
Kritisk forum

for praktisk teologi

Tema: Efter Jesu fødsel

Forord [3](#)

Chr. Marinus Taisbak

Det Herrens År 532 – en tidsregnings fødsel [4](#)

Ole Davidsen

Marias søn [19](#)

John Dominic Crossan

Den historiske Jesus og kristendommens fødsel
[30](#)

Anders Klostergaard Petersen

Rekonstruktion af den historiske Jesus på grund-
lag af Paulus [48](#)

Lars Bo Bojesen

Jesus i den spirituelle erfaring – set fra tærsklen
til det 21. årh. [63](#)

Dorthe Jørgensen

Profan metafysik – om det guddommelige i meta-
fysikken [78](#)

Christian Juul Busch

Jesus på den lukkede [95](#)

Viggo Kanding

Jøden Jesus og yogien Issa [107](#)

Kritisk Forum 78/1999 Efter Jesu fødsel

Kritisk forum

for praktisk teologi

December 1999

78

Efter Jesu fødsel

ANIS

Frederiksberg Allé 10A
1820 Frederiksberg C
Tlf. 33 24 92 50
www.anis.dk

Kritisk forum
for praktisk teologi
78/1999

Tema:
Efter Jesu fødsel

I n d h o l d

Forord	3
<i>Chr. Marinus Taisbak</i> Det Herrens År 532 – en tidsregnings fødsel	4
<i>Ole Davidsen</i> Marias søn	19
<i>John Dominic Crossan</i> Den historiske Jesus og kristendommens fødsel	30
<i>Anders Klostergaard Petersen</i> Rekonstruktion af den historiske Jesus på grundlag af Paulus	48
<i>Lars Bo Bojesen</i> Jesus i den spirituelle erfaring – set fra tærsklen til det 21. årh.	63
<i>Dorthe Jørgensen</i> Profan metafysik – om det guddommelige i metafysikken	78
<i>Christian Juul Busch</i> Jesus på den lukkede	95
<i>Viggo Kanding</i> Jøden Jesus og yogen Issa	107

Forord

L angtfra altid er der et ligefremt forhold mellem fest og anledning. Fester er måske bedst, når de får deres eget liv uden videre. Når konfirmanden eller brudeparret er glemt og festen slipper sit overskud løs på os. Det er ikke indlysende, om det er festen, som bestemmer sig for os eller os, som bestemmer os for festen.

Festens overskud er så stort, at det sætter mærker i tiden. Fester strukturerer fra urgammel tid vores liv. De skaber højtidernes interval, tiden, ud af almindelig varighed. Nu har vi en lejlighed til at feste for både tiden og dens anledning. Årtusindets bedste.

MM. 2 årtusinder e.Kr. Den store fest kalder alle interesser ind i fejringen. Kronologiske, historiske, filosofiske og spirituelle. Arbejdet med at konstruere begivenheden fører til en dekonstruktion af dens anledning, og til en rekonstruktion af dens bestemmelse.

Vi giver svaret på tidsregningens begyndelse i dens matematiske tilfældighed og stringens, hovedpersonens uvisse genealogiske men overbevisende kosmologiske ophav, samt variationen i hans biografiske og nutidige personalform.

Cecilie Rubow og Jesper Stange

Det Herrens År 532

– en tidsregnings fødsel

• Troen på Kristi opstandelse var ca. 500 år gammel før nogen fandt på at tælle årene efter hans fødsel. Ideen opstod hos Dionysius Exiguus, pavelig påskebe-regner. Som alle livskraftige kristne påfund var også dette inspireret af ægte fromhed og stor nytte: Dionysius havde brug for at begynde med et tal hvori 19 og 4 går op, og Helligånden lod ham stole på, at 532 netop var Jesu alder. Derfor har vor næste nytårsaften sin ganske særlige karakter, men Dionysius vil nu nok korse sig, hvis han ser postyret fra sin himmel.

Det er en betydelig vanskelighed ved vor tidsregning, den kristne æra, at den ikke var opfundet, da den begyndte. Den kan sammenlignes med en knækket to-meters tommestok, der 'begynder' omkring de 53 cm. Den er ikke helt god til at udmåle to meter.

Lad mig begynde med min konklusion, for så kan De selv afgøre, om De gider læse begrundelsen. Den kristne æra er fastlagt ved, at år 1285 efter Roms grundlæggelse fik nummer 532 efter Kristi fødsel. Denne tildeling var (mener jeg) rent matematisk bestemt og kan ikke bruges til at fastslå fødsels-året. Eftersom denne dateringsmåde først er opfundet omkring 525, kan 'man' ikke 'i begyndelsen' have taget stilling til, om år 1 efter Kristi fødsel var det år, han var født, eller året efter. Ej heller har 'man' glemt eller undertrykt et år 'nul'. Det eneste der er sikkert, er, at år *MCCLXXXV ab urbe condita* skulle hedde *DXXXII ab incarnatione Christi*.

Om 'årtusindskiftet' er at sige: Hvis man gerne vil fejre, at der er gået 2000 år (730500 dage minus 13 på grund af den gregorianske reform) siden den 1. januar år 1, så må man vente til den nytårsaften, der afslutter år 2000. Det kan enhver tælle sig til. Hvis man hellere vil fejre, at der er gået 2000 år siden den 1. januar året før (hvad det år så end skal hedde), så er nytårsaften i 1999 det rette tidspunkt.

Men hvorfor man skulle foretrække det ene for det andet, står mig ikke klart, for hvad skete der på de to dage, som er værd at fejre? Ikke noget, mig

bekendt. Et par romerske konsulere tiltrådte deres embede, hvis da ikke Augustus selv havde sat sig på deres stole – det kan jeg ikke huske. Jamen i Jødeland? Måske ikke noget særligt. Hvis man derimod er betaget af den enestående situation, at et firecifret årstal for første gang i den vestlige kultur (vi må nok se bort fra hebræerne og de gamle ægyptere) skrives med et 2-tal forrest, så er der naturligvis ingen tvivl om, hvornår der bør skåles. Det er denne betagelse af et 2-tal og tre nuller, der fejres, og næppe noget som helst andet (skønt det må undre, at et 1-tal og tre niere ikke har samme appel). Denne gang er vi – i modsætning til vore forfædre i 999 – ikke så mange, der venter Kristi genkomst. Eller er vi, sådan i smug?

En pavelig påskeberegner

Men nu til den knækkede tommestok: Vi må til Rom, under pave Johannes I, i år 241 efter kejser Diokletians magtovertagelse, 1278 efter Roms grundlæggelse. Sankt Cyrils alexandrinske tabeller over påskesøndags dato var ved at løbe ud, ville løbe ud med Diokletians år 247, og derfor lod Pavens rådgivere en ekspert tage sig af den opgave at udregne nye tabeller for det kommende århundrede – mere præcist 95 år. Tallet 95 hænger sammen med, at månefaserne gentager sig i en cyklus på 19 år, og månens faser må man kende for at finde påskedag; den skal jo være den første søndag efter den fuldmåne, der falder på forårsjævndøgn eller nærmest derefter, i henhold til beslutningerne på Nikæa-synoden et par hundrede år tidligere.

Eksperten var Dionysius (med sit hjemmelavede tilnavn Exiguus, ‘den Bitte’), som i et brev¹ til en biskop Petronius opstiller de ønskede tabeller med tilhørende matematiske redegørelser for de anvendte perioder: dels den 19-årige månecyklus, dels den 28-årige såkaldte ‘solcirkel’, nemlig den mindste periode inden for hvilken ugedagenes datoer gentager sig (28 fordi der er 7 dage i ugen og skudår hvert 4. år). Deri var der intet specielt nyt – 19-års-perioden havde man forstået og benyttet i Babylon og Grækenland i henved tusind år. Det nye var, at Dionysius lod det første år i den nye serie hedde, ikke år 248 efter Diokletian, men 532 efter Vor Herre Jesu Kristi legemliggørelse, *ab incarnatione domini nostri Jesu Christi*. En sådan tælling havde ingen brugt før – såvidt vi véd.

Hvordan kom han til dette tal? Han siger det ikke i sine kommentarer, har måske haft sine grunde til ikke at sige det. Der er derfor mindst to muligheder: enten går han ud fra, at hans læsere véd, at det er rigtigt. Eller han har selv fundet på det, men vil helst ikke sige *det* alt for højt. Under alle omstændigheder lader teksten som om, det er almindeligt bekendt, men som det vil fremgå af det følgende, tror jeg, at han har valgt det for at forenkle sine regninger.

To kalendere

Lad os sætte os med Dionysius ved hans skrivepult. Foran sig har han nok en årstalsliste, i hvert fald en fortegnelse over romerske consuler. Romerne daterede nemlig efter consuler, indtil Justinian indførte kejserårstællingen, og der foreligger således en fuldstændig consulliste fra 245 til 1294 *ab urbe condita*, efter Roms grundlæggelse, i alt 1050 år. Desuden har han to forskellige kalendere: den julienske og den alexandrinske. Den sidste var kirkenes liturgiske kalender, hvori alle fester og ceremonier var fastlagt. Dens årstal regnedes fra og med kejser Diokletians udnævnelse til kejser (i november år 1037 efter Roms grundlæggelse); det aktuelle år hedder 241, fremgår det af hans tabeller. Et alexandrinsk år er enkelt i sin opbygning (se tavle 1, side 8f.), med 12 måneder a 30 dage plus 5 extra dage, de såkaldte *epagomenes*, i alt 365 dage.

De alexandrinske måneder har ægyptiske navne: toth (I), phaophi (II), hathyr (III), choiak (IV), tybi (V), mecheir (VI), phamenoth (VII), pharmouthi (VIII), pachon (IX), pauni (X), epiphi (XI), mesore (XII). Hertil kommer de fem *epagomenai*.

Hvert fjerde år indskydes en sjette *epagomene*, for at året kan holde trit med den julienske kalender.² Det alexandrinske år adskiller sig fra det julienske ved at have nytårsdag (1. toth) den 29. august,³ således at et alexandrinsk år har fire måneder fælles med ét juliensk år og otte måneder med det næste. På grund af skuddagenes placering falder 1. marts altid sammen med VII.5 (femte phamenoth); det vil vise sig yderst bekvemt for påskeberegningen.

Den julienske kalender kender vi bedre, for det er den, vi stadig bruger (med pave Gregor den 13.s beskedne ændring).⁴ For Dionysius tog den sig dog endnu ud, som da Cæsar fik den lavet: Hver måned begynder med en navngivne dag, *Kalendae*, kalde- eller udråbe-dagen, og nytårsdagen hedder således *Kalendae Ianuariae*. Men aldrig så snart er den gået, før romeren vender blikket fremad mod den næste navngivne dag, *Nonae* (som er månedens 5. eller, i marts, maj, juli og oktober, 7. dag) – på den måde, at man tæller dagene frem til og med denne mærkedag og nummererer den aktuelle dag med resultatet: *Nonae* er fjerdedagen fra og med den 2. januar, som derfor kaldes *ante diem quartum Nonas Ianuarias*.

Denne dateringsmåde har bl.a. den ejendommelige følge, at den sidste halvdel af hver måned benævnes med navnet på den følgende. Den berømte 15. marts hedder *Idus Martiae*, men dagen efter hedder 'syttendedagen før *Kalendas Apriles*'. Det skal man lige vænne sig til, når man tyder latinske datoer. På tavle 2 (se side 11) ses en oversigt over marts og april samt de til-

svarende alexandrinske måneder VII (phamenoth) og VIII (pharmouthi); kun disse to måneder er interessante for en påskeberegner.

Påskeberegning

Den væsentligste opgave for kirkens ledelse i disse tidlige århundreder var at få menighederne til at fejre påske samtidigt og rettidigt. Julen var af pave Julius I. blevet lagt fast til den 25. december et par hundrede år tidligere, og påskefesten havde kirkemødet i Nicæa bestemt til at finde sted hvert år på den første søndag efter forårsfuldmånen, dvs. den, der falder på eller nærmest efter forårsjævndøgn. Men hvordan skulle en præst i sit sogn fjernt fra Rom vide, hvornår den søndag var?

Dertil havde man tabeller, i hvert fald siden Nicæa-mødet; Cyrillus af Alexandria havde udregnet sådanne for en periode af 5 eller 6 gange 19 år, og dem er det, Dionysius skal fortsætte. Opgaven er i sig selv simpel nok; den kræver kun lidt regnefærdighed, kendskab til nogle konstanter og regler, og dertil omhu. Dionysius' forudsætninger kan opregnes således:

- 1 I 19 solår (a 365,25 dage) er der 235 lunationer (a 29,53 dage). (En lunation er tidsrummet mellem to nymåner). Denne periode er kendt som 'Metons cyklus' siden 430 f.Kr.
- 2 Fordi hver lunation nødvendigvis må have et helt antal dage, skal hver anden lunation i praksis være på 30 dage, hver anden på 29.
- 3 En kort lunation må ikke slutte i en ulige måned.⁵ 'Måned' har her den gængse betydning 'kalendermåned', altså fx thoth (i den alexandrinske kalender) eller januar (i den julianske).
- 4 Hvis en kort lunation slutter i en ulige måned, udnævnes den til at være en 30-dages lunation under betegnelsen '*embolismos*', indskuds-lunation.

Tavle 1: Den alexandriske kalender, med månens alder indtegnet. Luna 14 er fuldmåne.

årstal med rest 0 modulo 19 (fx. 532, 551, 570)

epakt **nulla** (månens alder ved månedernes begyndelse er *regulae*)

alex dato	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
I	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1
II	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2
III	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2
IV	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3
V	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3
VI	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4
VII	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4
VIII	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5
IX	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5
X	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6
XI	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6
XII	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7
epag.	8	9	10	11	12																									

årstal med rest 1 modulo 19

epakt **xi** (månens alder ved månedernes begyndelse er *regula* + 11)

alex dato	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
I	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
II	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
III	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
IV	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
V	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
VI	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
VII	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
VIII	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
IX	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
X	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
XI	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
XII	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
epag.	19	20	21	22	23																									

årstal med rest 2 modulo 19 (Indskuds-lunationens begyndelse markeret med >)

epakt **xxii** (månens alder ved månedernes begyndelse er *regula* + 22)

alex dato	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
I	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23
II	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24
III	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24
IV	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25
V	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25
VI	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
VII	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
VIII	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27
IX	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27
X	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
XI	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
XII	29	>1	>2	>3	>4	>5	>6	>7	>8	>9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29
epag.	30	1	2	3	4																									

årstal med rest 3 modulo 19

epakt xxxiii = **iii** (3 gange 11 minus 30, indskuds-lunationen subtraheres)

alex dato	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	
I		5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4
II		5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5
III		6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5
IV		6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6
V		7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6
VI		7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7
VII		8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7
VIII		8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8
IX		9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8
X		9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9
XI		10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9
XII		10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
epag		11	12	13	14	15																									

årstal med rest 4 modulo 19

epakt xxxiv = **xiv** (4 gange 11 minus 30, månens alder ved månedernes beg. er *regula* + 14)

alex dato	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	
I		16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
II		16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
III		17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
IV		17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
V		18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
VI		18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
VII		19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
VIII		19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
IX		20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
X		20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
XI		21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
XII		21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21
epag		22	23	24	25	26																									

årstal med rest 5 modulo 19

epakt Lv = **xxv** (5 gange 11 minus 30, månens alder ved månedernes beg. er *regula* + 25)

alex dato	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	
I		27	28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
II		27	28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27
III		28	29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27
IV		28	29	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
V		29	30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28
VI		29	>1	>2	>3	>4	>5	>6	>7	>8	>9	<i>10</i>	<i>11</i>	<i>12</i>	<i>13</i>	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29
VII		30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29
VIII		30	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29
IX		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
X		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1
XI		2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	1
XII		2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	1	2
epag.		3	4	5	6	7																									

- 5 19 solår kommer på denne måde ‘automatisk’ til at indeholde 7 indskuds-lunationer og dermed 121 lunationer a 30 dage og 114 lunationer à 29 dage.
- 6 Et ‘måneår’ på 12 lunationer er 354 dage. Ser man bort fra den kvarte dag,⁶ er månens alder altså ved begyndelsen af et år 11 dage større end ved begyndelsen af det forrige. Denne tilvækst kaldes med et græsk ord *epakten*.
- 7 Hvis epakten et år bliver større end 29, subtraheres 30 (fordi der så har været indskuds-lunation).
- 8 I den alexandrinske kalender er månens alder ved månedernes begyndelse i periodens første år 2, 2, 3, 3, 4, 4, 5, 5, 6, 6, 7, 7, 8 (se tavle 1, side 8f.). Disse tal kaldes *regulae* eller *regulares*.
- 9 Epakten i første år er 0; der skal ikke adderes noget til *regulares*. Dionysius har ikke noget romertal for 0, så han skriver *nulla*. Begrebet har han altså, og han synes at være den første, der bruger det. Hans forgængere lod epakten være 30 i første år.
- 10 Epakterne i de følgende år bliver ifølge forudsætningerne 6 og 7: 11, 22, 3, 14, 25, 6, 17, 28, 9, 20, 1, 12, 23, 4, 15, 26, 7, 18, og derefter igen 0. Det bemærkes, at månens alder vokser med 12 i sidste år i perioden, det såkaldte ‘månespring’, *saltus lunae*.
- 11 Fuldmånedagen er den dag, hvor månen er 14 dage gammel (luna xiv). Det skyldes, at lunationens første dag er den dag, hvor nymånen kan *observeres*, hvilket først er muligt et par døgn efter konjunktionen (hvor månen overhaler solen).
- 12 I et normalt år er der 52 uger plus 1 dag, i skudår plus 2 dage. Derved rykker søndagene i marts og april (som er dem, der vedkommer os) en dato frem hvert år, i skudår to datoer.
- 13 I Dionysius’ tabeller angives ugedagen for den 24. marts under overskriften *concurrentes*, ‘medløbende dage’; (hvorfor det netop er den 24., er ikke opklaret). Idet søndag betegnes 1, mandag 2, osv. fås følgende mønster i henhold til regel 12:
1, 2, 3, 4, 6, 7, 1, 2, 4, 5, 6, 7, 2, 3, 4, 5, 7, 1, 2, 3, 5, 6, 7, 1, 3, 4, 5, 6, og derefter forfra i den periode på 28 år, der senere fik navnet ‘solcirklen’.

Tavle 2: Påskemånederne i den julianske og alexandrinske kalender

kalendae martiae	1 marts	5 phamenoth VII	kalendae apriles	1 april	6 pharmouthi VIII
vi nonas martias	2	6	iv nonas apriles	2	7
v	3	7	iii	3	8
iv	4	8	ii (pridie nonas)	4	9
iii	5	9	nonae apriles	5	10
ii (pridie nonas)	6	10	viii idus apr	6	11
nonae martiae	7	11	vii	7	12
viii idus mar	8	12	vi	8	13
vii	9	13	v	9	14
vi	10	14	iv	10	15
v	11	15	iii	11	16
iv	12	16	ii (pridie idus)	12	17
iii	13	17	idus apriles	13	18
ii (pridie idus)	14	18	xviii kal maias	14	19
idus martiae	15	19	xvii	15	20
xvii kal apriles	16	20	xvi	16	21
xvi	17	21	xv	17	22
xv	18	22	xiv	18	23
xiv	19	23	xiii	19	24
xiii	20	24	xii	20	25
xii aequinox	21	25 jævnøgn	xi	21	26
xi tidligste påske	22	26	x	22	27
x	23	27	ix	23	28
ix concurrentes	24	28 ugedagen	viii	24	29
viii	25	29	vii seneste påske	25	30
vii	26	30	vi	26	1 pachon IX
vi	27	1 pharmouthi VIII	v	27	2
v	28	2	iv	28	3
iv	29	3	iii	29	4
iii	30	4	ii	30	5
ii (pridie kal)	31	5	kalendae maias	1	6

Med disse forudsætninger kan den alexandrinske kalender udfyldes med månealdre som på tavle 1 (se side 8f.). Epakten i et givet år kan aflæses i punkt 10, hvis man har en sådan liste til rådighed og kender årets nummer i den 19-årige periode. Men hvis ikke, kan dette nummer udregnes, hvis man kender årstallets rest ved division med 19 og véd, hvilken rest det første år i perioden har ved division med 19. Det ses let, at regningerne forenkles, hvis 19 går op i periodens første års årstal; thi så er epakten i et forelagt år 11 gange den rest, årstallet giver ved division med 19, minus det størst mulige multiplum af 30.

For at finde påskedag skal han kende søndagene i det aktuelle år; derfor skal han kende de 'medløbende' dage, *concurrentes*, 'et system, der hidrører fra solen og udgør en cyklus på syv spand a fire år', *septeno annorum iv jugi circuitu*,⁷ med andre ord: solcirkelskemaet fra regel 13.

For at understrege, at han bygger på en tradition, reproducerer han Cyrillus' sidste 19 år, fra Diokletian 229 til 247. Man har anfægtet ægtheden af dette dokument og kaldt det en fiktion, bl.a. fordi det er på latin og udformet i den julianske kalender, mens Cyrillus' tabel over disse 19 år naturligvis må have været på græsk, udregnet i den alexandrinske kalender. Men dels giver det ham lejlighed til at demonstrere det, som er hans vigtigste bedrift: *at fremstille påsketabellerne på latin og i den julianske kalender*, hvad der vil komme den romerske del af kirken svært godt tilpas. Dels styrker det utvivlsomt hans autoritet at lægge sig i kølvandet på en så from og dygtig kirkefader. Og autoritet behøver han for at lancere sin nye ide:

Han befinder sig, siger han selv, i Diokletians år 241, hvorfra der kun vil være yderligere seks år til, at tabellen løber ud. Derfor er det nu hans opgave at udregne påskefuldmåner og påskesøndage for de følgende 95 år, men – her lader han den bombe springe, der er anledning til vort millennium-postyr: han vil tælle årene i sine nye tabeller *ab incarnatione Domini Nostri Jesu Christi, fra Vor Herre Jesu Kristi kødeliggørelse*, for ikke til stadighed at mindes kristenforfølgeren Diokletian. Derfor bliver det år, der følger 247 Diokletian, til 532 efter Kristi fødsel, som det ses på tavle 3 (på side 16). Dette er den første tekst, hvor et årstal optræder som *Annus Domini*.

Anno Domini DXXXII

Hvorfra fik han nu dette årstal? Han lader som om, det er (eller burde være) almindeligt bekendt, men har nok gjort sig følgende overvejelser:

Da jeg ikke med sikkerhed véd, hvornår Vor Herre blev undfanget og født, (men at det er 500 år siden plus henved en generation, fremgår af kilderne), og da det vil være praktisk, at 19 går op i dette tal, er der jo ikke mange muligheder: 513 eller 532 eller 551 eller 570. Blandt disse er 532 at foretrække, fordi det skal være et skudår, og der er en hensigtsmæssig tradition for, at 4 går op i skudårets nummer.

Hvis år 248 Diokletian skal hedde 532 *ab incarnatione Christi*, må det år, hvor Dionysius sidder og skriver dette, hedde 525. Derom affatter han nogle regler, *argumenta*, som han hævder at have fra skarpsindige kilder i Ægypten, *Aegyptiorum sagacitate quaesita*. De tre første er karakteristiske: ikke helt vrøvl, men tilstrækkeligt udviklede og uklare til, at ingen lægmand ville turde modsige dem – og lægmand var måske selve paven i henseende til påskeberegning. Lad os læse de to første i sammenhæng og siden kommentere dem:

FØRSTE REGEL. *Kristi år.*

Hvis du vil vide, hvilket år det er efter Vor Herre Jesu Kristi legemliggørelse, skal du udregne 15 gange 34, det bliver 510; dertil skal du altid lægge 12 ekstra, det bliver 522; læg dertil *indiktionen* for det pågældende år, fx 3 [her] i Probus den Yngres consulatsår, det bliver alt i alt 525; så mange er årene efter Vor Herres legemliggørelse.

ANDEN REGEL. *Om indiktionen.*

Hvis du vil kende indiktionens nummer i fx Probus den Yngres consulatsår, skal du tage årene efter Vor Herre Jesu Kristi legemliggørelse, 525. Dertil skal du altid lægge 3, det bliver 528. Dem skal du dele med 15, der bliver til rest 3. Indiktionens nummer er tre. Men hvis der ikke er nogen rest, er det den 15. indiktion.

Et kodeord er *indictio*, en tidsangivelse, som spillede en vigtig (men ikke afklaret) rolle i den romerske forvaltning. En indiktionsperiode er på 15 år, hvor hvert år får et nummer fra 1 til 15. De regler, som Dionysius her anvender, antager, at Jesus er født i et år med indiktion 4; men det er ikke muligt at fastslå, om denne antagelse bygger på en tradition eller er opfundet af Dionysius for at underbygge hans nye datering. Den kendes (såvidt jeg ved) kun fra denne bemærkning hos Dionysius og dementeres af de (mere pålidelige) kilder, der hævder, at indiktionstællingen er indført af Konstantin den Store fra og med den 29. August 312. I hans første *argumentum* anvendes ordet *indictio* ikke, men de 34 perioder a 15 år kan næsten kun fortolkes sådan. I det lys ses det let, at de to første *argumenta* er cirkulære, dvs. gensidigt forudsætter hinanden.

TREDJE REGEL. *Om epakterne.*

Hvis du vil vide, hvor mange epakterne er, dvs. månens tillægstal, skal du tage årene efter Vor Herre Jesu Kristi legemliggørelse, så mange der har været, 525. Dem skal du dele med 19, der bliver til rest 12. Gang med 11, det bliver 132. Dem skal du ligeledes dividere, nemlig med 30, der bliver til rest 12. Tolv er månens tillægstal.

Her er en anden måde at regne dem ud på. Regn fra det første år til det år du vil, fx det 10. Træk altid 1 fra, der bliver til rest 9. Gang 9 år med 11 årlige tillægstal, og du får 9 gange 11, 99. Dem skal du dele med 30, det bliver 3 gange 30, altså 90, til rest 9. Så er nittenårscyklens epakt den niende.

Således med det 11. år: Træk 1 fra, til rest 10, 10 gange 11, 110. Deles med 30, til rest 20. Så er nittenårscyklens epakt den 20. i år 11. Ligeså kort vil du kunne udregne [epakterne] for alle 19 år.

I denne tredje regel røbes det, vi havde gættet: Hvis 19 går op i periodens første årstal, er epakten let at beregne; (og den alternative metode, der angives, peger netop hen på Cyrillus' tabeller, hvor der først skal trækkes 1 fra årstallet).

I det fjerde *argumentum* anvender Dionysius en formel til at beregne *concurrenten* (ugedagen den 24. marts hvert år), som tydeligt nok er gammel, men tilpasset til at *concurrenten* i 532 skal være 4 (onsdag):⁸ Tag årstallet (fx. 525), læg den hele del af fjerdedelen til (131), i alt 656. Læg altid 4 til (tilpasning), i alt 660. Find resten ved division med 7, nemlig 2. Så er *concurrenten* 2, dvs. den 24. marts er en mandag.

Et eksempel (af de lettere) vil illustrere hans opgave: Find påskedag i år 536 (se tavle 3, side 16). Find først luna 14 i VII (phamenoth) og VIII (pharmouti) i år 536 således: $536 : 19 = 28$, rest 4. 4 gange 11 er 44, som divideres med 30, rest 14. Epakten er 14; og da regulares i VII og VIII er 5, er månens alder den første i syvende (VII.1) $5+14 = 19$. Luna 14 indtræffer på VII.26 og VIII.25, hvoraf VII.26 falder efter jævndøgn (som er VII.25) og derfor skal bruges som påskefuldmåne. VII.26 svarer til 22. marts (xi kal apr), og vort resultat stemmer overens med Dionysius' tabel. *Concurrenten* (ugedagen den 24. marts) er ifølge tabellen 2, altså mandag. Dagen før, den 23. marts, er derfor påskesøndag.⁹

En påskecyklus er 532 år

Dionysius besluttede at kalde det første år i sin nye tabel nr. 532 efter Herrens kødeliggørelse, *fordi 19 og 4 går op i 532*. Han har vidst, at det ikke var helt forkert; at det måtte være omtrent det rigtige tiår. Han vidste, som tidligere historiograf for paverne Symmachus og Hormidas, hvornår Pontius Pilatus havde været *praefectus* i Judaea, nemlig i 780–790 efter Roms grundlæggelse. Og i det år, 241 efter Diokletian, hvor han beregnede sine tabeller, skrev man 1278. Hvis Jesus havde været først i trediverne, da han blev korsfæstet, var 532 et passende gæt, og i hvert fald det nærmeste, som både 4 og 19 går op i.

At også 28 går op, gør han ikke opmærksom på, selv om Beda (i 725) roser ham for at have indledt Den Anden Påskecyklus, idet en fuldstændig cyklus er 19 gange 28 år, altså 532. Engang imellem har man lov at være heldig, eller som han selv ville have sagt det: have Helligånden med sig. Men Bedas regnestykke er i øvrigt forkert, for den første påskecyklus måtte vel begynde, ikke med Jesu fødsel, men med korsfæstelsen. Hans bemærkning kan imidlertid opfattes som propaganda eller reklame for Dionysius' dateringsmåde, for det var først, da Beda i 725 publicerede sine lærebøger og ta-

beller til brug for kirkens folk, at denne dateringsmåde blev almindeligt kendt. Og vi skal helt frem til Karl den Store og hans kulturminister Alcuin, før den er en selvfølge. Det er næppe tilfældigt, at Karl blev kronet i Peterskirken (ved et surprise party) juledag år 800 efter inkarnationen. Det har været en 'rund' oplevelse. Historikerne har dog ikke kunnet verificere dateringen – hvormed jeg mener: skal vi tro, at Herodes den Store var ude efter de nyfødte, må Jesus være født inden Herodes døde i år 4 f.Kr. Og skal vi tro, at turen til Betlehem var en følge af Quirinius' folketælling, må han være født i år 6 e.Kr.

Millennium

Og så er vi fremme, hvor vi begyndte: Hvad er det så egentlig, der fejres natten mellem år 1999 og år 2000? En fornemmelse af at passere et rundt tal? Men vi passerer ikke et rundere tal ved den lejlighed end i ethvert øjeblik. Lad mig forklare: Det er uimodsigeligt, at der har været en dag, som (ved bagudrettet ekstrapolation) fortjener at kaldes den 1. januar år 1. Vi er nemlig så heldige, at Julius Cæsars kalender allerede var i brug. Med den 1. januar år 1 begynder den kristne æra, teoretisk, – ingen vidste jo dengang, at den skulle blive opfundet. Men nytårsaften 1999 er der kun gået 1999 år siden hin nytårsdag.

De 2000 kan reddes, hvis vi siger, at vi den nævnte nat begynder at fejre år 2000 efter Kristi fødsel. Men sådan plejer vi jo ikke ellers at fejre fødselsdage. Jamen, mangler vi ikke et år 0? Astronomerne har indført den betegnelse for at lette deres subtraktioner, men det er ikke et ekstra år (som nogle tror), men blot et andet navn for 'år 1 før Kristus'. (Derved bliver år minus 1 det samme som 2 f.Kr., osv). Og selv om man lader Jesus være født i december år 0 (1 f.Kr.), bliver år 1 e.Kr. stadig det første år i vor tælling, så det redder ikke årtusindskiftet. Man kan naturligvis lade paven eller en folkeafstemning bestemme noget andet, men det bliver det jo ikke historie af.

Dionysius den Bille har utvivlsomt forestillet sig, at Jesus var født i år 1, (754 efter Roms grundlæggelse), for normalt medregnede man i konge- og kejseræraer hele det år, hvori de var tiltrådt.¹⁰ Her må vi ikke glemme, at Dionysius arbejdede med den alexandriske kalender, hvor julen jo lå i slutningen af fjerde måned; så det ville være absurd at forestille sig andet end, at fødselsåret måtte være det første år. Selv ville han næppe have tænkt på at omtale et årstal som 'før Kristi fødsel'. Før Kristus talte man årene fra Roms grundlæggelse eller i Augustus' æra. Hvad ellers? Betegnelsen 'før Kristus' fik man først tusind år senere, da nogen fandt på, at denne tælling kan for-

længes bagud, så langt det skal være, helt til verdens skabelse. Midnat til den 1. januar år 1 blev fra da af evighedens midtpunkt.

Tablle 3: Dionysius Exiguus' påsketavler

Øverst otte år fra St. Cyrils tabeller indtil Diokl. 247. Derefter Dionysius' egne fra det Herrens år 532 uden noget andet brud i systemet end årstallet. Skudår efter 532 er markeret med fremhævet skrift.

