme begreb Peirce tilsyneladende intet kendte til. Senere ændrede han navnet på sit filosofiske system til det noget mindre mundrette *phaneroscopy* (EP2, 403), et system, hvis betydning han som sagt gerne sammenlignede i betydning med filosofihistoriens store systembyggerier (EP1, xviif).

6. Charles Sanders Peirce, "The Neglected Argument for the Reality of God" (1908), i *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings Volume 2. (1893-1913)*, ed. The Peirce Edition Project (Bloomington: Indiana University Press 1998), 434-450. – Herefter forkortet som EP 2.

7. Den holdning, at essayet er vanskeligt at forstå, dunkelt og enigmatisk finder man blandt andet hos udgiverne af den nuværende standardudgave af Peirces vigtigste skrifter, EP 2, 434. Se også Douglas R. Anderson, "Three Appeals in Peirce's Neglected Argument" i *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Summer 1990, Vol. 26 Issue 3.

Phaneroscopien hviler på tre grundantagelser, som er nødvendige at kende for at forstå Peirces ærinde med “The Neglected Argument for the Reality of God”, om end Peirce kun berører dem indirekte i artiklen: 1) doktrinen om *musement*, 2) den metafysiske påstand, at alle fænomener kan reduceres til manifestationer af førstehed, andethed og tredjehed (*firstness, secondness, thirdness*). 3) Peirces teori om kontinuitet og sammenhæng, *synechism*. I denne fremstilling vil jeg vise, præcis hvordan disse elementer spiller en rolle både for indholdet såvel som for strukturen af “The Neglected Argument for the Reality of God”.

### Den treleddede struktur i “The Neglected Argument for the Reality of God”

I sit efterskrift beskriver Peirce “The Neglected Argument for the Reality of God”, ikke som ét argument, men som tre: “a nest of three arguments” (EP 2, 443). Man kan med C.F. Delaney sige, at den del af argumentet, som Peirce kalder *The Humble Argument*, konstituerer kernen af essayets argumentation, mens de to andre dele er refleksioner herover.<sup>8</sup> Peirce beskriver sit “Humble Argument” som en art meditation over idéen om Gud:

The first argument is that entirely honest, sincere, and unaffected, because unpreence, meditation upon the Idea of God, into which the Play of Musement will inevitably sooner or later lead, and which by developing a deep sense of adorability of that Idea, will produce a Truly religious Belief in His Reality and His nearness (EP 2, 446).

I dette citat introducerer Peirce begrebet *Play of Musement* (på dansk: grublespillet)<sup>9</sup>. *Musement* er en form for refleksion, der ikke er styret af regler, men i stedet skal forstås som en art meditation (EP2, 437-38). Det gudsbegreb (Idea of God), som *Musement* før eller siden vil føre til, er, at egennavnet Gud dækker over den nødvendige væren, som er universets skaber: “The word ‘God’ so ‘capitalized’ (as we Americans say) is *the* definable proper name, signifying *ens necessarium*: in my belief Really creator of three Universes of Experience” (EP 2, 434).

Med “Three Universes of Experience” hentyder Peirce til den grundlæggende metafysiske hypotese, at alle universelle fænomener

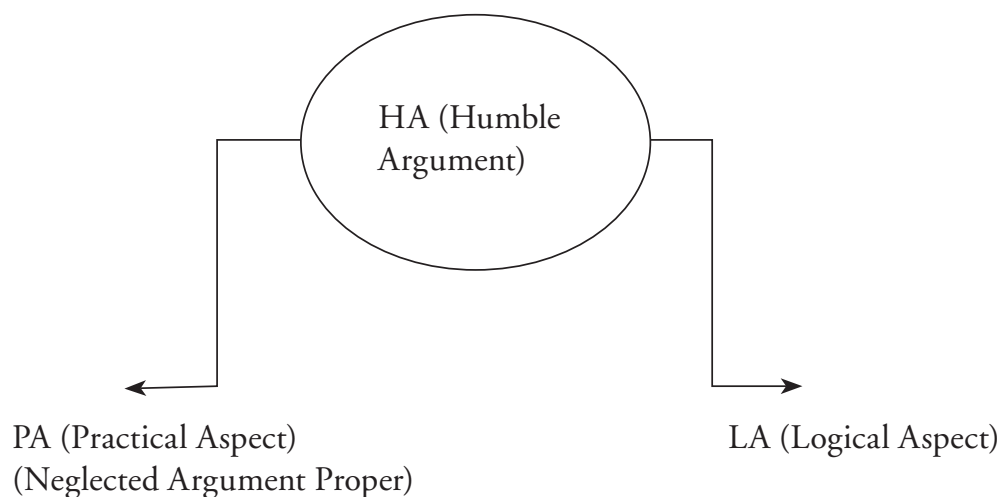
8. Se C. F. Delaney, “Peirce on the Hypothesis of God” i *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 28 (1992), 730.

9. Sådan oversættes begrebet i introduktionsafsnittet til Peirce (1996), 13.

kan reduceres til manifestationer af enten førstehed (*firstness*), andenhed (*secondness*) eller tredjehed (*thirdness*). Førstehed indbefatter kvalitet og potentialitet, andethed reaktion/modstand og “brute fact” og tredjehed lovmæssighed, repræsentation og mediation.<sup>10</sup>

Inden Peirce påbegynder sin egentlige udredning af dette *Humble Argument*, finder han det nødvendigt at klargøre to ting. For det første uddyber han, hvad han forstår ved argument, henholdsvis ved argumentation. Ved førstnævnte forstås et generelt begreb, der indikerer en given tankerække, der udvikler sig mod en given tro eller overbevisning. Ved sidstnævnte forstås en mere specifik idé, som bygger på allerede formulerede præmisser og bevæger sig mod en eksplicit konklusion.

Kernen i “The Neglected Argument for the Reality of God” er *the Humble Argument*, som er et argument, idet det i sin kerne er en påstand og altså ikke bygger på en allerede givet præmis. Dertil kommer essayets yderligere to dele, som hver fremhæver nogle bestemte aspekter af *the Humble Argument* og derfor er argumentationer. Den første argumentation har at gøre med, hvorfor et praktisk engagement i *the Humble Argument* ikke kan adskilles fra tro (eng. *belief*) på det. Det kalder Peirce *the Practical Aspect* (forkortet *PA*). Den anden argumentation har at gøre med den logiske metodologi, der ligger til grund for *the Humble Argument*. Den kalder Peirce *the Logical Aspect* (forkortet *LA*). Denne struktur kan illustreres således:



Det andet tema, som Peirce behandler, inden han begynder sin egentlige udredning af *the Humble Argument* er, hvordan det er muligt at lave argumenter vedrørende Gud. Selve grundpilleren i Peirces epi-

10. Se essayet “Nomenclature and Divisions of Triadic Relations, As Far as They Are Determined” for uddybelser, EP 2, 289-300.

stemologiske teori er, at mennesket har en fundamental, naturgiven evne til at forstå virkeligheden:

“The mind of man is strongly adopted to the comprehension of the world” (EP 1, 180).

“It is certain that the only hope of retroductive reasoning ever reaching the truth is that there may be some natural tendency toward an agreement between the ideas which suggest themselves to the human mind and those which are concerned in the laws of nature.”<sup>11</sup>

“All human knowledge, up to the highest flight of science, is but the development of our inborn, animal instincts.”<sup>12</sup>

I “The Neglected Argument for the Reality of God” forbindes denne påstand med idéen om Guds virkelighed (*reality*<sup>13</sup>), idet Peirce påstår, at hvis Gud er virkelig, så ville det være plausibelt at antage, at Gud har skabt universet på en sådan måde, at hans virkelighed ville være åbenbar for hans skabning (Delaney, 1992, 730). Og på grund af Guds vilje til at åbenbare sig for sin skabning, er mennesket i besiddelse af en latent religiøsitet, eller latent tro på Gud: “a latent tendency toward belief in God which is a fundamental ingredient of the soul” (EP 2, 447).

Efter disse forberedende bemærkninger kan Peirce påbegynde sit *Humble Argument*. Kernen i the *Humble Argument* er *musément*. *Musement* er som sagt defineret ved at være en uregelbundet form for tænkning, eller slet og ret: “pure play” (EP 2, 436). Hermed forstår Peirce en tænkning, der ikke er underlagt de samme regler for logisk ræsonnement, som ellers er påkrævet for stringent tænkning. Netop spekulation over sådanne reglers beskaffenhed er noget, som Peirce viede en stor del af sit forfatterskab til. Kort fortalt, så argumenterer Peirce for, at rationel, logisk tænkning er baseret på den trefoldige

---

11. Charles Sanders Peirce, *Collected Papers Volume 1*, red. Charles Hartshorne og Paul Weiss (Cambridge: Harvard University Press 1933), §81.

12. Charles Sanders Peirce, *Collected Papers Volume 2*, red. Charles Hartshorne og Paul Weiss (Cambridge: Harvard University Press 1933), §754.

13. Peirce definerer begrebet ‘reality’ således: “‘Real’ is a word invented in the thirteenth century to signify having Properties, i.e. characters sufficing to identify their subject, and possessing these whether they be anywise attributed to it by any single man or group of men, or not.

Thus, the substance of a dream is not Real, since it was such as it was, merely in that a dreamer so dreamed it; but the fact of the dream is Real, if it was dreamed; since if so, its date, the name of the dreamer, etc., make up a set of circumstances sufficient to distinguish it from all other events” (CP 2, 435).

struktur af a) at introducere en forklarende hypotese via *abduction*,<sup>14</sup> b) at uddybe denne ved deduktion og c) enten at bekræfte eller benægte den forklarende hypotese ved induktion. Musement er karakteriseret ved, at den kun finder sted i den første kategori og altså ikke bevæger sig videre til det deduktive og det induktive stadium. Det betyder, at *musement* er tættere beslægtet med meditation end med rationel tænkning (EP 2, 439). At det er indenfor musement, at gudshypotesen kan opstå, er vigtigt for den videre progression af Peirces essay. Det engagement, som en fri tænken over gudshypotesen fører til, skal nemlig ses som et instinktivt gensvar til hypotesen og derfor ikke som en rationel spekulation. Musement er en hjertesag, ikke en sag for fornuften.

Således beskrives altså den metode, som Peirce gør brug af, når han spekulerer over gudshypotesen. Men hvad er det, som *musement* bliver brugt til at tænke over?