ANNI DIOCLE- TIANI	INDIC- TIONES	EPACTAE	CONCUR- RENTES	LUNAE CIRCULUS	LUNA XIII PASCHALIS	DIES DOMINICAE FESTIVITATIS	LUNA DIEI DOMINICI
ccxxxix	i	xx	vi	viii	xvii kal. mai.	xvi kal. mai.	xv
ccxL	ii	i	i	viii	ii non. apr.	vii id. apr.	xvii
ccxLi	iii	xii	ii	x	ix kal. apr.	iii kal. apr.	xx
ccxLii	iiii	[xxiii]	iii	xi	ii id. apr.	xiii kal. mai	xxi
ccxLiii	v	[iiii]	iiii	xii	kal. apr.	ii non. apr.	xvii
ccxLiiii	vi	[xv]	vi	xii	ixii kal. apr.	vii kal. apr.	xviii
ccxLv	vii	[xxvi]	vii	xiii	v id. apr.	xvii kal. mai.	xx
ccxLvi	viii	[vii]	i	xv	iiii kal. apr.	ii kal. apr.	xvi
ccxLvii	viiii	[xviii]	ii	xvi	xv kal. mai.	xii kal. mai	xvii

ANNI DOMINI	INDIC- TIONES	EPACTAE	CONCUR- RENTES	LUNAE CIRCULUS	LUNA XIII PASCHALIS	DIES DOMINICAE FESTIVITATIS	LUNA DIEI DOMINICI
Dxxxii	x	nulla	iiii	xvii	non. april.	iii id. april	xx
Dxxxiii	xi	xi	v	xviii	viii kal. april.	vi kal. april	xvi
Dxxxiiii	xii	xxii	vi	xviiii	id. april.	xvi kal. mai.	xvii
Dxxxv	xiii	iii	vii	i	iiii non. april.	vi id. april.	xx
Dxxxvi	xiiii	xiiii	ii	ii	xi kal. april.	x kal. april.	xv
Dxxxvii	xv	xxv	iii	iii	iiii id. april.	ii id. april.	xvi
Dxxxviii	i	vi	iiii	iiii	iii kal. april.	ii non. april.	xviii
Dxxxviiii	ii	xvii	v	v	xiiii kal. mai.	viii kal. mai.	xx
DxL	iii	xxviii	vii	vi	vii id. april.	vi id. april.	xv
DxLi	iiii	viiii	i	vii	{v}i kal. april.	ii kal. april.	xvii
DxLii	v	xx	ii	viii	xvii kal. mai.	xii kal. mai.	xviii
DxLiii	vi	i	iii	viiii	ii non. april.	non. april.	xv
DxLiiii	vii	xii	v	x	viii kal. april.	vi kal. april.	xvii
DxLv	viii	xxiii	vi	xi	ii id. april.	xvi kal. mai.	xviii
DxLvi	viiii	iiii	vii	xii	kal. april.	vi id. apr.	xxi
DxLvii	x	xv	i	xiii	xii kal. april.	viii kal. mai.	xvii
DxLviii	xi	xxvi	iii	xiiii	v id. april.	ii id. apr.	xvii
DxLviiii	xii	vii	iiii	xv	iiii kal. april.	ii non. apr.	xx
DL	xiii	xviii	v	xvi	xv kal. mai.	viii kal. mai.	xxi

Således fortsættes til og med år 626, Dcxxvi. For hvert 19. år vender påskefuldmånedagen, lunae xiv paschalis (søjle 6), tilbage. Om indictiones, epactae og concurrentes er der skrevet ovenfor. Søjle 5, lunae circulus, henviser til en 19-årig månecyklus der tog sin begyndelse ved verdens skabelse, og som Dionysius nok kun medtager for traditionens skyld. I søjle 7 står den vigtigste oplysning: påske-søndags dato, og i søjle 8 månens alder på denne søndag.

Noter:

1. Migne, *Patrologia Latina*, s. 19 og 483.
2. Den alexandrinske kalender er et barn af den rullende Nabonassar-æra, hvor alle år var lige lange, nemlig 365 dage. I denne 'gammel-ægyptiske' kalender flytter nytårsdagen i løbet af fire år en dag frem i forhold til solen og løber hele året

rundt på 1460 år. Denne æra anvendtes i Ptolemæus' *Almagest* og holdt sig i brug i astronomien helt op til efter renæssancen, især fordi det konstante år er bekvemt at regne med. Da Augustus efter sejren ved Actium indførte denne kalender i administrationen af de østlige provinser, lod han indføre en skuddag hvert fjerde år, for at den alexandrinske kalender skulle holde trit med den julianske (som da kun var 16 år gammel). Den alexandrinske skuddag ligger et halvt år før den julianske.

3. I de år, der indeholder den julianske skuddag, er 1. toth = 30. august.
4. Hvert fjerde år er skudår undtagen i de år, der er delelige med 100, men ikke med 400.
5. Denne regel udtrykkes ikke nogen steder, men skyldes en meget troværdig rekonstruktion af W.E. van Wijk.
6. Solårets skuddage syntes at være ignoreret i dette system: månen blev simpelthen ikke 'ældre' på skuddagen. Men noget sikkert véd vi ikke om det.
7. Migne, P.L. 67, sp. 20.
8. Heraf følger den berømte regel: dagen før den kristne æras begyndelse (altså dagen før år 1) var en fredag.
9. Dionysius bryder reglen om lige-ulige et par steder i sin 'oversættelse' fra den alexandrinske til den julianske kalender, men de fleste kan forklares. Se W.E. van Wijk, s. 14ff.
10. Analogt er hele 1972 Margrethe II's første regeringsår, selv om hun først succederede den 14. januar.

Litteratur:

- Ginzel, F.K.: *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*. 3 bd, Hinrichs. Leipzig 1906-14.
- Pedersen, Olaf: *The Ecclesiastical Calendar and the Life of the Church. Gregorian Reform of the Calendar. Proceedings of the Vatican Conference to Commemorate its 400th Anniversary – 1582-1982*. Vaticanet, 1983, s. 17-74.
- Wijk, W. E. van: *Le nombre d'or*. Nijhoff, Haag 1936.

Chr. Marinus Taisbak
Trørødvej 51
2950 Vedbæk

Marias søn

• Der findes faderskabssager, som er vanskelige at bringe til afslutning, fordi der ikke er afsagt nogen uanfægtelig dom. I Jesu eller rettere Kristi tilfælde har forskellige kirkesamfund afsagt forskellige domme, og selv om den katolske eller almindelige kirke har forsøgt at entydiggøre sagen gennem sin dogmedannelse, så diskuteres den stadig blandt eksegeter, som tillader sig at genlæse og genvurdere undersøgelsesmateriale. Her hvor vi nærmer os år 2000 *efter Kristi fødsel*, er det nærliggende igen at rejse spørgsmålet: Hvordan var det med denne fødsel, hvem var far til denne Jesus fra Nazaret?

Når et barn bliver født, er det sikkert, hvem moderen er, for de to er synligt forbundne. Derimod er det ikke med samme sikkerhed muligt at udpege faderen, og enhver uregelmæssighed omkring undfangelse og fødsel vil kunne give anledning til betænkelighed og mistro, dels hos forlovede og ægtemænd, dels i familien og i offentligheden. Ægteskabsreglerne kan i dette perspektiv ses som et forsøg på at administrere seksualiteten på en sådan måde, at ægtemanden opnår den størst mulige sikkerhed for, at han er faderen til det barn, som hustruen føder. Det drejer sig om at beskytte faderens stolthed og ære, men også om at beskytte moderen mod skam og vanære.

I deres fødselsberetninger er Matthæus og Lukas enige om, at Jesus blev født for tidligt. Ikke i biologisk forstand, for svangerskabet forløb normalt, og han blev født som et fuldbåret foster; men i *social forstand*, eftersom han blev født så kort tid efter, at Maria var flyttet sammen med Josef, at hun må være blevet gravid inden da. Det er imidlertid kun Matt., der for alvor har blik for den mulige vanære og skandale, der knytter sig til denne situation. Da Josef erfarer, at hans forlovede er blevet gravid, ønsker han at blive skilt fra hende, fordi han forstår, at hun har været ham utro med en anden mand. Gud må sende en engel til Josef for at overbevise ham om, at Maria ikke har været ham utro, men har undfanget ved Helligånden.

En mulig baggrund for fremkomsten af tanken om jomfrufødslen kan have været erindringen om den historiske kendsgerning, at Jesus faktisk blev

født overraskende hurtigt, efter at forældrene var flyttet sammen. Fortællingen om Marias undfangelse ved Helligånden skulle da også tjene til at forklare og/eller skjule visse uregelmæssigheder ved Jesu fødsel. Ser vi bort fra det underfulde (jomfrufødsel som årsag til disse uregelmæssigheder), så er situationen ikke desto mindre åben for fortolkning. Ifølge almindelig viden om verdens beskaffenhed må vi ræsonnere og slutte som følger:

1) Hvis Josef er far til barnet, så har han og Maria haft seksuelt samkvem efter forlovelsen, men før det egentlige ægteskab. Undfangelsen er da illegitim, eftersom den har fundet sted før tiden. Det forudsættes, at seksuelt samkvem først må finde sted, efter at de forlovede er flyttet sammen, er blevet gift. Skaden og skammen er dog i dette tilfælde til at leve med, da de forlovede straks gifter sig, og barnet fødes inden for ægteskab. Dette scenarie er imidlertid ikke tænkeligt som baggrund for de foreliggende fødselsberetninger, der i al deres forskellighed er enige om, at Josef *ikke* er biologisk fader til barnet.

2) Hvis Josef ikke er barnets biologiske fader, så er en anden mand fader til dette barn. Maria må have kendt en anden mand, mens hun var forlovet med Josef. Det er netop sådan Josef selv forstår situationen, da han opdager, at hans forlovede er gravid. Maria har været Josef utro, og Jesus er socialt set et uægte barn. Skønt han fødes i ægteskab, er ægtemanden ikke hans biologiske fader. Ser man bort fra muligheden af mirakler og holder sig til almindelig erfaring, så har Maria nødvendigvis været Josef utro, hvis hun føder et barn, som han ikke er biologisk fader til. Det er dette scenarie, som vi møder i forskellig skikkelse i den jødiske og hedenske beskyldning om, at Jesus var et uægte barn.

»Marias søn« i den senere tradition

Omkring 177-180 e.Kr. skrev en græsk filosof ved navn Kelsos (lat. *Celsus*) et anti-kristent skrift med titlen *Den sande lære*. Som hedning ville han dæmme op for kristendommens udbredelse i et forsvar for den hedenske religionsudøvelse, men meget tyder på, at han har hentet en del af sit polemiske skyts fra den anti-kristne diskussion, som blev ført i jødiske kredse. Kelsos' værk er gået tabt, men vi har alligevel et fyldigt kendskab til dets indhold, for omkring 248 e.Kr. skrev kirkefaderen Origenes sin kontra-polemik *Mod Kelsos* (lat. *Contra Celsum*). I dette bevarede værk refereres Kelsos' kritik af de kristnes lære, inden Origenes tager til genmæle for at gendrive hans påstande. I sammenfattet form kan Kelsos' beretning om Jesu fødsel gengives således (CC, I,28-32):

For at vise, at han var noget særligt, fandt Jesus på den historie, at han var blevet født af en jomfru. I virkeligheden var hans mor en fattig bondepige, der ernærede sig ved at spinde. Hun blev smidt ud af sin ægtemand, der var tømrer, efter at være blevet dømt for ægteskabsbrud med en soldat ved navn Panthera. Hun flakkede så omkring og fødte Jesus i dølgsmål. Fordi han var fattig, tog Jesus senere arbejde som daglejer i Egypten, og her lærte han sig den egyptiske magi. På grund af denne kunnen blev han indbildsk og påstod om sig selv, at han var Gud.

Soldaten skal sandsynligvis opfattes som en romersk soldat. Panthera (Panter) var et almindeligt navn blandt de romerske soldater. Israel var under romersk overherredømme, og der var ofte romerske soldater i landet. Det ville styrke den nedsættende tone, hvis Maria ikke blot var en ægteskabsbryderske, men en feltmadras, en »romertøs«, der lå i med fjenden. Den ældre antagelse, at »Panthera« skulle være en forvansket efterligning af »parthenos« (jomfru) må opgives; men det er meget tænkeligt, at ligheden mellem de to ord kan have betinget brugen af det velkendte soldaternavn Panthera om en ellers fiktiv soldat.

Sådanne eller lignende påstande synes at have været vidt udbredte. Kirkefaderen Tertullian beretter omkring 197 e.Kr., at en af de jødiske anklager gik ud på, at Jesus var søn af en prostitueret, og senere jødiske kilder gentager, at Jesus var et uægte barn. Det afgørende spørgsmål er imidlertid, om de jødiske anklager, som vi kender fra både jødiske og kristne kilder fra og med det 2. århundrede, er polemik, som er foranlediget af fødselsberetningerne, eller repræsenterer en tradition, der er uafhængig af og går forud for disse. I sidstnævnte tilfælde kunne polemikken være baseret på historisk kendskab til det uregelmæssige omkring Jesu fødsel. Det ville i så fald indirekte bekræfte, at også den matthæiske beretning kunne bygge på et sådant kendskab. Omtalen af Egypten i Kelsos' historie synes dog at tyde på et direkte eller indirekte kendskab til den matthæiske fødselsberetning. På den anden side lader omtalen af den romerske soldat Panthera sig ikke forklare ud fra evangelierne, selv om tilføjelsen af et egennavn kunne være en folkelig forskønnelse af en vandrelegende, der havde udviklet sig i opposition til den matthæiske beretning. Vi har altså ikke mulighed for med sikkerhed at vide, om de jødiske anklager om Jesu uægte fødsel, som vi kender fra tiden efter de nytestamentlige skrifter, er en autentisk erindring om jødiske anklager, der var i omløb før Matthæus formulerede sin fortælling.

Derfor kan vi heller ikke afgøre, om det var Jesu status af uægte barn, der var medvirkende årsag til dannelsen af den kristne fortælling om hans underfulde undfangelse som et forsøg på at dække over skandalen. Eller om det var fortællingen om den underfulde undfangelse, der førte til de jødiske beskyldninger om uægte fødsel. Den mulighed foreligger, at der forelå en første polemik fra jødisk side, der førte til dannelsen af fødselstraditionerne, som dernæst udløste en yderligere eller fornyet kritik fra jødisk side.

»Marias søn« i NT

Uden for fødselsberetningerne finder vi i NT en særlig passage, som kunne tyde på forekomsten af en tidlig jødisk beskyldning om, at Jesus var et uægte barn. Det drejer sig om betegnelsen »Marias søn« i Mark 6,3, der findes i episoden *Jesus i Nazaret*.

I forbindelse med et besøg i sin hjemby Nazaret vækker Jesus sine bysbørns forargelse. De har svært ved at høre Guds ord af hans mund og se Guds kraft i hans gerninger, for de kender ham som et ganske almindeligt menneske. Det gamle ord om, at ingen profet er anerkendt i sin hjemby, viser sin sandhed, og bysbørnene reagerer med forargelse og harme: »Er det ikke blot den Jesus vi kender? Hvordan kan han så tillade sig at føre sig frem, som om han var Guds profet?« Den afgørende reaktion lyder:

Er det ikke tømrreren, Marias søn og bror til Jakob og Joses og Judas og Simon? Bor hans søstre ikke her hos os? Mark 6,3.

Spørgsmålet er, hvad det betyder, når bysbørnene omtaler Jesus som »Marias søn«, og svaret afhænger i nogen grad af forståelsen af den ledsagende betegnelse »tømrreren«. Det er ikke givet, at denne identifikation skulle tjene til at beklikke Jesus som en uoplyst håndens arbejder. I sammenhængen tildeler den ham snarere et arbejde eller en bestilling, der svarer til beskæftigelsen blandt Nazarets øvrige indbyggere. Erhvervsbetegnelsen betoner hans status af almindelig borger i kontrast til rollen som underfuld helbreder og religiøs læremester. Janteloven var allerede virksom i Nazaret, og Jesus skulle ikke tro, at han var mere end alle andre. Brugen af »tømrreren« giver således ikke på forhånd grundlag for at høre en nedsættende tone i betegnelsen »Marias søn«.

Men Mark 6,3 er det eneste sted i NT, hvor Jesus identificeres ud fra sin moder, og det kræver en forklaring, som må tage højde for, at Mark. ikke kender til nogen tradition om jomfrufødsel. Problemet er, at Markus ikke, som man ellers måtte forvente, benævner Jesus ud fra faderen. Han afviger

fra den almindelige identifikationsmåde, som han afgjort kender. For han omtaler Jesu brødre med navns nævnelse, mens hans søstre blot bemærkes, og dette afspejler den almindelige patriarkalske statusorden, som henvisningen til moderen frem for til faderen er et brud på. I deres gengivelse af dette scenarie ændrer både Matthæus og Lukas da også deres markinske tekstforlæg:

Er det ikke tømmerens søn? Hedder hans mor ikke Maria og hans brødre Jakob og Josef og Simon og Judas? Bor alle hans søstre ikke her hos os? Matt 13,55.

Er det ikke Josefs søn? Luk 4,22.

Matthæus nævner ikke faderen ved navn, men omtaler Jesus som »tømmerens søn«. Det er ikke længere Jesus, men hans far, der er tømmer. Den foruroligende betegnelse »Marias søn« ændres til det mere harmløse »Hedder hans mor ikke Maria?« Lukas undlader enhver henvisning til Maria, idet »Marias søn« overskrives med »Josefs søn«.

Det er anslået, at byen Nazaret har haft et befolkningstal på mellem 200 og 1200 indbyggere, så der er tale om et mindre landsbysamfund, hvor alle kender alle. Indbyggerne i byen kan da også nævne både Jesu mor og hans søskende, men de omtaler ikke hans far. En mulig forklaring er den, at Jesus bestemmes ud fra sin moder, fordi Josef på dette tidspunkt er død, og Maria er velkendt i byen. Men måske antyder Mark., at Jesus ifølge bysbørnenes opfattelse er Marias uægte søn. Det kunne forklare, hvorfor Matthæus og Lukas finder det væsentligt at ændre Markus-teksten.

Det har været antaget, at omtalen af en person som moderens søn – frem for faderens søn – var en sædvane, der angav, at moderen var enke, eller at barnet var uægte og faderen ukendt, men vi har ingen anden bevidnelse af en sådan brug på Jesu (eller på Markusevangeliets) tid. Senere traditioner brugte udtrykket »Jesus, Marias søn« i nedsættende betydning, og der findes en jødisk læresætning, som siger, »at en mand er uægte, hvis han nævnes ved sin moders navn, for en bastard har ingen fader«. (Brown, 534ff.). Det er derfor et åbent spørgsmål, om Markus blot lader indbyggerne i Nazaret omtale Jesus som enkens søn, eller om han lader dem stemple ham som søn af en hore. Det er imidlertid klart nok, at disse indbyggere betragter Jesus som en skandale. Derfor er det nærliggende at spørge, om det alene er modsigelsen – som de opfatter den – mellem den foregivne profet og den ordinære tømmer, der fremkalder forargelsen. Måske er forargelsen så stærk, fordi den næres dobbelt. Det er ikke kun en tømmer, der tillader sig at optræde som

Guds profet, men også en person af betænkelig herkomst, »Marias søn«, dvs. en søn af en hore.

Mod den opfattelse, at Jesus var en horeunge, kan det indvendes, at omtalen af hans mange brødre og søstre taler imod. De kan næppe alle have været uægte. Men måske var Maria netop så velkendt blandt indbyggerne i Nazaret, fordi hun selv havde kendt mange mænd. I så fald vidner Mark 6,3 om en jødisk anklage mod Jesus for at være et uægte barn og mod Maria for at være en hore eller skøge, der i det mindste stammer fra evangelistens tid. Man kan da undre sig over, at Mark. ikke gør noget forsøg på at imødegå anklagen, men blot lader den komme til orde. Men for Markus ville Jesu »uægte fødsel« ikke være nogen anfægtelse. Den ville tværtimod understrege, at Gud havde udvalgt sin søn blandt de ringe og foragtede, og således være helt i overensstemmelse med evangeliets teologiske kongstanker. Mark. kan derfor rumme en erindring om, hvordan Jesus blev hånet i sin fædreneby, fordi man vidste, at han socialt set var et uægte barn, undfanget og født uden for ægteskab.

Markusevangeliet nævner ikke Jesu far, så den »Josef«, der optræder i de senere kristne traditioner kan meget vel være en opdigtet person. Den tanke, at Jesus var Kristus, krævede ifølge visse jødiske forventninger, at han var af Davids slægt og født i Betlehem, så nogle kristne har fundet fremstillingen i Mark. foruroligende. Det var ikke let at argumentere for den hævde, at Jesus var Kristus, når han var født i Nazaret som søn af en vis Maria og havde en ukendt far. Som et svar på disse anfægtelser, har der formodentlig i første omgang dannet sig en legende om Jesu fødsel i Betlehem, hvor en Josef af Davids hus var gift med Maria. Sammen fik de sønnen Jesus, og da Josef var hans biologiske far, var Jesus i ligefrem forstand en ægte Davids søn. Slægtstavlerne i Matt. og Luk. synes at vidne om dette perspektiv. Senere har der udviklet sig en myte om Jesus som Guds søn, avlet af Gud selv med en jomfru. Igen fandt fødslen sted i Betlehem, men Josef ændrede status. Han var stadig nødvendig for at sikre forbindelsen til David, men nu var han ikke længere Jesu biologiske far, men alene hans sociale far. I dette perspektiv kan fødselstraditionerne ses som et forsøg på at imødegå den jødiske hån og komme om ved en generende mindreværdsfølelse, der voksede i takt med kristendommens udbredelse og integration i det konventionelle samfund.

Som nævnt kan den jødiske påstand om Jesu uægte fødsel enten have været anledningen til de kristne fødselsberetninger eller en polemisk gendrivelse af disse. Men måske er der tale om et både-og. Afvisningen af Jesus som Messias blev bl.a. begrundet med henvisning til hans lave sociale status. Et barn af en hore kunne ikke være Kristus. De kristne svarede igen på denne kritik, enten med en fortælling, der godtgjorde, at Jesus var Josefs legitime

søn og dermed af ædel byrd (en Davids søn), eller med en fortælling, ifølge hvilken Jesus var Guds søn. Eventuelt blev disse to fortællinger medieret som i Matt. og Luk. Eller måske var det først fortællingen om Jesus som Guds søn, avlet af Gud selv med en jomfru, der fremkaldte den jødiske anklage om Marias ægteskabsbrud. I denne fortælling er Josef jo ikke Jesu biologiske far, og dette træk kan være blevet udlagt som et udtryk for Marias hor. Den uhyrlige forestilling om jomfru-undfangelse, mente man, skulle tjene til at dække over Marias utroskab.

Markusevangeliets episode om Jesus i Nazaret kunne imidlertid tyde på, at den historiske Jesus faktisk var et uægte barn. De tidlige jødiske beskyldninger kan derfor have bygget på historisk kendskab til Jesus fra Nazaret og i grunden være uafhængige af fødselstraditionerne. (Den senere form for kritik, som vi møder hos Kelsos, forudsætter dog tydeligvis fødselsberetningerne, for den kender tanken om jomfru-undfangelse, som er fremmed for Markusevangeliet.) Dette historiske kendskab til Jesus som uægte barn har dog næppe været særlig detaljeret. Man vidste, at Jesus var født uden for ægteskab som søn af en ukendt mand. Selv indbyggerne i Nazaret vidste måske ikke, hvem denne mand var. Rygterne svirrede, men det var umuligt at fastslå faderskabet med sikkerhed, og ingen havde vedkendt sig barnet. Ingen vidste derfor, hvem der omkring tredive år tidligere havde besvangret Maria, måske heller ikke Maria selv. Det var først, da Jesus trådte frem som profet, at spørgsmålet om hans oprindelse fik egentlig betydning for indbyggerne i Nazaret. Og det var først efter Jesu død, da han blev forkyndt som den opstandne Kristus, at andre begyndte at interessere sig for hans slægtsforhold, en interesse, der blev styrket efter fremkomsten af fødselstraditionerne mellem 75 og 90 e.Kr.

Den senere jødiske kritik har ikke været baseret på primære historiske oplysninger, men har dels bygget på Mark., hvor Jesu oprindelse ikke er noget problem, dels taget anledning af fødselstraditionerne. Denne jødiske kritik kan alene have været funderet på modsigelsen i den kristne fortælletradition, dels mellem Markusevangeliet og de senere fødselstraditioner, dels mellem disse traditioners forestillinger om Jesus som både Davids søn og Guds søn.

Det er tydeligvis fødselsberetningerne, der fremkalder den form for jødisk polemik, der består i at digte en alternativ beretning om Maria og Josef. Hvis Kelsos bygger på jødisk kritik, så er denne klart nok af rent polemisk karakter. Den bygger ikke på historisk underretning, for det var ikke Jesus, der fandt på den historie, at han var blevet født af en jomfru. Den forklaring, at Jesus var søn af en soldat ved navn Panthera, kunne stamme fra indbyggerne i Nazaret. Men den anagrammatiske lighed mellem »Panthera« og

»parthenos« taler for, at der foreligger et eksempel på en aggressiv fortælling, der følger spot til skade. I lyset af traditionerne om Jesu underfulde undfangelse, har man skabt en modfortælling, der fortolkende dramatiserer visse kendte træk. Det er rigtigt, siger man, at Josef ikke var far til Jesus. Dog ikke, fordi Gud var hans far og moderen en ærbar jomfru, men fordi Maria havde været Josef utro med en anden mand. For at forsvare Marias ære er det fra feministisk side blevet foreslået, at hun i virkeligheden var blevet voldtaget af en (romersk) soldat (Schaberg).

Den senere jødiske polemik mod fødselstraditionerne rummer sandsynligvis opdigtede udsagn om Jesus, men den første kritik, som kendes fra Markusevangeliet, kan ikke så let afvises. Markus synes selv at medgive, at Jesus var et uægte barn, ja, har sandsynligvis ligefrem betragtet dette træk som et adelsmærke. Jesus gjorde op med de herskende magtstrukturer i samfundet, ikke kun de mere synlige institutioner (kejser, konge og præsteskab), men også de sociale tvangsforhold, som bestemte det daglige liv mellem mennesker. Han var en religiøs anarkist, som bl.a. gjorde op med den herskende slægtstænkning, ifølge hvilken status og identitet var fastlagt ved fødslen. For ham afhang et menneskes værdi ikke af dets gennem fødsel forudbestemte plads i det sociale hierarki, der afspejlede menneskers magttænkning. I Guds øjne var det ikke herren, men tjeneren, der havde status og identitet (Mark 10,35-45), og de, der levede efter Guds værdier, var Jesu sande slægtinge (Mark 3,31ff.).

I dette lys har Mark. ikke haft nogen grund til at skjule Jesu sociale baggrund, men har snarere betragtet denne situation som et tegn på Jesu integritet. Jesus var fri til at tale de herskendes værdier imod, fordi han selv havde brudt med dem allerede ved sin undfangelse og fødsel. Han var et uægte barn i samfundets øjne, men det var ikke desto mindre ham, som Gud faldt for. Af alle dem, der blev døbt af Johannes i Jordan, var det dette uægte barn, som blev udvalgt af Gud med ordene: »Du er min elskede søn, i dig har jeg fundet velbehag!« (Mark 1,11). Den søn, som ingen anden fader ville vedkende sig, tog Gud til sig som sin egen søn, og heri kan Mark. have set en foregribelse af lidelseshistorien. Da det kom til stykket, blev Jesus forrådt, fornægtet og forladt af sine disciple. Alene måtte han gå døden i møde på et kors, anklaget for at være en uægte Kristus. Men den søn, som alle andre havde vendt ryggen, oprejste Faderen og gjorde til konge over Guds rige.

Appendiks: Et tekstkritisk problem i Mark 6,3

Som alle de nytestamentlige skrifter er Markusevangeliet kendt fra forskellige afskrifter, der selv er kopieret efter afskrifter. De ældste afskrifter, som vi

har i form af forskellige manuskripter (der rummer hele Mark. eller dele deraf), ligger til grund for tekstkritikkens forsøg på at rekonstruere den tekst, som er ældst og derfor tættest på den oprindelige. I den tekstkritiske udgave af Det Nye Testamente angiver hovedteksten den af udgiverne foreslåede rekonstruktion, men alternative læsemåder, der kendes fra andre manuskripter, end dem udgiveren har valgt at følge, er angivet i et noteapparat. I Mark 6,3 lyder den rekonstruerede tekst: »Er det ikke tømreren, Marias søn?«, der bygger på de bedste større manuskripter fra det 4. årh. Der findes imidlertid en alternativ læsemåde: »Er det ikke tømrerens og Marias søn?«, der her betegnes Mark 6,3*. Den findes i det ældste manuskript vi har til Mark. (en papyrus med betegnelsen p⁴⁵ fra det 3. årh.), hvorfor der er god grund til at overveje, om ikke denne er mere oprindelig.

Det tekstkritiske arbejde er kompliceret, for vi kan ikke være sikre på, at det ældste manuskript (dateret ud fra sit materiale og skriftens stil) også har den ældste tekst. Det er heller ikke givet, at et manuskript, som stort set gengiver den ældste tekst, gør det gennemgående. Hver enkelt afvigelse må vurderes for sig. Da p⁴⁵ er det ældste manuskript, har det været overvejet, om en skriver har rettet 6,3* til 6,3, ikke på grund af skødesløshed, men bevidst, fordi han ville forbedre teksten. Skriveren har jo kendt både Matt. og Luk., hvad forfatteren til Mark. ikke har. Han kan derfor have været fristet til at harmonisere Mark. med de andre evangelier, enten fordi han mente, at Matt. og Luk. var bedre underrettet end Mark., eller fordi han var overbevist om, at en tidligere skriver måtte have begået en fejl. Måske har en sådan skriver, som kendte til forestillingen om jomfrufødslen, fundet formuleringen »tømrerens og Marias søn« anstødelig og skyndt sig at ændre den til »Marias søn«. I så fald er 6,3* den mest oprindelige tekst.

Men denne forklaring er næppe holdbar, for hvorfor skulle en skriver foretage en ændring i Mark., der bragte dette evangelium i modsætning til Matt. og Luk., som begge bestemmer Jesus i forhold til hans far (»Er det ikke tømrerens søn?«; »Er det ikke Josefs søn?«)? Det forekommer mere sandsynligt, at en skriver har rettet 6,3 til 6,3*. Den primære tekst »tømreren, Marias søn«, der har Jesus som tømrer og bestemmer ham i forhold til sin mor, er blevet ændret til »tømrerens og Marias søn« for at stemme overens med Matt. og Luk., der har Josef som tømrer og bestemmer Jesus ud fra hans far.

Det er vanskeligt at afgøre den slags spørgsmål alene på grund af de foreliggende tekstvidnesbyrd. Men i dette tilfælde støttes den sidste forklaring af en bemærkning hos Origenes i *Mod Kelsos*. Ifølge Kelsos var Jesus tømrer af profession, hvilket viser, at han formodentlig har kendt Mark 6,3. Origenes, der skriver 60-70 år senere, afviser imidlertid dette som en ubegrundet på-

stand, fordi »Jesus selv [i modsætning til Josef] intetsteds er beskrevet som tømrer i de evangelier, som kirkerne anerkender.« (CC, VI,36), hvilket tyder på, at han har kendt Mark 6,3*. Sandsynligheden taler således for, at Mark 6,3, »tømreren, Marias søn«, er den mest oprindelige tekst.

Litteratur

Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York 1993.

Origenes, *Contra Celsum*, Translated with an Introduction & Notes by Henry Chadwick, Cambridge 1953.

Jane Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, San Francisco 1987.

Ole Davidsen, lektor, dr. theol.
Obstrupvej 4
8320 Mårslet

John Dominic Crossan

Den historiske Jesus og kristendommens fødsel

• John Dominic Crossan præsenterer sin eksegetiske metode og illustrerer den ved en sammenligning af den bevægelse, Johannes Døber samler om sin person og den, Jesus med centrifugalkraft sender ud i verden. Den metodiske tilgang er en adskillelse af den historiske kontekst fra den kristne tekst, i praksis en rekonstruktion af de historiske sammenhænge sidst i 20'erne i Herodes Antipas' territorier uden at hente dem i Ny Testamente og en rekonstruktion af de tidligste tekstlige lag med henblik på at fastslå, om de giver mening i sammenhæng med konteksten. I spørgsmålet om retten til jorden støder den romerske imperialismes norm og den jødiske traditions antinorm sammen. Dette sammenstød får sit nytestamentlige ekko i Johannes Døberen og Jesus' missionsstrategi. Den ene døde med sin ophavsmand, den anden overlevede og blev således årsag til den kristne opstandelsestro, som således snarere kan beskrives som virkning end som årsag.

Inden for overskriftens brede rammer vil mit specifikke emne være metodologi, selv om jeg selvfølgelig også vil tale om mine resultater, så metoden ikke skal blive for abstrakt og kedelig.¹ Men først tre indledende pointer vedrørende overskriften.

Først med hensyn til »den historiske Jesus«. Jeg har aldrig anerkendt standardskellet mellem den historiske Jesus og troens Kristus, når jeg har formuleret dette problem. Ellers ville konklusionen være fastslået, før undersøgelsen var indledt. Man ved så at sige, at historiens Jesus bliver – eller må være – en anden end troens Kristus. Men hvad om de var den samme, eller for at sige det på en anden måde: hvad om historiens Jesus også var troens Jesus? Jeg foretrækker derfor at formulere problemet som følger: Hvad var det ved Jesus af Nazaret, der fik nogle mennesker i første fjerdedel af det århundrede for så længe siden til at afgøre, at han var en forbryder og skulle

henrettes, mens andre afgjorde, at han var guddommelig og skulle følges? Hvad var det, der førte til så fuldstændig modsatte reaktioner?

For det andet, med hensyn til »kristendommens fødsel«. Når jeg siger »kristendom«, mener jeg ikke, hvad den senere udviklede sig til, det vil sige en religion, der adskilte sig fra en anden religion benævnt jødedommen. Skønt det er noget anakronistisk at anvende begrebet »kristendom« eller »kristne« om forhold så tidligt i første århundrede, finder jeg det lettere end at bruge den mere korrekte betegnelse »gudsrigebevægelsen« eller »gudsrigetilhængerne«. Men når det drejer sig om denne tidlige fase, bruger jeg altid begrebet som betegnelse for kristen jødedom, altså som betegnelse for denne enkelte gruppe blandt de mange grupper i det jødiske hjemland, som kæmpede med hinanden om deres folks fremtid og lederskab, mens de befandt sig i den græske kulturinternationalismes og den romerske militærimperialisms smeltedigel. Jeg siger kristen jødedom, som jeg ville sige farisæisk jødedom, saddukæisk jødedom, essæisk jødedom eller hvilken som helst anden af gruppens jødedom på den tid.