Som vi så i det ovenstående, så er grundpåstanden i *the Humble Argument*, at egnavnet Gud skal forstås som skaberen af “de tre universer” (EP 2, 440). Det bidrager til essayets dunkelhed, at Peirce ikke præciserer, at hvad han har i tankerne med “the three universes of experience”, er det samme som han andensteds refererer til som førstehed, andethed og tredjehed (eng. *firstness*, *secondness*, *thirdness*). Peirce refererede første gang til sin metafysiske teori om, at alle fænomener kan reduceres til manifestationer af enten førstehed, andethed og tredjehed i slutningen af 1880’erne, og påstanden udvikledes yderligere i fire artikler i tidsskriftet *The Monist* i begyndelsen af 1890’erne. Det gudsbegreb, der plæderes for i *the Humble Argument* er således, at egnavnet Gud refererer til skaberen af den potentialitet, der er manifest i førstehed, den virkelighed, der er manifest i andethed og den lovmæssighed, mediation og repræsentation, der er manifest i tredjehed. Det er dog ikke alene disse tre kategorier, der beskrives som genstand for *musement* i “The Neglected Argument for the Reality of God”. Der er et bestemt aspekt af dem, der er særligt dragende for den person, der er engageret i *musement*, og dette aspekt er sammenhængen imellem førstehed, andethed og tredjehed. Dette bringer os til det tredje aspekt af Peirces senfilosofi, som er en nødvendig forudsætning for at forstå “The Neglected Argument for the Reality of God”: Peirce kalder sin doktrin om sammenhæng og

---

14. Ifølge Peirce, så mangler deduktion og induktion evnen til at kunne introducere nye, forklarende hypoteser. De er derfor ikke tilstrækkelige inferenskategorier og må forudgribes af abductioner, som er forklarende hypoteser: “Observe that neither Deduction nor Induction contributes the smallest positive item to the final conclusion of the inquiry. They render the indefinite definite: Deduction explicates; Induction evaluates: that is all” (EP 2, 443).



kontinuitet *synechism*, og svarende til påstanden om, at universet basalt set består af manifestationer af førstehed, andethed og tredjehed, mener Peirce, at universet er gennemtrængt af synechisme. Sammenhængen og kontinuiteten mellem førstehed, andethed og tredjehed bliver tydelig for den, der engagerer sig i *musement*:

Let the Muser, for example, after well appreciating, in its breadth and depth, the unspeakable variety of each Universe, turn to those phenomena that are of the nature of homogeneities of connectedness in each; and what a spectacle will unroll itself (EP 2, 438).<sup>15</sup>

Gud skal altså ikke alene forstås som universets skaber, men også som den, dets sammenhæng og kontinuitet grunder i. Laver vi igen et sideblik til Peirces øvrige senværk, så bliver det åbenbart, at den føromtalte evne, som det er Peirces epistemologiske grundpåstand, at mennesket har, er betinget af netop sammenhæng og kontinuitet, *synechism*.<sup>16</sup> Universet er ifølge Peirce gennemtrængt af tegn ("the universe is perfused with signs"),<sup>17</sup> og universet er derfor betydningsbærende og betydningskabende og i den forstand levende. Af forståelsen af universet som basalt set konstitueret af førstehed, andethed og tredjehed følger en betydningsforståelse, som afspejler denne struktur:

A Sign, or Representamen, is a First which stands in such a genuine triadic relation to a Second, called an Object, as to be capable of determining a Third, called its Interpretant, to assume the same triadic relation to its Object in which it stands itself to the same Object. The triadic relation is genuine, that is, its three members are bound together by it in a way that does not consist in any complexes of dyadic relations (Collected Papers II, §273).

I "The Neglected Argument for the Reality of God" får denne fundamentalsemiotiske virkelighedsbeskrivelse en dimension af formålsrettedhed, fordi idéen om Gud som skaber nødvendigvis, ifølge Peirce, må medføre en idé om, at Gud har et formål med sin skabning: "the

15. Delaney parafraserer dette således: "In musement the mind is allowed to wander freely with the result that the original fascination or impression grows into a wonder as to the homogeneities and connectedness amid the infinite variety of each universe and into a consideration of the homogeneities and connections between the different universes. In particular, the growth whereby the later stages are for in the earlier ones is striking in all three universes" (Delaney, 1992, 731).

16. Dette er uddybet i min prisopgave: Martin Ravn, *C. S. Peirce: A Theological Account With Special Regard to the Idea of God*. Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet 2012, 30-57.

17. Charles Sanders Peirce, *Collected Papers Volume 5*, red. Charles Hartshorne og Paul Weiss (Cambridge: Harvard University Press 1934), §449.

hypothesis [of God] will lead to our thinking of features of each Universe as purposed” (EP 2, 439-40).

Dette er indholdet af den grundantagelse, som Peirce kalder for *the Humble Argument*, et beskedent argument. Fokuserer man udelukkende på denne del af Peirces essay, kunne man være tilbøjelig til at give ham ret i den beskrivelse. Hvad er her at komme efter andet end en dristig hypotese? Men det er netop pointen med “The Neglected Argument for the Reality of God”, at denne del ikke står alene, og vi skal i det følgende se på de to argumentationer, som følger det argument, vi indtil nu har behandlet.

### Det praktiske aspekt af the Humble Argument

Den første argumentation på grundlag af *the Humble Argument* omhandler som tidligere nævnt det praktiske aspekt, som *the Humble Argument* medfører. Grundpåstanden er her den, at den tænkning om hypotesen om Gud (*musement*), som blev beskrevet i essayets første del, ikke kan adskilles fra tro på Gud:

The second of the nest is the argument which seems to me to have been ‘neglected’ by writers upon natural theology, consisting in showing that the humble argument is the natural fruit of free meditation, since every heart will be ravished by the beauty and adorability of the Idea [of God], when it is so pursued (EP 2, 446).

Påstanden hviler på den antagelse, at gudshypotesen nødvendigvis må have en praktisk dimension, fordi idéen om Gud som universets skaber medfører et ‘livsideal’, “an ideal of life” (EP 2, 439).

For at forstå nøjagtigt, hvad der er på færde her, må vi endnu engang fæstne opmærksomheden på de idéer, der er helt centrale for tankegangen i “The Neglected Argument for the Reality of God”, men som forbliver eksplicit ubeskrevne i selve essayet: Det er en central påstand i Peirces semiotiske epistemologi, at meningen eller betydningen i en given semiotisk sammenhæng ikke skal findes i den måde, hvorpå et tegn henviser til et objekt, men i den tolkning, som dette afstedkommer. Hvor vi i den kontinentale semiologiske tradition fra F. Saussure, R. Barthes, etc. er vant til at tænke, at betydning er noget, der opstår mellem noget betegnet og noget betegnende (*signifié, signifiant*), så indfører Peirce en tredje instans i sin semiotiske model. Denne tredje instans er den eller det, der aflæser tegnet, og denne instans kalder Peirce *den semiotiske interpretant*. Den semiotiske interpretant er defineret som den adfærd, sædvane eller handlemåde, som en given tegnlæsning medfører, og det er netop det område, som

essayets anden del omhandler. Grundpåstanden i den del af “The Neglected Argument for the Reality of God”, som Peirce kalder *PA* (*the Practical Aspect*), er kort sagt, dels at *musement* over antagelsen om Gud som nødvendig væren (*ens necessarium*), universets skaber og opretholderen af den kontinuitet, der er nødvendig for, at mennesket kan forstå den verden, det bebor, vil resultere i, at den, der er engageret i *musement*, vil ændre sin handlemåde og adfærd. For det andet, at en sådan ændret handlemåde eller adfærd ikke kan adskilles fra tro på (eng. *belief in*) Gud:

Any normal man who considers the three Universes in the light of God's Reality, and pursues that line of reflection in scientific singleness of heart, will come to be stirred to the depths of his nature by the idea and by its august practicality, even to the point of loving and adoring his strictly hypothetical God, and to that of desiring above all things to shape the whole conduct of life and all the springs of action into conformity with that hypothesis. Now to be deliberately and thoroughly prepared to shape one's conduct into conformity with a proposition is neither more nor less than the state of mind called Believing that proposition (EP 2, 439).

I sit efterskrift kalder Peirce denne anden del af sit essay for det egentligt oversete argument. Han opfatter altså kernen i “The Neglected Argument for the Reality of God” som et trosbegreb, hvis mening eller betydning skal findes i den praksisform, som det medfører. Korresponderende med denne opfattelse definerer Peirce i det foregående citat ikke tro som noget rent intellektuelt, men som en måde at forme sin handlemåde således, at den er i overensstemmelse med et begreb (eng. *proposition*). At ‘tro’ på *the Humble Argument* er altså at forme sin handlemåde således, at den er i overensstemmelse med *the Humble Argument*. Det er i disse termer, det skal forstås, når Peirce i essayets anden del påstår, at engagement i *the Humble Argument* er uadskilleligt fra tro på hypotesen om Gud. Peirces begreb om tro (*belief*) indskrives således i en art talehandlingsteori (eller bedre: en teori om kommunikativ handlen), en pragmatisk (eller med Peirces ord *pragmaticistisk*) måde at forstå forholdet mellem betydning og tro.

Således berører *PA* det helt centrale tema i essayet, og det bliver nu tydeligt, hvorfor Peirce kalder denne del af sin argumentation for den egentligt oversete. Hvis man vil forstå Peirce derhen, at han forsøger at argumentere for Guds eksistens ud fra et korrespondensprincip, giver argumentationen ingen logisk mening. Hvis man derimod tager Peirce på ordet og læser essayet som et pragmatisk argument for Guds virkelighed, så stiller sagen sig anderledes: Ligesom det at gøre brug af fysik nødvendigvis implicerer troen på en ydre verden, eller det, at man i sine handlinger gør brug af moral, indebærer en tro på

begreber som godt og slet, således indebærer den praksis, som det er at gøre brug af *musement* over gudshypotesen, nødvendigvis en bekræftelse af Guds virkelighed. Grunden til, at Peirces argument er oversat er, ifølge Peirce selv, at teologerne (som er den gruppe 'videnskabsmænd', der har beskæftiget sig med at konstruere udsagn om Gud) historisk set har været mere interesserede i at cementere den dogmatisk rette lære i stedet for at udvikle falcificeringer af deres egne trossætninger.<sup>18</sup> Hvis teologerne derimod beskæftigede sig med teologien på en måde, som var nysgerrig og åben over for dens erkendelsesobjekt (Gud) og ikke dogmatisk lukket om sig selv og optaget af at udstøde "vranglærere", så ville de, ifølge Peirce, før eller siden støde på *the Humble Argument* og overbevises om argumentets kraft på en sådan måde, at de ville gøre det til centrum for deres teologiske udforskning (EP 2, 446).