For det tredje, med hensyn til ordet »og« i min titel. Det er på en måde det vigtigste af dem, og jeg trækker dets implikationer ind her i indledningen for at fremhæve dem. Jeg forestiller mig »den historiske Jesus« og »kristendommens fødsel« som to samtidige aspekter af samme begivenhed snarere end som to på hinanden følgende øjeblikke i samme udvikling. Begge udtryk henviser til interaktionen mellem Jesus og hans ledsagere, så den første del af overskriften understreger *Jesu* side i denne dialektik og den sidste *ledsagernes*. Men hele tiden taler jeg om de to sider af en enkelt mønt.

Metode

Den metode, jeg følger, er ganske umulig på ét niveau, men stærkt nødvendig på et andet. Jeg agter at adskille den historiske *kontekst* fra den kristne *tekst* og søger så at sige at gennemføre en dobbelt blindundersøgelse af dem. Med andre ord ønsker jeg både at fastslå de historiske sammenhænge, som om jeg ikke vidste noget som helst om de kristne tekster, og at afgøre, hvilken kristen tekst jeg skal bruge, uden at vide noget om denne historiske baggrund. Jeg er naturligvis helt klar over, at jeg ikke kan udelukke mit kendskab til disse tekster, og jeg kender også kun til baggrunden i forbindelse med dem. Men som metodologisk disciplin ønsker jeg at fastslå konteksten sidst i 20'erne i Herodes Antipas' territorier uden at hente den baggrund i Ny Testaments evangelier. Grunden er den, at jeg vil undgå en cirkelslutning, hvor disse langt senere tekster anvendes til at fastslå en tidligere tids kontekst. Jeg forestiller mig dette på følgende måde: Hvis vi havde en gruppe videnskabsfolk, som aldrig havde hørt om kristendommen og aldrig havde læst

evangelierne, men højst kendte til Josefus' tekster, hvordan ville de så rekonstruere den historiske baggrund under Antipas' tetrarki? Jeg indrømmer atter, at det er en disciplin, som i begyndelsen tvinger mig til at sætte de kristne tekster i parentes og i begyndelsen at fokusere på de historiske sammenhænge ud fra andre kilder.

Når jeg på den måde adskiller kontekst og tekst, begynder jeg med konteksten snarere end teksten. Årsagen er etisk. Jeg vil senere fjerne isolerede tekster fra aldeles gode og logiske sammenhænge i Markus', Johannes', Thomas' og Peters evangelier og sætte dem ind i en anden sammenhæng. Jeg bør så på forhånd have fastslået, hvad det er for en sammenhæng, og hvori dennes egen gyldighed og integritet består. Eller kan jeg bare sætte dem ind i en sammenhæng helt efter eget forgodtbefindende, især hvis denne står uforklaret eller uundersøgt? Den historiske kontekst og kristne tekst er nu adskilt, og jeg begynder med førstnævnte.

Kontekst

Jeg fastslår konteksten ved at anvende en tværvideenskabelige model og interaktiv matrice af komparativ antropologi, jødisk-romersk historie og nedre-galilæisk arkæologi.² Disse tre lag arbejder sig opad fra det mere almene til det mere specielle i den givne orden, og hver af dem står i opadrettet eller nedadrettet interaktion med alle ovenover eller nedenunder i den sekvens, hver af dem kan forandres og udvikles i i fremtiden, og alle tjener de til at korrigere og udfordre de andre.

Komparativ antropologi

Den komparative antropologi giver det bredeste og mest generelle billede af det jødiske hjemland som et bondesamfund i et landbrugsimperium. Den må være komparativ eller *tvær*-kulturel eller *multi*-kulturel, altså give de bredeste og sikreste generaliseringer på baggrund af mange forskellige tider og steder. Fra denne antropologi uddrager jeg to hovedkonklusioner.³

For det første var det romerske imperium et landbrugssamfund snarere end et havebrugs- eller industrisamfund. For eksempel besad det jernplov og havde mulighed for en enorm produktivitetsforøgelse, når som helst denne teknologi kunne bringes i anvendelse under de rette, økologiske omstændigheder. Men denne vældige produktivitetsforøgelse i landbruget skabte et gabende svælg mellem aristokrater og bønder. Det var ikke sådan, at de rige blev rigere, og de fattige fattigere, men sådan, at mens de rige blev langt rigere, blev de fattige ved med at have det nogenlunde, som de altid havde haft det: Altså, at de levede på et rent overlevelsesniveau, mens deres overskud blev taget fra dem af de mennesker med større styrke og magt, de havde over

sig. Et landbrugsimperium var med andre ord ensbetydende med en stadig dybere kløft mellem besiddende og besiddelsesløse.

For det andet var der to hovedtyper landbrugsimperier. Den ene var den *traditionelle* eller rolige type, hvor aristokrater og bønder levede og påvirkede hinanden som to adskilte og lukkede samfund. Bortset fra aristokraternes krav om overskud af produkter og arbejde levede bønderne på deres egen, urgamle facon i deres egne, urgamle landsbyer. Vi kunne undre os over, hvorfor der ikke var langt flere oprør i sådanne samfund, men faktisk betragtede bondestanden sikkert aristokratiet på samme måde, som de betragtede andre naturkatastrofer som tørke, sygdom og sult. De var bare en nødvendig del af livet og omgivelserne. Man kunne synes dårligt om dem, men man kunne ikke undgå dem. En anden slags landbrugssamfund er det *kommercielt* orienterede eller foranderlige. Enkelt udtrykt har aristokratiet her lært noget nyt: Hvis man tog bøndernes land i stedet for at tage deres overskud, kunne man gøre det langt mere produktivt og få det til at yde langt større udbytte og gevinst. Set med vores øjne kunne kommercialiseringen være ganske ringe, men set med bøndernes øjne indebar den en forandring i det uforanderlige livsmønster; indebar, at der kunne ske ændringer. Og hvis der kunne ske ændringer til det værre, hvorfor skulle der så ikke kunne ske ændringer til det bedre, måske endda til det utopisk, ideelt eller fuldendt bedre? Og det er netop på baggrund af landbrugsmæssig kommercialisering, der kommer en tendens til bondemodstand. Jeg bruger det uklare begreb modstand om alle handlinger fra fordækt modstand til åbent oprør. Men pointen er den, at kommercialiseringens og modstandens variable gerne er indbyrdes forbundne.

Jødisk-romersk historie

Dette er de to overordnede og mest almene konklusioner, jeg har hentet fra mit grundlag i den komparative antropologi. Og på det grundlag bygger jeg så et interaktivt lag vedrørende den jødisk-romerske historie op, og her opstår der et spørgsmål i mit baghoved. Det er et indlysende spørgsmål, men alligevel et, man sjældent stiller. Hvad var det, der gik så forfærdelig galt i forholdet mellem det romerske kejserriges politik og det jødiske folk, både i deres hjemland og i de nærliggende områder Egypten og Nordafrika? Man kan ikke svare, at de var et koloniseret folk under imperialistisk herredømme, og at det alene forklarer deres oprørskhed. I næsten 500 år før romernes ankomst var det jødiske hjemland under en sådan imperialistisk kontrol i en eller anden udgave. Perserne, græsk-egypterne, græsk-syrierne kom og gik, men der var kun ét alvorligt oprør, og det udløstes af en ekstrem provokation fra sidstnævnte imperiums side lige før det andet århundredes midte. Men i løbet af de første 200 år med sikker, romersk kontrol var der fire større revo-

lutioner. Ydermere afløste de hinanden med stadig kortere mellemrum. Tre af dem fandt sted i selve det jødiske hjemland, og det sidste fandt sted tværs gennem Nordafrika og Egypten. Det er nemt at tidsfæste den slags større oprør i det jødiske hjemland, for de involverede altid de syriske legioner, som normalt befandt sig syd for Antiochia for at vogte Eufrat-grænsen mod Partherriket, men bevægede sig sydoover for at genoprette romernes lov og orden, når de lokale politikohorter ikke kunne klare sagen. Egypten havde naturligvis sine egne legioner. De syriske legioner bevægede sig sydpå i år 4 f.v.t. efter Herodes den Stores død, igen i 66-76 e.v.t. og så omsider i 132-135 e.v.t.. Mellem de to sidste frygtelige krige, som endte med templets ødelæggelse og Jerusalem's overgang til hedenskabet, var der et nordafrikansk oprør i 115-117 e.v.t., som endte med den egyptiske jødedoms undergang. Når man ser på disse fire oprør, finder man 70 år mellem det første og det andet, 40 år mellem det andet og det tredje og 15 år mellem det tredje og det fjerde. Uanset forklaringen gik noget alvorligt galt mellem det romerske kejserregimes politik og det jødiske folk i det østlige middelhavsområde, men ikke i det vestlige. Hvilket?

På dette punkt hænger det, som netop blev vist i den komparative antropologi, altså foreningen af jordens kommercialisering og bondemodstand, sammen med et ganske særligt aspekt i den jødiske tradition.⁴ Det er en tradition, der ligger dybt forankret i pagten og loven, fremhæves af de fleste af profeterne og fejres i formel bøn (se for eksempel Sl 82). Den vedrører jord, og på grund af den sammenhæng angår den også gæld. I 3 Mos 25,23 proklamerer Gud, at »Der må ikke sælges land uigenkaldeligt, for landet er mit; I er fremmede og tilflyttere hos mig.« Den teoretiske forudsætning for den rystende påstand er, at Gud efter flugten fra Egypten fordelte land godt, rimeligt og retfærdigt. Det var Guds land, ikke deres, og de besad det kun som denne Guds forvaltere. At købe og sælge land, som om det blot var en vare som så mange andre, ville føre til, at de få ejede en mængde, og at de mange ejede lidet eller intet. Deraf følger forbudene i 5 Mos 19,14 og 27,17 mod at flytte »skellet til din nabos mark; det har tidligere slægtled sat.« Som livets materielle grundlag er jorden under den guddommelige retfærdigheds særlige kontrol og kan ikke kommercialiseres som alt andet, man kan købe og sælge. Det klassiske eksempel er fortællingen i 1 Kg 21,1-15, hvor kong Ahab fra den nordlige halvdel af det jødiske hjemland ønsker at få Nabots vingård og tilbyder ham betaling enten i rede penge eller i form af en bedre vingård. Nabot svarer: »Herren bevare mig fra at overdrage dig mine fædres ejendom!« (21,3) Trods kongens temmelig rimelige tilbud ved Nabot, at loven forbyder en sådan kommercialisering af Guds land. Ahabs dronning er Jezabel, en hedensk, kanaanæisk prinsesse, der er vokset op med en meget

anderledes, teologisk økonomi og derfor kun kan opfatte Nabots svar som trods mod kongen. Hun lader ham dræbe og skaffer derved sin mand vingården. Men baggrunden for loven er det guddommelige forsvar af bondestanden; en fastholdelse af, at jorden er livets materielle grundlag og ikke kan commercialiseres som hvad som helst i øvrigt. Det er, hvad der menes, når det i Es 5,8 siges: »Ve dem, der lægger hus til hus og fjøjer mark til mark, indtil der ikke er mere plads, og I bor alene i landet.«

Da landet er Guds, og fordelingen af det ikke styres af normale, kommercielle forretningsgange, men af guddommelig retfærdighed (altså en fordelings, ikke gengældelsens retfærdighed), så ejer de, som ejer landet, det som forvaltere af en andens ejendom. Eller sagt på en anden måde: Landet tilhører mig. I er alle fæstere hos mig og tilflyttede udlændinge. Men skønt I ikke kan købe og sælge det, kan I stadig miste eller vinde det gennem lån og gæld, misligholdelse og overtagelse af pant. Det er forklaringen på al den omhu, der vises gæld i loven. Fem punkter fremhæves.⁵ For det første må den ene israelit ikke tage renter af den anden. For det andet er der omhyggelige regler for, hvad man kan stille som sikkerhed, og hvordan man kan tage det. For det tredje skal al gæld slettes hvert syvende år. Den kan ikke bare vokse og vokse til bestandigt større beløb som en uafrystelig byrde. Hvert sabbatår begynder det hele så at sige om igen fra begyndelsen. For det fjerde skal alle de, som har været nødt til at sælge sig selv eller deres familie til slaveri på grund af gæld, sættes fri hvert sabbatår. Og endelig, med den mest forbløffende af alle økonomiske forordninger, skal al jord og alle landbrugsbygninger (byer omgivet af mure undtaget!) gives tilbage til deres oprindelige ejere hvert jubelår, hvert halvtredsindstyvende år efter hver syv gange syv år. Alt vendte så at sige tilbage til udgangspunktet, til landets oprindelige, guddommeligt retfærdige fordeling. Andre omkringliggende lande kunne gøre *noget* af dette ved meget specielle lejligheder, som for eksempel når et nyt dynasti søgte legitimitet, eller af meget specielle årsager, som for eksempel når en hersker ønskede at beskytte sine selvejende bondesoldater, men i jødisk tradition grundedes dette på den fordelingsmæssige retfærdighed udøvet af en Gud, som ejede landet og ikke kunne lade land eller liv commercialiseres. Om nogen eller alle disse idealer blev fulgt af nogen eller alle de, som efterlevede Guds pagt med Israel, kan diskuteres, men de er ikke blot de enkelte profeters ideelle eller utopiske drømme, de er selve den hårde kerne i loven. Hvis den ikke efterleves, kunne man spørge sig selv hvorfor. Og hvorfor skal denne del efterleves, hvis denne anden del kan sættes til side?

Så når profeterne taler om det, vi kalder »social retfærdighed«, taler de faktisk om en pagt, der yder landet guddommelig retfærdighed⁶. En sådan retfærdighed skabes, som de ser det, ikke ved samfundets velvilje, men på

Guds bud, eller mere organisk og internt, ved Guds retfærdighed, som med nødvendighed må behandle det retfærdigt, som er Guds ejendom. Derfor kan de hævde, at Gud afviser gudsdyrkelse, når denne foregår på en baggrund af uretfærdighed, fordi det er rent hykleri at tilbede en retfærdighedens Gud i en tilstand af uretfærdighed. Tilbedelsen af en sådan Gud burde sætte en i stand til at leve som den Gud. For eksempel anfører Jer 7 en sådan advarsel fra Gud. Hvis I tror, at tilbedelsen af Gud skulle fri jer fra guddommelig retfærdighed, hvis I gør Guds tempel til et tilflugtssted, et skjulested, et ly, en røverkule (altså et sted, røvere tyr til for at få sikkerhed, når de har været på rov et andet sted), så vil Gud rive det, I fejlagtigt tog for et tilflugtssted, ned om ørerne på jer. Det er spændende, at Gud siger til profeterne, at jeg afviser jeres tilbedelse på grund af jeres manglende retfærdighed, men aldrig, at jeg afviser jeres retfærdighed på grund af jeres mangel på tilbedelse.

Hvis nogle eller mange eller masser af mennesker i det jødiske hjemland tog noget af den tradition alvorligt, var Romerrigets politik og de jødiske forudsætninger vedrørende jord på uafvendelig kollisionskurs. Det var ikke, fordi – og det vil jeg gerne understrege – romernes politik var specielt barsk eller grusom eller værre end det, der var gået forud. De virkeliggjorde det, man kunne beskrive som kejserrigets normaltilstand, det vil sige det almindelige ønske om at maksimere produktivitet og profit i de erobrede lande. Men, og nu siger jeg det igen, de, som tog denne jødiske tradition alvorligt som et guddommeligt bud, ville finde den normale, romerske kommercialisering af den jord, de opfattede som guddommelig, som en vanhelligelse, der måtte udløse stærke reaktioner. Utvivlsomt var der folk som Josefus, der ville påstå, at det romerske styre var Guds vilje, og som, hvis de blev udfordret, ville have forklaret, hvordan loven og magten sagtens kunne bringes i overensstemmelse. Men hvorefter alting er, skærer både mine antropologiske og mine historiske lag hinanden i dette nøglepunkt i kommercialisering af jorden.

Arkæologi i Nedre Galilæa

Man kunne anerkende alt i disse to foregående lag i min model og alligevel insistere på, at intet af det gjaldt for Nedre Galilæa på Herodes Antipas' tid. Måske var det for eksempel en slags udørk, et område, der ikke var omfattet af nogen form for jordkommercialisering, fordi jorden ikke var af større værdi. Her har jeg i baghovedet endnu et spørgsmål, som burde melde sig, selv om man ikke vidste det mindste om de kristne tekster, men kun havde læst Josefus. Hvorfor dukkede Johannes Døber op, da han dukkede op? Hvorfor sidst i tyverne i Herodes Antipas' område. Hvorfor på det tidspunkt og på det sted? Man kunne også udvide spørgsmålet på denne måde, skønt jeg ikke

mener, man kunne gå til det uden at snyde lidt og se på de kristne tekster: Hvorfor forekom de to folkelige bevægelser, Johannes' døberbevægelse og Jesu gudsrigebevægelse, sidst i tyverne i Herodes Antipas' land? Hvorfor dér og hvorfor da?⁷

I år 4 f.v.t. overtog Herodes Antipas med romersk velsignelse Galilæa og Peræa som arv efter sin far, Herodes den Store. Han genopførte og udvidede omgående Sepforis som hovedstad for sine nye territorier. Ti år senere blev hans bror Arkelaos, som havde arvet den centrale og sydlige del af Herodes den Stores rige, landsforvist af Augustus, og hans territorier lagt ind under en romersk præfekts direkte kontrol. Oppe i Galilæa gjorde Antipas sig sine tanker. Han kom til at regere i 43 år, og den lange tid var nok et tegn på, hvor forsigtigt han bevægede sig. Der skete ikke meget, så længe Augustus var i live, men da han døde i 14 e.v.t., og Tiberius overtog kejsermagten, gik Antipas i gang.

Han indledte omgående opførelsen af en ny hovedstad omkring 30 kilometer øst for Sepforis. På samme måde, som hans far havde opført Cæsarea (opkaldt efter Augustus Cæsar) på kysten, ville han nu bygge Tiberias (opkaldt efter Tiberius Cæsar) ved søen. Den stod færdig omkring 19 e.v.t. Logikken i det, han havde indledt, er sikkert ganske klar. Han håbede at blive jødernes konge ligesom sin far. Han håbede, at han ikke ville få et fjerdingsfyrstendømme nordpå under sin kontrol, men et helt kongerige. Det forklarer også hans ægteskab med Herodias, for det ville være afgørende nødvendigt at etablere en forbindelse til hasmonæerne, og hun var barnebarn af Mariamne, den hasmonæerdronning, Herodes den Store henrettede. Hvis man lige her og nu ser bort fra de bredere planer, der giver Antipas første håb og endelige fiasko mening, var situationen omkring år 20 e.v.t., at Nedre Galilæa nu havde to store byer, der lå på tredive kilometers afstand af hinanden og var bygget med omkring 20 års mellemrum. Med andre ord var den romerske urbanisering og jordkommercialisering begyndt at ramme Nedre Galilæa i tyverne. Romerne sendte ikke handelsmænd ud på hesteryg for at kommercialisere landbrugsjorden. Ligesom grækerne før dem kommercialiserede de ved at bygge byer, som så blev centrum for stigende produktivitet og profit fra oplandet. Her ville jeg gerne have langt flere oplysninger fra arkæologerne om, hvordan etableringen af disse to byer præcist påvirkede bondebefolkningen omkring dem.⁸ Det er lettere at lokalisere byens marmor og mosaikker end at fastslå, hvilken virkning de havde på bondegårde. Der er naturligvis ikke tale om en situation med storstilet forarmelse af bondelandet, men om, hvordan bondelandsbyernes og det landlige slægtskabs netværk blev ødelagt, da mindre gårde blev lagt profitabelt sammen til større, og da deres

tidligere ejere bevægede sig ned ad den glatte skråning fra små selvejere til fæstebønder, daglejere, tiggere eller banditter.

Det er altså især med grundlæggelsen af Tiberias og dernæst med tilstedeværelsen af to storbyer med omkring 25.000 indbyggere, at den kommercialisering, der blev nævnt i forbindelse med den komparative antropologi og jødisk-romersk historie, omsider rammer Herodes Antipas' territorier med magt i det første århundredes andet tiår.⁹ Sammenfattende er det omkring problemet med landlig kommercialisering, som på den ene side er den romerske imperialismes norm og på den anden den jødiske traditions antinorm, at min interaktive models tre lag falder mest slående sammen. Det er, så klart jeg kan rekonstruere det, konteksten i Antipas' tyvere i Nedre Galilæa. Det er en interaktiv matrice, hvis lag kan tjene som indbyrdes og indre korrektiv og en tværvidenskabelig matrice, hvis komponenter kan både kontrolleres, ændres og udvikles hver for sig og udefra.

Tekst

Jeg vender mig nu mod min metodes anden halvdel, mod spørgsmålet om, hvilke tidlige, kristne tekster, der skal forbindes med denne baggrund. Hvordan afgør man, hvilke tekster man skal bruge? Det ville ikke være rigtigt bare at vælge de tekster, der passer med baggrunden, først og fremmest fordi næsten enhver tekst, man kunne forestille sig, måske ville passe med den på den ene eller den anden måde, men for det andet, fordi jeg i denne dobbelte blindanalogi forsøger ikke at udlede kontekst af tekst eller tekst af kontekst. Min løsning er den at lede efter de *tidligste* lag i disse kristne tekster og spørge, om dette tidligste lag giver mening i sammenhæng med denne *skarpeste* kontekst.

Hvorfor de tidligste? Jeg går ikke ud fra den antagelse, at en traditions tidligste lag altid eller nødvendigvis er mere præcise end de senere. Jeg opterer ikke for det tidligste lag ud fra en apriorisk eller abstrakt teori om traditioner i almindelighed, men ud fra aposterioriske og konkrete konklusioner vedrørende den specielle evangelietraditions natur, der er til stede i Ny Testamente. Jeg tilslutter mig for det første den nyere videnskabs massive konsensuskonklusion, at Matthæus- og Lukasevangeliet har brugt Markusevangeliet som hovedkilde og undervejs optaget det meste af dets tekst, mens de med ganske velberåd har ændret den, så den svarede til deres helt anderledes tids og steds teologiske krav. Jeg er enig i det, ikke blot, fordi der er konsensus, men fordi jeg har tilbragt det meste af 1960'erne med selv at bekræfte det. For det andet er jeg enig i, at Johannesevangeliet, i det mindste med hensyn til de berettende rammer vedrørende Johannes Døber i begyndelsen og Jesu rettergang og opstandelse i slutningen, er afhængigt af de tre tidlige-

re synoptiske evangelier. Hvis vi lige i øjeblikket udskyder enhver overvejelse af de ikke-kanoniske evangelier, synes det, at selve de kanoniske evangeliers natur tvinger en til at tage udgangspunkt i det tidligste lag, man kan skelne. Hvis denne evangeliekildekritik er helt eller delvis ukorrekt, måtte ethvert værk, der tog udgangspunkt i en sådan historisk forudsætning, omarbejdes radikalt. Det samme gælder naturligvis enhver anden forudsætning og de rekonstruktioner, der bygger på dem.

Jeg antager i øvrigt ikke, at det tidligste lag, man kan skelne i Jesus-traditionen, *må* hænge sammen med den baggrund, Antipas' 20'ere giver. Det kunne godt hænge temmelig solidt sammen med den ganske anderledes situation i begyndelsen af 40'erne, da Herodes Agrippa blev jødernes konge, som Herodes den Store havde været det, og som Herodes Antipas havde håbet på at blive det uden nogen sinde at opnå det; en jødisk konge, der for sidste gang havde hele landet under sig. Hvis den konklusion var korrekt, ville den historiske Jesus og den tidligste kristenhed være tabt for evigt, og det eneste, vi kunne, var at rekonstruere situationen i 40'erne. Men alt dette forudsat, er hjertet af min metode at se, om jeg kan fastslå *den nærmeste forbindelse mellem skarpeste kontekst og tidligste tekst*.

Hvad er så den tidligste tekst, jeg vil anvende? Paulus' breve kan sikkert tidsfæstes til 50'erne, og hvis han har fortalt os meget om den historiske Jesus og dennes ledsagere, måtte det især være med Paulus, rekonstruktionen skulle begyndes. Jeg overser ikke betydningen af de før-paulinske elementer, man kan skelne i Paulus' breve, men jeg agter her at fokusere på et andet stort tekstmateriale uden for den paulinske tekstmasse.

De fælles ords tradition

I en begrebsmæssigt strålende artikel var Steve Patterson den første, der gjorde følgende iagttagelser.¹⁰ Jeg gennemgik hans arbejde meget omhyggeligt og fremlægger det her med mine egne ord, men jeg har efter min egen mening kun omformuleret det ganske lidt. Disse tanker er i alt væsentligt hans, ikke mine.

For det første konkluderer han ligesom jeg selv, at *Q-evangeliet*, den hovedkilde ud over Markusevangeliet, som både Matthäusevangeliet og Lukasevangeliet har anvendt, findes som et skriftligt dokument, man stadig kan skelne i deres skrifter, som de foreligger.¹¹

For det andet konkluderer han ligesom jeg selv, at *Thomasevangeliet* fra Nag Hammadi er grundlæggende uafhængigt af de kanoniske evangelier.¹² Disse to historiske konklusioner er naturligvis forudsætninger for alt, der følger.

For det tredje er der omkring en tredjedel fællesmateriale i *Q-evangeliet* og *Thomasevangeliet*, og den mængde er temmelig stor for to tekster, der ikke er direkte afhængige af hinanden.¹³ Jeg tilpasser Pattersons terminologi og kalder dette fællesmateriale, som stærkt konservativt kan opgøres til 37 enheder i traditionen, for 'de fælles ords tradition'. De resumeres i bilag 1 sidst i denne artikel; ordenen deri er *Thomasevangeliets*, men der skal ikke lægges nogen betydning i den beslutning. Disse 37 enheder er hverken afhængige af hinanden eller af nogen tidligere, *skreven* kilde på grund af en fuldstændig mangel på lighed i ordenen på disse enheder i hvert af evangelierne. De repræsenterer med andre ord to adskilte, nedskrevne udgaver af en oprindeligt mundtlig samling, som nu kun sikkert kan skelnes, når *begge* evangelier rummer dens indhold. Hvis man opstiller de 37 enheder i den orden, de forekommer i *Q-evangeliet* og *Thomasevangeliet*, i parallelle kolonner og tegner forbindelseslinjer mellem samme enheder, får man et regulært spindelvæv. Læg for eksempel mærke til, hvor forskelligt rækkefølgen af de tre saligprisninger forekommer i hver af de skriftlige versioner.

For det fjerde, og dette er ikke en sag, der er rejst af Patterson, men den er værd at bemærke – så skyder de 11 ord, der er uafhængigt til stede i de fælles ords tradition og i Markusevangeliet (se bilag 1), dette materiale tilbage til at blive 'De tidligste ords tradition', som vi kan fastslå for Jesu ord.

Spisning og helbredelse

Inden for den plads, jeg nu har til rådighed, vil jeg herefter koncentrere mig om en enkelt enhed i denne fælles ords tradition, nemlig *Mission og budskab*, som man finder i *Thomasevangeliet* 14,4, *Q-evangeliet* i Matt 10,7-14 ligesom i Luk 10,4-11, foruden i Mark 6,7-13.¹⁴ Jeg begunstiger denne med overlæg af flere grunde. For det første giver den mere end nogen anden enhed i de fælles ords tradition mening til alle de andre. For det andet skærer den igennem skellet mellem Jesu ord og handlinger, da den er ord *om* handlinger. Det viser mig, at den historiske Jesus og den tidligste kristendom ikke blot drejede sig om en vision, men også et program. For det tredje findes den også, uafhængigt af *Q-evangeliet*, hos Markusevangeliet, så vi ved, at i det mindste *Q-evangeliet* ikke selv har skabt de detaljer, det har ud over og oven over *Thomasevangeliets* nøgne minimum. Endelig, og det er det vigtigste, markerer den – for mig – den mest betydningsfulde forskel på Johannes' døberbevægelse og Jesu gudsrigebevægelse. Jeg vil komme nærmere ind på denne sidste begrundelse nedenfor.

Kernen i den traditionelle enhed om *Mission og budskab* er helbredelses- og spisningsdialektikken, hvor Jesu ledsagere får besked på at vandre omkring til husholdninger, bringe dem helbredelse og til gengæld ikke tage

imod bare en almisse fra dem, men et fællesmåltid med dem. Med andre ord får Jesu ledsagere besked på selv at gå ud og gøre netop det, han selv gør. (Husk de fjendtlige anklager mod hans helbredelse om, at han er besat, og mod hans spisning om, at han er en frådser, dranker og ven med toldere og syndere.) Fremhævelsen af *deltagelse* er afgørende vigtig for min forståelse af, hvad der skete ved »kristendommens fødsel«, fordi det – for mig – er det afgørende øjeblik, der er *nødvendigt* (om end selvfølgelig ikke fuldstændig *tilstrækkeligt*) for afgørelsen af fremtiden.¹⁵ Jesus slår sig ikke ned sammen med sin familie i Nazaret eller sammen med Peter i Kapernaum, sender ikke »disciple« ud for at få andre bragt til sig, erklærer ikke, at han alene har monopol på Gudsriget, og at alle må komme til ham for at få adgang til det. Ej heller siger han til sine ledsagere, at de skal gå ud og gøre alt i hans navn. Hvad de får besked på, er ganske enkelt at gå ud og gøre det, han selv gør. I og gennem den handling kommer både han og de ind i Guds rige og opfordrer andre til at gøre det samme gennem deres egen deltagelse.

Dette fællesskab i helbredelse og spisning involverer en *deling* af åndelige og materielle goder. Helbredelsens betydning består ikke i, at de alene kunne udrette den, men at den blev udført som led i indgangen i Guds rige. Hvis nogen mente, at den lidelse eller sygdom, som nødvendiggjorde helbredelse, var et resultat af eller en straf for synd, så betød helbredelsen, at synder blev tilgivet, og at det var muligt for dem at udrette det for hinanden. Hævdelsen af, at man skulle dele maden sammen og inden døre snarere end at tage mod almisser ved døren udenfor, er en fremhævelse af den guddommelige, fordelingsmæssige retfærdighed frem for menneskenes genoprettede godgørenhed. Det er ganske enkelt skabelsesteologien bag lovens forordninger om jord (se ovenfor), men nu bragt i anvendelse på mad. Imidlertid er det i begge tilfælde en sag om livets materielle grundlag og om dets guddommeligt retfærdige fordeling blandt alle, der har brug for det. I øvrigt formoder jeg, at dette skift fra land til mad ikke er et tegn på håb, men en angivelse af, at kravet om det første ikke længere var gennemførligt eller troværdigt i Antipas' romaniserede Galilæa. (Bemærk, hvordan land og skyld fra Guds lov vender tilbage som mad og skyld i Fadervor.) Når helbredelse og spisning deles fuldt og retfærdigt i en verden tilhørende Gud, kommer hans rige ned på jorden (husk: Guds riges komme er Guds vilje, der udføres på jorden). Den kommer ind i denne verden og modsætter sig uden vold verdens volds magt som *normaltilstand* og modsætter sig retfærdigt verdens systembårne uretfærdighed. Alt dette forudsætter en skabelsesteologi, der hævder, at Gud (og ikke Cæsar!) ejer denne jord og kræver en retfærdig fordeling af Guds gaver.

Mod fremtiden

Jeg lovede ovenfor, at jeg ville komme tilbage til en meget vigtig grund til at fremhæve *mission og budskab* som nøgletekst i både de 37 ords fælles ords tradition og de 11 ords tidligste ords tradition. Dette vedrører forskellen på Johannes' døberbevægelse og Jesu Gudsrigebevægelse. Med hensyn til indhold og substans ved vi fra deres fjenders skældsordsbefængte anklager, at de blev set som dissiderende dobbeltbevægelser, men også som afvigende og endda indbyrdes modstridende former for dissidens. I *Q-evangeliet* i Matt 11,18-19 = Luk 7,33-34 siger disse fjender af Johannes, at han »hverken spiste eller drak«, og de slutter, at »han er besat«. Så siger de om Jesus, at han »både spiser og drikker«, og de slutter, at han er en »frådser og dranker, ven med toldere og syndere!« Jeg betragter ikke dette som nøjagtige persontegninger af Johannes eller Jesus. De er bare grimme skældsord, præcis som når farisæerne i Matthæusevangeliet kaldes hyklere og løgnere. Men det fortæller os noget om deres bevægelser, som nok i lige høj grad blev afvist af udenforstående, men som også blev opfattet som værende ganske modstridende i deres funktion. Lige nu vil jeg imidlertid lægge denne forskels indhold og substans til side og fremhæve en anden divergens, som var af langt større betydning for fremtiden, nemlig en forskel i stil og adfærd. Døberbevægelsen var fuldstændig afhængig af Johannes. Man døbte ikke sig selv, og andre døbte man heller ikke i Johannes' navn. Man blev døbt af Johannes alene. Det er grunden til at han og kun han fik tilnavnet »Døberen«. Men det indebar, at da Antipas dræbte ham, så var bevægelsen væk, selv om den måske kunne holde sig i live lidt endnu. Den var i sidste ende død. Men hvad Jesus gjorde, var noget ganske andet. Gudsrigebevægelsen afhang ikke af ham alene. Andre fik besked på at gå ud og gøre som han, bestemt ligesom han, men også uden hans eget nærvær og hans egen bistand. Pilatus' henrettelse af Jesus kunne derfor ikke få samme virkning som Antipas' henrettelse af Johannes. Fremtiden stod åben. En fremtid var mulig. Det er derfor det øjeblik af samlet deltagelse, det øjeblik, da det ikke blot var Jesusbevægelsen, men Gudsrigebevægelsen, som jeg betegner som »kristendommens fødsel«. Den senere tro på Jesu' opstandelse var så virkningen af den fødsel og ikke dens årsag.