### Det logiske aspekt

Den tredje og sidste del af "The Neglected Argument for the Reality of God" fremhæver den logiske metodologi ("logical methodetic") af *the Humble Argument*<sup>19</sup>. Det vil kort sagt sige, at den del af sit essay, som Peirce kalder *LA (the Logical Aspect)* har at gøre med, hvilken status, man kan tilkende *the Humble Argument* som logisk hypotese. For det første siger Peirce her, at den logiske metodologi, der ligger bag *the Humble Argument*, ligner den logiske metodologi, der ligger bag det første trin af enhver videnskabelig undersøgelse (EP 2, 447). Peirce ser således ikke sin hypotese om Guds virkelighed som uforenelig med videnskabelige hypoteser, men han ser ikke desto mindre en vigtig forskel: Denne forskel er, at hvor videnskabelige hypoteser normalvis udvikles trefoldigt gennem abduktion, deduktion og induktion, så bevæger gudshypotesen sig ikke ud af det abduktive stadium, fordi den finder sted i *musement*. Idéen om, at de tre 'universer' må være en nødvendig værens frembringelse, er altså en abduktion: En forklarende hypotese, hvis opgave det er at besvare, hvorfor skønhed og kontinuitet er en del af universet. Endvidere viser det ovenstående citat, at Peirce ikke definerer videnskab som akkumulation af viden om et bestemt emne, men som et spørgsmål om metode.

18. Se Charles Sanders Peirce, *Collected Papers Volume 6*, red. Charles Hartshorne og Paul Weiss (Cambridge: Harvard University Press 1934), §1-6.

19. Peirce definerer 'methodetic' som den disciplin der "studies the methods that ought to be pursued in the investigation, in the exposition, and in the application of truth" (CP I §191).

Den anden del af *LA* er en kursorisk refleksion over forholdet mellem essayets tre dele. Peirce ekspliciterer her, at "The Neglected Argument for the Reality of God" ikke har til hensigt at isolere *the Humble Argument*. Essayets argumentation er afhængig af alle tre trin, og læser man det isoleret, er *the Humble Argument* utilstrækkeligt:

the Plausibility of the hypothesis reaches an almost unparalleled height among deliberately formed hypotheses. So hard is it to doubt the God's Reality, when the Idea has sprung from Musements, that there is great danger that the investigation will stop at this first stage, owing to the indifference of the Muser to any further proof of it. At the same time, this very Plausibility is undoubtedly an argument of no small weight in favor of the truth of the hypothesis (EP 2, 447).

### Relationen mellem de tre dele af "The Neglected Argument for the Reality of God"

Det er til stadighed omdiskuteret i Peirce-forskningen, hvordan den indbyrdes relation mellem de tre dele af "The Neglected Argument for the Reality of God" skal konciperes. Douglas R. Anderson har overbevisende argumenteret for, at ingen indtil videre er kommet til et tilfredsstillende svar på, hvordan man skal forstå de tre deles 'organiske interdependens' ("organic interdependence") (Anderson, 1990, 349). Forskningen har i stedet haft en tendens til at reducere de tre dele til to grupper, som regel med den konsekvens, at man har nedtonet betydningen af essayets anden del, *PA*. Denne del er dog, som vi har set, ironisk nok den del, som Peirce selv opfatter som det egentligt oversete argument.<sup>20</sup> Desuden kunne vi i forlængelse af Anderson tilføje, at det er bemærkelsesværdigt (for at sige det mildt), at Peirces idé om synechisme som regel har været nedtonet i tolkninger af "The Neglected Argument for the Reality of God". For at løse dette problem forsøger Anderson at forbinde essayets tre dele med Peirces person-kategoriologi ("categoriology of persons").<sup>21</sup>

Denne treleddede person-kategoriologi er imidlertid blot ét udslag af Peirces overordnede teori om førstehed, andethed og tredjehed, og i det følgende vil jeg overføre et andet udslag af denne teori til en læs-

20. Anderson refererer her til læsningerne af argumentet hos John E. Smith, Richard Trammell, Mary Mahowald, Bowman L. Clarke, and Vincent Potter. Kort sagt de forskere, som før 1980'erne havde beskæftiget sig mest indgående med essayet. Se Anderson, 1990, 349.

21. Med dette forstår Anderson (1990, 351) følgende: "These, which Peirce says he obtained by way of Kant, are Feeling, Willing (acting and undergoing), and Thinking (knowing)".



ning af sammenhængen mellem de tre dele af "The Neglected Argument for the Reality of God". Et udslag, som jeg finder endnu mere frugtbart som løsning på det af Anderson identificerede problem. Hermed er det mit mål at opnå to ting: For det første vil jeg vise, at essayets organiske interdependens træder frem, hvis man læser "The Neglected Argument for the Reality of God" inden for rammerne af Peirces overordnede semiotiske system. En sådan *framing* gør Peirces intention med sit argument mindre enigmatisk og dunkel, idet den viser, at argumentationsgangen i essayet er fuldt kompatibel med den sene Peirces øvrige tankeverden. For det andet ønsker jeg at betone den synechisme, jeg mener, er central for essayets sammenhæng: Argumentets tre dele kan ikke forstås uafhængigt, men implicerer med logisk nødvendighed hinanden.

I essayet "Nomenclature and Triadic Relations as Far as The Are Determined" (EP 2, 289-300) fra 1903 arbejder Peirce med den teori, at betydningsdannelse altid involverer tre parter: "a cooperation of *three* subjects, such as a sign, its object, and its interpretant, this tri-relative influence not being in any way resolvable into actions between pairs".<sup>22</sup> Denne fundamentale forståelse af, hvordan betydning opstår, er faktisk tilstrækkelig for at belyse alle aspekter af alle tegnrelationer. Den kan besvare, hvordan tegn henviser, hvilke slags tegn, objekter og interpretanter, der findes, hvordan forskellige tegn forbindes med hinanden og hvordan tegn kan indoptage eller inkarnere andre tegn. Det er således denne generiske definition af betydnings-skabelse, der ligger bag det væld af klassifikationer af semiotiske elementer, som Peirce udviklede i sit sene forfatterskab, og af hvilke opdelingen af tegn i indexikale, ikoniske og symbolske tegn er den mest udbredte.<sup>23</sup>

Som de til stadighed genkommende triadiske strukturer viser, så er Peirces semiotik et udslag af hans metafysiske doktrin om førstehed, andethed og tredjehed. Han påstår således, at "Triadic relations are in three ways divisible by trichotomy, according as the First, the Second, or the Third Correlate, respectively, is a mere possibility, an actual existent, or a law. These three trichotomies, taken together, divide all triadic relations into ten classes".<sup>24</sup> En af disse triadiske relationer er relationen mellem tegnene *Rheme*, *Dicisign* og *Argument*. Umiddelbart har denne klassifikation en interesse for den nærværende fremstilling, fordi Peirce netop kalder sit essay for et *argument* for Guds

22. Således parafraseret af Nathan Houser i EP 2, 411.

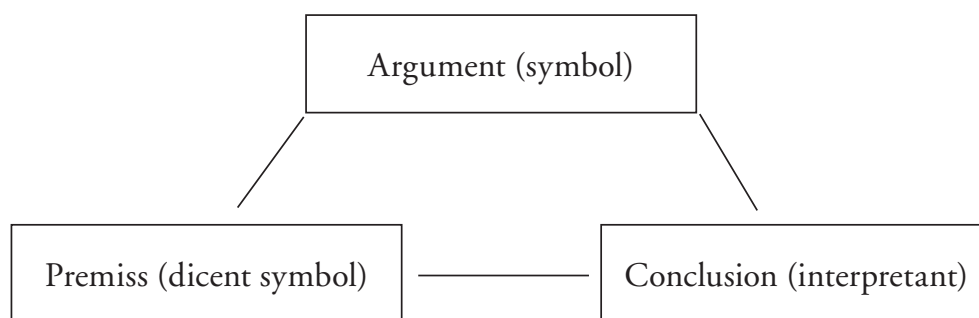
23. Se EP 2, 289-292.

24. EP 2,290. En oversigt over Peirces tegnkategorier gives i øvrigt af Jesper Tang Nielsen, "The Secondness of the Fourth Gospel", *Studia Theologica – Nordic Journal for Theology*, 60 (2006), 123-144.

virkelighed. Distinktionen mellem *Rheme*, *Dicisign* og *Argument* har at gøre med, hvordan et tegn interpretant opfatter tegnets måde at repræsentere sit objekt (EP 2, 296). I “Nomenclature and Divisions of Triadic Relations as Far as They Are Determined” beskrives et *Argument*-tegn som et tegn, der repræsenterer objektet ved lovmæssighed eller vane, og som derfor opfattes af repræsentanten som symbolsk (korresponderende til tredjehed). *Argument*-tegnets symbolske karakter betyder, at det giver anledning til endnu en triadisk tegndeling, nemlig mellem *Argument*, *Premiss* og *Conclusion*:

The Interpretant of the Argument represents it as an instance of a general class of arguments, which class on the whole will always tend to the truth. It is this law, in some shape, which the argument urges; and this ‘urging’ is the mode of representation proper to arguments. The Argument must, therefore, be a Symbol, or sign whose Object is a general law or type. It must involve a Dicent Symbol, or Proposition, which is termed its *Premiss* (...) As for another proposition, called the *Conclusion*, often stated and perhaps required to complete the Argument, it plainly represents the Interpretant, and likewise has a peculiar force, or relation to the Interpretant (EP 2, 293).