Emne	Q-evg.			
	Thomasevg.	Matt.	Luk.	Mark.
Bed, søg og bank på	2=92,1=94	7,7-8	11,9-10	11,24
Hvor og hvornår	3,1-3=51=113	24,26	17,23	13,21-23
Det skjulte skal bliver åbenbaret	5,2=6,5-6	10,26	12,2	4,22
Den gyldne regel	6,3	7,12	6,31	
Mission og budskab	14,4	10,7-14	10,4-11	6,7-13
Fred eller sværd	16	10,34-36	12,51-53	
Øjne og øre	17	13,16-17	10,23-24	
Sennepsfrøet	20	13,31-32	13,18-19	4,30-32
At kende timen	21,5-7=103	24,43-44	12,39-40	
Bjælken og splinten	26	7,3-5	6,41-42	
At prædike fra tagene	33,1	10,27	12,3	
Lysset under skæppen	33,2-3	5,15	11,33	4,21
De blinde vejledere	34	15,14b	6,39	
Den stærkes hus	35	12,29	11,21-22	3,27
Imod bekymringer	36	6,25-33	12,22-31	
Om at hindre andre	39,1-2=102	23,13	11,52	
Til den der har, skal der gives	41	25,29	19,26	4,25
Tilgivelse af al synd	43	12,31a	12,10	3,28
Gode og dårlige træer og hjerter	45	7,16-20	6,43-45	
Ingen større end Johannes	46	11,11	7,28	
Ingen kan tjene to herre	47,2	6,24	16,13	
Salige er de fattige	54	5,3	6,20	
At hade sin familie	55,1-2a=101	10,37	14,25-26	
At tage sit kors op	55,2b	10,38	14,27	8,34
At blive taget med eller blive ladt tilbage	61,1	24,40-41	17,34-35	
Faderen og Sønnen	61,3	11,27	10,22	
Det store festmåltid	64	22,1-13	14,15-24	
Salige er de forfulgte	68=69,1	5,11-12	6,22-23	
Salige er de sultne	69,2	5,6	6,21a	
Høsten er stor	73	9,37-38	10,2	
Skatten i Himmelen	76,3	6,19-20	12,33	
Hvorfor gik I ud i ørkenen?	78	11,7-10	7,24-27	1,2-3
Ræve har huler	86	8,19-20	9,57-58	
Udenpå og indeni	89	23,25-26	11,39-40	
At give uden at forvente noget tilbage	95	5,42	6,30.34-35b	
Surdejen	96,1-2	13,33	13,20-21	
Det fortabte får	107	18,12-14	15,3-7	

Noter

1. Dette blev først fremlagt som en mundtlig forelæsning på Det Teologiske Fakultet ved Københavns Universitet i anledning af det akademiske års begyndelse mandag den 1. september 1999. Jeg har bevaret forelæsningsens indhold, men tilføjet et bilag og fodnoter til denne skriftlige version.
2. Denne kontekst-metode forklares langt mere udførligt i J.D. Crossan, *The Birth of Christianity* (San Francisco: HarperSanFrancisco 1998), s. 139-235.
3. Den første konklusion er primært hentet fra Gerhard E. Lenski, *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification* (New York: McGraw-Hill, 1966) og Gerhard E. & Jean Lenski, *Human Societies. An Introduction to Macrosociology* (3. udg., New York: McGraw-Hill, 1974), s. 177-230. Den anden er primært hentet fra John H. Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982). En fremragende, nyere syntese og bibliografi kan ses i Kenneth C. Hanson & Douglas E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts* (Minneapolis: Fortress Press, 1998).
4. Jeg skylder Léon Epszteins værker det meste af dette afsnit: *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible* (London: SCM Press, 1986 = *La Justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible* [Paris: Cerf, 1983] og Moshe Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem. Jerusalem: Magnes Press of Hebrew University & Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995).
5. Der er følgende hovedtekster til de fem punkter: (1) 2 Mos 22,24 og 5 Mos 23,20. (2) 2 Mos 22,24-26. 3 Mos 25,35-37. 5 Mos 24,6.10-11. (3) 5 Mos 15,1-2.7-11. (4) 2 Mos 21,2.7-11. (5) 5 Mos 15,12-15.18.
6. Følgende hovedtekster angår (1) profeti og retfærdighed: Am 2,6-8; 5,7.10-12; 8,4-7. Hos 4,1-3; 5,10; 12,7-9. Es 3,14-15; 5,7b-9; 33,14-15. Mika 2,1-2; 3,1-3; 6,10-12; 7,2. Jer 4,4; 5,26-28; 22,3.13-17. Ez 18,5-9; 45,9-12. Zak 7,9-10; og disse (2) gudsdyrkelse og retfærdighed: Am 4,1.4-5; 5,21-24. Hos 6,6. Es 1,10-17. Mika 6,6-8. Jer 7,5-7. En meget anderledes tolkning af profeter og profitter kan ses hos Morris Silver, *Prophets and Markets: The Political Economy of Ancient Israel* (Social Dimensions of Economics. Boston: Kluwer-Nijhoff, 1983).
7. Spørgsmålet »hvorfor Jesus skete, da han skete« kommer fra Christopher See-man, *The Urbanization of Herodian Galilee as an Historical Factor Contributing to the Emergence of the Jesus Movement*. (M.A. Thesis, Graduate Theological Union, Berkeley [San Francisco Theological Seminar, under Robert Coote], 1993).
8. Susan E. Alcock, Graecia Capta. *The Landscapes of Roman Greece* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), taler om, hvordan »arkæologer i dag, i stedet

for at fokusere på sejrherrens ekstra goder, beskæftiger sig med den imperialistiske ekspansions virkninger på undertvungne folk og udvikler en ny slags 'imperialismens arkæologi' « (p 5). Endnu et eksempel: John R. Patterson, »Settlement, city and elite in Samnium and Lycia,« s. 146-168 i *City and Country in the Ancient World* (Eds. John Rich & Andrew Wallace-Hadrill; New York: Routledge, 1991), forsøger at forbinde ændringer i landbrugets bosætningsmønstre med byelitens mobilitet. Vi har brug for lignende studier for Nedre Galilæas vedkommende.

9. Se især Jonathan L. Reeds værk, *The Population of Capernaum* (Occasional Papers of the Institute for Antiquity and Christianity, 24. Claremont: Institute for Antiquity and Christianity, 1992); *Places in Early Christianity: Galilee, Archaeology, Urbanization, and Q* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1994); »Population Numbers, Urbanization, and Economics: Galilean Archaeology and the Historical Jesus,« s. 203-219 i *Society of Biblical Literature 1994 Seminar Papers* (Ed. Eugene H. Lovering, Jr. SBLSP 33. One Hundred Thirtieth Annual Meeting, 19-22 November 1994, Chicago. Atlanta: Scholars Press, 1994).
10. Stephen John Patterson, »Wisdom in Q and Thomas«, s. 187-221 i *In Search of Wisdom. Essays in Memory of John G. Gammie* (Eds. Leo G. Perdue, Bernard Brandon Scott, William Johnson Wiseman. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993). Mere indgående detaljer vedrørende hans og mit argument her kan ses i *The Birth of Christianity* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1998), s. 239-289.
11. Se argumenter og bibliografi i Stephen John Patterson, *The Gospel of Thomas within the Development of Early Christianity* (Ann Arbor: University Microfilms International [Ph.D. dissertation, Claremont Graduate School, 1988), »stærkt revideret« til *The Gospel of Thomas and Jesus* (Foundations and Facets Reference Series. Sonoma, CA: Polebridge Press, 1993).
12. En kritisk rekonstruktion af *Q-evangeliet* findes i James M. Robinson *et al.*, »The International Q Project«, *JBL* 109 (1990) 449-501; 110 (1991) 494-498; 111 (1992) 500-508; 112 (1993) 500-506; 113 (1994) 495-500; 114 (1995) 475-485; 116 (1997) 521-525.
13. De egentlige tal for 'de fælles ords tradition' er 28% eller 37 ud af 132 enheder i *Thomasevangeliet* og 37% eller 37 ud af 101 enheder i *Q-evangeliet*. Til sammenligning har 30% eller 11 ud af 37 enheder i denne 'de fælles ords tradition' paralleller hos Mark., mens kun 17% eller 16 ud af 95 enheder i det, der er særskilt for *Thomasevangeliet*, og 19% eller 12 ud af 64 enheder af det, der er særligt for *Q-evangeliet*, har paralleller hos Mark. Med hensyn til nøjagtige detaljer, se Bilag 1-4 i *The Birth of Christianity* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1998), s. 587-600.

14. *Thomasevangeliet 14,4*: »Og når I drager til hvilket som helst land og vandrer i egnene, og de tager imod jer, så spis det, de sætter for jer! Helbred de syge iblandt dem!« (2) Q/Luk 10,4-11: »Tag ikke pung med, ikke taske, ikke sko, og hils ikke på nogen undervejs. Når I kommer ind i et hus, skal I først sige: Fred være med dette hus! Og bor der et fredens barn dér, skal jeres fred hvile over det, men hvis ikke, skal den vende tilbage til jer. Bliv boende i det hus, spis og drik, hvad de byder jer, for en arbejder er sin løn værd. Flyt ikke fra hus til hus. Og når I kommer til en by, og man tager imod jer, spis så, hvad der sættes for jer. Helbred de syge i byen og sig til dem: Guds rige er kommet nær til jer. Men når I kommer til en by, og man ikke tager imod jer, gå så ud på gaderne og råb: Selv det støv fra jeres by, som hænger ved vore fødder, kan I beholde – vi børster det af, men det skal I vide: Guds rige er kommet nær!« (3) Mark 6,7-13: »Jesus kaldte de tolv til sig og begyndte at udsende dem to og to og gav dem magt over de urene ånder, og han forbød dem at tage noget med sig på rejsen bortset fra en stav, men ikke brød eller taske og heller ikke penge i bæltet; dog skulle de have sandaler på, men de måtte ikke tage to kjortler med. Og han sagde til dem: »Hvor som helst I kommer ind i et hus, dér skal I blive boende, til I rejser videre. Og er der et sted, hvor de ikke vil tage imod jer eller høre på jer, så gå derfra og ryst støvet af jeres fødder som et vidnesbyrd imod dem.« Så drog de ud og prædikede, at folket skulle omvende sig; og de uddrev mange dæmoner, og de salvede mange syge med olie og helbredte dem.«
15. Fire andre faktorer var også nødvendige for, at denne fremtid skulle udfolde sig, som den gjorde, men uden denne indledende faktor, hvor Guds rige opfattes som et fælles og enigt projekt, havde de andre måske aldrig fået en mulighed for at komme i kraft. Jeg diskuterer den senere firefoldighed i »Earliest Christianity in Counterfactual Focus,« *Biblical Interpretation* 8, ½ (under udgivelse).

Oversættelse: Gerd Have.

John Dominic Crossan
Professor emeritus i religionsvidenskab
DePaul University
Chicago IL, USA

Rekonstruktion af den historiske Jesus på grundlag af Paulus

• Leksikonartikler som kristologi, Jesus og Paulus, Paulus-monografier, nytestamentlige teologier, etc., indeholder hyppigt diskussioner af forholdet mellem Paulus og Jesus. Problemstillingen tages for givet. Et blik på 200 års forskning viser imidlertid, at problemet er af nyere dato. Først sent blev evangeliernes Jesus målestok for paulinsk kristologi ud fra tanken om, at Jesus går forud for Kristus, at evangeliernes fortalte Jesus spejler den historiske. Tages tidsspørgsmålet alvorligt, forholder det sig omvendt. Evangeliernes Jesus forudsætter Paulus' og de tidlige kristendommens himmelske Kristus. Hos Paulus er den jordiske Jesus alene væsentlig som kontraktuel forudsætning for den levende og opstandne Kristus.

Nietzsche skriver i sit herostratisk berømte skrift *Antikrist*: »Hos Paulus personificeres modsætningen til den gode budbringer, geniet i had, i en hadets vision, i hadets ubarmhjertige logik. Hvad har denne dysevangelist ikke ofret til hadet! Frem for alt frelseren: han naglede ham til korset«. Som farisæisk mørkemand har Paulus kasseret den historiske Jesus: »Livet (Jesu), forbilledet, læren, døden, hele evangeliets mening og helhed – intet var tilbage, da denne falskmøntner ud af sit had begreb, hvad han alene kunne bruge. Ikke virkeligheden, ikke den historiske sandhed!... Og igen begik jødens præsteinstinkt samme store forbrydelse mod historien: han annullerede kristendommens 'i går', slet og ret dens 'i forgårs'. Han opfandt den første kristendoms historie. Ja, endnu mere: han forfalskede på ny Israels historie for at få den til at fremstå som sin gernings forhistorie: alle profeter har talt ud fra hans »forløser«.«¹ Nietzsches kritik virker måske i dens radikalitet forskruet og idiosynkratisk, men indeholder dog en betydningsfuld pointe, som det kan være oplysende at forholde sig til.

Er det muligt på grundlag af Paulus at rekonstruere den historiske Jesus? Lige så indlysende spørgsmålet er, lige så forudsigeligt er dets besvarelse. For projektet kan hurtigt affejes som halsløs gerning, og så er den potte ude. Den historiske Jesus kan på grundlag af de paulinske breve ikke rekonstrueres, fordi den jordiske Jesus kun spiller en begrænset rolle i Paulus' religiøse univers.²

Forskere af konservativ teologisk observans vil kunne modificere påstanden under henvisning til de enkelte ord af Herrens egen mund, man møder hos Paulus (1 Thes 4,15-17; 1 Kor 7,10f.; 9,14; 11,23-25). De kan derfor gøre gældende, at Jesus spiller en større rolle for Paulus, end man i traditionen har været tilbøjelig til at mene; men afgørende ændre på resultatet kan de dog ikke. For selv tre eller fire Herre-ord er et pauvert udgangspunkt for en rekonstruktion af den historiske Jesus.³ Dertil kommer ordenes kvalifikation. De er fra Herren, hvilket understreger deres himmelske ophav og ikke umiddelbart peger i retning af den jordiske Jesus.

Forholdet mellem Jesus og paulinsk kristologi må derfor begrænses til at vedrøre den jordiske Jesus. Det kan lade sig gøre. Inden afskeden med den historiske Jesus vil jeg imidlertid opholde mig lidt ved rekonstruktions-spørgsmålet. Ikke fordi det kan besvares, men fordi en diskussion måske kan føre videre og kaste nyt lys over det selvfølgeligelige spørgsmål om forholdet mellem Jesus og Paulus. For er spørgsmålet i virkeligheden så indlysende og selvfølgeligeligt, som det forudsættes?

Når man i den konservative del af Paulus-forskningen har opfattet Herreordene som udtryk for Paulus' afhængighed af den historiske Jesus, er det sigende for den måde, eksegesen overhovedet har forstået problemet. Den Jesus, man hos Paulus leder efter, er ikke den paulinske, men den jordiske som han fremtræder i evangeliernes billede. Evangeliernes Jesus er i forskningshistorien blevet ophøjet til en jesuansk idealtipe, som andre Jesus-figurer kan dømmes og vurderes ud fra, men det er problematisk. Hvorfor skal senere tydingen ensrettes, tilbageprojiceres og gøres til kriteriologisk grundlag for tolkninger, som tidsligt går forud?

Som bekendt deler de teologiske vande sig i spørgsmålet om muligheden for at rekonstruere den historiske Jesus. Hvis man accepterer tidens optimisme vedrørende rekonstruktionsprojektet, er det på grundlag af de synoptiske evangelier – og muligvis Q (et andet stridsspørgsmål) – muligt at komme bag om den fortalte til den historiske Jesus. Det ville da være nærliggende at gøre den rekonstruerede figur til komparativt udgangspunkt. I ham er begyndelsen, som senere tiders tydingen må måles og vejes i forhold til – Paulus' Jesus inklusive.

Alligevel må det være på sin plads at rejse spørgsmålet: Hvis evangelier-nes Jesus – hvad enten han er en historisk rekonstrueret eller en fortalt figur – i det store og hele er fraværende hos Paulus, hvorfor da lede efter ham? Mere præcist kunne man spørge, hvorfor Nietzsche – og andre med ham – med vold og magt vil sammenligne Paulus' Kristus med evangelier-nes Jesus, hvis de to ikke har noget med hinanden at gøre? Er m.a.o. det spørgsmål i virkeligheden så indlysende og selvfølgelig?

Når jeg har valgt at bruge Nietzsche som indledning, er det for overhovedet at overveje, hvorfor problemstillingen Jesus og Paulus er opstået. Læser man Paulus, er der ingen oplagte eller tvingende grunde til at sammenligne hans Kristus-figur med evangelier-nes. Tværtimod. Alligevel dukker problemstillingen op i stort set samtlige leksikonartikler om Paulus, diskussioner af paulinsk kristologi, rekonstruktioner af den tidlige kristendoms historie, nytestamentlige teologier, etc. Hvorfor?

Når Nietzsches Paulusforståelse i sammenhængen er interessant, skyldes det, at den spejler bredere kulturelle og religiøse strømninger i slutningen af sidste århundrede. Tankestrukturer, som har frembragt et bestemt tolkningsfilter, som problemstillingen Paulus og Jesus er opstået i og blevet filtreret gennem. Virkeligheden er et produkt af menneskets tydninger. Selvsagt er den ikke kun en tegnverden. Den er meget mere, men mennesket har alene tilgang til den gennem tegn og tydninger. Virkeligheden er derfor altid summen af bestemte gruppers kulturelle og sociale konstruktioner. Det gælder også spørgsmålet om Paulus og Jesus. Der var en tid, hvor forholdet ikke blev berørt, tematiseret og diskuteret. For problemet var endnu ikke opstået. Dels måtte det 'opfindes', og dels skulle der et betydeligt mentalitetshistorisk skred til for at berede grunden for dets opståen.

Paulus og Jesus – en problemstillings opståen

I Lessing-fragmentet *Om Kristi Religion* fra 1780 hedder det i §2, at Kristi og den kristne religion er forskellige. Det begrundes i de to følgende paragraffer. Kristi religion er den, Kristus selv erkendte og praktiserede; den, som ethvert menneske har til fælles med ham (§3). Den kristne religion, derimod, er den, som holder det for sandt, at Kristus var mere end et menneske, og som har gjort ham til genstand for tilbedelse (§4).⁴ Her ligger kimen til problemet, men der skulle gå over hundrede år, før tiden var moden til at bringe det til udfoldelse. Forudsætningen var en ændret skriftforståelse, som gradvis førte til en skelnen mellem bibel og Skrift.

Som bekendt er Reimarus en afgørende station på vejen, fordi han som den første undersøgte bibelen parallelt med den måde, hvorpå andre histori-

ske kilder blev studeret. Han bragte sig i en position, hvor han kunne prøve de bibelske teksters historiske tilforlidelighed for at nå frem til 'Jesu naturlige og fornuftige religion'.⁵ Han er også den første, som i terminologi konsekvent skelner mellem Jesus og Kristus: Jesus i forbindelse med den historiske rekonstruktion. Kristus om titlen og kirkens tyding. Der skulle gå hundrede år, før Reimarus' forståelse vandt indpas i forskningen.⁶ Reimarus har som den første anslået temaet, men uden at udmønte problemet Paulus og Jesus.

Hos Baur er Jesus den første kristne, *der Urchrist*. Derfor er der intet skel mellem Jesus og Paulus, for Paulus har ikke gjort andet end at udtrykke, »... was an sich, thatsächlich im Urchristenthum gesetzt war«, dvs. i Jesu forkyndelse.⁷ Alligevel er der en forskel mellem Jesus og *urkristendommen* på den ene side og Paulus på den anden. Jesus og *urkristendommen* hører hjemme i jødedommen, fordi tanken om kristendommens uforenelighed med jødedommen endnu ikke var bragt til udtryk, ikke var bevidstgjort. Det sker først i påskebegivenheden. I Paulus' forkyndelse bevidstgøres kristendommen om det, den allerede er (s. 62-69).

Heinrich Paret er den første, som eksplicit diskuterer forholdet (se note 3). Han ønsker at vise, at Paulus er utænklig uden indflydelse fra den historiske Jesus. Han kan ligefrem hævde, at synoptikernes Jesus-billede er 'hovedindholdet i Paulus' evangeliske forkyndelse' (s. 19, note 2). Så vidt så godt. Hvis ikke Paret's bidrag havde været det første med temaet som hovedpunkt, og hvis det ikke var udsprunget af ubehag, kunne det forblive i glemsel. Men artiklen er blandt andet skrevet, fordi »jo mere Paulus påberåber sig Ånden og Kristus i sig, desto mere sniger den ubehagelige følelse sig ind over os, at vi er helt alene med Paulus (dvs. uden dækning hos den historiske Jesus) ...« (s. 6). Paret's løsning kan vi lade ligge. Det er ikke tilfældigt, at han i dag er glemt og ikke optræder i fremstillinger af nytestamentlig forskningshistorie; men mentalitetshistorisk er han væsentlig, fordi han som den første 'opfinder' problemet og ufrivilligt afslører dets baggrund. Det udspringer af ubehag: Paulus ligner ikke Jesus. Det er et afgørende forhold, for eksegeter har til dags dato ikke kunnet unddrage sig det. Hvorfor sammenligne Jesus og Paulus, hvis ikke man har en ideologisk interesse på spil – en interesse som hyppigst er faldet ud til fordel for evangeliernes Jesus?

Problemet tilspidises i Carls Weizsäcker's afhandling *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche* fra 1886, fordi han giver afkald på at aflede paulinsk religion af den jordiske Jesu forkyndelse (s. 105f.). Faktisk er det Paulus' manglende kendskab til den historiske Jesus, der overhovedet har muliggjort hans teologi. Når Weizsäcker ikke plages af ubehag, skyldes det hans sontring mellem Paulus' tænkning, hans teologi, og hans fromhed. I

fromheden stemmer Paulus overens, i tænkningen adskiller han sig fra Jesus. Ikke overraskende tillægger Weizsäcker fromheden størst betydning. Som ekseget er han uinteressant. Som mentalitetshistorisk levn er han spændende, fordi han som den første skaber en model, der i de følgende år vinder betydelig indpas i teologien: Fromheden og religionen som det ægte, det spontane, det umiddelbare og det primære; teologien som det reflekterede, det middelbare, religionens og fromhedens systematisering og derfor det sekundære. Hvis teologien belaster forholdet Jesus og Paulus, redder religionen Paulus. Strukturen er romantisk, formålet apologetisk.

Sideløbende med den nytestamentlige forsknings udvikling var tysk åndsliv i sidste århundrede præget af en tiltagende antipaulinsk strømning, der kulminerede i Nietzsches *Antikrist*. Fichte havde ved århundredets begyndelse betegnet Paulus som 'ophavsmand til kristendommens degenerati-on'.⁸ Han havde yderligere sammenstillet Paulus og Jesus og ikke overraskende ladet sammenligningen falde ud til fordel for Jesus. Hans synspunkter vandt dog ikke gehør og selv opgav han dem senere.⁹ Når Fichte imidlertid er vigtig, skyldes det den indflydelse, hans anti-paulinisme øvede på orientalisten og gammeltestamentleren Paul Lagarde i Göttingen.

Vendt mod datidens teologi skrev Lagarde i 1873 en pamflet, der tillige rummede et voldsomt opgør med Paulus.¹⁰ Han hævder, at Paulus' forkyndelse er forskellig fra evangeliet, og at han har fordærvet sand religion forstået som en evig, tidløs størrelse åbenbaret i Jesu forkyndelse. Helt identisk med Jesu forkyndelse er den imidlertid ikke, for som historisk person har Jesus gjort et ahistorisk budskab historisk (s. 36). De første kristne forstod ikke Jesu forkyndelse, fordi de enten guddommeliggjorde ham eller opfattede ham som jødisk messias. Paulus forstås i denne udvikling som kristendommens egentlige stifter, fordi han erstattede evangeliet med kristendommens egentlige stifter, fordi han erstattede evangeliet med kristendommen (s. 28-30). Han fordærvede kristendommen ved at binde religionen til historiske begivenheder og udfolde formålet med Jesu forkyndelse i teologiske tanker og anskuelser. Forståelsen er strukturelt beslægtet med Weizsäcker's, men den har et andet fortegn. Weizsäcker redder Paulus ved at bortdissekere hans teologi for at nå ned til en religion i overensstemmelse med Jesus. Lagarde ser kun en plump jødisk teologiseren over en tidløs og sand religion – antise-mitismen havde kronede dage.

Den gruppe af yngre teologer, som i perioden 1886-1893 habiliterede i Göttingen – og som senere blev kendt under navnet *Den religionshistoriske Skole* – var afgørende præget af Lagarde. Inspirationen skyldtes blandt andet ønsket om at komme Ritschls dogmatisk begrundede bibeleksegese til livs. Fx anpriser Troelsch Lagarde for at have »... befriet ideerne om religionens udviklingshistorie fra alle dogmatiske og metafysiske udnyttelser, og at have

forlangt et fordomsfrit religionshistorisk studium, hengivet til emnet alene, og ved hjælp af alle for den videnskabelige forskning til rådighed stående midler«. ¹¹ Fælles for vennekrederne er en skelnen mellem religion og teologi. Harnack og Ritschl har iflg. Göttinger-teologerne øvet vold mod de bibelske tekster ved at gøre dem til lære. Læren eller teologien er imidlertid sekundær i forhold til den religiøse oplevelse eller fromheden. Gunkel kan således i 1913 hævde, at »... læren ikke er religionens kerne og essens, men derimod fromheden, hvis udtryk først er læren. Den religiøse overbevisning forstår man først, når man ved, hvordan den er udsprunget af det indre livs grund; og således kan erkendelsens egentlige genstand ... kun være det religiøse liv«. ¹²

I Den religionshistoriske Skole står spørgsmålet Paulus og Jesus centralt. Skolens medlemmer insisterer på en milevid afstand mellem dem. Der er ingen sammenhæng mellem Paulus og Jesus. Jesus hører hjemme i jødedommen; Paulus i en synkretistisk græsk-hellenistisk verden. Hellenisme og synkretisme blev som nytestamentlige problemer 'opfundet' i Den religionshistoriske Skole. Hos Jesus den rent 'åndelige', nøgterne, ligefremme fromhed; hos Paulus en teologisk myte, hvis sociale korrelat var *Kristus-kulten*. Til forskel fra Lagarde forkaster de ikke Paulus. Deres løsning er beslægtet med Weizsäckers, fordi de sonderer mellem teologi og religion. Modsat Weizsäcker – og heri ligger en del af deres radikalitet – skelner de imidlertid internt hos Paulus. De deler en fælles hermeneutik, som har tre grundlæggende træk. 1) De påviser et modsætningsforhold mellem Paulus og Jesus; 2) derpå internaliseres forholdet som kontrast i paulinsk teologi, hvor Jesus-siden – ikke overraskende – vinder overhånd over den kultisk-hellenistiske; og 3) endelig installeres modsætningen som kontrast mellem Paulus og hans hellenistiske omverden. Herved har de opnået fire ting: 1) De har gjort op med tidligere tiders Paulus-læsninger og rekonstruktioner af den tidlige kristendoms historie og det skal man ikke underkende betydningen af; 2) de har reddet Paulus ved at placere ham i et modsætningsforhold til hans græsk-hellenistiske omverden; 3) alt dette er sket til gavn for Jesus. Hvad der hos Paulus er godt, er kongenialt med Jesus-forståelsen i Den religionshistoriske Skole; og 4) endelig har man gennem de eksegetiske skaktræk opnået en rekonstruktion af den tidlige kristendoms historie, en Paulus- og Jesusforståelse, som modsvarer de pågældende eksegeters egen teologi og kirkesyn.

I de fleste selskaber optræder en person med manglende social flair; en som siger ting, andre ikke kan lide, som sætter ord på det, der skulle være udtalt. Kort sagt er pinlig ved sin totale mangel på social *Fähigkeit*. En sådan person var den Wrede, som i 1904 skrev Paulus-bogen i den populærvivi-

denskabelige række *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, der skulle gøre Den religionshistoriske Skoles forskningsresultater tilgængelige for den brede offentlighed. På mindre end fire år udkom bogen i to oplag med over 20.000 solgte eksemplarer.¹³

Den religionshistoriske Skole var i sin forskning 'vild', men der var en grænse for radikaliteten. Grænsen gik ved Jesus og Paulus. Som noget hidtil uhørt kritiserede Skolens medlemmer Paulus som den, der havde helleniseret og teologiseret Jesu forkyndelse; men kritikken var ikke total, for sondringen mellem religion og teologi reddede Paulus. Det var et apologetisk skaktræk, som Wrede i sin bog gjorde op med. Tilbage stod en Paulus uden forbindelse til Jesus overhovedet, hverken historisk eller indholdsmæssigt. Paulus var blevet sin egen. Wrede blev i de følgende år eksegetisk *Prügelknabe*. Selv hans venner kunne ikke følge ham. Hvis ikke de ligefrem tog offentlig afstand, tav de – godt hjulpet af Wredes alt for tidlige død i 1906.

Hos Wrede tvinges man til et valg: Jesus eller Paulus (s. 105). Der er ingen forbindelse mellem de to. Paulus er i sandhed blevet kristendommens anden stifter. Wredes forståelse levner ikke mulighed for et apologetisk helle som skelnen mellem fromhed og teologi, for Paulus' teologi er hans religion (s. 48). Den kile, som de andre havde drevet ind mellem Jesus og Paulus, er hos Wrede blevet en kategorial kløft: »Jesus har intet kendskab til den person, som for Paulus er et og alt« (s. 94). Rekonstruktionen er i høj grad værdiløst: »Den anden stifter af den kristne religion har utvivlsomt sågar i det store og hele i modsætning til den første øvet den stærkeste, men ikke den bedste, indflydelse« (s. 104).¹⁴ Wrede satte ord på noget, som ingen kunne lide at høre. Derfor har hans bog siden hen i nytestamentlig forskning fristet en tilværelse som irriterende anstødssten. En bog, som ingen kan komme uden om; men som er bedst tjent med en placering i forskningshistorien.

Allerede i 1911 kan Albert Schweitzer i sin gennemgang af Paulus-forskningens historie som reaktion på fjerde-udgaven af Harnacks *Lehrbuch der Dogmengeschichte* konstatere, at »... det er Harnacks fortjeneste at have bannet vej for en slutning på denne nytteløse diskussion om »Jesus og Paulus« eller »Paulus og Jesus««. ¹⁵ Det er en sandhed med modifikation. Det kan godt være, at den eksplicitte tematisering af problemstillingen er gået over i forskningshistoriebøgerne, men problemet lever videre. Hvorfor overhovedet diskussionen af den historiske Jesus som fast *topos* i fremstillinger af paulinsk og nytestamentlig teologi, hvis diskussionen er bragt til ende?

Fremfor at erklære diskussionen for død er det nærliggende at forstå den nytestamentlige forsknings senere udvikling som et stadigt forsøg på at komme til rette med problemet. Når fx Bultmann i sin nytestamentlige teologi henregner Jesu forkyndelse til den nytestamentlige teologis forudsætninger

og gør paulinsk og johannæisk kristologi til omdrejningspunkt for fremstillingen, er det et svar på Wrede. Forsøget på at rehabilitere Paulus og gøre bevægelsen fra forkynderen til den forkyndte til teologisk fokuspunkt er tænkt i et modsætningsforhold til den eksegetiske, som havde gjort paulinsk kristologi til en fremmed græsk-hellenistisk myte og tidlig katolicisme. Hvad der hos Wrede forsvinder i en sekterisk periferi, bliver hos Bultmann målestok for sand kristen forkyndelse. Diskussionen om Paulus og Jesus, som den opstod i 1890'erne, dominerer m.a.o. fortsat det filter, Paulus og paulinsk kristologi tolkes gennem. Det forudsætter ovenikøbet en anti-paulinisme, fordi sammenstillingen eller sammenligningen finder sted på den evangeliske Jesu præmisser. Positivt, når der kan påpeges overensstemmelse mellem Paulus, paulinsk kristologi, og evangeliernes Jesus, hyppigt forstået som den historiske. Negativt, når forskelle fremhæves og paulinsk kristologi må vige for evangeliernes Jesus. Selv Bultmanns fremstilling hviler på den forudsatte modstilling mellem Paulus og Jesus, forkynderen og den forkyndte.

Spørgsmålet er, om det overhovedet er muligt at gøre sig fri af dette tolkningsfilter?¹⁶ Forudsætningen er, at man kan lægge de nedarvede værdidomme bag sig. Hvis man i de tidlige tekster møder et bredt spektrum af kristologier, der ikke umiddelbart er forenelige, bør man frem for at *deificere* den ene på bekostning af de andre i stedet glæde sig over mangfoldigheden. Tiden er inde til kristologisk nytænkning. Vi kan dårligt fortsætte med – eksplisit eller implicit – at anvende den kristologi, som bedst modsvarer egen Jesus-forståelse, som kriteriologisk sammenligningsgrund for andre kristologier.

Den paulinske Kristus

Hvis dateringsspørgsmål tages alvorligt i kristologi-diskussionen, må man konstatere, at evangeliernes Jesus er en sen opfindelse. Det kan være svært at acceptere, men ikke desto mindre møder vi først på skrift den gallilæiske vandringsmand, som helbreder syge, fører underfundige samtaler, gør brøndere, taler i lignelser, etc. efter år 70. Markusevangeliet kan tidligst dateres til perioden efter templets fald. Før 70 har Paulus' og de tidligste kristendommens himmelske Kristus endnu ikke inkarneret sig narrativt. Ganske vist spiller den jordiske Jesus også i de tidligste kristologier en central rolle, men det er en sært 'doketisk' Jesus. Først i evangelierne begynder Jesus sin vandring i et geografisk rum ladet med kulturelle, religiøse og sociale symboler. Tankegangen strider måske mod den måde, de fleste umiddelbart forestiller sig forholdet; for i det narrative forløb går Jesus som bekendt forud for

Kristus. Netop derfor er det afgørende at holde den narrative adskilt fra den historiske tid.