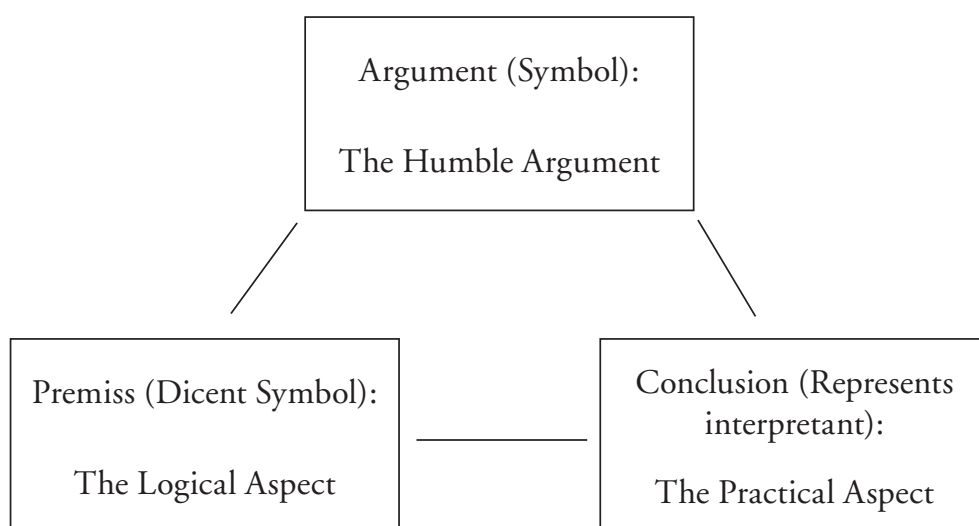
Hvis vi overfører den triadiske beskrivelse af *Argument*-tegnets indre sammenhæng, så har vi her en metode til at belyse sammenhængen mellem de tre dele af Peirces argument for Guds virkelighed. Beskrivelsen af *Argument*-tegnet som bestående af selve *Argument*-tegnet, et præmis-tegn (*Premiss*) og et konklusion-tegn (*Conclusion*) kan illustreres således:



Vi har allerede været inde på, at selve *Argument*-tegnet repræsenterer sit objekt for sin interpretant som et symbol (en vane eller lovmæssighed). Dette korresponderer med Peirces beskrivelse af *the Humble Argument*: For det første, så bliver *the Humble Argument*, som vi har set, beskrevet som et generelt begreb (eng. *notion*), der indikerer en tankeproces, der nærmer sig en bestemt overbevisning (i modsætning til en argumentation, der leder fra eksplicit formulerede præmisser til

en eksplicit konklusion). For det andet, så bliver *the Humble Argument* beskrevet som den centrale del af argumentet, til hvilken de to andre dele knytter sig som argumentationer. *The Humble Argument* er altså det, der binder Peirces argument for Guds virkelighed sammen, og det, der initierer den proces, som argumentet udgør.

I det foregående citat blev *Conclusion*-tegnet beskrevet som det, der repræsenterer interpretanten. Interpretanten er som sagt den praktiske konsekvens af tegnlæsningsakten, hvilket gør det oplagt at identificere den anden del af Peirces essay, *PA*, med *Conclusion*-tegnet. Endvidere kalder Peirce som sagt denne del af sit essay for det egentligt oversete argument, og den vigtighed, som Peirce dermed tilskriver *PA*, korresponderer godt med hans generelle betydningsteori, hvor en af grundpåstandene jo er, at mening eller betydning ikke er noget, der udspiller sig mellem tegn og objekt, men opstår i interpretantens aflæsning af dette forhold. Identifikationen af Argument-tegn og *the Humble Argument* og *Conclusion*-tegnet med *the Practical Aspect* betyder, at *Premiss*-tegnet svarer til den tredje del af argumentet, *LA*. Her er parallellen måske ikke helt så åbenlys som i de to foregående tilfælde. Imidlertid udgør *LA* en eksplicitering eller beskrivelse af argumentets logiske status, og man kan derfor med god ret sige, at *LA* qua sin eksplicitering konstituerer argumentets præmis. Den her foreslåede parallel mellem Argument-tegnets indre natur og strukturen i "The Neglected Argument for the Reality of God" kan illustreres således:



Denne måde at fortolke strukturen i Peirces argument har (mindst) to fordele: For det første viser parallellen, at der ikke er sagligt grundlag for den stedmoderlige behandling, som "The Neglected Argument"

ment for the Reality of God” har haft i Peirce-forskningen: Når essayet kan analyseres ved hjælp af Peirces generelle betydningslære, er det fordi argumentet trækker på de samme semiotiske konceptioner som Peirces øvrige senværk. Ved således at revurdere betydningen af “The Neglected Argument for the Reality of God” inden for det værk og den tankeverden, den er en integreret del af, mindskes den kryptiske karakter, som så ofte er blevet tilskrevet argumentet, og Peirces eksakte intention med essayet træder tydeligere frem. For det andet borger min tolkning af essayets struktur for en forståelse for den organiske afhængighed argumentets tre dele eller stadier imellem. De tre dele hører sammen med logisk nødvendighed, og fjerner man en af de tre dele, har argumentet ingen mening. Med Peirces egne ord: “Premise and interpretant (conclusion) are essential to the full expression of the argument” (EP 2, 293).

### Afsluttende perspektivering: Peirce og naturalismen

I det følgende vil jeg på baggrund af “The Neglected Argument for the Reality of God” skitsere det teologiske potentiale i Peirces essay ved at perspektivere til, hvordan Peirces gudsbegreb bringer diskussionen om den metodologiske naturalismes filosofiske validitet ind på religionsfilosofiens område.<sup>25</sup> Dette viser sig, hvis man bruger Peirces pointer i diskussionen om forholdet mellem metodologisk naturalisme og normativ viden.<sup>26</sup>

Først vil jeg i grove træk skitsere de to former for naturalisme, som dominerer tidens debat: Ontologisk naturalisme og metodologisk naturalisme. Efter denne brede introduktion vil jeg fokusere snævert på diskussionen om forholdet mellem metodologisk naturalisme og normativitet for til sidst at vise, at denne diskussion på baggrund af “The Neglected Argument for the Reality of God” får en religionsfilosofisk dimension.

---

25. Den videnskabelige og filosofiske naturalisme har i de senere år har tiltrukket forskningsopmærksom i teologiske kredse. Eksempelvis har Det Teologiske Fakultet ved Københavns Universitet et *Centre for Naturalism and Christian Semantics*, hvis hidtidige forskningsresultater foreligger i *Essays in Naturalism and Christian Semantics*, red. Niels Henrik Gregersen og Troels Engberg-Pedersen (København: Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet 2010).

26. Jeg skylder manuskriptets anonyme læser tak for at have påpeget, at det nødvendigvis er i denne retning, nærværende undersøgelse måtte gå.

## To slags naturalisme

David Papineau kalder i sin artikel "Naturalism"<sup>27</sup> i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* det umuligt at give en fuldstændig fyldestgørende definition af det væld af positioner, som termen ontologisk naturalisme dækker over: "It would be fruitless to try to adjudicate some official way of understanding the term [ontological naturalism]. Different contemporary philosophers interpret 'naturalism' differently". Imidlertid deler de forskellige former for ontologisk naturalisme den forestilling, at virkeligheden ikke har behov for noget eksternt ontologisk grundlag, og at den naturvidenskabelige metode derfor dækkende kan forklare alle områder af virkeligheden: "reality is exhausted by nature, containing nothing 'supernatural', and that the scientific method should be used to investigate all areas of reality, including the 'human spirit'. Denne tanke får en metodologisk dimension i den såkaldt metodologiske naturalisme. Ifølge David Papineau ser metodologiske naturalister filosofien og videnskaben som engagerede i fundamentalt set den samme undersøgelse. Målene er ens, og det samme bør metoderne være.

### Metodologisk naturalisme og normativitet

En tendens til metodologisk naturalisme er udbredt i mange filosofiske miljøer. Disse overser imidlertid, ifølge Papineau, at denne position har en blind plet: Den metodologiske naturalisme forholder sig ikke til, at filosofien (også) har en normativ dimension. Visse dele af filosofien; etikken, den politiske filosofi og æstetikken, forholder sig eksplicit til normative problemstillinger. I kontrast hertil ses de empiriske videnskabers primære opgave som den at arbejde med deskriptive forskningsresultater. Disse forskningsresultater kan indeholde normative implikationer, men behøver ikke at gøre det.

På det grundlag er det urimeligt at påstå, at de grene af filosofien, der arbejder med normativ viden, skulle gøre brug af de samme videnskabelige metoder som de empiriske videnskaber. Som modargument hertil kan tilhængere af metodologisk naturalisme gøre gældende, at metaetikken (og metanormativitet generelt set) i egentlig forstand er en gren af metafysikken og derfor ikke udgør noget nyt argument imod naturalismen. Når filosoffer undersøger moralsk eller æstetisk værdi og analyserer strukturen af moralske eller æstetiske diskur-

---

27. Papineau, David, "Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2009 Edition), red. Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/>



ser, så er deres mål at finde ud af, hvilke fakta verden indeholder og hvordan mennesker forholder sig til disse fakta. Hvis metafysiske undersøgelser generelt kan forstås metodologisk naturalistisk, så er der ingen grund til at antage, at metanormativ filosofi ikke kan forstås tilsvarende. Alligevel gælder dette svar, ifølge Papineau, kun et stykke ad vejen. Metanormative undersøgelser eller overvejelser udgør visse dele af filosofiens normative områder, men det er ikke korrekt at hævde, at de udtømmer disse områder. Filosofer forholder sig ligesom andre mennesker også til diskussioner af første orden (altså ikke-meta teoretisering): Moralfilosoffer diskuterer fx retten til abort, dødsstraf osv. Politiske filosofer deltager i debatter om, hvornår eksterne aktører kan tillade sig at invadere nationalstater og hvorvidt frihedsrettigheder er universelle. Æsteter diskuterer vigtigheden af originalitet og værdien af konceptkunst osv. Pointen er, at hvis normativ filosofi var begrænset til metanormative problemstillinger, så ville den være langt mindre interessant og have langt mindre betydning. Denne problemstilling fører ifølge Papineau til en diskussion om grundlaget af normative domme. Her mener han ikke, at det giver mening at hævde, at normative domme er formet på en måde, som har en parallel i videnskabelige undersøgelser. Normative domme må som grundlag have menneskelige reaktioner af emotionel eller motive-rende art. Som modargument hertil vil filosofer med metodologisk naturalistiske tilbøjeligheder, ifølge Papineau, kunne gøre gældende, at selvom det ovenstående skulle være sandt, så vil ingen anvendelig teori om normativitet kunne antage idéen om, at en del af virkeligheden er naturalistisk uforklarlig. Dette er ifølge Papineau et gangbart modargument. Diskussionen om forholdet mellem metodologisk naturalisme og normativitet rejser dog et yderligere problem, nemlig spørgsmålet om, hvorvidt normative problemer af første orden (altså ikke-metanormative problemer) løses ved brug af de samme metoder, som bliver brugt i de empiriske videnskaber? Svaret på det spørgsmål er ifølge Papineau nej.

Endvidere kunne filosofer af naturalistisk overbevisning gøre gældende, at sådanne normative problemer af "første orden" finder sted i lige så høj grad uden for filosofien som indenfor. Man vil i forlængelse heraf holde på, at der ikke findes nogen distinkt metode, der er forbeholdt filosofien. Dette medgiver Papineau. Men det godtgør ikke den metodologiske naturalisme. For den metodologiske naturalist hævder ikke blot, at filosofien deler sin metode (eller sine metoder) med andre måder at forholde sig til verden på. Den hævder, at filosofien deler (eller rettere: altid bør dele) sine metoder med naturvidenskaberne. Derfor er det ikke et argument til fordel for den metodologiske naturalisme at hævde, at den deler sin normative praksis af "første orden"

med ikke-videnskabelige foretagender som æstetisk teori og politisk debat.

### Gudsbegrebets normativitet

På baggrund af ovenstående redegørelse vil vi afsluttende kunne se, at Peirces gudsbegreb bringer denne diskussion ind på religionsfilosofiens område. David Papineau hævder i sin redegørelse om forholdet mellem den metodologiske naturalisme og normativ viden, at det afgørende argument *imod* den metodologiske naturalisme er, at normative slutninger træffes på grundlag af en menneskelig respons, som kan være af emotionel eller motiverende art: “normative judgements must [be] grounded in characteristic human responses of an emotional or motivating kind” (ibid).

Det vil sige, at menneskets omgang med verden er baseret på eksterne faktorer, der har normativ betydning, selvom de ikke nødvendigvis har konkret eksistens, altså ikke er til at tage og føle på.

Vi så i gennemgangen af Peirces essay, at gudsbegrebet hos Peirce netop udgør en i forhold til mennesket ekstern instans, som har en motiverende betydning. Gudsbegrebets distinkte normativitet er simpelthen immanent, fordi Gud (som er abstrakt eller generel) har en realitet, som mennesket – i *musement* – regulerer sin adfærd i forhold til. Peirces gudsbegreb udgør således et normativt grundlag i Papineaus forstand. Et grundlag, om hvis konkrete eksistens, der ikke kan udkastes falcificérbare udsagn, men som ikke desto mindre er formende for menneskets handlen, hvorfor Peirces gudsbegreb udgør et korrektiv til eller problem for den metodologiske naturalisme.

**Marvin A. Sweeney**

*Tanak. A Theological and Critical Introduction to the Jewish Bible.* Minneapolis: Fortress Press 2012. XVI + 544 s. \$ 59.

Jon Levenson blev i 1980'erne kendt for at hævde, at jøder ikke interesserer sig for bibelsk teologi. Det rigtige i dette synspunkt består i, at den hebraiske Bibel eller Tanak i jødedommen ikke fungerer som en afsluttet og selvberørende størrelse (jf. protestantismen), men nærmere som grundlag for den jødiske tradition, som den til stadighed indgår i dialog med. Den jødiske ekseget Marvin A. Sweeney, der er anerkendt for sin mangeårige beskæftigelse med især den gammeltestamentlige profetlitteratur, vover alligevel pelsen med en kritisk (dvs. akademisk) introduktion til den jødiske Bibel. Ifølge ham er en jødisk bibelsk teologi netop en valid måde at udforske de bibelske skrifter og bringe deres teologiske perspektiver i samtale med den bredere jødiske tradition.

Del I og V (s. 1-41 og 485-489) omhandler bibelsk teologi. Der gives en kort oversigt over disciplinens historie i kristen sammenhæng (Gabler til Rendtorff) og dernæst en længere oversigt over mere ukendte bidrag fra jødiske teologer. Ifølge Sweeney adskiller jødisk og kristen bibelsk teologi sig fundamentalt ved deres udgangspunkt (Toraen vs. Kristus), hvorfor også rækkefølgen af skrifter er forskellig: Som et cyklisk mønster udkastes i den tredelte Tanak det ideelle gudsforhold (Mosebøgerne), som ødelægges (Profeterne), men genetableres i konteksten af det andet tempel (Skrifterne), hvorimod de kristne udgaver af Det Gamle Testamente følger en lineær bevægelse kulminerende i åbenbaringen af Jesus Kristus. Dertil understreges det, at Tanak inden for jødedommen altid læses i konteksten af hele den jødiske tradition, at der er fokus på teksten i sin helhed, og at Tanaks dialogiske karakter med et mangfoldigt antal af stemmer ikke kan reduceres til et enkelt, styrende princip.

Del II-IV (s. 43-483) udgør bogens hoveddel, der i sin disposition styres af rækkefølgen af de bibelske bøger: Toraen er det egentlige grundlag, ud fra hvilket Profeterne fortolker historien, og Skrifterne udgør en brokkasse med udgangspunkt i det andet tempels liv. I gennemgangen af hver enkelt bog placeres denne nøje i kanon, der gives en oversigt over indholdet, og større tekstpassager analyseres i en fremadskridende kommentering. Skrifterne behandles i deres endelige, kanoniske skikkelse med et primært fokus på synkrone analyser uden dog at fravige historiske spørgsmål. Disse kommer dog oftest i anden række. En særlig styrke er oversigterne, der klargør strukturen for hver enkelt bog. Inddelingen baserer sig her på rene synkronlitterære iagttagelser, der dermed på en forfriskende måde undslipper den ofte "forudindtagede" historiske rekonstruktion af de enkelte skrifers tilblivelse. Særligt fremtrædende er fx Sweeneys undvigelse af den klassiske tredeling af Esajas' Bog (1-39, 40-55, 56-66), idet han ved en synkron tilgang deler skriftet i to (1-33, 34-66).

Som nævnt inddrages de historiske spørgsmål løbende, og Sweeney må beskrives som moderat. Fx anvendes Firkildehypotesen i gennemgangen af Mosebøgerne med en kritik af Wellhausens "antisemitiske" model, idet Sweeney selv foreslår en EJDP-model med løbende redaktionel aktivitet mellem de enkelte lag. Af teologiske problemstillinger diskuteres særligt teodicéproblemet i lyset af Holocaust eller Shoah. Den nødvendige ofring af dele af folket for at beskytte Guds ære fx i Anden Mosebog og hos Esajas, rejser ifølge Sweeney alvorlige teologiske problemer i dag.

Forståelsen efter Auschwitz af det jødiske folks skæbne er desværre en af de eneste og alt for kortfattede diskussioner med henblik på moderne tid. Hvis man som jeg havde håbet at få kendskab til, hvordan en moderne jødisk fortolker forstår de bibelske skrifter ud fra og i samtale med sin righoldige religiøse tradition (hvilket Sweeney selv anfører som en uomgængelig bestanddel af jødisk bibelsk teologi!), er denne bog ikke et sted at begynde. Der er kun ganske få henvisninger til rabbinske udlægninger samt nutidige, teologiske diskussioner. På mange punkter er det en ganske almindelig og i den forstand glimrende indledning, der i kraft af en bibelteologisk ramme (del I og V) præsenterer sig som noget, den ikke er. Der er mange gentagelser, som gør bogen trættende at læse fra ende til anden, men til gengæld fungerer den fint som opslagsværk, der med sit særlige fokus på det synkrone aspekt leverer en tekstnær og kontekstorienteret introduktion til den jødiske Bibel.

Frederik Poulsen

### Guy Williams

*The Spirit World in the Letters of Paul the Apostle: A Critical Examination of the Role of Spiritual Beings in the Authentic Pauline Epistles.* Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 231. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 336 s. € 79.

For ca. 10 år siden erklærede Wayne Meeks (Yale University), da jeg fortalte ham, at jeg arbejdede på en bog om begrebet 'ånd' m.v. hos Paulus, at han ville ønske, nogen ville skrive en opdateret udgave af Martin Dibelius' klassiker fra 1909, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*. Jeg selv havde dog et delvis andet anliggende: *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit* (Oxford University Press 2010). Hvordan så med Guy Williams' bog, som udkom nøjagtigt 100 år efter Dibelius' – og endda på samme forlag?

I tre dele diskuterer den først definitionen af 'the spirit world' hos Paulus, forskningen siden slutningen af det 19. årh., og forståelsen af Paulus og 'åndeverdenen' i den tidlige kirke. Derefter gennemgår den de forskellige dele af åndeverdenen hos Paulus: Satan, engle, 'herskere, autoriteter og magter', dæmoner og 'verdens elementer'. Og endelig viser den betydningen af åndeverdenen i forhold til, hvordan de paulinske menigheder skulle leve her og nu, med fokus på 'kristologi', 'soteriologi' og menighedslivet.

Ud over en lang række overbevisende enkeltfortolkninger af de Pauluspassager, der spiller på åndeverdenen, argumenterer Williams mere overordnet for følgende teser:

(1) Paulus' forståelse af åndeverdenen skal forstås i lyset af specifikt jødiske forestillinger.

(2) Alle forsøg på at bortforklare tilstedeværelsen af en åndeverden i Paulus' tænkemåde (og dem har der været nok af i det 20. årh.) må forkastes.

(3) Der er ikke ét samlet og færdigt system over åndeverdenen hos Paulus, hvilket bl.a. skyldes, at åndeverdenen som sådan ikke stod i centrum for ham som en genstand for systematisk refleksion.

(4) Ikke desto mindre har åndeverdenen overalt en mere eller mindre central betydning for hele Paulus' måde at tænke om sine menigheder på. Kristus er en slags engelskikkelse, der i identitet og funktion viderefører jødiske forestillinger om lederskikkelser for englenerne. Den fremtidige frelse er Kristi sejr over denne verdens onde magter ('spirits'), og den nutidige frelse i form af helbredelser og exorcismer m.v. skal forstås på samme måde. Derudover indgår åndeverdenen i Paulus' stillingtagen til en række konkrete menighedsproblemer: kvinders optræden under gudstjenesten, sex og ægteskab, den grundlæggende konflikt mellem menigheden og verden m.m.

Alt dette er gennemgående overbevisende. Bogen er tillige velskrevet, og den bringer sammen på en meget lettilgængelig måde alle de vigtigste bidrag fra forskningen inden for sit meget brede felt. I den forstand er den faktisk en fuldt dækkende opdatering af Dibelius' klassiker.

Men der er også forhold at kritisere:

(i) Williams er gennemgående alt for tentativ i sine konklusioner (ikke *de facto*, men i formuleringerne). Årsagen er nok, at der her er tale om en oprindelig ph.d.-afhandling. Men lad det ikke stå i vejen for at værdsætte bogen!

(ii) Williams får ikke problematiseret sin egen sondring mellem 'jødiske' og 'kristne' forestillinger. Det er ikke nogen katastrofe, da Williams netop gennemgående påviser en nøje overensstemmelse mellem 'de to' sæt af forestillinger. Ikke desto mindre huserer der her en rest af en gammel idé om et 'Jewish-Christian divide', som til at begynde med må sættes på stand-by.