Hverken evangelierne eller de paulinske breve er som genrer særegne. Evangeliernes nærmeste parallel er den biografiske genre, der får stor udbredelse i græsk-romersk tid.¹⁷ Den græsk-romerske *bios*-litteratur kan også skildre personer i et mytisk univers: guddommelige væsener inkarneret i en fortælling i et bestemt rum og i en bestemt tid. Det rejser selvsagt spørgsmålet om forholdet mellem den fortalte og den historiske Jesus, men det må jeg i denne sammenhæng overlade til andre at diskutere.

Paulus' profilering af brevgenren og indholdet i hans breve er ganske vist særlig, for så vidt ingen andre deler den; men et *novum* er heller ikke den. Lige så lidt er Paulus' Kristus. Det er en påstand, som selvfølgelig står til diskussion, men i sidste instans vil en stillingtagen afhænge af, hvad man forstår ved kategorier som 'særegen', 'unik', 'ny', etc. Det kan vi lade ligge. Det væsentlige er, at der i datidens forskellige jødedomme ikke var noget til hinder for udviklingen af Paulus' Kristus-figur. Tanken om en himmelsk formidler-gestalt mellem Gud og Israel nyder ved slutningen af anden tempelperiode udbredelse i en række jødedomme. Forestillingen om en stedfortrædende soning er ligeledes velkendt. Paulus' Kristus er således ikke en nyhed i den jødedom, som også Paulus befinder sig inden for. Det er alene tanken om Messias' lidelser, som i en jødisk sammenhæng bryder radikalt med traditionen.¹⁸

Den jordiske Jesus i paulinsk kristologi

Hvis man skal gøre sig klart, hvilken rolle den jordiske Jesus spiller i paulinsk kristologi, må man være sig bevidst, at det er Paulus' og ikke evangeliernes Jesus, der spørges til. Jesu jordeliv, som det er udfoldet i evangelierne, hører hjemme i en tid, hvor Kristusbevidstheden er truet af glemsel. Kun truslen om et erindringstab kan forklare evangeliegenrens fremkomst – en virkelig eller latent risiko for at miste Kristus som nærværende realitet i dagligdagen.¹⁹ Det er anderledes hos Paulus, som forudsætter menigheder, i hvis midte den opstandne Herre er til stede gennem Guds ånd udmøntet i forskellige nådegaver. Den jordiske Jesus spiller imidlertid også hos Paulus en vigtig rolle. Ganske vist skelner han ikke terminologisk mellem Jesus og Kristus, men hans kristologi forudsætter en saglig sondring.

Få tekster er så omstridte som Fil 2,6-11. Det har flere grunde. Teksten er formentlig et stykke tidlig menighedsliturgi, som Paulus bruger troværdighedsforlenende for de efterfølgende formaninger. Uanset hvordan det forholder sig, er hymnens kristologi repræsentativ for Paulus. Kristus befin-

der sig i udgangspositionen i en værenstilstand, hvis eneste parallel er Adam før faldet: »han var i guddommelig skikkelse, men holdt det ikke for noget, som skulle røves, at være Gud lig« (v. 6). Til forskel fra Adam, som i faldet søgte at rane gudligheden til sig, gav Kristus afkald på den. Han tømte sig for gudligheden, idet han tog den faldne Adams skikkelse på sig (v. 7). Ikke alene gav han afkald på gudligheden, han ydmygede sig ved i lydighed mod Gud at dø korsdøden (v. 8). Som belønning lod Gud ham opstå og skænkede ham nådefuldt herre-status (v. 9-11).

Strukturen forudsætter en kontrakt eller pagt mellem to parter: en pagts-herre og en pagtstjener. En pagtstjener kaldes til at udføre et hverv, som han efterfølgende opfylder, hvorpå han belønnes af pagtsherren. Denne kristologiske struktur møder vi overalt hos Paulus. Det er muligt, at Rom 1,3f. også er et traditionsstykke, men da Paulus lægger stemme til det, er han samtidig garant for dets gyldighed. Her hedder det om Kristus, at han som menneske er udgået af Davids æt, medens han ved helligåndens kraft i opstandelsen er blevet stadfæstet som Guds søn. Det er atter tanken om en pagt, som giver udsagnet mening. Kristus er som tjener blevet kaldet til at indfri et hverv, hvis udførelse han løser på en sådan måde, at Gud kan opvække ham til evigt liv og skænke ham sønnetitel. De to tekster rejser et vigtigt spørgsmål: Hvilken opgave kaldes Kristus til at løse?

Besvarelsen optræder overalt hos Paulus. Her rækker Rom 5,12-21, hvor Kristusfortællingen udfoldes mest eksplicit. I v. 12 hedder det, at synden er kommet ind i verden gennem det ene menneske, dvs. Adam. Gennem synden er døden kommet ind i verden. Som Kristus er fremstillet som pagtstjener, er Adam det også. Adam befandt sig i en situation, hvor han kunne vælge eller undlade at vælge synden. Som bekendt valgte han synden, og blev af pagtsherren straffet med døden. Paulus' påstand er, at ethvert menneske gennemløber Adams skæbne, ethvert menneske er så at sige en adam, for adam er jo netop mennesket. Derfor kan Paulus i v. 12d hævde, at døden er kommet til alle mennesker, fordi de alle syndede. Ethvert menneske er således placeret i en adampagt i forhold til Gud.

Derpå følger en mindre ekskurs, der skal forklare lovens rolle inden for den overordnede sammenhæng. Den er i denne sammenhæng af mindre betydning. Langt væsentligere er tanken om Adam og Kristus som superaktanter for menneskehedens historie. Menneskets historie er indfældet i de to personers skæbne. Adams overtrædelse førte til forbandelse, dvs. død, for alle mennesker (v. 18f.). Ved hans ulydighed er samtlige mennesker i perioden indtil Kristus blevet syndere, jf. tanken i brevets begyndelse om et fjendskab mellem Gud og mennesker (Rom 1,18ff.). Omvendt har Kristi retfærdige handlen, hans lydighed, frembragt en ny værenssituation, der ikke længe-

re er karakteriseret ved ulydighed, overtrædelse, synd og død, men derimod ved lydighed, retfærdighed og liv. I sin lydige korsdød har Kristus som pagstjener omkalfatret den første tjeners ulydighed. Hans død på korset er en død bort fra den synd, som i tiden indtil Kristus *totaliter et aliter* bestemte menneskets gørenstilstand (jf. Rom 6,10). Medens den første Adam i sin ulydighed og synd var jordisk, er Kristus som den anden Adam himmelsk (jf. 1 Kor 15,47).

Gud har i Kristus forliget sig med verden ved at lade Kristus dø Adams-døden en gang for alle og derigennem bane vej for andre menneskers forligelse med Gud (jf. 2 Kor 5,18f.). Kristologien forekommer måske nok en kende adoptiansk, men man skal huske, at dels forstås Gud som pagtens initiativtager, dels at senere tiders hæresi-bestemmelser ikke kan være normative for det eksegetiske arbejde.

Hvad siger dette om den jordiske Jesus i paulinsk kristologi? Ganske meget. Dels forklarer det, hvorfor Paulus ikke kan være synderligt optaget af en Jesus-figur, som den evangelierne senere skaber. Dels viser det, at den jordiske Jesus rent faktisk spiller en afgørende rolle i paulinsk kristologi. Paulus udfolder ikke i detaljer pagtens gørenstilstand. Han er ikke interesseret i at udvikle, hvad der gjorde Jesus til Kristus, andet end det ene som afgørende omkalfatrede Adams handling: Jesu lydige korsdød på Guds befaling. Det forklarer korsets centrale placering i paulinsk kristologi. Det er nu en gang ikke Paulus' anliggende at skrive om Jesus, men derimod at få de forskellige menigheder, hans breve er stilet til, til at tilslutte sig hans særlige Kristus-forståelse udmøntet i et bestemt sæt af social-moralske anvisninger. Paulus er ikke sendebud for den jordiske Jesus. Han er den levende og opstandne Herres apostel på jord.

Når man så alligevel kan konstatere, at den jordiske Jesus har en væsentlig funktion i paulinsk kristologi, skyldes det den Kristus-fortælling, som udgør det narrative fundament i paulinsk religion. Som et bestemt stadium, en væsentlig etape, i den historie, gennem hvilken Jesus kvalificerede sig som Kristus, er den jordiske Jesus betydningsfuld. Ingen opstandelse uden kors. Intet evigt liv uden død. Ingen retfærdighed uden lydighed. I det lys spiller den jordiske Jesus en afgørende rolle i paulinsk kristologi.

Afslutning

Ad kringlede og krogede forskningshistoriske veje er vi nået til paulinsk kristologi. En mentalitetshistorisk dekonstruktion har været afgørende for at rejse spørgsmålet: Hvorfor sammenligne Paulus og Jesus, hvorfor diskutere betydningen af den historiske Jesus hos Paulus? Spørgsmålene er ideologisk

betændte. Bag dem ligger en udtalt dagsorden. Gennem dekonstruktionen er et bestemt tolkningsfilter blevet afdækket med det mål på ny at rejse det kristologiske spørgsmål hos Paulus.

Paulus' Jesus Kristus er ikke evangeliernes. Evangelierne forudsætter snarere de tidlige kristendommers himmelske Kristus. De tilhører en tid, hvor man igen har behov for en menneskevordelse; men nu som en fortalt himmelsk figurs inkarnation i et bestemt geografisk rum og i en særlig historisk tid. Hos Paulus forholder det sig anderledes. Den jordiske Jesus er alene væsentlig, som kontraktuel forudsætning for den levende og opstandne Kristus. Det er en væsentlig pointe hos Paulus, men den er for intet at regne mod den vægt, han – og de tidlige kristendomme – tillægger den ophøjede Herre: »Er Kristus ikke opstået, er vores prædiken tom, og jeres tro er også tom (1 Kor 15,14).

(Samtlige citater er egne oversættelser).

Noter

1. F. Nietzsche: »Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums«, i: *Friedrich Nietzsche. Werke in vier Bänden*. Band IV. München 1985, s. 464.
2. Wrede-eleven M. Brückner kan i forordet til sin bog *Die Entstehung der paulinischen Christologie*. Strassbourg 1903, konstatere, »... at Paulus' Kristus-billede er opstået næsten uafhængigt af Jesu historiske personlighed.«
3. Det kan i den sammenhæng være værd at genkalde sig F.C. Baur – den moderne nt eksegeses grundlægger, som i en kritik af H. Paret (»Paulus und Jesus. Einige Bemerkungen über das Verhältniß des Apostels Paulus und seiner Lehre zu der Person, dem Leben und der Lehre des geschichtlichen Christus«, i: *Jahrbuch für deutsche Theologie* 1858, s. 1-85) skriver: »Der er intet mere småligt end den måde og vis, som man, for at kompensere for formodede mangler i Apostlens legitimationsdokumenter, forsøger at efterspore så mange citater af Jesus-ord i hans breve som overhovedet muligt, og at man tror, at man kan forklare den sikkerhed, som Paulus mente at have for ikke at have løbet forgæves, ved at han skulle have været bekendt med den historiske Kristi historiske lære«, i: F.C. Baur: *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1860, s. 48, note 1.
4. G.E. Lessing: »Die Religion Christi«, i: Lessing: *Werke VII. Theologiekritische Schriften I und II*, Darmstadt 1996, s. 711f. Først fra 1880 bliver det almindeligt at skelne mellem Jesus og Kristus.
5. H.S. Reimarus: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Gerhard Alexander (red.) vol. 2, Frankfurt 1972, s. 27.

6. Først med offentliggørelsen af D.F. Strauß: *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Leipzig 1862, begyndte Reimarus' synspunkter at blive kendt i den akademiske verden.
7. F.C. Baur: *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Leipzig 1864; genudgivet af W.G. Kümmel Darmstadt 1973, s. 68.
8. J.G. Fichte: »Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Dargestellt in Vorlesungen«, i: I.H. Fichte: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, vol. 7, Leipzig, s. 190
9. Se H.W. Schütte: *Lagarde und Fichte. Die verborgenen spekulativen Voraussetzungen des Christentumsverständnisses Paul de Lagarde*, Gütersloh 1965, s. 105-119.
10. P.A. Lagarde: *Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion. Ein Versuch nicht-Theologen zu orientieren*, Göttingen 1873.
11. E. Troelsch: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte – Vortrag gehalten auf der Versammlung der Freunde der christlichen Welt zu Mühlacker am 3. Oktober 1901 erweitert und mit einem Vorwort versehen*, Tübingen/Leipzig 1902, s. 59. Jf. W. Wrede: *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897, s. 11 note 1. H. Gunkel forsøger senere i en anmeldelse af Reischle, »Theologie und Religionsgeschichte« (1904), i: *Deutsche Literaturzeitung* 25 (1904) s. 1100-1110, s. 1103, at nedtone Lagardes betydning for Den religionshistoriske Skole. Det virker imidlertid snarere som et opgør med en arv, der ved århundredets begyndelse var begyndt at blive belastende for en række tidligere Göttinger-folk.
12. H. Gunkel: *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913, s. 25. Jf. W. Bousset: *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1921, s. iv; W. Wrede: »Das theologische Studium und die Religionsgeschichte«, i: Wrede: *Vorträge und Studien*, Tübingen 1907, s. 64-83, s. 65; og E. Troelsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften Band I*, Tübingen 1912, s. 969.
13. W. Wrede: *Paulus*, RV I, 5/6, Tübingen 1907.
14. Smlg. P. Wernle, som i et tilbageblik i 1929 fortæller, hvordan han ved sit første møde med Wrede i Göttingen af Wrede hørte Paulus omtalt som 'fordærveren af Jesu evangelium' – her afslører Wrede sin afhængighed af Lagarde. Se P. Wernle: »Autobiographischer Abriss«, i: E. Stange: *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, vol. 5, Leipzig 1929, s. 207-251, s. 217.
15. Albert Schweitzer: *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tübingen 1933, s. 126. Jf. W. Heitmüller: »Zum Problem Paulus und Jesus«, i: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 13 (1912), s. 320-337, s. 320: »Vedrørende problemstillinger Paulus og Jesus er der indtrådt en vis stilhed og ro.«

16. En væsentlig inspirationskilde for mit forsøg på at vende det kristologiske spørgsmål 180 grader er G. Hallbäcks artikel: »The Earthly Jesus. The Gospel genre and types of authority«, i: G. Jónsson, E. Sigurbjörnsson og P. Pétursson (red.): *The New Testament in Its Hellenistic Context. Proceedings of a Nordic Conference of New Testament Scholars, held in Skálholt, Studia theologica islandica 10*, Reykjavík 1996, s. 135-146.
17. Se C. Talbert: »Biography, Ancient«, i: *Anchor Bible Dictionary, vol. 1*, New York 1992, s. 745-749.
18. Jf. A. Segal: *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge/London 1986, s. 93.
19. Jf. G. Hallbäck (note 16), s. 141: »Hence, to write a narrative about the life of Jesus is a symptom which indicates that Christ is no longer experienced as present reality.«

Anders Klostergaard Petersen, adjunkt,
Kirkevænget 175
8310 Tranbjerg

Lars Bo Bojesen

Jesus i den spirituelle erfaring

– set fra tærsklen til det 21. århundrede

• Den spirituelle erfaring har nogle *forudsætninger* og en særlige *fænomenologi*. Men vigtigst for den kristne spiritualitet anno 2000 er *globalitetens vilkår*: Samtalen med de andre religioner på jordens overflade driver den kristne til at besinde sig på den jord (krop), hvori Kristus-virkeligheden har åndshistorisk rod.

»Den eneste virkelig forfærdelige tanke, der kan tænkes, er den: at Gud er. Tænk, hvis Gud er! Hvis Gud er til, i dette øjeblik! Det ville være *frygteligt!*«
Johs. Sløk¹

Begrebet spiritualitet forudsætter to ting, hvis det skal bruges med mening. Det er egentlig selvfølgeligheder, men lad mig nu starte med at slå det fast.

Den første er, at ånd er virkelig. Ånd er en virkelighed, en magt, som er til forud for alle vore tanker og ord, og som henvender sig til os. Dette er en beskrivelse af spiritualitetens 'objekt'.

Den anden forudsætning er en bestemmelse af dens 'subjekt'. For at ånden kan opfattes, når den henvender sig til os, må vores bevidsthed forstå og erfare sig selv som et omfattende spektrum, der kan modtage på mere end den fysiske virkeligheds bølgelængde. Bevidsthed er ikke bare bevidsthed; den er mange erfaringsformer.² At ånden har rettet sit øje mod os, *før* vi ved af, erfares som en virkelighed af samme indiskutable status, som at regnen lige nu slår mod ruderne.

Den spirituelle erfarings beskrivelse

At bede er derfor – som bekendt fra Paulus – egentlig ikke noget, et menneske kan finde ud af. Det kan vel nok med sit Jeg konstatere og formulere sin smerte, men »hvad vi rettelig bør bede om, forstår vi ikke«, og da »kommer Ånden os til hjælp i vor magtesløshed« og »går selv i forbøn for os« (Rom 8,26). Også Luther har – på et centralt sted i *De servo arbitrio* – brug for at støtte sig på og citere denne erfaring (Qui orat, spiritu orat, imo spiritus orat in nobis, WA 18,746). Bøn er, i vores kristne tradition, at møde Gud, eller at blive mødt af Gud; og det er ikke til at sige på forhånd, hvad Han kan finde på.

Han *kan* møde mennesket direkte, gennem sit blik. Det er den erfaring, Den ortodokse kirke afbilder gennem sine Kristus-ikoner. Det erfares ikke som et i almindelig fysisk forstand fokuseret blik, men som en kærlig, men total gennem-skuen der fokuserer på et punkt et stykke *bag* hovedet; hvad ikonens øjenstilling netop søger at ramme. Det er en erfaring, der ikke er afhængig af hvilket kirkesamfund man er vokset op i, eller om man kender til ikoner; mange protestanter beretter om den, og jeg kender den selv. Men det er ikke en erfaring, man kan hensætte sig i som man selv vil; pointen er, at den opstår af et møde.

Og Gud kunne f.eks. meget vel finde på at blive væk fra dette møde. Det erfarer alle bedende, ikke bare de store mystikere; men det er dem der har sat de lidenskabeligste og præciseste ord på erfaringen. Ét bevægende eksempel blandt mange er den lille katolske karmeliter-nonne Thérèse de Lisieux (1872-1897, helgenkåret 1925, kaldet 'den lille Theresa' for at skelne hende fra hendes 'store' navnesøster fra Àvila); i sin dagbog fortæller hun, hvordan hun i det sidste smertefulde årstid af sin tuberkulose ikke fik nogen som helst svar fra den Jesus, hendes kærlighed gjaldt; han tav. Men tavsheden erfarede hun ufravendt som et udtryk for hans personlige autonomi; den var henvendelsen i dens deficiente modus; så sandt han var til, og var gud, kunne han jo gøre som han ville. Bønnen holdt ikke op, fordi tavsheden var det svar han gav. I liv som i død var hun i hans magt.

Begge disse typer af spirituelt møde med Jesus, tilstedeværelsen og fraværelsen, er det nemt at forgribe sig reduktivt forklarende på – psykologisk såvel som sociologisk. Man kan insistere på opdragelsens betydning for gudsbilledet, behovsstrukturens lovmæssigheder, offerroller osv. Men man vil med disse rigtige iagttagelser aldrig nå bunden i den spirituelle erfaring. Lader man på fænomenologisk vis denne erfaring udfolde sig selv, vil den aldrig finde sig udtømt i en psykologisk-sociologisk forklaring. Kun hvis man fastholder den kategori, der hedder mødet med en faktisk eksisterende personlig åndsmagt, vil man have vist respekt for den *virkelighedskarakter*,

som den spirituelle erfaring selv insisterer på. Det er derfor, man stadig har brug for det teologiske sprog – selvom mange teologer skammer sig over det!³

Den spirituelle erfarings vilkår i det 21. århundrede

a) det globale perspektiv og den 2. aksetid

Intet tyder på, at det spirituelle møde med Jesus – i bøn, meditation eller spontane visioner – er blevet en mindre hyppig erfaring, siden religionspsykologiske statistikker i den protestantiske verden i 1970'erne viste at de var i stærk vækst.⁴

I den forstand *er* Jesus (mindst) lige så levende idag, som for 2000 år siden. Men den *verden*, som denne erfaring her på tærsklen til det ny årtusind vokser ind i, og skal forstås og hævde sig i i det 21. århundrede, den verden er bestemt ikke den samme som for 2000 år siden.

Som vi alle fortæller hinanden i disse år: vores perspektiv på verden bliver i tiltagende grad *globalt*. Det er en proces, der vel har været i gang i de sidste knap halvandet hundrede år. Eksemplarisk er den blevet beskrevet af *Teilhard de Chardin*. I lyset af sin palæontologiske udforskning af evolutionskræfterne registrerede han et skifte i livs- og bevidsthedsformerne i løbet af de sidste ca. 100 år (set fra hans tid), som han døbte: fra divergens til konvergens. Har menneskehedenes første lange periode på planeten formet sig som et liv i mindre grupper (storfamilier, stammer, folk) præget af gruppeidentitet, fjendskab til andre stammer, og en rigdom af *forskelligartede* kulturer der har diffunderet ud over planetens flade – så har denne divergens nu nået sin grænse på grund af planetens sfæriske form. Væksten i befolkningstallet og kommunikationsteknologiens udvikling har, sammen med planetens form, forhindret at grupper i fremtiden kan få lov at ekspandere hver for sig, og vi har nu intet andet valg end at samarbejde med konvergenskræfterne der fører os mod en global bevidsthed. Pointen er imidlertid, efter Teilhards mening, at denne udvikling slet ikke vil nivellere alle forskellene mellem de enkelte kulturer og mennesker; tværtimod vil enheden bevirke, at forskelligheden intensiveres. »På et hvilket som helst område – hvadenten det er cellerne i kroppen, medlemmerne af et samfund eller elementerne i en åndelig anskuelse – *bevirker enheden en udvikling af forskelle* (l'Union différencie)«. ⁵

Det ligner unægtelig ikke noget tilfælde, at på samme tidspunkt hvor kulturen bliver global, får menneskeheden sit første sanseindtryk af Jorden som globe. Denne smukke blå og grønne jordkugle, skinnende på universets sorte

baggrund, kredsende omkring sig selv og omkring solen – som de første astronauter så, da de så sig tilbage; og som vi nu kender så godt fra fotografier. Det er velkendt, hvilken dybtgående ændring i livsindstilling dette syn bevirkede og bevirker for alle astronauter; men også en lille surdej gennemsyrrer hele dejen; der er ingen af os ikke-astronauter, der slipper for at tænke vore kulturproblemer globalt i det øjeblik den krumme jordmasse er gledet ind i den yderste rand af vores synsfelt. Ingen religion er længere blot en ø (så lidt som noget menneske er det); religionens sandhed afsløres fra nu af kun ved, at teologerne med et astronautisk synsfelt ser deres religioner mødes og samtale med andre religioner, dvs. følger med ind i de andres bevidsthedsstruktur og vender kritisk beriget tilbage til deres egen. Heller ikke Jesus er længere en ø. Men muligvis er han – stadigvæk, og i fremtiden – kosmisk. Det afhænger bl.a. af, om den spirituelle erfaring af ham lader sig opfatte i et globalt perspektiv.

Det var Karl Jaspers, der for 50 år siden – i bogen *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* ⁶ – lancerede udtrykket *aksetiden*. Hermed mente han, at hvis man betragter Jordens kulturer under ét (så at sige i et astronautisk perspektiv!) i løbet af det første årtusind f.Kr., vil man kunne se det forunderlige, at der i perioden 800 – 200 f.Kr. og kulminerende *omkring 500 f.Kr.* finder en radikal bevidsthedsændring sted i flere geografisk adskilte regioner, og tilsyneladende uden indbyrdes indflydelse på hinanden: i Kina (Lao-Tse og Konfucius), i Indien (Upanishaderne, Buddha, Mahavira), i Persien (Zarathustra), i Israel (profeterne) og i Grækenland (de præ Sokratiske filosoffer). Forud for denne aksetid var den dominerende bevidsthedsform kollektiv (stamme-baseret), kosmisk, mytisk og ritualistisk; bevidstheden om individuel identitet var fraværende. Den kommer netop med aksetiden. Med udtrykket 'Kend dig selv' gør grækerne de første skridt til selv-bevidstheden; Upanishaderne identificerer atman; Buddha kortlægger vejen til individuel oplysning; de jødiske profeter vækker den individuelle moralske ansvarlighed. I de store religioner, der nu vokser frem, bliver det muligt at blive munk eller nonne, dvs. melde sig ud af den naturgivne familie- og samfundssammenhæng. Men grundproblemet for de kulturer, aksetiden fødte, bliver netop at den vældige eksplosion af åndelig energi og selv-bevidsthed forårsagede en radikal splittelse mellem naturen (fænomenernes verden) og ånden (ideernes verden) og trak mennesket væk fra jorden.

Hvis der nu er noget om, at vi i disse år er vidne til et tilsvarende skift i bevidsthedsform: fremvæksten af global bevidsthed, der skyldes overgangen fra divergent til konvergent udvikling og sker samtidig over hele jorden, er det vel ikke andet end rimeligt at forstå nutiden som en ny, »2. aksetid« – sådan som den amerikanske teolog Ewert H. Cousins har foreslået.⁷ Men det

føjer så også en ny dimension til teologens opgave, når han vil udforske den globale bevidstheds betydning for den spirituelle gudserfaring. Opgaven er ikke bare global i et *horisontalt* perspektiv – hvor religionerne vil møde hinanden på Jordens overflade og indgå i kritisk dialog. Den er også global i den forstand, at den enkelte religion (og teolog) i et *vertikalt* perspektiv må undersøge sine rødder i den jord (Jord) hvoraf de er vokset frem; dvs. undersøge hvad i traditionen der har autentisk bærekraft i mødet med de andre religioner; hvilke erfarings- og bevidsthedsformer der ligger bag de sproglige udtryk; og hvilken forbindelse der er mellem disse erfaringsformer og kroppen. Udfordringen til den globale bevidsthed er altså lige så meget at genopdage religionens naturside, eller hvilken åndelig betydning det har at vi er kropsvæsener. Den dimension, som blev forsømt i den »1. aksetid«.

b) det horisontalt-globale perspektiv

De to perspektiver, det horisontale og det vertikale, holder naturligvis hinanden i hånden. Når vi bevæger os ud i det horisontale plan og f.eks. spørger hvordan en religion som kristendommen, der er uopgiveligt orienteret mod det personlige møde og det talte ord, overhovedet skal få en samtale i gang med en religion som buddhismen, der egentlig ikke har nogetsomhelst at sige om eller på vegne af den højeste virkelighed, nirvana, og som er orienteret mod tomheden, så stødes vi af denne ufremkommelighed ind i det vertikale perspektiv og må i den kristne *tradition* prøve at finde bevidsthedsformer der kan repræsentere tilsvarende, analogier eller 'sigende' forskelle.

Men *kan* vi kristne vesterlændinge overhovedet begribe et kuk af buddhismen eller andre ikke-kristne religioner? Er vi ikke uhjælpeligt bundet inde i vores sprog, så enhver samtale bliver pro forma? Nej vi er ikke, nej den gør ikke!! Det er imidlertid ikke rådeligt at argumentere filosofisk imod de dragekæmpere der identificerer os med vores sprog. For sprog vil altid kunne opbygges som en uindtagelig borg, hvis man ikke *vil* flytte sig. Viljen, sindelaget, ændres altid indefra, gennem følelsen – eller gennem kroppen, hvilket er det samme. Det bedste argument for at vi faktisk kan forstå andre religioner indefra er derfor en simpel appel til erfaringen: det kan mennesker, for det har de altid kunnet. Mest iøjnefaldende i shamanismen som institution. Men ethvert menneskes bevidsthedsspektrum er så omfattende, at det har muligheden for shamanistisk at transcendere sin egen normale bevidsthedsform og gå ind i andres; det har den transpersonlige psykologi (Stan. Grof, Charles T. Tart) demonstreret med al ønskelig tydelighed. Den globale bevidsthed fordrer af teologen, at han accepterer sin evne til at »gå over« i andre religiøse former for bevidsthed.

Det er bevægelsen frem og tilbage over denne tærskel, der har sat teologer som førnævnte Ewert H. Cousins, og især den indisk-spanske Raimundo Panikkar, i gang med nogle spændende systematisk-teologiske overvejelser.⁸

Når kristne teologer før i tiden har villet udarbejde det universelle perspektiv i deres religion, har de som bekendt ofte bevæget sig fra den historiske Jesus til den evige Logos, som er nærværende i hele universet og hele historien. Allerede Justin hævdede jo, at »alle der har levet i overensstemmelse med Logos er kristne, også selvom de – som Sokrates og Heraklit hos grækerne – blev anset for at være ateister«;⁹ og da selv Augustin opfattede Jesus som den »indre lærer«, der oplyser sjælen hos *alle* mennesker, *nårsmhelst* de indser noget der er sandt,¹⁰ var vejen banet for en solid tradition. Men problemet er, at de store østlige religioner overhovedet ikke grunder sig på 'logos'. Buddhismen er, som før nævnt, én stor negation af ordet; og når den advaitiske hinduisme identificerer det enkelte menneskes selv – i yderste instans – med Brahman, ser det for den kristne ud som den rene panteisme, ophævelsen af personens integritet.

Her foreslår nu Panikkar at udskifte logos-tænkningen med triniteten. Hvis kristendommen skal kunne sætte sig i forhold til andre religioner, uden at ombøje dem i sit billede, bør den samle sig om tre aspekter af Gud, og de tre dertil svarende former for spiritualitet: 1) den tavse (apofatiske) dimension – som vi i kristendommen kalder Faderen, der jo alene udtrykker sig gennem Sønnen, og i sig selv ikke har noget 'ord'; 2) den personale dimension – som Panikkar relaterer til Sønnen, der formidler mellem Faderen og mennesket; og 3) den immanente dimension – som kristent udtalt er Ånden, der er det forenende element eller er selve enheden mellem Faderen og Sønnen.

Den immanente dimension er det nemt at genkende i den advaitiske hinduismes doktrin om selvets ikke-dualitet, der – set som målet for en udviklingsvej – giver anledning til en høj blomstring af immanent spiritualitet.

Endnu mere nærliggende og væsentligt er det ifølge Panikkar at opfatte den buddhistiske erfaring af nirvana som et tilsvarende til den tavse dimension i Gud. I den buddhistiske apofatiske spiritualitet kan den kristne få et glimt af det dyb, som er Faderen. Vi er godt nok ikke vant til at se Faderen som tavshed, snarere som den der føder Ordet. Men som kristne kender vi jo *kun* Faderen gennem Ordet. Hvis vi – så at sige – for et øjeblik kunne skyde Ordet til side, ville vi finde det dyb af tavshed, hvorfra Ordet udspringer. Set fra det udtalte Ords synspunkt, er Faderen (al)magt; men set i sig selv, er han tavshed. Det er der faktisk, i vores kristne tradition, tænkere der har nærmet sig til at sige. Den tidligste er Ignatius af Antiokia, der i begyndelsen af det 2. århundrede skriver til menigheden i Magnesia, at »... der er én Gud, som har åbenbaret sig gennem sin søn Jesus Kristus, som er hans Ord *der er fremgået*

af tavsheden (sigê), og som i alle måder glædede Ham der udsendte ham«. ¹¹ Når Faderen som Tavshed ikke var en formulering der kunne optages i en kristen trosbekendelse, skyldtes det naturligvis at gnostikerne ved samme tid havde lagt deres hånd på begrebet Sigê. Men det forhindrede ikke Augustin i at gøre sig analoge tanker om menneskets erindring (memoria). I kraft af at mennesket er Guds billede, spejler det jo med sine sjælsevner Hans trinitariske væsen. Så når der i mennesket kan foretages en dynamisk skellen mellem erindring, fornuft og vilje, vil erindringen svare til Faderen fordi den er det oprindelige dyb i sjælen, hvorfra reflektiv forståelse og kærlighedens impuls udspringer. I sig selv er erindringen uden noget udtalt ord – den er tavshed. Som Étienne Gilson har påpeget, nærmer Augustins begreb om memoria sig her meget til nutidens begreb om det ubevidste. ¹² Det er sjælegrunden hvorfra enhver åndelig virkelighed (ideerne) udspringer, og som spejler Faderen ved at åbne sig direkte ud i uendeligheden.

For så vidt peger Panikkar derfor på noget afgørende, når han siger: »Der findes *i os* en dimension – den dybeste af alle – som svarer til denne totale apofatisme«, som vi finder i buddhismen. ¹³ Ved at bruge trinitetstanken til at nærme sig til andre religioner kan vi faktisk – hvad den tavse og den immanente dimension angår – opdage et mødested, hvor religionernes forskellige spiritualitet kan komme til syne uden at de krænkes i deres særpræg. Kristne kan gøre den opdagelse, at de ikke begreb dybderne i deres eget trinitetsmysterium, før de åbnede sig for de tilsvarende dimensioner i buddhismen og hinduismen (og andre religiøse traditioner). Og det kan de opdage, netop fordi religionssamtalen – som Panikkar understreger – finder sted på den spirituelle erfarings felt, og ikke på de dogmatiske formuleringers eller metafysiske spekulationers.

Men fordelen ved trinitetstanken som mødested er så også, at den præcist fastholder det sted hvor der er forskel. For vi mangler jo den personale dimension – som i kristendommen er Sønnens domæne; og hvad med den? Er den overhovedet tilstede i de religioner vi lige har beskæftiget os med? Det spirituelle møde mellem to personer – mennesket og Jesus Kristus – som formidlingen af den højeste sandhed; er det ikke netop det sted hvor vandene skilles? Trinitetstanken ser ud til at invitere til en global samtale – men når det kommer til kristologien, slutter samtalen?