(iii) Selv om Williams nok har blik for åndeverdenens betydning for 'identity formation' o.l., så bringer han ikke tilstrækkelig stærkt ind en række indsigter fra 'sociology of knowledge', 'social identity theory' m.m., som kunne have skærpet den forståelse, han når frem til ad mere traditionel, 'historisk-kritisk' vej. Bogen kan derfor bedst læses som en overbevisende, historisk-kritisk undersøgelse, der på *den* måde bestyrker, hvad andre har foregrebet ud fra en mere gennemgående teoretisering.

(iv) Endelig er der så Williams' forsigtighed med henblik på at finde et 'system' i Paulus' forestilling om åndeverdenen. Fornuftigt nok i sig selv. Men her finder jeg selv den største mangel, som jeg (helt uden kendskab til Williams' bog) forsøgte at udbedre i min egen bog om delvis de samme



emner. Hvis Williams havde fokuseret mere direkte på 'Guds ånd' ('Helligånden'), og hvis han havde suppleret sit jødiske blik med et græsk-romersk blik fra samtidig filosofi (in casu stoicismen), ja så ville han have fået øje på en mere systematiseret forståelse hos Paulus, end tilfældet nu er, både af ånderverdenen som helhed og af dens betydning for kristologien, soteriologien og menighedslivet.

Grundet den anførte mangel *iii* tror jeg ikke, Wayne Meeks ville mene, at Williams' bog er den *fuldstændige* opdatering af Dibelius' klassiker. Og grundet den anførte mangel *iv* vil jeg anbefale den interesserede læser at studere Williams – og så gå videre til min egen bog!

Troels Engberg-Pedersen

### Jorunn Økland

*Paulus' Brev. Innledende essay og introduksjoner ved Jorunn Økland. Oversettelse ved Det Norske Bibelselskap. Verdens hellige skrifter. Oslo: Bokklubben 2010. LXXIII + 238 s. NOK 409.*

Dette er en prægtig bog. Den vil tale til enhver dansker med en genuin interesse for Paulus, som også læser norsk. Den burde også oversættes til dansk, så *intet* kan forhindre, at den også bliver læst herhjemme. Bogen henvender sig til den 'alment interesserede', men også specialister på Paulus (og ikke mindst Paulusreceptionen) vil have stort udbytte af at læse den.

Bogen rummer et indledende essay på i alt 66 (små) sider samt forholdsvis korte introduktioner til både de ægte Paulusbreve (i den kanoniske rækkefølge: Rom, 1 Kor, 2 Kor, Gal, Fil, 1 Thes, 2 Thes, Filemon) og 'Paulustraditionen' (Kol, Ephes samt de tre Pastoralbreve: 1 Tim, 2 Tim og Tit). Rækkefølgen skyldes nok, at selve oversættelserne er taget fra den norske Bibel. Men Økland burde i det mindste have angivet en bedre pædagogisk rækkefølge for læsningen af de syv ægte breve. Den foreslår jeg så her: 1 Thes, Fil, Filemon, Gal, 1 Kor, 2 Kor, Rom. Læser man på den måde, går man fra det enkle og lysende klare (og givetvis ældste brev af de syv): 1. Thessalonikerbrev – over det umådeligt rige, men ikke så konfliktstyrede Filipperbrev og det lille, charmerende Filemonbrev til de fire store 'hovedbreve', hvoraf de i teologisk henseende traditionelt tungeste breve, Galaterbrevet og Romerbrevet, omkranser de to uhyre levende og på alle måder centrale Korintherbreve.

Introduktionerne til de enkelte breve er veloplagte, kortfattede *appetizers*, som spiller fint sammen med det indledende essay. Det sidste er bogens hovedattraktion, simpelthen fordi det åbner for en ny måde at læse Paulus på, som nok er delvis velkendt i Danmark ('den nye Paulus'), men som også udvider med en række ikke-kristne filosofers Pauluslæsninger fra de sidste 25 år og tillige gør det på en ny og fascinerende måde. Hermed er ikke sagt, at Økland glemmer hele Pauluslæsningen mellem apostlen selv og 'den nye

Paulus'. Hun siger: "Denne innledningen har gått utenom den kirkelige resepsjonen av Paulus" (s. LXIX). Men det passer faktisk ikke. Hendes sterke fokus på *receptionshistorien* bruker med rette tid på receptionen af Paulus i den tidlige kirke op til den endelige kanondannelse i det 4. årh., på Luthers Pauluslæsning og meget mere fra den mellemliggende periode.

Alligevel er det forfriskende ved bogen dens helt moderne greb. Jeg citerer: "Jeg begynner i det generelle, med kulturhistorien: Jeg har ønsket å vise at kirken ikke har monopol på Paulus, og at Paulusbrevene som kulturell tekst står utmerket godt på egne ben" (s. LXIX).

"Når Paulus' brev i vår tid opplever en ny renessanse i filosofi og kritisk teori, så er denne renessansen betinget av den totale *kenosis* (uttømming eller utlokning) av autoritet forbundet med ham. I forhold til de fleste lesere i dag er Paulus tilbake der han startet, som en som ble møtt med mistenksomhet. En som nettopp ikke hadde autoriteten, retten, tradisjonen eller den religiøse makten på sin side, men måtte argumentere alt han var god for. Kanskje [Giorgio] Agamben har rett, kanskje det først er nå vi igjen er i stand til å høre hva han sier?" (s. LXX).

Bag dette perspektiv ligger – som Økland med rette insisterer på (s. XLIII og LXXI) – det 'nye' Paulus-billede, som ser Paulus som en jøde blandt jøder, og som også i høy grad er blevet drevet frem af jødiske forskere (om end også af nordiske protestantiske forskere såsom Johannes Munck og Krister Stendahl): E.P. Sanders, Alan Segal (ikke nævnt), Mark Nanos og Daniel Boyarin. Og Økland hævder derfor med rette følgende:

"Det finnes selvsagt fortsatt forskere som søker nye svar på gamle spørsmål, men de som genererer de nye spørsmålene i dag, starter med den jødiske Paulus, og så knytter de seg opp mot et postmoderne (fra Lacan til Boyarin) eller et mer kontinentalfilosofisk ([Jakob] Taubes og Agamben) rammeverk. Denne utviklingen er bare en logisk konsekvens av «New Perspective»-forskningen, som slo fast at en lesning av Paulus i hans historiske kontekst er en lesning av den jødiske Paulus" (s. LXXI).

Og så drager Økland en række radikale konsekvenser:

"Det betyr at all annen lesning er appropriering [altså en 'indlemmelse' i ens egen dagsorden]. Å studere kanoniseringsprosessene slik vi har gjort i denne innledningen ... er å studere hvordan en kristen appropriering ble «naturlig», hvordan det gikk til at Paulus retrospektivt ble utropt til «kristendommens andre grunnlegger» og «den første kristne forfatter»." (s. LXXI).

Og videre:

"Dersom Paulus ikke lenger er kristen [!], bliver den kristne bruken av ham en mer eller mindre tilfeldig tilleggsbruk [!]. Og hvis det er slik, vil det også si at annen appropriering er like mulig som den kristne approprieringen: Hva med en ateistisk lese måte? ... Framtiden blir spennende!" (s. LXXII).

Jo, det har Jorunn Økland ret i.

**Dorothea Wendebourg**

*Essen zum Gedächtnis. Das Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation.* Beiträge zur historischen Theologie 148. Tübingen: Mohr Siebeck 2009. VIII + 268 s. € 79.

Hører man til dem, der synes kirkehistorie er bedst, når den placerer teologiske tekster i deres rette historiske sammenhæng, er denne omfangsmæssigt forholdsvis beskedne bog en lille guldgrube. Her gennemgås med stor akribi og næsten al den teologiske kompetence, man kan ønske sig, forståelsen af nadverens "ihukommelsesmotiv" fra senmiddelalderens teologi over Erasmus til Luther, Karlstadt, Zwingli, Oekolampadius og Melanchthon. Bogen slutes med en meget instruktiv gengivelse af undersøgelsens resultater i teseform.

"Ihukommelsen" indgår i et "spil" om nadveren, hvor også elementerne "messeoffer" og "realpræsens" findes, og hvor "ihukommelsen" kan bruges som argument både for og imod såvel messeoffer som realpræsens. Med disse tre begreber kridtes banen op og de forskellige positioner kan nu placeres i forhold til deres forståelse af disse tre begrebers indbyrdes relation. Wendebourg formår med denne tilgang at give et meget overskueligt og differentieret billede af nadverteologiernes indbyrdes forhold.

I senmiddelalderlig teologi retter ihukommelsen sig mod korset som fortidig begivenhed, og indirekte begrundes det gentagelsen i messeofferet. En tilsvarende betoning af ihukommelsen af korset som fortidig begivenhed finder man hos Karlstadt, Oekolampadius og Zwingli, men nu som et modargument mod realpræsensen. Hos Luther spiller ihukommelsen ifølge Wendebourg en mere tilbagetrukket rolle og retter sig altid mod den i enhver nadverfejring fremrakte guddommelige selvgiven. Dette element bliver stærkere i forbindelse i striden med Karlstadt. Kort forinden, i 1523, har Luther i flere skrifter slået fast, at nadveren formidler Kristus med alt, hvad han er og har. Denne pointe kan som her fremhæves uden henvisning til ihukommelsesmotivet, hvor det eksplicit forbindes med det salige bytte, men hukommelsesmotivet kan også understøtte forståelsen af Kristi given sig selv. I striden med Karlstadt byder situationen dog, at henvisninger til ihukommelsesmotivet overvejende er negative, for ihukommelsen betyder for Karlstadt, at der "keyn geschenke" er (145). Senere forbinder Luther imidlertid ihukommelsesmotivet direkte med det salige bytte. Ihukommelsesmotivet kan Luther bruge, så længe det kan understøtte virkeliggørelsen af den nutidige gaveakt. Men netop her har Luther ifølge Wendebourg en blind plet, for han retter i diskussionen med svejtserne alene sin opmærksomhed mod indstiftelsesordene og ser ikke, hvordan især Oekolampadius forbinder sin forståelse af indstiftelsesordene med ihukommelsen af den fortidige og derfor ikke nærværende korsbegivenhed for at afværge en messeoffertanke (153).