Måske kan man sige det sådan: Trinitetstanken er optaget af det der vender væk fra verden; det transcendent; Gud i sig selv. Kristologien er optaget af selve denne verden (og det er måske derfor, de østlige religioner, der ikke er særligt optagede af denne verden, heller ikke er særligt optagede af kristologien!): den beskæftiger sig med det konkrete menneske Jesus, der levede i tid og rum; som oprindeligt var årsag til selve skabelsen af denne tre-dimen-

sionale verden; og som nu er årsagen til denne verdens frelse. Problemet er det partikulære, det unikke, det enestående, som samtidig hævdes at være porten (eller rettere: nåleøjet) til selve frelsen og den sidste sandhed om mennesket. Kunne vejen til den globale bevidsthed på dette punkt være at gå ind i selve dette partikulære, kaste sig på hovedet ud i dette unikke som var Jesus fra Nazareth – vel at mærke forstået som en spirituel åbenhed for hans levende konkrethed; for igennem det levende møde med ham at erfare, at i ham – som i et mikrokosmos – ligger indfoldet *al* autentisk religiøs erfaring overhovedet. Erfaringen af mødet med ham står jo åben for alle, »hinduer såvel som buddhister«; og hver især kan de af denne konkrethed udfolde dén religiøse erfaring, som er autentisk på deres tid og sted. Det ser ud som om Panikkar i sine senere arbejder nærmer sig tanker af denne art, selvom jeg ikke er bekendt med at han har udfoldet dem fuldt.¹⁴

c) det vertikalt-globale perspektiv

Men det betyder, at vejen igennem det sande nåleøje, som kristendommen stiller op som forhindring for den globale samtale ('kristologien'), går ind gennem den spirituelle fordybelse i den konkrethed, som er mennesket og som omgiver mennesket i og med at det mødes – nu, i dette øjeblik – af den levende Jesus. Denne konkrethed er vores Jord, i en omfattende men uflyttelig forstand; vi kunne også sige, at den er vores uflyttelighed, og derfor ligger det omfattende her alene i den vertikale dimension: den er vores krop lige nu i dette øjeblik, den er naturen dvs. de konkrete omstændigheder i mødet, den er vores rod forstået som den psykiske og åndelige tradition der determinerer os. Det var nemmere at hoppe lige ind i himlen uden denne ballast, men den går inte længere. Ikke i 'den 2. aksetid'.

Kunne Panikkar være den fremragende guide på kristendommens vej ud i det horisontale perspektiv for den globale samtale, har han ikke så meget at sige i det vertikale perspektiv. Her er det bedre at henvende sig hos genierne udi det konkrete fra vores egen åndelige tradition. Og der er ikke noget at gøre ved det: her kommer vi ikke uden om Frans af Assisi.

Der er selvfølgelig mange andre; selve det faktum, at de klassiske mystikere altid vælger symboler fra *materien* når de skal udtrykke *den højeste ånd* (vand, lys, mørke, grund, afgrund), peger på at der også på dette punkt er megen indsigt at hente i den mystiske tradition fra Eckehart over Bernhard til Böhme. Men Frans rager jo op over alle andre ved sin beskedenhed, ved at han hele tiden (i bogstavelig forstand) finder sig i de konkrete fysiske omstændigheder han lever under, den jord han går og ligger på. Bonaventura, der skrev en af de første biografier om Frans, understreger hvordan han hele

tiden så Gud afspejlet i sin skabning, hvordan han i vandet *smagte* »den godhed der er dets kildespring« og i naturens lyde *hørte* »en himmelsk harmoni«,¹⁵

Det klassiske udtryk for denne holdning er naturligvis Frans' berømte »Solsang«, den *cantico* Frans komponerede på sin umbriske dialekt (sammen med en melodi, der er gået tabt) i 1225, omtrent halvandet år før sin død. Det er her, Frans tiltaler naturens elementer: sol, måne, stjerner, luft, vand, ild, jord – og til sidst døden, med *familienavne* (»Broder Sol«, »Søster Måne«, »... vores Søster Moder Jord«). Naturen var ikke bare en afspejling af Gud, som Frans så på som tilskuer; han var selv en del af den, han var i familie med den. Når Bonaventura skal sammenfatte Frans' holdning til naturen, kalder han den »fromhed« (pietas); »når han (Frans) betragtede alle tings oprindelige udspring, fyldtes han med overstrømmende fromhed, og kaldte skabningerne – selv de mindste – for bror og søster, fordi han vidste at de havde samme udspring som han selv«. ¹⁶ Det kan lyde mærkeligt fordi vi har andre konnotationer til fromhed end datiden; men ikke når man husker, at pietas oprindelig var de gamle romeres ord for den dyd, der varetager de livsvigtige *relationer* i familien, slægten og staten; den var selve relationsdyden fremfor nogen, og omfattede kærlighed, hengivenhed, ærefrygt, troskab og medfølelse, – og den betydning svinger stadig med i Bonaventuras karakteristik.

Var Frans i familie med naturen, var han det så sandelig også med Jesus – eller rettere, han kom til at være det. Han arbejdede så bevidst og intenst med at forestille sig de konkrete historiske omstændigheder omkring bestemte historiske begivenheder i Jesu liv, at han dels blev anledning til en særlig kristen form for meditation og mystik ('den historiske begivenheds mystik', der kulminerede i Loyolas *Exercitier*, og hvor pointen er at man, som sig selv, indtræder konkret handlende i begivenheden og f.eks. synger med sammen med englens, eller kigger hyrderne over skulderen ned i krybben); dels blev han belønnet med, at Jesus faktisk kom til stede og mødte ham.

I sin indlevelse i Jesu menneskenatur var det naturligvis fødslen og døden, der kom til at spille hovedrollen for Frans. Julenat 1223 iscenesatte han i byen Greccio en dramatisk julekrybbe, der (selvom der havde været sådan nogle før) gav stødet til en massiv katolsk tradition. »Han fik en krybbe gjort istand, hør båret ind, og en okse og et æsel ført derhen«, og mens præsterne og menigheden sluttede kreds om krybben, stod Frans foran den »badet i tårer og strømmende over af glæde«. ¹⁷ Hvis vi synes det virker sødladent, er det fordi vi ikke forstår graden af den alvor, hvormed Frans gik ind i det konkrete. Det *var* Jesus, der nu og her gik ind i mennesketilværelsen. Endnu lettere havde Frans til gråd, hvis nogen omtalte Jesu død på korset, eller han

bare kom til at tænke på den; men det skyldtes igen, at han i sin ungdom, engang han var fordybet i bøn på et øde sted, oplevede hvordan Jesus viste sig for ham fæstnet til korset, mens hans egen »sjæl smeltede«. Den sidste gang Jesus mødte ham på denne måde, var to år før hans død, i den berømte vision på Alvernerbjerget hvor Frans modtog sine stigmata. Han så en engel stige ned mod ham fra himlen, med seks vinger af ild, og imellem disse vinger den korsfæstede Jesus. Jesus så på ham. Men den fryd han følte herved, opvejedes af sorgen og medfølelsen over Jesu smerte, som i bogstaveligste forstand stigmatiserede ham.

Den dybe pointe i stigmatiseringen er, tror jeg, at den binder den høje ånd, der kommer til syne i den himmelske vision, til den krop som hører Jorden og naturen til. Det er dér, Frans peger frem mod den »2. aksetid« og begynder tilbagebetalingen af den gæld, som den »1. aksetid« stiftede ved at følge ånden på dens himmelflugt væk fra naturen. Pointen er ikke (katolsk-mirakuløst), om Frans' notoriske stigmata sad nøjagtig dér hvor naglerne anatomisk set må være drevet ind for at bære Jesu krop (hvad de vistnok ikke gjorde); pointen er, at de sad på Frans' egen krop – ligesom naglerne sad i Jesu egen krop.

Derfor er det nok heller ikke uden betydning, at Frans' »Solsang« – og den erfaring, den formulerer – følger (ca. et halvt år) *efter* visionerne på Alvernerbjerget. »Solsangen« repræsenterer en integration eller en konjunktion af ånd og materie, som er et trin højere end den ekstatiske oplevelse på bjerget. Nu *er* det materialiteten eller naturen selv, der begynder at give sit væsen, sin ånd fra sig (»Lovet være du, Herre, for Broder Ild, ved hvem du oplyser natten, og han er skøn og liflig og kraftig og stærk« etc.)¹⁸. Det forudsætter så også, at Frans har fulgt efter materialiteten helt ned i dens mørke aspekt, dvs. har fundet sig i sin endeløse fysiske lidelse uden at lukke sig.¹⁹ Som det berettes i *Legenda Perugina*, havde Frans ligget i 50 dage i et lille skur, der støttede sig op ad bagvæggen til et hus i San Damiano. Han var blind, og havde så stærke smerter i øjnene at de hindrede ham i at finde hvile. Og hvad smerterne ikke gjorde, gjorde musene – der boede i væggen ved siden af ham og løb hen over ham hele natten, forstyrrede ham når han prøvede at bede, og pilede henover bordet når han og hans fæller havde sat sig til at spise.²⁰

Det var da, han digtede »Solsangen«.

Men i Frans' enestående fordybelse i naturen er der ét aspekt som ikke kommer til orde, og hvor han derfor heller ikke kan være vejviser for os ind i den globale bevidsthed; og det er den seksuelle kærlighed. Kærlighed handler hele Frans' univers ellers om, fra øverst til nederst, og det er netop den per-

sonlige kærlighed der er tale om; dén der var vores (‘kristologiske’) problem i det horisontalt-globale perspektiv; dén hvor mennesket giver sig til Kristus og Kristus giver sig til mennesket uden at den personlige identitet og forskellighed ophæves. I denne sammenhæng sætter Frans, og med ham det meste af kristendommen, en parentes om menneskets seksualitet – selvom den jo er en del af menneskets natur, og som sådan skabt af Gud, og hvad ved jeg. Det *er* da underligt. Er vi virkelig så »påvirkede« af den »græske« dualisme? Eller er det faktisk sådan at dualismen har ret: seksualiteten *kan* ikke bruges til noget, når det gælder den spirituelle erfaring, mødet med ånden?

Hvis vi nu ikke vil bevæge os ud i det horisontalt-globale perspektiv på jagt efter tantriske meditationsformer, men blive på vores egen jord og i vores egen traditionssammenhæng, er der ét sted vi med fordel kan henvende os, og det er i den franske kultur som Frans selv havde navn efter, nærmere bestemt i den periode umiddelbart forud for Frans, hvor troubadur-kulturen blomstrede. Den provencalske troubadur-digtning satte jo for alvor den fysiske kærlighed og dens emotionelle aspekter på dagsordenen, men bidrog ikke selv til at sætte den ind som led i en spirituel udviklingsvej; det gjorde derimod – ironisk nok – de cølibatære munke, der med den hl. Bernhard af Clairvaux i spidsen, lidt længere mod nord, i 1100-tallet mediterede over Højsangens erotiske billedsprog.

Her i ‘Lysdalen’s kloster holdt Bernhard på et tidspunkt en serie på 86 prædikener, hvori han fortolkede den kærlighed mellem brud og brudgom, som Højsangen beskriver i yderst sanselige og erotiske vendinger, som en allegori på kærligheden mellem sjælen og Kristus – og, på et endnu højere plan, mellem kirken og Kristus. Pointen i en allegori er jo, at den er sand på alle sine niveauer; blot må man åbne for forskellige former for bevidsthed, for at få øje på de forskellige niveauer. Så når Bernhard taler eksplicit og levende om sådanne fysiske detaljer som at kysse brudens bryster, skal det forstås som et sandt livsstadium, hvis sandhed åbner sig direkte ind i ånden. Det er rigtignok, sagt med nutidsord, mere den orale seksualitet end den genitale, der interesserer ham; men den sidstnævnte er hele tiden medindbefattet. De elskende »deler alle ting ligeligt mellem sig, der er ingen selviske forbehold, intet der forårsager adskillelse. De deler den samme arv, det samme bord, det samme hjem, den samme ægteseng. De er hinandens kød og blod«. ²¹

Dét er nok det tætteste, vi i vores kultur kommer til formuleringen af en personlig, spirituel kærlighed, som indbefatter og accepterer den lidenskabelige ånd som ligger i den seksuelle kærlighed. Der er selvfølgelig stadig det forbehold, der ligger i at de bernhardinske munke ikke praktiserede den seksuelle kærlighed. Men de havde givetvis praktiseret den, inden de blev munke! Og de tænkte i hvert fald meget over den!

Skal vi idag gennemtænke hvad det er for en kærlighed, den kristne tradition tilbyder os igennem Bernhard – og egentlig også gennem Frans, kan vi vanskeligt bruge den sædvanlige distinktion mellem Eros og Agape til noget. Disse begreber er for universelle i deres sigte til rigtig at kunne fange den personlige og konkrete dimension ind, som er den kristologiske pointe. Jeg vil gerne her minde om Joseph Campbells begavede justering af Eros-Agape-teorien gennem tilføjelsen af en tredje slags kærlighed, som han kalder *Amor* netop med baggrund i troubadur-traditionen. Med hans egne ord: »Eros is a biological urge. It's the zeal of the organs for each other. The personal factor doesn't matter. Agape is love thy neighbor as thyself – spiritual love. It doesn't matter who the neighbor is. ... But with Amor we have a purely personal idea. The kind of seizure that comes from the meeting of the eyes, as they say in the troubadour tradition, is a person-to-person experience«.²²

I dette kærlighedsbegreb er der plads til den spirituelle *lidenskab*, som personer kan have for hinanden som personer. Campbell tænker ikke eksplisit på Gud (Jesus) som den ene af disse personer, men det lader sig uden videre gøre, og det er dét der er pointen i Bernhards spirituelle erfaring: det lidenskabelige kærlighedsmøde mellem mennesket som person og Gud som person. Menneskets amor til Gud – og Guds amor (ikke agape, og heller ikke eros) til mennesket.

Denne amor er personlig; personernes forskellighed er kærlighedens incitament. Men netop ved at potenseres i sin lidenskab, når den paradoksalt frem til det punkt, hvor den elskende opgiver sig selv ved at give sig selv til den anden – hvorved de elskendes enhed (eller immanens, eller tavshed) i en vis forstand indfinder sig. Her slår sproget ikke længere til. Men Teilhard har nogle ord, der får sagt mere end andre jeg kender, og som kan tjene som en sammenfatning. De er egentlig møntet på personerne i Treenigheden, men gælder ganske generelt:

En person forsvinder ikke ved at gå over i en anden person: for naturnødvendigtvis kan han ikke give sig selv *som person*, undtagen forsåvidt han forbliver bevidst om sig selv, dvs. adskilt. Ja tilmed har den gave, som han gør sig selv til, ... den umiddelbare effekt at forstærke det i ham selv, som er allermost ukommunikerbart, dvs. gøre ham endnu mere personlig. Enhed potenserer forskellighed.²³

Disse ord opfatter jeg som det bedste løsen, hvis man vil gennemtænke betydningen af menneskets spirituelle møde med Jesus i fremtidens globale kultur.

Den spirituelle erfarings vilkår – lige nu

Palmesøndag i dette sidste år af det gamle årtusind er der konfirmation i en af landets store kirker. I sin prædiken fortæller præsten bl.a. om, hvordan han i årets løb har givet konfirmanderne nogle spørgeark, for at afprøve deres viden i forhold til den kristendom, det her skulle handle om. Et af spørgsmålene lød: »Hvornår levede Jesus?« og på dét var der trods alt en del svar, der ramte plet et sted mellem år 0 og år 40. Men et af børnene skrev minsandten: »Han er ikke død! Han lever stadigvæk!«

»Ja«, fortsætter vor præst med begejstret alvor, »dét er kirkens påstand«. Og så kaster han sig ellers ud i en dogmatisk korrekt udredning af opstandelsestroen.

Hvis man som tilhører overhovedet reagerer på denne replik, er der – tror jeg – to muligheder, og de er begge tungtvejende. Man kan *enten* sige til sig selv (og det var min egen første tanke): Hvor ærgerligt! Her lukkede han for det chokerende glimt af spirituel virkelighed, som lige var ved at bryde igennem: Jesus er i live – gudhjælpemig! Her troede jeg, jeg kunne sidde og passe mig selv, og så kigger Jesus mig over skulderen! Men så siger præsten: 'Det er kirkens påstand' – og så er der pludselig ingen fare på færde. For hvem er kirken? Det er ikke nogen jeg kender personligt. Det er et magtapparat, som påstår så mange underlige ting, der imidlertid allesammen er 'rigtige', for ellers var de ikke kirkelige, og derfor er de ufarlige. Nej, havde præsten nu f.eks. til sin famøse 'kirkelige påstand' tilføjet: »Og det er faktisk også *min* påstand!« – så var det pludselig blevet en lille smule farligt, for hvad er det manden her står og siger, det er da virkelig noget af en påstand – Jesus er ikke død! Og så var den transcendent *virkelighed* i et glimt trådt ind i rummet.

Eller man tænker: Hvor var det dog godt at han ikke blandede sig selv ind i detteher. For det er jo sagen selv det drejer sig om – den opstandne, der ikke blev holdt fangen af døden; og her er præstens person ikke vigtig, eller hans bekendelse af egen overbevisning; de distraherer blot.

Det sidste kan jeg i høj grad også gøre til mine egne tanker. Jeg ville, som de fleste teologer, bestemt betakke mig for at skulle høre på bekendelser hver gang jeg går i kirke. Men det er, tror jeg, fordi vi med bekendelser associerer en klæbrighed og en insisteren (»Kender du Jesus?« eller endnu mere à propos »Har du mødt Jesus?«), som fulgte med en vækkelsesfromhed fra forrige århundrede, der langsomt er udhulet indefra.

Imidlertid: idag er situationen jo reelt en ganske anden, end da vækkelserne skændtes med hinanden og med Tidehverv om hvad der var sand kristendom. Og det er delvis fordi psykologiens analyser af religiøsitet har gjort os mere nøgterne, delvis fordi den postmoderne situation er brudt ud.

Man skal ikke mere partout *omvende* andre til at mene det samme som én selv – og man slipper heller ikke godt fra det, i den forstand at man nok skal få en begejstret flok følgesvende, som dagen efter uden blusel og anger er gået over til at mene noget helt andet. Hvad der i bedste forstand karakteriserer den åndelige situation i nutiden er en *åbenhed*, der kobler religionshistorisk viden med psykologisk viden og med personlig erfaring. Og derfor tror jeg, at man som præst *kan* give sin spirituelle erfaring tilkende, *uden* at virke anmassende.

Hvad mere er: jeg tror det er afgørende vigtigt at man gør det (ikke nødvendigvis i ens prædiken! og ikke specielt fordi man er præst; men som person til person). For i den dybe åndelige *forvirring*, som er den velkendte bagside af nutidssituationen, består den eneste ægte vejledning i, at de der har en spirituel erfaring (har mødt noget ægte ånd), står ved det i ord og væremåde. Det er jo i kristendommen den personale dimension, der er formidlingens sted – ikke bare fra Jesus til mennesket, men også fra menneske til menneske. Og da bevidsthed som sagt er et omfattende fænomen, vil også den mest beskedne tilkendegivelse af spirituel erfaring blive forstået; de former for lydhørhed, der ikke er i brug i Jegets daglige kamp på arbejdsmarkedet, vil øjeblikkelig vide at de har fået mad, for de er sultne.

Om de også vil kunne skelne god føde fra dårlig føde; om disse former for åndelig lydhørhed i bevidstheden vil kunne vide, »om ånderne er fra Gud« (1 Johs 4,1), når de møder dem – det bliver vi nødt til at overlade til kærlighedens egen overbevisende magt.

Noter

- 1 Sagt i en TV-samtale i 1988 med Jørgen Thorgaard. Cit. efter hukommelsen.
- 2 En nærmere beskrivelse og begrundelse af disse to forudsætninger giver jeg i min bog *Fænomenet ånd* (Gyld. 1993) s.185-191.
- 3 Det betyder selvfølgelig ikke, at man så kan nøjes med det teologiske sprog! Sige noget kan teologien kun, hvis den indgår i samtale med de eksakte videnskaber (og vice versa); forholdet mellem dem må – som jeg har begrundet flere steder (f.eks. *Religionen i krise* (ed. H.C.Wind, Berl.Forlag 1980) II 304 ff) – forstås cirkulært-dialektisk.
- 4 Se f.eks. min: *Den tredje tilstand* (Gyld. 1989) s.74 og 270.

- 5 Pierre Teilhard de Chardin: *Le phénomène humain* (Paris 1955) s.291.
- 6 Zürich (Artemis Verlag) 1949, s.19 ff.
- 7 Ewert H. Cousins: *Christ of the 21st Century* (Rockport, MA 1992) s.7 ff. Cousins bog har været en væsentlig inspirationskilde for de følgende overvejelser.
- 8 For Cousins' vedkommende henviser jeg generelt til førnævnte værk, specielt hans overvejelser over begrebet 'Passing over' s.107 ff. Panikkars mægtige indsats må ses på baggrund af, at han (der er barn af en indisk, hindu far og en spansk, romersk-katolsk mor) har taget 3 doktorgrader: i filosofi 1946, i kemi 1958, og i teologi 1961 – den sidste ved Lateran-universitetet i Rom, publiceret under titlen *The Unknown Christ of Hinduism* (London 1964).
- 9 *Apologia I* 46, cit. i Cousins op.cit.
- 10 *De magistro* 11,38
- 11 *Magn.* 8,2. Der er dog nogen diskussion om oversættelsen af dette tekststed, jvf. Cousins op.cit. s.92f og 200f.
- 12 E.Gilson: *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (N.Y. 1960) s.299: »In St.Augustine it [memoria] is applied to everything which is present to the soul (a presence which is evidenced by efficacious action) without being explicitly known or perceived. The only modern psychological terms equivalent to Augustinian memoria are 'unconscious' or 'subconscious' provided they too are expanded ... to include the metaphysical presence within the soul of a reality distinct from it and transcendent, such as God, in addition to the presence to the soul of its own unperceived states.«
- 13 R.Panikkar: *Towards an Ecumenical Theandric Spirituality*, Journal of Ecumenical Studies V (1968) s.524, cit. i Cousins op.cit. s.94.
- 14 Sml. hertil Cousins op.cit. s.97-99.
- 15 Bonaventura: *Legenda maior IX* 1; sml. Cousins op.cit. s.135 ff.
- 16 *Legenda maior VIII* 6.
- 17 *Legenda maior X* 7.
- 18 Se f.eks. oversættelsen af »Solsangen« i Johs.Jørgensen: *Den hellige Frans af Assisi* (Kbh. 1907) s.256, eller i M. Powell og H. Hodzelman: *Frans af Assisis skrifter* (Kbh. 1999).
- 19 Her – om noget sted – må man tale om en religions-fysiologisk erfaring!
- 20 *Legenda Perugina*, 43. In: *Scripta Leonis, Rufini et Angeli Sociorum S.Francisci*, ed. and transl. Rosalind S. Brooke (Oxford 1970).
- 21 Bernhard af Clairvaux: *On the Song of Songs, 7:2*. Eng. overs. v. Kilian Walsh (Kalamazoo, Mich. 1979).
- 22 Joseph Campbell, with Bill Moyers: *The Power of Myth* (N.Y. 1988) s.186 f.

23 P. Teilhard de Chardin: Esquisse d'un univers personnel, i: *Oeuvres VI* (Paris 1962) s.84 f.

Lars Bo Bojesen, cand. theol.
Møllevvej 1
Askov
6600 Vejen

Profan metafysik

– om det guddommelige i metafysikken

• Hvad er »profan metafysik«? I forbindelse med mit arbejde med Walter Benjamins filosofi introducerede jeg for en årrække siden begrebet »profan metafysik«. ¹ I nærværende artikel vil jeg uddybe, hvad vi skal forstå ved dette begreb. For at besvare spørgsmålet om, hvad profan metafysik egentlig er, må vi imidlertid vide, hvad metafysik overhovedet er, samt betænke karakteren af den oplysnings-moderne kritik af metafysikken og den romantisk-moderne kritik af kritikken. Om dette vil det følgende derfor handle – med henblik på den profane metafysik.

I følge den europæiske filosofis forestilling om sin egen opkomst opstod den filosofiske tænkning i det 6. årh. f.Kr. i de græske kolonier i Ionien. Her udviklede Thales fra Milet, Anaximander og Anaximenes den såkaldt førsokratiske naturfilosofi, og det antages i almindelighed, at de dermed brød med den religiøse erfaringsverden. Denne teori om filosofiens opkomst bygger på den forestilling, at filosofisk tænkning forudsætter en tilbageleggelse af magiens, mytologiens og religionens fælles genstand: *erfarin-gen af guddommelighed*.

Sammenlignende studier af den religiøse erfaringsverden og den tidlige filosofi har imidlertid vist, at ovennævnte modstilling af religion og filosofi er uholdbar. ² Det er med sandsynlighed en fiktion, at den førsokratiske naturfilosofi var radikalt forskellig fra den religiøse tankegang. Naturfilosofferne arvede tværtimod meget fra den mytiske og religiøse tankegang og igennem denne også fra magien. Der skete ganske vist noget nyt, idet filosofferne forsøgte at argumentere for deres forestilling om virkelighedens væsen. Men den religiøse tro på dette væsens guddommelighed fulgte med i de teorier, som filosofferne formulerede.

Thales var den første, om hvem det ifølge overleveringen ³ vides, at han forholdt sig filosofisk til erfaring af guddommelighed. Han rejste det filosofiske spørgsmål om, hvori det ene består, som alt andet oprinder af, og for-

søgte dermed at indkredse »tingenes natur« (gr. *physis*; lat. *natura*). Denne tænknings udspring var imidlertid erfaring af en naturen iboende guddommelighed, og filosofien formede sig derfor i bund og grund som en hyldelse til den hellige natur. Således rejste Thales ganske vist det metafysiske spørgsmål om, *hvad* »tingenes natur« er, og han identificerede også denne »natur« som »vand« (gr. *hydor*). Imidlertid opfattede han ikke »vandet« som et empirisk naturfænomen, men som en materialisation af oversanselig »natur«.

Ifølge overleveringen sagde Thales også, at »alt er fuldt af guder«. Med dette udsagn sigtede han hverken til olympiske guders gæsteoptræden på Jorden eller visse lokaliteters hellighed takket være dérboende naturguder. Udsagnet om, at »alt er fuldt af guder«, var en udtalelse om »tingenes natur« forstået som det værendes væren. De førsokratiske naturfilosoffer oplevede naturen omkring sig som en levende og hellig-ukrænkelig organisme, og *physis* var den guddommelige »sjæle-substans«, som antoges at gennemstrømme alle ting. I overensstemmelse hermed gav Thales med den nævnte udtalelse udtryk for, at »tingenes natur« er guddommelig, og at den er genstand for naturfilosofiens beundring.

Mytologien havde personificeret det guddommelige i form af menneskelignende guder. Som vist ledte Thales imidlertid ikke blandt guder som Apollon og Dionysos, men i naturen for at finde det værendes væren, og moderne tænkere har hævdet, at han dermed demonstrerede en mere verdslig indstilling. Men Thales' forventning om at finde en »højere« natur i den empiriske natur byggede altså tværtimod på en forestilling af religiøs oprindelse: den antagelse, at der er een kilde til alt. Denne ene kilde, hvorfra alt i verden formodes at være udsprunget, er den kraft i det værende, der har givet dette væren, eller den oversanselighed, der har besjælet tingene med guddommelig »natur«.

Selvom religionen og filosofien var fælles om at udspringe af erfaring af guddommelighed, fortolkede de erfaringen forskelligt. Virkelighedsopfattelsen forblev den samme, eftersom filosofiens forestilling om virkeligheden fandt udtryk i naturbegrebet, hvis indhold var af religiøs oprindelse, men måden at omgås den oversanselige virkelighed forandrede sig med filosofiens opkomst. Magien, mytologien og religionen havde forholdt sig intuitivt og handlingsorienteret til virkeligheden ved at dyrke det oversanselige i dets symbolske manifestationer og omtale det i et poetisk sprog. Filosofien forholdt sig derimod intellektuelt og spekulativt til det oversanselige, idet den ville definere enhedens væsen og omtalte den i et abstrakt begrebsprog.

Forskellen mellem religionens og filosofiens omgang med det oversanselige betød imidlertid ikke, at den religiøse erfaringsverdens værdier mistede indflydelse. Disse påvirkede tværtimod filosofien, så den blev spaltet i en vi-

denskabelig og en mystisk retning. Anaximander var ophavsmanden til den videnskabelige tradition, der var udtryk for menneskets behov for forståelse erhvervet igennem naturbeherskelse. Den mystiske tradition begyndte derimod med Pythagoras og vidnede om menneskets behov for forklaring opnået igennem forening med naturen. Både den videnskabelige og den mystiske retning havde imidlertid rødder i den religiøse erfaringsverden: Anaximanders videnskabelige filosofi var forbundet med Homer og den apollinske religiøsitet, mens Pythagoras' mystiske filosofi var knyttet til den orfiske og dionysiske religiøsitet.⁴

På den ene side udsprang både religion og filosofi altså af erfaring af guddommelighed, og på den anden side kan de alligevel skelnes fra hinanden. Magi kan således beskrives som *levet* enhed, og mytologi og religion som *forestillet* enhed, hvorimod filosofi er den *reflekterede* enhedserfaring. I magien *er* mennesket eet med enheden, og der er ingen forskel mellem sanseligt og oversanseligt. I mytologien og religionen *forestiller* mennesket sig enheden, idet sanseligt og oversanseligt nu er adskilt. Og i filosofien bliver den erfaring af immanent guddommelighed, som adskillelsen af sanseligt og oversanseligt muliggør, genstand for undren, hvilket resulterer i *tanken* om enhed i verden. Foruden ønsket om at begribe erfaringen af guddommelighed lancerer filosofien en forventning om rationelt at kunne forklare altings udspring, og dermed er filosofien født som *metafysik*.

Klassisk metafysik

Mens erfaring af guddommelighed gav stof til idéen om enhed, bragte sanseformidlet oplevelse af den empiriske omverden imidlertid vidnesbyrd om mangfoldighed. Denne modsætning mellem (oversanselig) virkelighed og (sant)erfaring affødte det såkaldte *forandringens problem*: spørgsmålet om, hvordan virkeligheden kan være både een (sjæle-substans) og mange (materielle ting). Heraklit og Parmenides udviklede de mest ekstreme svar på dette spørgsmål. Idet Heraklit skelnede mellem »det virkelige« og »det tilsyneladende«, hævdede han, at virkeligheden ikke både er een og mange, men kun er mange, for alt er forandring, og det er et bedrag, hvis det ser anderledes ud. Parmenides mente derimod, at virkeligheden kun er een, og at forandring er en illusion.

I forlængelse af Heraklits skelnen mellem det virkelige og det tilsyneladende antog Platon imidlertid, at der ikke kun findes een, men to verdener og derfor også to slags ting, som af væsen er forskellige. Heraklit og Parmenides havde derfor begge haft ret m.h.t. »tingenes natur« – men de havde talt om helt forskellige ting(s natur). Heraklit havde omtalt den materielle ver-

den, hvor alt virkelig forandrer sig; Parmenides havde derimod talt om en immateriel verden, som er blottet for forandring. Ifølge Platon havde Parmenides dog valgt at tale om den mest værdifulde virkelighed, da det uforanderlige er mere virkeligt end det, der forandrer sig.

Platon antog således, at der for det første findes en spatio-temporalt struktureret verden (gr. *to horaton*, den synlige verden, eller *genesis*, tilblivelse) af immanente fremtrædelser (gr. *phainomena*). Denne verden, der er tilgængelig for sanseerfaring, består af partikulære ting og skygger. Hinsides tid og rum findes imidlertid også en anden verden (gr. *to noeton*, den intelligible verden, eller *ousia*, væren) af transcendent former (gr. *eidōs*), der er evige og uforanderlige, og som kun tænkningen har adgang til. Igennem participation får formerne væren fra »det godes form«, der er den højeste form, og fremtrædelserne får væren igennem participation i formerne. En fremtrædelses forandring skyldes forskydning mellem dens participationer i forskellige former.

Takket være fremtrædelsesverdenens participation i formverdenen er der aftryk af de transcendent former i de immanente fremtrædelser. Selv ved de foranderlige fremtrædelser er der derfor et moment af uforanderlighed, hvorved tanken kan identificere genstanden og via begrebet komme videre til de transcendent former. Der er således en ontologisk forbindelse fra transcendent til immanent, som ikke bare befordrer, men er forudsætningen for erkendelse. Samtidig er der anlagt en disposition for sand erkendelse i menneskets egen sjæl: med fornufften begriber mennesket det uforanderlige ved det foranderlige, følger »det gode«s erotiske tiltrækning og høster viden ved at skue de transcendent former.

Aristoteles arvede Platons engagement i »forandringens problem«, men betvivlede eksistensen af en verden af transcendent former. Ifølge Aristoteles består alle ting af både stof (gr. *hyle*; lat. *materia*) og form (gr. *eidōs*; lat. *forma*), idet enkelttingen er formet stof. Stoffet er det materiale, tingen består af, og formen er den måde, hvorpå stoffet er struktureret. Samtidig hævdede Aristoteles, at alle ting kan forandre sig, idet han i enkelttingen ikke kun skelnede mellem stof og form, men også mellem det mulige (gr. *dynamis*; lat. *potentia*) og det virkeliggjorte (gr. *energeia*; lat. *actus*). Han anså stoffet for at udgøre tingens potentiale for forandring og formen for at være den virkeliggjorte mulighed.

Tingen har sin form takket være det formål (gr. *telos*), den tjener, og stoffet er det ved tingen, der muliggør, at formen kan virkeliggøre tingens formål. Form og formål hænger således sammen, og stof og mulighed er til for disses skyld. Formen bearbejder stoffet ved som en kraft i tingen at stræbe mod virkeliggørelse af dens mulighed m.h.p. at opfylde dens formål, og i

denne proces forbliver stoffet det samme, mens formen forandrer sig. Således forenes een og mange altså uden modsætning: en tings udvikling viser tingen i flere udgaver, men formålet med udviklingen binder bevægelsen sammen i een formålsrettethed.