I den videre diskussion om sammenhængen mellem offer og ihukommelse støder man alle kvaliteter til trods alligevel på en lakune i Wendebourgs kompetence. Hun har tidligere i bogen i en diskussion med Wolfgang Simon og hans store bog *Die Messopfertheologie Martin Luther* kritiseret hans forsøg på give plads til en luthersk "messeoffertanke". En sådan hører ikke hjemme i Luthers teologi, for enhver tanke om offeret som central del af nadveren vender rundt på nadverbevægelsen og lader den gå fra menneske til Gud, fremfor omvendt. En offertanke kan kun finde en plads, som en del af den tak, som *følger efter* nadverens gave og alene er den erindrende modtagers rene svar (253). Hvad renhed her betyder, forbliver dog uklart. Simon har tidligere kritiseret Wendebourg for at hænge fast i en "email-forståelse" af kommunikationsforhold ("Worship and Eucharist in Luther Studies", i: *Dialog 47* (2008)): først en besked den ene vej, derefter en den anden vej. Simon tænker kommunikation mere komplekst og har plads til det menneskelige offer som en del af Guds gave. Derfor kan han lettere få plads til Luthers tale om ihukommelse som takoffer i skriftet "Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi" fra 1530. Wendebourg kan alene læse denne sammenkædning af ihukommelse og offer som spændingsfyldte udsagn forårsaget af den konkrete "sjælesørgeriske situation" (163). Hun forsøger på den baggrund at kritisere Simon for at overse handlingsretningen, men Simons mere sofistikerede kommunikationsforståelse, som i virkeligheden understøtter Luthers forståelse af det salige bytte, lader ham alligevel beholde sit tag i den lange ende.

Ikke underligt finder Wendebourg den lutherske nadverforståelse klare og mest trofast videreformildet hos Melanchthon, på hvis dødsdag forordet også er forfattet. Han undgår nemlig i modsætning til Luther at komme med lejlighedsvis udsagn, der synes at kollidere med grundopfattelsen. Bogens anliggende afslører sig derfor til slut som et bidrag til etableringen af en ensartet reformatorisk Wittenbergteologi. Meget kunne tale for i stedet at se Wittenbergteologien som et cluster af variationsmuligheder inden for samme ramme.

*Bo Kristian Holm*

### **Friedrich Schleiermacher**

*Filosofi, teologi, pædagogik. Udvalgte tekster.* Oversat og udgivet af Peter Grove i samarbejde med Anders Moe Rasmussen og Peter Widmann. Aarhus: Forlaget Philosophia 2010. 430 s. Kr. 399.

Schleiermacher blir ofte omtalt som den moderne teologiens grunnlegger. Han fikk stjernestatus allerede i sin egen tid og ble feiret som en av tidens ledende ånder, da han besøkte København i 1833. Likevel har han senere hen spilt en svært beskjeden rolle i dansk (og norsk) teologi, og nær sagt ingen ting av ham har foreligget på dansk. Det siste har Peder Grove vil-

let råde bot på med dette omfangsrike utvalget av Schleiermacher-tekster i dansk oversettelse. Oversettelsen, innledningen og kommentarene i fotnotene er i det alt vesentligste Groves verk, men Anders Moe Rasmussen og Peter Widmann har kontrollert teksten underveis og kommet med forslag til forbedringer og endringer.

Grove innleder med et utdrag fra Andre og Femte tale i Schleiermachers mest berømte bok, ungdomsverket *Om Religionen*. Resten av tekstutvalget henter han fra Schleiermachers senere forfatterskap. Tekstene er samlet i seks avdelinger: Dialektikk – Filosofisk etikk – Den kristne tro – Om kunstbegrepet – Hermeneutikk – Pedagogikk. Bortsett fra innledningen til andreutgaven av Schleiermachers fremstilling av Den kristne tro, er tekstene hentet fra den upubliserte eller posthumt publiserte delen av forfatterskapet.

Avdelingen om dialektikk består av innledningen til en ikke offentliggjort fremstilling Schleiermacher laget i forbindelse med forelesningene i 1814-1815, samt notater til forelesningene i 1822. Til avdelingen om filosofisk etikk har Grove valgt en tekst som Schleiermacher utarbeidet i forbindelse med forelesninger i 1812-13. Kunstbegrepet er representert med en avhandling som ble holdt som foredrag for Vitenskapsakademiet i Berlin i 1831 og 1832, og utgitt posthumt, mens hermeneutikken er representert med et forelesningsmanuskript fra 1809-1810. Når det gjelder Schleiermachers pedagogikk, har Grove funnet den mest representative teksten i et nylig funnet forelesningsreferat. Det er altså ikke forfatteren, men tenkeren Schleiermacher som står i fokus for tekstutvalget, og Grove har valgt de tekstene han mener gir det beste bildet av Schleiermachers tenkning på de forskjellige områdene. Det er også et signifikant uttrykk for Groves profilering av Schleiermacher at det ikke er funnet plass til en eneste av Schleiermachers prekener i dette utvalget.

At vi nå – endelig – har fått et utvalg sentrale tekster av Schleiermacher på dansk, er selvfølgelig en begivenhet. Det kan vi bare takke og bukke for også i Norge og (får vi tro) i Sverige. Men vil utvalget også bidra til å øke Schleiermachers innflytelse i dansk, eventuelt skandinavisk teologi? Grove håper nok på det, men jeg er i tvil. Jeg betivler selvfølgelig ikke at Schleiermacher fortsatt kan ha mye å tilføre vår tids teologi, jeg er bare ikke overbevist om at dette tekstutvalget gir oss den riktige nøkkelen til hans teologiske betydning i dag. Tekstutvalget viser oss først og fremst Schleiermacher som romantisk systemtenker. Det er Schleiermachers filosofisk-teologiske system som står i fokus, med hovedvekten på det filosofiske. Historisk sett er dette selvfølgelig interessant, men samtidig er det vel nettopp Schleiermachers forsøk på å tenke det hele som virker foreldet i dag, og som gjorde at han ganske raskt etter sin død mistet betydning i Danmark og Norge. Dagens filosofer vil ikke stille Schleiermacher i den aller første rekken av tyske filosofer fra det attende og nittende århundre, og tekstutvalget forklarer i liten grad hva det er som gjør Schleiermacher til den moderne teologiens grunnlegger. Er det ikke litt paradoksalt at den moderne teologiens grunnlegger



har hatt en så forsvinnende liten betydning for moderne, skandinavisk teologi? For meg ville det i alle fall vært interessant om en så kyndig Schleiermacher-kjenner som Peter Grove hadde drøftet dette forholdet litt nærmere.

Groves innledning bidrar dessuten ikke mye til å gjøre Schleiermacher mer tilgjengelig for interesserte lesere i dag. Faglig sett er den selvfølgelig god nok, men den stuper rett inn tysk filosofi på en måte som også krever et betydelig mål av forhåndskunnskap, og den bereder i liten grad vei for nye lesere inn i Schleiermachers tenkning. Også oversettelsen er for meg å se pålitelig og sakssvarende nok, men ligger tett opp til Schleiermachers 1800-talls tysk. I seg selv er dette selvfølgelig ingen innvending. Det er tvert imot en fortjeneste, fordi boken dermed også blir svært nyttig for den som først og fremst vil arbeide med den tyske grunnteksten.

*Svein Aage Christoffersen*

**Joachim Weinhard (red.):**

*Albrecht Ritschls Briefwechsel mit Adolf von Harnack 1875-1889.* Tübingen: Mohr Siebeck 2010. XII + 502 s. € 99.

Dette bind gjør for første gang brevvekslingen mellom de to betydeligste protestantiske teologer i anden halvdel af 19. århundrede tilgjengelig (129-452). For så vidt begge bidrager jevnbyrdigt, er titlen misvisende. Man får en vis forklaring på den i indledningen (1-127), der skal begrunde tesen, "dass die Ritschlschule sich in divergierender Weise entlang der Bruchlinie zwischen Rationalismus und Supranaturalismus entwickelte" (4), hvor Ritschl skal repræsentere supranaturalismen (20-61) og Harnack rationalismen (jf. især 112). Han var dermed angivelig medskyldig i, at de dialektiske teologer "in Ritschl den Inbegriff des liberalen Theologen sahen, der er gerade nicht war" (4). Til grund for denne problemstilling ligger en diskutabel læsning af Ritschls reaktion på den anmeldelse af hans *Unterricht in der christlichen Religion* (1886<sup>3</sup>), Harnack udarbejder mod slutningen af brevvekslingen, nemlig som udtryk for en dyb modsætning mellem lærer og elev (2f). Udgiveren sætter sig mellem to stole: Hans tekst, betragtet som det, den skal være: indledning til en edition, begår den fejl at ville foregribe tolkningen af det, der udgives. Således tenderer den mod at blive til monografi, hvad den alligevel ikke er dybtgående nok til. Derimod er kommentarerne til de enkelte breve samt appendikset med andre dokumenter og fortegnelser (453-488) yderst nyttige.

Brevvekslingen belyser særlig forfatterens nære indbyrdes forhold, deres arbejder og Ritschlskolens udvikling. Ritschls dogmehistoriske og dogmatiske hovedværker er Harnacks vigtigste teologiske inspiration (jf. 415, 358, 133). Indflydelsen går også den modsatte vej: Ved første omarbejdelse af *Unterricht* retter Ritschl sig "fast ausnahmslos" efter Harnacks kommentarer (290). Der er mange udtryk for gensidig fortrolighed (jf. 313, 393-395).

Ritschls devise i de teologiske stridigheder er: "Auf Gott vertrauen, Pulver trocken halten, Lehr- und Handbücher schreiben!" (193). Ud over hans *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (1870-74, 1882-83<sup>2</sup>, 1888-89<sup>3</sup>) og *Unterricht* berører brevene *Theologie und Metaphysik* (1881) og *Geschichte des Pietismus* (1880-86) og ud over talrige editioner og mindre arbejder af Harnack hans *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1886-90); der er ikke bevaret breve til Harnack, hvori Ritschl kommenterer dette værk. Brevene drøfter også bøger af andre ritschlianere som W. Herrmann og J. Kaftan. Selvom Ritschl protesterer mod modstandernes tale om "den ritschlske skole" (164f), anvender han ofte et "vi", som også indbefatter den skare af elever, der i perioden etablerer sig på de tyske universiteter. Frontstillingen er dobbelt, "rechts und links", mod "die Traditionalisten" og mod "die Wächter des neuprotestantischen Zion" (187, 153). Sidstnævnte er F.C. Bours skoles liberale teologi, for eksempel som den formuleres af O. Pfleiderer. Førstnævnte er den nylutherske "Confessionalismus" (134) i teologi og kirke, som fylder mest i brevvekslingen, repræsenteret af folk som C.E. Luthardt og F.H.R. Frank. Harnack skriver til Ritschl: "Ich mache mir den Gegensatz zwischen Ihnen und unserer heutigen Orthodoxen stets an folgenden Punkten klar. 1) *Erkenntnistheoretisch*: Jene wollen *hinter* die geschichtlichen Thatsachen und Erscheinungen kommen, Sie wollen bei ihnen stehen bleiben. 2) *Formal*: Jene wollen loci, Sie ein System. 3) *Dogmatisch*: Für jene ist der augustinische Sünden- und der anselmsche Versöhnungsbegriff das Entscheidende in dem christlichen Glauben, für Sie nicht. 4) *Practisch*: Jene wollen Weltherrschaft ausüben durch ihre alle Erkenntnisse meisternde und alle Größen bestimmende Loci-Dogmatik, Sie lehnen das ab und bestimmen die Aufgabe der Christen auf Grund der religiösen Tugenden" (319). Dansk teologi berøres kun i Ritschls bemærkning: "Des hochwürdigsten Martensen zwei Bände specielle Plaudereien über Sittliches habe ich auch vorübergehen zu lassen mich entschlossen" (198f).