Tingenes telos udgør den bevægende kraft i verden. Selvom denne form-givende kraft er i de bevægede ting selv, kan den dog ikke stamme fra dem, men må komme fra en ubevæget bevæger. Tingenes teleologi peger derfor ikke kun på deres specifikke formål, men også på et højeste værende som det sidste formål. Man siger, at Aristoteles stillede spørgsmålet om væren på en *onto-teologisk* måde: han spurgte ikke kun efter det værende som sådant, men også efter det højeste værende. Da det sidstnævnte antoges at være tingenes sidste formål, måtte det også være deres form-giver og dermed ren form uden stof. Denne den eneste transcendent form-uden-stof i Aristoteles' univers, kaldte han »den ubevægede bevæger« – eller »Gud« (gr. *theos*).

Aristoteles' filosofi om tingen og den åbenbare fornuft i den empiriske natur brød med forestillingen om, at den sanselige verden er styret af en oversanselig kraft eller transcendent form. Dermed afviste Aristoteles også forestillingen om, at man må ud over sanseerfaringen for at erkende virkeligheden. Tænkningens begreber korresponderer med tingenes form, og da denne er i disse selv, kræver erkendelse ikke overskridelse, men systematisk beskrivelse af erfaringsverdenen. Aristoteles' substanslære var imidlertid en lære om virkeliggørelse, der ikke nøjedes med at hævde en teleologi, men selv endte i teologi. Konsekvensen af filosofien om enkelttingen og dens formål var derfor en onto-teologi om Gud forstået både filosofisk som den rene form og teologisk som det sidste formål.

Den antikke metafysik fra naturfilosofi til onto-teologi fortæller således historien om en gradvis *af-guddommeliggørelse* af filosofiens genstand, som samtidig er beretningen om tænkningens egen *teologisering*. Stryger vi historien mod hårene kan den antikke filosofihistorie derfor læses som udtryk for, at grækerne selv »forberedte« filosofien for den brug af den, som de kristne teologer siden foranstaltede:

Først transformerede Platon den naturfilosofiske beundring af »tingenes natur« til en eros til »det godes form«,⁵ og i denne spejlede man siden den kristne agape til den barmhjertige Gud. Herefter erstattede Aristoteles »det godes form« med Gud forstået som den højeste ting, og i denne af-guddommeliggørelse af tænkningens genstand og samtidige teologisering af tænkningen selv fandt skolastikerne siden næring for overvejelser over forholdet mellem teologi og filosofi. Selvom Aristoteles' studier primært vedrørte enkeltting af både stof og form, blev hans onto-teologiske spørger efter det højeste værende mønsterdannende for metafysik og teologi langt ud over sko-

lastikken. Den aristoteliske tingsliggørelse af guddommeligheden kom således atter til udfoldelse i det 17. århundredes rationalisme.

Kritik af metafysikken

I anden halvdel af det 18. århundrede gjorde Immanuel Kant op med den for ham »traditionelle metafysik«. Ligesom empiristerne kritiserede han metafysikken i form af rationalismen for at være for spekulativ; samtidig anså han imidlertid på den anden side empirismen for at være for skeptisk. Kant mente, at matematik og naturvidenskab bekræfter, at sand erkendelse (ty. *synthetische Erfahrung a priori*) er en faktisk mulighed. Spørgsmålet var imidlertid, *hvordan* sand erkendelse er mulig i matematik og naturvidenskab, samt *om* den også er mulig i metafysik. For at besvare disse spørgsmål udviklede Kant sin egen kriticisme, ifølge hvilken metafysik skal udfolde sig som erkendelseskritik.

Som moderne tænker anså Kant ikke virkeligheden for at bestå af »tingenes natur« eller »det godes form«, men til forskel fra rationalisterne og empiristerne antog han heller ikke, at den består af subjekter og objekter, der står overfor hinanden i et forhold, i hvilket objektet er genstand for subjektets erkendelse. For Kant bestod virkeligheden derimod af virkelighedserkendelse og nærmere bestemt af *formen* for erkendelse. Ifølge ham *er* virkeligheden simpelthen den erkendelsesform, i hvilken subjekt og objekt overhovedet bliver til som sådanne, hvorfor der i subjektets virkelighedserkendelse kun findes virkelighed-for-et-subjekt. Førrend metafysikken udtaler sig om virkelighedens beskaffenhed, skal den derfor undersøge formen for erkendelse og dermed grænsen for, hvad vi kan erkende.

Erkendelseskritikken, der vil besvare spørgsmålet om, hvordan sand erkendelse er mulig i matematik og naturvidenskab, lokaliserer således disse videnskabers erkendelsesmulighed til subjektet: hvis sand erkendelse er mulig – hvad den er – må subjektet være udstyret med en disposition for sand erkendelse. Selvom erkendelsen udspringer af en subjektiv erfaringsverden er den da også garanteret en vis almenhed takket være erfaringernes formale egenskaber. Alle enkeltsubjekters forskellige erfaringer fremtræder nemlig i rum og tid og er f.eks. også alle strukturerede via kausale sammenhænge. Det er netop dette almene ved de i øvrigt subjektive erfaringer, der er erkendelseskritikkens genstand.

Mens Kant spurgte, *hvordan* sand erkendelse er mulig i matematik og naturvidenskab, spurgte han imidlertid som nævnt, *om* sand erkendelse er mulig i metafysik. Denne beskedenhed på metafysikkens vegne hang sammen med hans kritik af rationalismen. Kant afviste rationalismens tillid til

fornuftens evne til at erkende transcendent genstande, herunder opfattelsen af Gud som en mulig genstand for erkendelse. Viden bygger ifølge Kant nødvendigvis på subjekters erfaringer af ting i tid og rum, og derfor er videns mulige genstandsfelt begrænset til den spatio-temporale verden. En videnskabelig metafysik – dvs. en videnskab om noget, der transcenderer den spatio-temporale verden – er således en umulighed. Forsøg på at opbygge en videnskab om Gud (en rationalistisk teologi) kan kun resultere i tom spekulation.

Idet Kant afviste den rationalistiske teologi, hævdede han ikke, at der intet findes, som transcenderer den spatio-temporale verden. Han understregede imidlertid, at vi ikke kan *vide*, om Gud eksisterer eller ej, for Hans eksistens kan ikke være genstand for (erfarings)videnskab. Det er ikke forkert at bruge begrebet »Gud«, men et begreb om noget, der transcenderer den spatio-temporale verden, må kun anvendes regulativt. Rationalisterne misbrugte således Guds-begrebet, når de mente at kunne erhverve sikker viden om Gud med fornuftens midler. For Kant var Gud snarere en værdi end en ting, og som værdi er Han et orienteringspunkt for stemninger, der ikke er grundlag for viden, men er det, hvoraf *troen* udspringer.

Kants metafysikkritik var udtryk for et forsøg på at *af-teologisere* metafysikken, og hans erkendelseskritik kan betragtes som *den verdsliggjorte metafysik*. Imidlertid medførte denne revision af metafysikken ikke nogen genoptagelse inden for erkendelseskritikkens ramme af metafysikkens oprindelige genstand: den erfaring af guddommelighed, der i førsokratisk naturfilosofi kom til udtryk som beundring af »tingenes natur«. Kants metafysikkritik var derfor på den ene side anti-aristotelisk, for så vidt som han af-teologiserede metafysikken, men på den anden side sedimenterede han samtidig Aristoteles' af-guddommeliggørelse af filosofiens genstand.

Kant afviste ganske vist at lade Gud i tingsliggjort form være filosofiens genstand. Hans krav om at flytte Gud ud af metafysikken var imidlertid ikke motiveret af et ønske om, at filosofien skulle genoptage sin oprindelige beundring af »tingenes natur«. I Kants erkendelseskritik måtte Gud derimod vige for en principielt uerfarbar »ting i sig selv« (ty. *Ding an sich*), og dermed var eet værende egentlig bare udskiftet med et andet værende. På tværs af sine egne principper nøjedes Kant nemlig ikke med at bruge ting-i-sig-selv-begrebet regulativt, og han fastholdt dermed tænkningen i onto-teologi. Strengt taget anticiperede Kant derfor kun af-teologiseringens mulighed – han virkeliggjorde den ikke.

For eftertiden betød Kants erkendelseskritik, at erkendelse og virkelighed var gerådet i et forhold til hinanden, i hvilket virkeligheden enten syntes at unddrage sig erkendelse eller at begrænse sig til subjektiviteten. Dette forår-

sagede et *anskuelighedsproblem* og en *subjektivismeproblematik*, som voldte det 19. århundredes tænkere problemer, der kunne måle sig med dem, som »forandringens problem« havde afstedkommet i antikken. G.W.F. Hegel valgte i denne forbindelse at insistere på den objektive viden og at løse erkendelsesproblemet med dialektikkens hjælp. Søren Kierkegaard satsede derimod på den enkeltes tro, hvis mulighed han lokaliserede til springet. Uafhængigt af indbyrdes uenigheder reproducerede Kants efterfølgere således det skel mellem tro og viden, han havde introduceret.

Kritik af kritikken

I begyndelsen af det 20. århundrede forsøgte Walter Benjamin imidlertid at bygge bro mellem det immanente og det transcendent ved at appellere til en virkeliggørelse af den endnu-ikke-virkeliggjorte af-teologisering af metafysikken, som var blevet anlagt som en mulighed med Kants kritik af erkendelsen. I et af sine tidlige skrifter opfordrede Benjamin således til at genoptage Kants spørgsmål om erkendelsens form, men nu som et spørgsmål om *erfarings* form.⁶ Hensigten var at tilbagerulle Kants negative besvarelse af spørgsmålet, om sand erkendelse er mulig i metafysik, ved at vise, *hvordan* denne erkendelse udgør en faktisk mulighed.

Benjamin antog, at al erkendelsesteori er konfronteret med to virkeligheder – en empirisk og en metafysisk – da mennesket ikke kun gør empirisk erfaring, men også en slags metafysisk erfaring, som han kaldte »højere erfaring« (ty. *höhere Erfahrung*). Den empiriske erfaring angår den spatio-temporale verden, hvorimod den »højere erfaring« berører det, der transcenderer denne verden. Endvidere udgør den empiriske og den metafysiske virkelighed to analytiske felter, som rummer hver sit erkendelseskritiske spørgsmål om henholdsvis den empiriske erfarings sandhed og den »højere erfaring«s evige gyldighed. Naturvidenskaben bygger med rette på empirisk erfaring, men filosofien begår en fejl, hvis den udelukker den »højere erfaring«s mulighed. Benjamin ønskede derfor selv at formulere en erkendelsesteori, som var formet som en lære om den »højere erfaring«s erkendelsesværdi.

Kant havde erkendt, at det i filosofien afgørende er, hvilke spørgsmål man stiller, og hvordan man stiller disse. Denne indsigt vendte Benjamin nu imidlertid mod Kant selv. Benjamin mente, at Kants erkendelseskritik var blevet svækket af det spørgsmål, han havde stillet, eller rettere af måden, hvorpå han havde spurgt: at han havde sagt, *om* i stedet for *hvordan* sand erkendelse er mulig i metafysik. Kant havde dermed forhåndsudelukket muligheden for metafysisk erfaring og opereret med et utilstrækkeligt erfaringsbegreb, som begrænsede sig til empirisk erfaring. Samtidig havde han i mate-

matikkens og naturvidenskabens regi givet den empiriske erfaring en metafysisk status, som denne form for erfaring ikke tilkom.

Benjamin ville imidlertid ikke kun rejse spørgsmålet om, hvordan sand erkendelse er mulig i metafysik, men også udvikle en videnskabelig metafysik – dog ikke om transcendent genstande, men om *metafysisk erfaring*. Sin kritik af Kant til trods antog Benjamin, at den erkendelseskritiske metode kunne tjene dette formål. Kant havde undersøgt erkendelsens mulighedsbetingelser, inden han udtalte sig om dens omfang og dybde, og en tilsvarende undersøgelse af mulighedsbetingelserne for »højere erfaring« burde muliggøre en systematisk bestemmelse af denne. Forsøg på at definere den »højere erfaring« uden at betænke dens mulighedsbetingelser, ville derimod kun resultere i tom spekulation.

Selvom Kants erkendelseskritiske metode var anvendelig, var hans filosofi som helhed dog kritisabel. Ifølge Benjamin var der rester af bevidsthedsfilosofi i Kants filosofi, som afslørede sig derved, at han ikke altid undgik at omtale virkeligheden som en genstand for et erkendelsessubjekt, selvom han selv havde afvist denne virkelighedsforståelse. Det var også sådanne rester af bevidsthedsfilosofi, der fik Kant til at forhåndsudelukke sand erkendelse i metafysikken og kun knytte erfaring og erkendelse til menneskets empiriske bevidsthed. Dette resulterede ifølge Benjamin i en psykologisk erkendelsesmytologi, som subjektiverede og relativiserede kriticismen.

Kants system måtte derfor renses for rudimentær metafysik, dvs. de omtalte rester af bevidsthedsfilosofi og den psykologiske erkendelsesmytologi. Samtidig mente Benjamin imidlertid at kunne spore en impuls til genuin metafysik bag Kants rudimentære metafysik, og denne impuls skulle reddes og virkeliggøres som ny metafysik. Kants system skulle derfor ikke bare rives ned, men bygges om. Systemets spekulative træk måtte underkastes kritik, men for at redde impulsen til metafysik, og det sidstnævnte skulle foregå ved at forankre den »højere erfaring« i det rekonstruerede system. Dermed ville erkendelsesteorien blive befriet for spekulation, samtidig med at filosofien ville imødekomme manglen på metafysik med en systematisk begrundet ny metafysik.

Den »højere erfaring«, hvis lære Benjamin ville udvikle, kaldte han også for »religiøs« erfaring, ligesom han tilsvarende omtalte den planlagte erfaringslære som »den sande religion«. Af Benjamins sprogfilosofi⁷, hvori han også tangerede det her omtalte metafysikprojekt, fremgik imidlertid, at hans erkendelsesinteresse ikke var rettet mod et højeste værende, men mod formen for erfaring af immanent transcendens. Til forskel fra det meste af den klassiske metafysik var den metafysik, som Benjamin havde i sigte, netop »profan« i den forstand, at den ikke var teologisk. Endvidere var den nye

metafysik konciperet som en lære om erfaring, der transcenderer den spatio-temporale verden. Benjamins metafysik var med andre ord en *profan* (i betydningen ikke-teologisk) *lære om erfaring af guddommelighed*.

Senere lancerede Benjamin begrebet »profan oplysning« (ty. *profane Erleuchtung*) og udlagde i denne forbindelse et helt register af erfaringer, der transcenderer den spatio-temporale verden, som nødvendige »forskoleerfaringer« for »øjeblikkelig opvågning i den profane oplysnings nu«. ⁸ Benjamin angav dermed erfaring af guddommelighed som en af mulighedsbetingelserne for den sande erkendelse, hvis mulighed han havde lokaliseret til metafysikken, forudsat denne skelner mellem empirisk og højere erfaring og orienterer sig ved den sidstnævnte metafysiske erfaringsform.

Således realiserede Benjamin den *af-teologisering* af tænkningen, hvis mulighed Kant havde anticeret, men ikke selv havde virkeliggjort, samtidig med at han foretog en *gen-guddommeliggørelse* af filosofiens genstand, hvis mulighed Kant på forhånd havde udelukket. Med denne gen-guddommeliggørelse byggede Benjamin endvidere ikke kun bro mellem tro og viden, men også mellem sin egen profane metafysik og den oprindelige filosofis beundring af »tingenes natur«. Den helt af-teologiserede tænkning måtte nødvendigvis være den gen-guddommeliggjorte metafysik; alternativet var positivisme, og det var ikke tænkning.

Erfaringsmetafysik

Kant stillede ikke kun det spørgsmål om muligheden for sand erkendelse, som Benjamin tog op. Tager vi Kants filosofi som helhed i betragtning, spurgte han gennemgående om, hvad mennesket kan vide, hvad det bør gøre, og hvad det tør håbe. Fælles for disse spørgsmål til erkendelsen, moralen og den æstetiske dømmekraft var grundspørgsmålet om, hvad *mennesket* egentlig er. Således erstattede Kant onto-teologiens ønske om at erkende Gud med et ønske om at erkende mennesket. Hvis han faktisk havde realiseret den af-teologisering af tænkningen, som han anticerede, var teologien derfor blevet afløst af filosofisk antropologi.

Det blev imidlertid overladt til Benjamin at virkeliggøre af-teologiseringen af tænkningen, og hos ham resulterede dette ikke i antropologi, men i *erfaringsmetafysik*. Den sande virkeliggørelse af den af Kant anticerede af-teologiseringsmulighed bestod for Benjamin ikke i at gentage spørgsmålet om, hvad mennesket er, men i at nyformulere spørgsmålet om muligheden for sand erkendelse. Benjamin erstattede derfor ikke det onto-teologiske ønske om at erkende Gud med et ønske om erkende mennesket, men med et øn-

ske om at undersøge den metafysiske erfarings værdi forstået som mulig erkendelse af guddommelighed.

Benjamins begreb om metafysisk erfaring af guddommelighed var imidlertid en kontroversiel konstruktion. »Metafysik« betyder i almindelighed enten en filosofisk disciplin i lighed med logikken og etikken eller filosofi overhovedet forstået som en spørgen efter det værende som sådant og det højeste værende. »Metafysik« kan dog som hos Kant også betegne en historisk filosoferen, der er forskellig fra den såkaldte »kritiske« tænkning, men hverken den førstnævnte klassiske metafysik eller den sidstnævnte oplysningsmoderne metafysikkritik opererer med noget begreb om metafysisk erfaring.

Endvidere betragtes den førsokratiske naturfilosofi ofte som før-metafysisk, og filosofier som Benjamins eller Kants udlægges gerne som efter-metafysiske. En sådan betragtningsmåde forudsætter imidlertid, at man ikke definerer metafysik som »tænkning, der vil forklare alt under henvisning til det ene, hvoraf det antages at være udsprunget«, men som »tænkning, der vil forklare alt under henvisning til den ene, af hvem det formodes at være formet«. Denne udelukkelse af den førsokratiske naturfilosofi samt filosofier som Benjamins eller Kants fra metafysikkens historie beror med andre ord på en definition af metafysik som onto-teologi.

Metafysik *er* imidlertid ikke onto-teologi; metafysikken *blev* derimod onto-teologisk i løbet af antikken. Guddommelighed var heller ikke fremmed for metafysikken, før Aristoteles onto-teologiserede den; impulsen til den naturfilosofiske metafysik var derimod den erfaring af guddommelighed, der i onto-teologien siden fikseredes i vilje til at erkende Gud. Hvis metafysik imidlertid ikke (kun) er rettet mod den ene, men (også) mod det ene – hvis altså metafysik ikke (kun) er onto-teologi – henhører også den førsokratiske naturfilosofi og Benjamin til metafysikken, og omvendt vil vi dermed kunne finde ansatser til erfaringsmetafysik i metafysikhistorien selv. For den erfaring af guddommelighed, som naturfilosofien udsprang af, er den religiøse for-form for den metafysiske erfaring, hvis sandhed er anliggendet i den profane metafysik.

Som sagt har tro og viden imidlertid stået uformidlede overfor hinanden siden Kant. Det var dog ikke kun for at sikre videnskabens videnskabelighed, men også af hensyn til det religiøse liv, at Kant insisterede på erkendelsens grænse og satte religiøsiteten fri af fornuften. Dette resulterede imidlertid snarere i en privatisering af religiøsiteten end i en af-teologisering af tænkningen. I stedet for at flytte blikket fra Guds-tingen til guddommeligheden og udvikle en ny metafysik, blev Guds-forholdet intensiveret i troens område, mens filosofien blev antropologiseret i vidensområdet. Det var ikke kun erkendelse af Gud forstået som det højeste værende, der blev afskrevet;

erfaring af guddommelighed blev samtidig fraskrevet al erkendelsesmæssig værdi.

Fordi Kant forsøgte at af-teologisere tænkningen uden samtidig at gen-guddommeliggøre dens genstand, og erkendelse af Gud således ikke blev erstattet med erkendelse af guddommelighed, men med erkendelse af mennesket, indtog *anthropos* den trone, *theos* før havde beklædt i filosofien. Og fordi dette forsøg på af-teologisering uden gen-guddommeliggørelse foretoges på en kristen grund og med interesse i bevarelse af pietismens moralske værdier, blev den nye antropologi et moralsk projekt. Efter Kant blev filosofien derfor ikke kun spaltet i kierkegaardiansk tro og hegeliansk viden; den blev videnskaben om mennesket, og eftersom denne videnskab var styret af moralfilosofen af kristen oprindelse, kunne viden substituere tro.

En filosofi, der har antropos som genstand, er imidlertid intet fremskridt i forhold til en videnskab, hvis genstand er *theos*. Begge videnskaber er menneskedrevne, og i teologien har mennesket i det mindste andet end sig selv at tænke på. Kants kritik af rationalismens forsøg på at gøre det transcendent til genstand for fornuftsbaseret videnskab var ganske vist berettiget. Men Benjamin erkendte nødvendigheden af at differentiere erfaringsbegrebet, hvormed videnskabens genstandsfelt atter ville kunne udvides. Og resultatet af dette vil ikke blive en videnskab om Gud – altså ingen rationalistisk teologi – men en videnskab om menneskets erfaring af guddommelighed, dvs. en lære om metafysisk erfaring.

Den erfaringsmetafysik, hvis mulighed Benjamin således introducerede, forekommer mere lovende end de sidste par årtiers interesse for »etik«. Vi har ikke brug for mere af den såkaldte etiks alt-for-menneskelige interesse for alt menneskeligt lige fra, »hvad vi bør gøre«, til »hvad vi tør håbe«, eller for dens desinteresse for, hvad vi ved, at vi ikke (kun) selv er ophav til: vor erfaring af guddommelighed. Selv nåede Benjamin imidlertid kun at pege på filosofiens mulighed for at reflektere erfaring af guddommelighed som metafysisk erfaring. Tilbage står derfor stadig at realisere en metafysik, hvis genstand er identisk med metafysikkens oprindelige genstand, og som hverken udfolder sig som onto-teologi (klassisk metafysik) eller metafysikkritik (Kant), men som profan metafysik.

Skal en sådan filosofi faktisk udvikles, vil det kræve en historisk ny dialog mellem teologi og filosofi, i hvilken modsætningen mellem tro og viden er ophævet. Filosofien vil imidlertid ikke ved egne kræfter kunne etablere en sådan dialog; dette stiller også krav til teologien. Den påkrævede dialogs realisering vil ikke kun fordrer, at filosofien udvider sin vidensopfattelse til også at påtænke metafysisk erfaring, men ligeledes forudsætte, at teologien udvider sit interessefelt til at omhandle erfaring af guddommelighed – og

ikke kun forholdet til den personlige Gud. Foruden en gen-guddommeliggørende genoptagelse af tankegodset i den førsokratiske naturfilosofi fordrer dette for filosofiens vedkommende et helt nyt blik på æstetikken,⁹ og for teologiens vedkommende vil det kræve en betænkning af den mystiske tradition og kristendommens slægtskab med andre religioner.

Noter

1. Jf. Dorthe Jørgensen, *Nær og fjern. Spor af en erfaringsontologi hos Walter Benjamin*. Århus 1990, Modtryk.
2. Jf. Francis Macdonald, *From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation*. With a foreword by Robert Ackerman. Princeton, New Jersey 1991, Princeton University Press. Originally published: London 1912, E. Arnold.
3. «Overleveringen» vil først og fremmest sige Aristoteles' *Metafysik*. Da Aristoteles imidlertid ikke havde adgang til noget skabt af Thales selv, kan vi i vor udlægning af Thales' filosofi vanskeligt komme længere end til det forsøgsvis, der først og fremmest må vurderes for, om det er konsistent og giver mening.
4. Jf. Francis Macdonald, *op.cit.*
5. «Tingenes natur» blev afløst af »det godes form« og ikke af »demiurgen«, dvs. Platons skabergud, da den sidstnævnte kun har skabt fremtrædelsernes verden.
6. Walter Benjamin, »Über das Programm der kommenden Philosophie«, *Gesammelte Schriften*, Band II, 1. Frankfurt am Main 1980, Suhrkamp Verlag.
7. Walter Benjamin, »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen«, *Gesammelte Schriften*, Band II, 1. Frankfurt am Main 1980, Suhrkamp Verlag.
8. Walter Benjamin, »Der Surrealismus«, *Gesammelte Schriften*, Band II, 1. Frankfurt am Main 1980, Suhrkamp Verlag.
9. Jf. desangående Dorthe Jørgensen, »Metafysisk erfaring – den faktiske forbindelse imellem metafysik og modernitet«, *Hvad er metafysik – i dag? 13 bud på et svar*. Red. Dorthe Jørgensen og Idéhistorisk Forening. Århus 1999, Modtryk. Endvidere Dorthe Jørgensen, »Den skønne tænkning«, *When I'm sixtyfour*. Red. Tore Eriksen og Hans Jørgen Thomsen. Århus 1999, Modtryk.

Dorthe Jørgensen, lektor, lic.phil.
Nordre Ringgade 1, Bygn. 328
8000 Århus C

Jesus på den lukkede

• Den psykotiskes religiøsitet kan mødes enten med *afvisning*, fordi man anser den psykisk syges religiøsitet for at være en vrangforestilling eller med trangen til at hjælpe den psykisk syge ved at aftvinge det psykotiske en *forståelse*. Begge dele kan være lige misforstået. Støtte til den psykisk syges religiøse holdning gives ikke ved afvisning eller gennem forståelse af de psykotiske forestillinger, men derimod ved at anerkende, at et psykisk problem næsten altid samtidig er et eksistentielt og et livssynsmæssigt problem.

Skæmtende siger man ofte, at hvis Jesus kom igen i dag, så ville han straks blive spærret inde på en lukket psykiatrisk afdeling. Her har jeg mødt ham adskillige gange.

Psykiateren Silvano Arieti skriver (1974), at skønt der er vigende tilslutning til religionen, synes der at være en øgning af grandiose vrangforestillinger med religiøst indhold hos skizofrene (Stifoss-Hanssen, 1996). Denne oplysning vil muligvis skulle korrigeres i dag. Der er sket meget siden 1974, holdningen til det religiøse har ændret sig generelt, og medicineringen af patienter har ændret sig.

Det er vanskeligt at skabe et klart overblik over hyppigheden og betydningen af religiøse vrangforestillinger hos psykotiske personer, for det er kun ringe undersøgt og beskrevet. Det kan skyldes, at det antages for i så høj grad at være en selvfølge, at der er en overhyppighed af religiøse forestillinger hos psykotiske, at der ikke er grund til at undersøge temaet. Det er imidlertid mere sandsynligt, at de religiøse forestillinger hos psykotiske personer alene betragtes som psykoplastik (ord og billeder, som intet har at gøre med sygdommens oprindelse og udvikling), og derfor ikke er noget, der har en egentlig betydning for den psykotiske, hvorfor det er uden relevans for observation og behandling.

Vanskeligheden med vurderingen af religiøse forestillinger hos psykotiske kan antydes, hvis man blot peger på to tendenser. De fleste, som forholder sig til emnet, anser religiøse forestillinger for at være uforholdsmæssigt meget udbredt hos psykotiske personer. Overfor dette hævder enkelte, at det

tværtimod er udbredelsen af religiøse forestillinger hos normalbefolkningen, som er undervurderet. De sidste mener f.eks., at omkring halvdelen af de skizofrene patienter har religiøse oplevelser, og at det samme er tilfældet i normalbefolkningen (Stifoss-Hanssen, 1996). Et af spørgsmålene, man kan stille er altså: Er der overhovedet flere religiøse overvejelser blandt mennesker, der er psykotiske, sammenlignet med den øvrige befolkning? Eller er der tale om, at frekvensen af religiøse overvejelser svarer til befolkningen som sådan, men at styrken af disse forestillinger intensiveres, ligesom så mange andre forestillinger intensiveres hos psykotiske personer?

Selv om de fleste er enige om, at psykiatriske patienter er en af de grupper af personer, der er *mest* optaget af religiøsitet, og benytter religiøse symboler og religiøst sprog i vid udstrækning, så er det som nævnt kun ringe undersøgt. Samtidig er der undersøgelser, der peger på, at personale på psykiatriske afdelinger er den gruppe blandt befolkningen, der er *mindst* religiøse, og som i mindst udstrækning har personlig tro, benytter religiøse symboler og religiøst sprogbrug (Simms and Spay).

På den baggrund er det måske ikke så underligt endda, at der ikke står så forfærdeligt meget om emnet i lærebøgerne. Et gæt kunne være, at det ganske enkelt ikke interesserer forfatterne at gøre sig overvejelser over, hvad det religiøse *betyder* for patienterne. Måske er det heller ikke så underligt, hvis hovedparten af de religiøse tanker og billeder, der forekommer i det psykiatriske behandlingssystem kategoriseres under vrangforestillinger og religionsvanvid. At de religiøse forestillinger hos psykotiske personer ind imellem giver sig udslag i, at de mener, at de er Jesus er noget næsten selvfølgelig, og er gledet ind i folkesproget på mange måder. Reserve-Jesus er blevet betegnelsen for den lidt underlige mand, der vandrer sky rundt i kvarteret uden nogen særlig social kontakt med andre. Også blandt præstemorsomhederne dukker den psykotiske Jesus op. Fortællingen om præsten, der holder gudstjeneste på en psykiatrisk afdeling, og under gudstjenesten siger: »Og Jesus sagde ... (efterfulgt et Jesusord)« Hvorefter en af patienterne siger: »Det har jeg nu aldrig sagt!«

I virkeligheden er det et kulturelt særtræk for den kristne kultur, at psykotiske personer kan finde på at identificere sig med Jesus eller Gud. Studier har vist, at mens patienter i kristne kulturer forestiller sig, at de er Jesus eller Gud, så forekommer det ikke blandt patienter, som har en muslimsk eller jødisk baggrund. Dette træk stemmer meget godt med de grundlæggende forestillinger i religionerne; jøder og muslimer afviser tanken om Gud i menneskelig skikkelse, mens det modsatte er tilfældet i kristendommen (Stifoss-Hanssen, 1996).

«Jesus på den lukkede»

Det var en varm sommerdag en af de første måneder efter jeg var blevet ansat som sygehuspræst på Nordvang. Jeg havde netop låst mig ind på den lukkede afdeling, fordi jeg havde en aftale med en patient. Længere nede ad gangen bevægede en splejset, ung mand i korte bukser og hospitalsundertrøje sig hektisk gestikulerende rundt om en knusende rolig mandlig plejer. Jeg anede ikke, hvad der foregik, men det så livligt ud. Plejeren fik øje på mig, og sagde henvendt til den unge mand: »Nå, men det er jo vores nye præst – tal du med ham om det!« Med et skævt smil strøg han forbi mig og gik ind på kontoret.

Patientens ophidselse var dæmpet, da han nærmede sig, og efter lidt småsnak, vendte han sit ansigt mod vinduet, og med sit blik rettet ud mod buskene og ståltrådshegnet, der omkransede den lukkede afdeling, sagde han, »Når jeg lægger min øjne ude i Sydsjællands vigende horisont, så ser jeg denne verdens største svineri – Glud og Marstrand!« Han vendte ansigtet mod mig og sagde appellerende: »Jeg skal frelse verden! De skal låse mig ud, pastor!, for jeg kan jo ikke frelse verden, når jeg er låst inde, og de vil ikke lade mig ringe til min far i himlen!«

En kvinde, hvis gevander var i uorden, sad uroligt ved et bord ved siden af. Pludselig vendte hun bunden i vejret på sin håndtaske, så indholdet røg ud på gulvet under en masse larm. Patienten, som jeg talte med, fortalte hende, at jeg var præsten, hvad der straks fik hende op af stolen, og hun tog »Jesus« om halsen, og sammen dansede de i et manisk vanvid ned ad gangen højt skrålende »Nu er det jul igen, nu er det jul igen ...« Da jeg gik ud af afdelingen, stak plejeren et bredt grinende hoved ud af kontoret og sagde: »Nå, jeg tænkte, at det lige ville være noget for en Guds mand at få en lille snak med Jesus!«

Da jeg gik derfra, husker jeg, at jeg var lammet over dynamikken i hans blik. Det var et fantastisk blik, som en Passolinis Jesusfigur, et blik, der ikke var af denne verden, skuende ud i vidder, der er hinsides denne verden, som Johannes, der står i klitterne og skuer ud over vandet uden at kigge på vandet i Dreyers »Ordet«. Et kort øjeblik var han Jesus, mere dynamisk og indlevet end nogen af de fremstillinger, jeg havde mødt tidligere i film og billedkunst. Siden har jeg mødt andre, der var »Jesus«. Nogle var spændende, har gjort indtryk midt i deres sindssyge med en fænomenal sproglig ekvilibrisme og mærkværdige påhit, andre var blege og platte. De senere år har der været langt mellem mine møder med Jesus på den lukkede, muligvis fordi jeg kommer mindre på de lukkede afdelinger i dag, og muligvis fordi de i dag bliver bedre og hurtigere medicinerede.

Da jeg var kommet mig oven på det sindssyge optrin på den lukkede afdeling, tænkte jeg over patientens storhedsforestillinger om sig selv, og kunne ikke lade være med at sammenligne dem med den, synes jeg, voldsomme storhedsforestilling, den administrerende overlæge havde lagt for dagen ved et møde kort forinden. Jeg havde bedt om at få lov til at deltage i et overlægerådsmøde, for at hilse på overlægerne og præsentere mig som ny præst. Ved mødet bød den administrerende overlæge mig velkommen og ville gerne indlede, før jeg fik ordet, med at fortælle, at overlægerådet et par år tidligere havde truffet den beslutning at nedlægge kirken på Nordvang! Men at de da hilste mig velkommen og så frem til samarbejdet.

Jeg kunne naturligvis ikke undlade at sætte spørgsmålstejn ved, om de nu virkelig havde myndighed til sådan ved en fælles overlægebeslutning at nedlægge kirken, og der blev almindelig munter stemning og morsomheder om karakteren af overlægernes myndighed. Det han egentlig forsøgte at udtrykke var den rimelige tanke, at det er mere hensigtsmæssigt at hjælpe patienterne til at komme i kirke i en sognekirke, fremfor at betragte det psykiatriske sygehus som et asyl, hvor den syge lever hele sin tilværelse, inklusive går i kirke. Da jeg senere blev stillet gåden: Hvad er forskellen på en overlæge og Gud? – Jo, Gud ved godt, at han ikke er overlæge! - var billedet, der sprang ind i min bevidsthed i et ubevogtet øjeblik, konferencerummet med overlægerne, der havde besluttet at nedlægge kirken.

Indenfor et par dage havde jeg mødt et menneske, der om sig selv mente, at han var Jesus, og nogle overlæger, der i kirkelig forstand mente om sig selv, at de havde myndighed på linie med Gud selv. Den ene var psykotisk og havde diagnosen skizofren, mens overlægerne blev anset for normale, ja endda særdeles normale. Netop det at vi kunne forholde os til og more os over deres beslutning var vel det egentlige sundhedstegn.

Vrangforestillinger – kan og skal de forstås?

I min artikel vil jeg bringe nogle overvejelser over religiøse forestillinger og vrangforestillinger hos psykisk syge mennesker, og stille spørgsmålet om de kan og skal forstås og om de kan og skal korrigeres. Min artikel er basalt set udtryk for en klamphuggers overvejelser. Nok har jeg som hospitalspræst gennem mange år bl.a. beskæftiget mig mere eller mindre intenst med samtaler med psykisk syge mennesker, men jeg har aldrig følt, at jeg har *forstået* psykotiske mennesker. Vel har jeg ment at ane et mønster og at ane en mulig forståelse, men i selv samme øjeblik jeg tror, at *nu* har jeg forstået mønstret og forestillingerne hos en patient, så viser det sig, at jeg intet har forstået.

Psykosens transcenderer erkendelsen og den ikke-psykotiske virkelighed, som jeg vover at kalde det »normale«.

Når en skizofren mand siger: »Når jeg hænger nøgen på korset, så slikker de lede kællinger op og ned ad mig!« så kan man godt mene, at man har forstået et budskab, en mening i det sagte. At hænge på korset er et lidelsesudtryk, og det psykotiske menneske er ofte stærkt plaget af lidelse og angst, så det kan være en meningsfuld metafor. Nøgenheden kan være udtryk for ud-sathed, værgeløshed og kan som sådan også være meningsfuld. At se sig selv som Jesus, vil ikke være fremmed for en del psykotiske patienters grandiose forestillinger om dem selv.

At »de lede kællinger slikker op og ned ad ham«, kan være udtryk for følelsen af at være forfulgt, som præger mange psykotiske billeder. Samtidig er billedet et stærkt pornografisk billede, hvor de seksuelle overtoner står i centrum. Som sådan er billedet klassisk, fordi stærke seksuelle fantasier ofte præger den psykotiske. De lede kællinger kan være den psykotiske mands frygt for kvinde-kønnet, frygten for den seksuelle og erotiske forpligtethed, der kan gøre, at den psykotiske ikke kan få lov til at opretholde den nødvendige afstand til andre mennesker og være alene midt i blandt en masse mennesker. Eller kan det helt enkelt være sådan at billedet dukker op, fordi en kvindelig sygeplejerske under morgenmødet (som en del af miljøterapien) har bedt ham om at vande blomster i dag eller om at dække frokostbordet?

Mange tolkninger ligger lige for og ingen af disse tolkninger behøver at være forkerte, men på den anden side behøver de heller ikke at føre noget med sig. At tro, at man kan forstå, og at man kan bibringe den psykotiske en mere korrekt forståelse, end siges ændre noget i det psykotiske menneskes system, vil ofte være at tro på det umulige.

Nogle mener muligvis at kunne hjælpe den psykotiske af med vrangforestillinger ved at forsøge at forstå, på samme måde som vi nænsomt hjælper et »normalt« menneske til forståelse af hvorledes dets identitet er krakeleret, truet eller tabt, og at vi gennem sjælesorgen kan hjælpe det menneske til at genopbygge en ny selvforståelse. Jeg er selv en af dem, der så inderligt gerne ville kunne forstå den psykotiske og gennem min forståelse kunne hjælpe den syge med indsigt og ny selvforståelse. Imidlertid har jeg igen og igen måttet indse, at for præsten går vejen ikke om ad forståelse af det psykotiske indhold, men snarere på trods af det psykotiske.

Vrangforestillinger – kan og skal de korrigeres?

Når man har mødt patienter, der om sig selv mener, at de er Jesus, så vil det ofte være forkert at tale om en *Jesusidentifikation*. I den psykotiske verden

er der ikke tale om en *identifikation med* Jesus eller Jomfru Maria eller Napoleon, derimod er der tale om, at de *er* Jesus, Jomfru Maria, Napoleon, eller hvem de nu anser sig for at være. Der er ikke tale om, at de identificerer sig med Jesu lidelse i Gethsemane have, ligesom den uheldbredeligt syge, der beder om at den bitre kalk må gå ham forbi. Derimod er det Jesu magiske egenskaber, der oftest kommer i fokus. Den psykotiske Jesus tillægger sig selv evner ud over det sædvanlige, kan trække skyerne fra himlen, så solen skinner, kan redde verden fra en truende undergang og andre magiske, fantastiske ting.

Når jeg understreger det, så er det for at modgå enhver trang (som jeg også selv har) til absolut at skulle korrigere den »falske« Jesus i forhold til en mere historisk korrekt Jesusforestilling. Når man »er« Jesus, så skyldes det en splittelse i sindet, som gør, at man »er ude af sig selv«, og så kan man være »en anden«. I de mest rigide udgaver er ingen korrektion af vrangforestillinger mulige, og man kan spørge sig selv: Er det overhovedet hensigtsmæssigt at forsøge at korrigere »Jesus«?

At det er vanskeligt og ofte umuligt at føre en korrektion igennem med succes, viser dette klassiske eksempel. En læge satte sig for at korrigere en skizofren mands vrangforestilling om, at han var død, og sagde til patienten: »Kan vi være enige om, at døde ikke bløder?« »Ja«, svarede patienten. Lægen spurgte så, om han måtte give patienten et lille prik i fingeren for at se, om han blødte. Det måtte han gerne, og en lille dråbe blod viste sig på patientens finger. Hvilken konklusion drog patienten? At han så alligevel ikke var død? Nej, han sagde derimod: »Nå, men så kan døde alligevel bløde!« (Walkup).

Den psykotiske lader sig ofte ikke korrigere. Men hvilke muligheder er der for korrektion? Den amerikanske psykiater James Walkup har lavet en oversigt og drøftelse af emnet bl.a. i forhold til religiøse tanker. Den konventionelle psykodynamiske behandling advarer i nogle tilfælde mod direkte at konfrontere en patient med hans vrangforestillinger, fordi de tjener et formål i patientens psykologiske forsvar, »Man diskuterer ikke med en vrangforestilling!«. Andre stiller spørgsmålstejn ved dette og mener, at det kan være hensigtsmæssigt at udfordre patientens vrangforestillinger. Fokus rettes for tiden mod, at der ikke er tale om et *enten – eller*, men snarere om at finde ud af *hvilke* vrangforestillinger, der kan korrigeres og *hvornår* en korrigerende er hensigtsmæssig.

Der er foreslået et sæt retningslinjer med fire punkter for, hvornår det kan være hensigtsmæssigt at korrigere vrangforestillinger (Walkup):

1. Man kan skelne mellem primære og sekundære vrangforestillinger. Sekundære vrangforestillinger er forestillinger, som vokser ud af stærke følel-

sesmæssige oplevelser i patientens fortid. Primære vrangforestillinger er direkte ubegribelige vrangforestillinger, som ikke kan begribes ved at bringe dem i sammenhæng med patientens psykologi. Sekundære vrangforestillinger anses for i højere grad at være åbne for korrektion end primære vrangforestillinger.

2. Tvivl om vrangforestillingens rigtighed kan optræde samtidig med vrangforestillingen. Det foreslås, at man i sådanne tilfælde støtter patientens tvivl.

3. I en fase af »double awareness«, hvor patienten både tror på og tvivler på vrangforestillingen, formoder man, at patienten er moden til realitetskorrektion.

4. Det kan være væsentligt at være opmærksom på diagnosen. Hvis den psykotiske tilstand er organisk betinget, anses vrangforestillingerne for at respondere på realitetskorrigerende.

Ud fra denne forståelse vil det næppe kunne lade sig gøre at korrigere den psykotiske vrangforestilling om, at han er Jesus. En sådan forestilling vil altid være en primær vrangforestilling. Men hvis patienten selv tvivler på, om det er hans »raske« eller »syge« stemme, der fortæller ham, at han er Jesus (hvad en del gør i overgangsfaser i sygdommen), så kan man støtte hans tvivl.

En anden måde at anskue problemet om korrigerende af vrangforestillinger på er, at skelne mellem om den psykotiske fortæller om en privat erfaring, som udelukkende gælder for ham selv, eller om han insisterer på, at det oplevede findes i den ydre virkelighed. En forestilling, som fremstilles sådan, at den principielt kan modbevise, er mere sandsynligt en vrangforestilling (selvom der selvsagt ikke nødvendigvis er nogen point i at modbevise den).

Det religiøse – støtte eller byrde?

En typisk vrangforestilling har karakter af at være noget givet. Det opleves af den psykisk syge som en hændelse af umiddelbar karakter. Den opstår ud af det blå, pludseligt og med sikkerhed er den tilstede. Oplevelsen af vrangforestillinger er omgivet af en »numinøs atmosfære«, mener Walkup. I mange fremstillinger beskrives dens unormale betydning som uspecificerbar og konsekvent ufalsificerbar. Som sådan sammenlignes den med religiøs tro, for »det er udelukket, at der kan opleves modsigelser eller usandsynligheder« (Walkup). Walkup medgiver, at der selvfølgelig er forskelle mellem en religiøs tro og vrangforestillinger, men han benytter den religiøse tro som anskuelsesmodel for, hvordan vrangforestillingen opleves af den psykotiske. Man kan lige så lidt overbevise en psykisk syg om, at det er en vrangforestil-

ling, at han mener, at han er Jesus, som man kan overbevise et »normalt« troende menneske om, at dets tro er en »forkert tro«.

Med Wittgensteins definition af hvad tro er, fastslås troens virkeligheds-karakter for den, som tror: Troen er »something like a passionate commitment to a system of reference. Hench, although it's a *belief*, it's really a way of assessing life. It's a passionately seizing hold of *this* interpretation« (Wittgenstein). Denne definition er også gangbar som beskrivelse af mange psykotiske menneskers oplevelse af deres egne vrangforestillinger.

Men netop dette sammenfald gør det vanskeligt at være præst i forhold til psykotiske mennesker. Ikke så meget overfor personer, der oplever sig som Jesus, for præsten ved, at den psykotiske ikke er dén Jesus, som forkyndes i kirken, men derimod i forhold til det *religiøse indhold*, som Jesus-figurer og andre psykisk syge kan opleve, at deres psykotiske indfald har. De hører Guds stemme, de ser syner, de mærker Helligånden og udtrykker deres religiøse oplevelser i termer, der ikke ligger langt fra, hvad de gamle kirkefædre og kristne mystikere har oplevet. Genuine oplevelser, hvis sandhedsværdi for den, der oplever dem, ikke kan betvivles.

Oplevelser ikke ulig den oplevelse Sankt Ignatius bekendte en dag for sin skriftefader. Han bekendte, at en eneste meditation havde lært ham mere om de himmelske ting end al undervisning fra lærde doktorer tilsammen...« En dag jeg knælede på korrappen i dominikanerkirken, så jeg helt tydeligt for mig Guds visdom, da han skabte verden. En anden gang i en procession, blev sjælen løftet op til Gud, og jeg fik lov til at beskue den hellige treenheds mysterium, i en form og med billeder, som passede sig for en jordbos svage fatteevne. Dette sidste syn fyldte hjertet med en sådan sødme, at mindet om det fik mig til at græde i stride stømme bagefter.«

Psykotiske personers religiøse oplevelse lader ofte ikke Ignatius noget tilbage. De er kreative, intense og kan give en følelse af tryghed midt i en katolsk psykotisk periode. Silvano Arieti påviser, hvordan mange skizofrene, især i tiden før psykosen er blevet synlig som sygdom, fører en aktiv dialog med Gud og har høj religiøs aktivitet: ofte har Gud rollen som en god og forstående far i kontrast til den jordiske far (Stifoss-Hanssen, 1999). Der er ikke nogen grund til at mene, at det ikke også er tilfældet efter at sygdommen er blevet synlig og manifest.

Derfor må jeg som præst holde mig til eventuelt at korrigere den *tolkning*, som den psykotiske fremlægger. Hvis en psykotisk patient fortæller, at han har set en engel og hørt Guds stemme, giver det ikke nødvendigvis mening at afvise, at han har set en engel og hørt Guds stemme, men derimod kan det i nogle tilfælde give mening at afvise, at Guds stemme har fortalt ham, at han skal frelse verden, eller at han skal gøre vold på sig selv eller an-

dre. Det kunne lyde noget i denne retning: »Jeg kan høre, at du har haft en stor oplevelse, som har gjort indtryk på dig, men den Gud, som vi tror på i kirken, og som jeg tror på, vil ikke sige til dig, at du skal gøre vold på dig selv eller på andre.«

Det væsentligste er, at for den psykisk syge, selv for den psykisk syge med religiøse vrangforestillinger, har troen ofte en væsentlig og positiv betydning. Det giver mange mennesker, der i perioder oplever psykotiske tilstande udtryk for i de perioder, hvor de har det godt og oplever stabilitet. Det forekommer ikke underligt, når man tænker på, *at et psykisk problem er næsten altid samtidig et eksistentielt og et livssynsmæssigt problem* (Stifoss-Hanssen, 1999). Men om noget sted - så kender vi også indenfor det psykiatriske område den modsatte form for religiøsitet - et absolut destruktivt gudsbillede. I nogle tilfælde kan de religiøse forestillinger være frygtelige og martrende. Det gælder i tilfælde, hvor patienter hører Guds stemme pålægge dem forfærdende ting, som typisk skizofrene kan opleve, at Guds stemme pålægger ham f.eks at slå et dyr ihjel. Når det er gjort, kan Guds stemme pålægge ham at tage livet af et menneske. I gode perioder kan sådan en patient være ulykkelig over hvad han har gjort, mens han i dårlige perioder måske stadig er stærkt plaget af Guds stemme, der bliver ved med at true ham til en tvangsmæssig adfærd.

En Ofelia-agtig veg og gennemsigtig ung kvinde identificerede sig med jomfru Maria, og betegnede sig selv som en guds pakke, en gave, der var revet i stykker, som man ikke kunne sætte sammen igen. Det var hendes hjerte, der var revet i stykker, var blødende, og hendes blodtab ville medføre hendes død. I sit på mange måder flotte billedsprog, gav hun udtryk for at være et offer, en syndebuk for familien, men der var ikke noget at gøre ved det, for det var den rolle Gud havde udpeget hende til - hendes lidelse var en martyrs lidelse. Hun forsøgte flere gange selvmord.

Her er der ikke tale om noget, der kan sammenlignes med selv de mest ekstreme kulturelle religiøse normer, selv ikke hvor man kan tale om lidelsen som livsstil, den selvpåførte lidelse som vejen til at komme Gud nærmere, dolorisme. I disse tilfælde er der tale om religiøsitet som en lidelsefyldt plage. Gudsbilledet er ikke blot den nidkære, den retfærdige, men strenge Gud, som det kendes i Det Gamle Testamente, men er derimod en entydigt straffende Gud. Det er et destruktivt gudsbillede, som isolerer den syge og Gud i et rum, der ofte ikke lader sig bryde eller korrigere. Jeg vil mene, at det er for lidt at sammenligne Gud med en streng far, for et sådant gudsbillede svarer mere til fantasien om, hvor streng og fordømmende en forældre kan være. I stedet for at hjælpe, kan det meget vel forværre patientens situation at forsøge at korrigere gudsbilledet.

Hovedreglen i forhold til stærkt psykotiske patienter er for mig: I videst mulig udstrækning at undgå at komme i diskussion om sandhedsværdien af den oplevede religiøse følelse, men (hvis situationen er til det) at forsøge at korrigere *tolkningen* af en psykotisk oplevelse. Samtidig finder jeg det væsentligt at besøge patienterne (om muligt uden at problematisere den religiøse oplevelse). Patienterne har en glimrende hukommelse, og kan huske at præsten har været der, og giver ofte udtryk for bagefter, at det havde betydning for dem.

Set fra sjælesorgens vinkel, og i denne sammenhæng fra en hvilken som helst humanistisk vinkel, er det et vigtigt kendetegn ved det psykiatriske område, at det eksistentielle og det patologiske er vanskeligt at skille ad. Et psykisk problem er næsten altid samtidig et eksistentielt og et livssynsmæssigt problem. Den psykotiske er ofte plaget af overvældende angst og er i mange tilfælde deprimeret. Som for enhver anden »normal« rejsrer angst og depression trossmæssige, eksistentielle og livssynsmæssige overvejelser. Den dybe depression er bl.a. kendetegnet ved manglende vitalitet, følelse af værdiløshed, håbløshed, forstørret skyldfølelse, tanker om døden og selvmordstanker.

Et menneskes livsprojekt vil oftest dreje sig om at finde glæde og trykthed. Depression og angst står som glædens modsætning. Det vil også være relevant at tænke på den måde om den psykotiske. De, der oplever tankeforstyrrelser (hallucinationer og vrangforestillinger) vil i tillæg opleve, at tankeforstyrrelserne kan invadere og ændre trosforestillingerne. I den situation kan det være, at Gud, som har været et eksistentielt orienteringspunkt tidligere i livet, ændrer skikkelse og opleves af patienten på en uvant og skræmmende måde (Stifoss-Hanssen, 1999).

Der er i den situation ikke nogen grund til at betvivle det patologiske i patientens forstyrrelser, samtidig med at omsorgen for patienten må tage hensyn til at et religiøst livssyn kan være en del af det fundament en patient bygger sit liv på. Vejen til at hjælpe et psykisk sygt menneske i sjælenød, går ikke om ad forståelse af det psykotiske, men ingen til at hjælpe et psykisk sygt menneske.

De retningslinjer, som jeg gør gældende for mig selv, som præst i forhold til »Jesus på den lukkede«, er følgende:

- Religiøse vrangforestillinger er ikke en sygdom i sig selv, men et symptom.
- Som hovedregel kan man lade vrangforestillingen være - om ikke andet, fordi den ikke lader sig korrigere. For lægen kan den religiøse vrangforestilling være et problem, ikke for præsten.
- Præsten må tage alvorligt, at en psykotisk tilstand kan intensivere eller ændre den psykisk syges tro.

- Hvis man korrigerer skal det foregå nænsomt og handle om vrangforestillingens indhold - ikke om at den overhovedet er der.

PS. Gengivne situationsbeskrivelser og samtaleeksempler er sammensat af mange situationer og samtaler

Litteratur:

- Simms, H. and Spay: *The fifth profession: Becoming a Psychotherapist*. San Francisco. Jossey-Bass 1971 (oplysning fra Stifoss-Hanssen).
- Stifoss-Hanssen, H. »Psykosens religiøsitet«. *Tidsskrift for sjelesorg*. Institutt f. sjelesorg, Modum Bad. Nr. 2, 1996. 16. årg. s. 115-126.
- Stifoss-Hanssen, H. og Kallenberg, K. *Livssyn og helse. Teoretiske og kliniske perspektiver*. Ad Notam. Gyldendal. Oslo 1999.
- Walkup J. »A clinically based rule of thumb for classifying delusions«. *Schizophrenia Bulletin* 1995; 21 (2): 323-331.
- Wikström O. *Stöd eller börda? Om religionens roll i psykiatri och psykoterapi*. Verbum. Stockholm 1980.
- Wittgenstein L. *Culture and Value*. 1947 (Edited by G.H. von Wright, translated by P. Winch, Chicago, IL: University and Chicago Press, 1980 (efter Walkup).

Christian Juul Busch, hospitalspræst
Rigshospitalet, afsnit 4003
Blegdamsvej 9
2100 København Ø

JØDEN JESUS OG YOGIEN ISSA

- Er overleveringerne om Jesus i Indien det pure opspind? Burde Jesu liv-forskerne ikke inddrage nogle af de orientalske kilder, som vitterligt findes? Eller er Indien for eksotisk, hvis man ikke besidder en visionær kraft à la Grundtvig?
-

Der er gang i Jesu liv-forskningen. Med den såkaldte *third quest* har den nået et foreløbigt højdepunkt. Men der er et område, som af alle toneangivende forskere er blevet forbigået i tavshed. Det er overleveringerne om Jesu alias Issas læreår og virksomhed i det fjerne østen fra hans 14. til hans 30. leveår.

Når man vil søge oplysning herom, er man henvist til teosoffer og andre uden for det gode teologiske selskab. Og denne omstændighed kan godt få én til at overveje, om denne tradition er svindel fra ende til anden. Men det er alligevel ejendommeligt, at den er blevet så konsekvent ignoreret, som tilfældet er.

For mit vedkommende stiftede jeg bekendtskab med dele af overleveringen og dens historie gennem mine samtaler med sprogforskeren Regnar Rasmussen, på hvis beretning i the-pauserne, under vor granskning af den oldindiske grammatik, det følgende i store træk er baseret.

I 1894 udkom *La vie inconnue de Jésus-Christ*, hvis forfatter var den russiske journalist og krigskorrespondent Nikolai Notovitch. Efter den russisk-tyrkiske krig rejste han fra Afghanistan til Indien gennem Kashmir og Ladakh. I et buddhistisk kloster i Mulbekh fortalte lamaen ham, at der i Tibets hovedstad Lhasa var adskillige tusinde bogruller, som omhandlede profeten Issas liv, og at der fandtes kopier i mange af de andre større klostre.

Notovitch fik under et besøg i Ladakhs fornemste kloster Himis bekræftet dette af lamaen og fik ved sin afrejse løfte om at få adgang til sådanne manuskripter, hvis han nogensinde vendte tilbage til klostret.

En halv dagsrejse fra Himis havde Notovitch det uheld at beskadige sit ben, hvorpå han drog tilbage til klostret for at restituere sig. Under dette an-

det ophold læste lamaen op fra manuskripter om Issas liv, og mens Notovitchs tolk oversatte fra tibetansk, det sprog, kopierne i Himis var oversat til fra det buddhistiske pali, originalerne var affattet på, tog Notovitch sine notater. Og på denne baggrund udformede han den tekst på 14 kapitler, som han bringer i sin bog om Jesu ukendte liv.

Heri følger vi Jesus fra hans 14. år, hvor han drager af sted fra Jerusalem med en karavane af købmænd. Hans første opholdssted er hos de ariske folk ved Indusfloden. Herfra drog han videre til Juggernaut og blev modtaget af brahminerne, som underviste ham i Vedaerne og i at helbrede og udøve exorcisme. Her, samt i Varanasi og andre hellige byer, tilbragte han seks år med at studere og undervise.

Allerede nu skabte Issa alvorlige problemer med sit utraditionelle forhold til love og forskrifter. Især ville han ikke acceptere, at de hellige skrifter var forbeholdt de øverste af de fire klasser, medens den laveste, sudraerne, ikke engang måtte komme i nærheden af dem. Issa måtte for at redde sit liv flygte til det sydlige Nepal, hvor han opholdt sig i seks år, indtil han rejste vestpå.

Beretningen følger herefter stort set evangelierne undtagen på et nok så interessant punkt. I den proces, der fører til hans korsfæstelse, tager ypperstepræsterne Issa/Jesus i forsvar, og det er Pilatus, som fører falske vidner imod ham og insisterer på hans henrettelse, medens de jødiske dommere vasker hænderne. Dette forekommer langt mere plausibelt end den version, vi kender fra NT, hvor selvste Pilatus, den romerske procurator lader sig presse af jøderne til at henrette Jesus. Og i forhold til kristendommens senere udbredelse i Romerriget er den orientalske beskrivelse af hændelsesforløbet en klar *lectio difficilior*.

La vie inconnue de Jésus-Christ udkom i adskillige oplag i udgivelsesåret og blev i løbet af et års tid oversat til en lang række sprog. Men videnskaben var skeptisk. En sønderlemmende kritik blev fremsat af oxfordprofessoren, den berømte orientalist Max Müller, som var overbevist om, at det hele var svindel. Han skrev en artikel med titlen *The alleged Sojourn of Christ in India*, hvori han påpeger forskellige for ham usandsynlige omstændigheder. Og til Notovitchs påstand om, at han af en af pavens betroede medarbejdere var blevet opfordret til ikke at udgive sin bog, fordi den ville hjælpe evangeliets fjender, siger Müller, at hvis Notovitchs beretning var sand, ville offentliggørelsen netop vise, at denne Jesus faktisk havde eksisteret. Dette ønsker Müller i overensstemmelse med sin tids oplyste ånd ingen beviser for. Tværtimod! Heri skal man uden tvivl se hans ihærdige modstand mod Notovitchs beretning.

En vis J. Archibald Douglas tog imod udfordringen fra Notovitch til at undersøge sagen ved selvsyn. Men da Douglas besøger klostret Himis får han intet ud af det. På hans inkvisitoriske forhør af den stedlige lama klapper denne i som en østers, og Douglas konkluderer ud fra det negative resultat, at Notovitch er en bedrager, og det tog den dannede verden til efterretning.

Ejendommeligt nok blev det en af Müllers nære venner, professorsønnen Kaliprasa Chandra, der skulle komme til at rehabilitere Notovitch. Kaliprasa, som under navnet Abhedananda, prædikede den hinduistiske filosofi Vedanta i London og overalt i USA, erklærede en snes år efter Müllers død og efter at han selv havde besøgt klostret i Himis, at Notovitchs beretning var sandfærdig helt ned i detaljen.

Endelig i nittenhundredetyverne besøgte arkæologen, professor Nikolai Roerich fra St. Petersborg en stor del af Central-Asien sammen med sin søn, som beherskede flere orientalske sprog. På deres ekspeditioner fremdrog de en række manuskripter om Issas ophold i Østen, og hans udgivelser bekræfter i alt væsentligt det, der tidligere var blevet offentliggjort af Notovitch.

Roerich drager en økumenisk slutning ud fra sit materiale, idet han betoner, at såvel i Buddhas som i Jesu lære bliver idéen om *enhed* udtrykt overbevisende.

Netop dette giver anledning til et af de spørgsmål, man kunne stille i forbindelse med disse overleveringer, nemlig hvorfor forskerne i Jesu liv ikke retter blot en smule opmærksomhed mod disse indiske og tibetanske kilder. De burde være *gefundenes Fressen* i hvert fald for de mere økumenisk indstillede.

Men måske er man ængstelig for, at Jesus-skikkelsen bliver reduceret, hvis han bliver forsynet med træk fra en kynisk vandrefilosof eller måske ligefrem en udlært *yogi*, der, som det ikke var ualmindeligt på den tid med den store kulturelle udveksling, var skolet lige meget i de hellige indiske som i de jødiske skrifter.

Har Jesus virkelig nået sit stade af indsigt og visdom alene ved at assistere sin stedfar Josef i tømmerværkstedet? Mange af hans ord og vendinger i NT kunne indicere et kendskab til og påvirkning af tankegange i indisk religion og filosofi. Åget, *zygon*, Mat. XI 30 kunne godt være det oldindiske *yugam*, forbindelse (til Gud), og byrden, *phortion*, det han bærer på eller tilbyder os at nøjes med at bære på, kunne godt lede tankerne hen på det, der i indisk sammenhæng hedder *karman*. Og gad vidst om ikke den romerske centurion i Mark. XV 39, der udbrøder, efter at Jesus har udåndet, at det sandelig var *hyios theou*, i stedet for at have fået sin personlige damaskusoplevelse snarere end Guds søn mener en *gudesøn*, på indisk en *brahmaputra* af

den slags han har hørt om eller måske endda selv har set på en af sine udstationeringer i det vidtstrakte romerrige.

Nu skal det naturligvis slås fast, at alt dette ganske ligesom den mere anerkendte Jesu liv-forskning, heller ikke i *the third quest*'s udgave har nogen særlig betydning for teologi og forkyndelse. I hvert fald ikke, hvis man med Paulus har indset, at vi ikke mere kender Kristus efter kødet, eller med Kierkegaard afviser, at man kan forholde sig videnskabeligt-objektivt til kristendommen men må sætte hele uendelighedens lidenskab ind i mødet med det absolutte paradoks, at Gud har været til i menneskelig skikkelse. Og i så fald er *das Dass* og ikke *das Was* det afgørende.

Men måske kunne det trods alt være interessant at fastslå, om der skulle være et større også historisk betinget slægtskab mellem f.eks. kristendom og buddhisme end tidligere antaget. Moderne buddhisme er vel nærmest en slags intellektualistisk psykologi. Men den er ikke helt fjern fra visse træk ved f.eks. Søren Kierkegaards religionsfilosofi, som den udfoldes i hans *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. Mon ikke Kierkegaards tale om *Lidenskab* og *Lidelse* får buddhisten til at tænke på *trishna* og *dukha*, og vækker hans tale om *Afdøen fra Umiddelbarheden* ikke genklang hos en person, der har lært, at *nirvana*, livets fuldstændige udslukning er livets mål?

Er overleveringen om yogien Issa autentisk? Det er svært at afgøre. Men en orientering i retning af Indien og de kilder, som vitterligt findes, ville sikkert ikke være helt spild af tid for den, der i øvrigt har interesse i jøden Jesus' liv og færden. Og måske kunne en sidegevinst ved et sådant arbejde være, at vi kunne hente den forkætrede og i det store og hele forbigåede side af Grundtvig ind i varmen, den med hans visioner fra *Christenhedens Syvstjerne* om *Den sidste Menighed* ved Ganges' bredder i det gamle Hindostan, hvor *Tankerne fra Paradis* skattes som guld og perler, og hvor storbrahminen blot mangler ligesom Nikodemus at *bide i det sure Æble* og forstå, at han skal fødes på ny.

Og der kunne måske også med tiden kastes lys over den gådefulde person *Brahmaputra*, der i Grundtvigs fremtidsvision *Dansk Ravne-Galder* deltager i en samtale ombord på et skib, hvor der tales dansk, til trods for at de ni deltagere er af hver sin nationalitet. I følge Grundtvig og *Brahmaputra* er det *Brahman*, der som *Ordet* springer ud af munden og får Paradis til at blomstre ved Ganges' bredder såvel som her ved Øresund.

Litteratur

Nikolai A. Notovitch: *La vie inconnue de Jésus-Christ. Septième édition*. Paris 1894.

Nikolai K. Roerich: *Altai-Himalaya. A Travel Diary*. London 1930.

N.F.S. Grundtvig: *Christenhedens Syvstjerne*. (Christensen og Koch. Bind VI. Gyldendal 1944.)

N.F.S. Grundtvig: *Dansk Ravne-Galder*. (Rosenberg. Bind VIII. Forlaget »Danmark«. Uden årstal.

Viggo Kanding, sognepræst
M W Gjões Vej 20
Reerslev
2640 Hedehusene

Redaktion

Birte Andersen
Emdrupvej 42
2100 København Ø - tlf. 3918 3039

Jørgen Demant
Frederiksværkgade 147
3400 Hillerød - tlf. 4825 3613

Christine Gjerris
Rigshospitalet - 4003
Blegdamsvej 9
2100 København Ø - tlf. 3545 4803

Eberhard Harbsmeier
Fasanvej 21
6240 Løgumkloster - tlf. - 7474 5599

Helge Baden Nielsen
Pastoralseminariet
Skt. Markus Kirkeplads 1
8000 Århus C - tlf. 8613 8588

Jesper Stange
Bregnerødvej 17, st
3460 Birkerød - tlf. 4281 2653

Cecilie Rubow
Nansensgade 72, 3.tv,
1366 København K - tlf. 3315 0713

Elof Westergaard
Græmvej 2
6990 Ulfborg - tlf. 9749 5108
Lena Kjems
Solbakken 15
8240 Risskov - tlf. 8617 5836

Jette Marie Bundgaard Nielsen
Mølløvænget 3
8362 Hørning - tlf. 8692 1002

Henrik Brandt-Pedersen
Religionspædagogisk Center
E-mail: hbp@rpc.dk

Kritisk forum for praktisk teologi
20. årgang 1999-2000 udgives af redaktionen i samarbejde med Forlaget ANIS. Udgives med støtte af Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter

Tidsskriftet udkommer fire gange om året med temanumre om praktisk-teologiske emner

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskriftet kan rettes til forlaget eller til redaktionens medlemmer

Bestilling af tidsskriftet kan ske ved henvendelse til:

Kritisk forum for praktisk teologi
ANIS/Religionspædagogisk Center
Frederiksberg Allé 10A
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250 - fax 3325 0607
www.anis.dk

Prisen for et abonnement på 20. årg. er kr. 180,- (studerende kr. 135,-). Enkeltnumre sælges for kr. 70,-

Liste over ældre numre af tidsskriftet der stadig kan erhverves, kan fås ved henvendelse til forlaget

Kritisk forum for praktisk teologi er sat hos Forlaget ANIS og trykt i offset hos Werks Offset, Århus. Principlayout: Kim Broström

ISSN 0106 - 6749

© Forfatterne og Kritisk forum for praktisk teologi

Forsidebillede: Bente Jarlhøj

Ansvarshavende redaktører for nr. 78:
Cecilie Rubow og Jesper Stange