Peter Grove

*Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. Vol. 3: Athena – Birkat ha-Minim. Vol. 4: Birsha – Chariot of Fire, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2011 og 2012. Ill. s/h og farveplancher. Vol. 3: 1224 sp.; Vol. 4: 1198 sp. € 238/\$ 325 pr. bind.

Ambitionsniveauet i denne encyklopædi imponerer stadig. Ikke alene gør de enkelte artikler i deres opbygning krav på fuldkommenhed, idet opslagsordene principielt behandles fra alle relevante perspektiver; de største artikler består typisk af følgende afsnit: "Ancient Near East", "Hebrew Bible/Old Testament", "Greco-Roman Antiquity", "New Testament", "Judaism", "Christianity", "Islam", "Other Religions", "Literature", "Visual Arts", "Music" og "Film". Men derudover dækker artiklerne ikke alene Bibelen,

men også forsknings- og receptionshistorien. I bind 3 og 4 finder man således ikke blot oplagte opslag som "Cain" og "Bethlehem", men også begreber som "Beauty" og "Body", kunstnere som "Bergmann" og "Benn", forskere som "Billerbeck" og "Bengel" samt en lang række andre kategorier fra bibelforskningen, dens nabodiscipliner og mange andre steder, fx har både "Baldness" og "Boldness" sin egen artikel. Man taber næsten pusten over værkets dimensioner.

I forhold til andre encyklopædier er det naturligvis det receptionshistoriske perspektiv, der udmærker denne udgivelse. Der findes andre bibel-leksika og teologi-encyklopædier, men det nye er at kombinere bibelvidenskab med teologi- og kulturhistorie. Som jeg nævnte i anmeldelsen af de første to bind, er det epokalt. Receptionshistorien er en del af bibelvidenskaben. Imidlertid får man ved at studere artiklerne nøjere en fornemmelse af, at encyklopædien næsten er for meget på forkant med videnskabens udvikling. Receptionshistorie er utvivlsomt kommet for at blive i bibelvidenskaben, men på mange fronter er den endnu i sin vorden. Det kan ikke skjules i encyklopædiens enkelte artikler. Ofte er afsnittene om Bibelen, jødedommen og den græsk-romerske verden præcise sammenfatninger af den aktuelle viden på området, mens de receptionshistoriske afsnit gerne har karakter af pionerarbejder og første afsøgninger af feltet. Er man i sit meget kritiske hjørne, vil man spørge, om det er for tidligt at udgive en encyklopædi om et område, som ikke har en længere forskningstradition. Er man i det mere positive hjørne, begejstres man over, at receptionshistoriens vigtighed markeres ved en så monumental udgivelse. Heldigvis er der jo, idet værket udgives online sideløbende med bogudgivelsen, rig mulighed for at holde det opdateret og indarbejde nye og flere forskningsresultater.

Som det er nu, er værket en guldgrube af viden om den aktuelle stand inden for bibelforskningen. Artiklernes afsnit om Det Gamle og Det Nye Testamente er ofte kortere end de tilsvarende artikler i *TRE* og lidt længere end *RGG*, hvilket for mig forekommer som en passende længde. Afsnittene om receptionshistorie er som antydnet meget afhængige af forfatteren. Det kan ikke undgås, at de derfor får et lidt tilfældigt præg. Hertil kommer, at de allerfleste alene forholder sig til direkte anvendelser af bibelske navne og motiver. Den reception, der foregår på et dybere niveau ved overtagelse af strukturer og tematikker, hvis bibelske forlæg ikke nødvendigvis bliver eksplicit på overfladen, er sjældent medtaget. Men for så vidt encyklopædiartikler ikke skal være selvstændige forskningsbidrag, kan det ikke være anderledes på nuværende tidspunkt.

Der er grund til at nævne, at musik-delen af encyklopædien i vidt omfang er udarbejdet af Nils Holger Petersen og Sven Rune Havsteen, hvilket vel sagtens giver opslagene et mere dansk præg, end det ellers ville være tilfældet. Det er der kun grund til at glæde sig over.

Bogudgivelsen er naturligvis hundedyr, men heldigvis har universiteterne købt onlineversionen. Det er meget væsentligt, for dette værk fortjener at

blive anvendt af studenter. Ikke mindst for dem må det være en særdeles brugervenlig adgang til det aktuelle vidensniveau inden for bibelforskningen og en øjenåbnende præsentation af Bibelens uoverskuelige betydning på alle kulturelle områder og niveauer. Hvis man kan bidrage til, at udgaven får denne funktion, skal man gøre det; det fortjener den.

*Jesper Tang Nielsen*

### **Jan Sievert Asmussen**

*Ord virker. Retorisk homiletik.* København: Forlaget Anis 2010. 168 s. Kr. 189.

Som alle lærebøger siger også de homiletiske noget om betingelserne for den undervisning, de primært er skrevet for. Når tyske homiletikker som regel er meget omfattende og med stor teoretisk tyngde, hænger det sammen med, at de henvender sig til universitetsstuderende på de samme akademiske præmisser som andre teologiske fag. I modsætning hertil er hovedparten af de amerikanske lærebøger skrevet til studerende på teologiske seminarer, hvor de teologiske forudsætninger er langt færre – især der, hvor faget også udbydes på begynderniveau.

Med hensyn til uddannelse befinder Danmark sig et underligt sted midt i mellem. Vi har en lang tradition for akademisk teologisk uddannelse som adgang til præstembedet, men den praktiske teologi er et lille fag, og mange af dets områder konverteres i stedet til korte pastoralteologiske kurser på de kirkelige efteruddannelsesinstitutioner. Det stiller underviserne dér over for store udfordringer. De kan så netop ikke forudsætte noget videre kendskab til pædagogik, psykologi, sociologi eller kommunikationsteori, samtidig med at de discipliner i dag er uomgængelige for pastoralteologien. Hvad gør en homiletiklærer her? Tyske lærebøger er for omfattende (og danske cand. theol.'er ikke så villige til at læse på det sprog), amerikanske ofte for letbenede og kirkeligt-kulturelt fjerne i introduktionsøjemed. Jan S. Asmussen, lærer i faget på Pastorseminariet i København har uforfærdet valgt at løse dilemmaet ved at skrive en lærebog, som spejler hans vurdering af, hvad der er det vigtigste at komme rundt om på den tid, der faktisk er til rådighed, et skøn, der også baserer sig på hans egne erfaringer som mangeårig sognepræst. Nemlig arbejdet med prædikens kommunikative aspekter, fordi en prædiken nu engang er den hørte prædiken, ikke prædikantens gode intentioner. At få disse *både* bevidstgjort *og* hørt er opgaven, og den klassiske retorik har netop som sit emne den mundtlige hensigtsbestemte tale og dens overbevisningsmåder, hvorfor Asmussen da også griber tilbage til den, især i dens romerske udgave hos Cicero og Quintilian. Her henter han den uopslidelige model for en tales forberedelse og den lidt mere opslidelige model for en tales opbygning. I inspirationen fra David Buttrick, som selv er retorisk kyndig og fra andre amerikanske homiletikere, som er meget optaget af imaginationen (her den billeddannende evne), kommer vægten

til at ligge på kravet til prædikenen om at forme verbale billeder, der dels er mangetydige nok til, at tilhørerne kan færdes frit i dem (i modsætning til den entydige illustration), og dels velovervejede nok til, at de har en indre sammenhæng med prædikantens hovedtema. Det er ikke enhver givet at være billedlig kreativ, og Asmussen opfordrer derfor også prædikanter til at lære af dem, som er, kunstnerne, de litterære såvel som de udøvende. Det er denne æstetiske interesse, der binder Asmussens amerikanske referencer sammen med de tyske, især Martin Nicol, professor i PT i Erlangen. Han introducerede i slutfirserne den praktisk orienterede og æstetisk interesserede New Homiletics i tysk sammenhæng – som ét muligt svar på det empirisk orienterede fokus på lytteren, som på det tidspunkt var i høj kurs i Tyskland. I adskillige lærebøger har han videreudviklet interessen i “prædikenen som åbent kunstværk”. I god amerikansk tradition ligger vægten på ordenes virkning på tilhøreren, mere end på overvejelser over religiøse/teologiske udsagns gyldighedsprætentioner. Det er således mindre nyretorikkens interesse i argumentationsteori og sandhedsspørgsmål, der her er på færde, end det er optagetheden af de anskuelige indtryk, som den verbale kommunikation er åbenlyst afhængig af. Afslutningsvist fremlægger Asmussen redeligt tre af sine egne prædikener og gør kort rede for sine retoriske valg og deres (tilsigtede) virkning.

Asmussens lærebog er en god indføring i en bestemt homiletisk tradition, hvis styrke er dens bevidsthed om anskuelighed og appel til emotioner i den mundtlige kommunikation. Dens svaghed, at den mindre tænker om tilhøreren også som kritiker eller skeptiker, der spørger, om det her kan passe. I tråd hermed diskuterer den derfor heller ikke teologiske spørgsmål om de poetisk-æstetiske udsagns gyldighedsomfang og dermed i dybere forstand sammenhængen mellem religion/teologi og fiktion. Det hænger efter denne læsers skøn sammen med, at homiletikker, hvis retoriske vægtning ligger på appelformen *patos*, som oftest har deres udgangspunkt i en høj grad af teologisk forhåndsvished om, hvad “evangeliet”, der nu skal “forkyndes”, er. Det kan der som indledningsvist nævnt være gode pragmatiske grunde til at beslutte sig for, men det tenderer også mod at reducere homiletikfaget til et pædagogisk foretagende, til indlæring af ”kunstregler”, mindre end et fag, der også inviterer til kritisk teologisk refleksion.

*Sanne Thøisen*