
Kritisk forum

for praktisk teologi



September 2002

89

GT-update

Kritisk forum

for praktisk teologi

Tema: GT-update

- Søren Holst*
Farvel til den eksegetiske nøddeknækker –
nyere vinkler på gammeltestamentlig teologi 2
- Pernille Carstens*
Den bofaste gud
Dele af en gammeltestamentlig teologi 18
- Gabriella Dahm*
Bibelhistorie (og nordisk mytologi) i lyset af
nordisk skoletradition 35
- Lars Hagensen*
Var Noa retfærdig? – bibelske skikkelser under
lup. Gammeltestamentlige skikkelser i de
jødiske midrashers lys 45
- Kirsten M. Andersen*
»Amchel«. Franz Kafkas litteratur
og jødisk tradition 56
- Jesper Høgenhaven*
Evangeliske bemærkninger over
gammeltestamentlige tekster 71

ANIS

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

Forord

Stor og tung, mægtig og rig på forskellige beretninger og genrer, ligger den der i forhold til den mindre ny. En kolos, en rodekasse af så mange forskellige bøger og beretninger samlet i een: Det Gamle Testamente. Tekster med deres eget liv, idet historier derfra stadig fortælles i skolens kristendomsundervisning og høres ved søndagens gudstjeneste. En samling som har inspireret forfattere, malere og filmskabere. Her er historier, der stadig kan påvirke læseren.

I de seneste årtier er der sket en bevægelse i forskningen indenfor Det Gamle Testamente. En udvikling som åbner for en righoldig brug af Det Gamle Testamente inden for teologien. Den tidligere næsten ensidige fokus på forbindelser mellem teksterne og deres historiers tid afslørede en sådan afstand og inkongruens, at man i dag må fastslå, at Det Gamle Testamente ikke er en kilde til Palæstinas historie i bronze og jernalder. Derved er der også blevet al mulig god grund til at gå i teksterne selv og se, hvad de vil, hvilke teologier vi møder her. Med hjælp fra nye metoder, litteraturvidenskab, antropologi, ideologikritik, feministisk eksegesi og meget mere kan bogen åbnes på ny. Samtidig behøver man heller ikke længere at nedgøre de senere læsninger, som er kommet til især gennem jødiske fortolkninger.

Jesper Stange og Elof Westergaard

Søren Holst

Farvel til den eksegetiske nøddeknækker

– nyere vinkler på gammeltestamentlig teologi

• GT-faget har siden midten af det 20. århundrede flyttet fokus fra Palæstinas historie og til bibelteksten selv. Det har affødt en række forskellige tilgange til teksten, hvoraf den »litterære« læsning og københavnerskolen kun er to af de mere støjende. De nyere vinkler er i sig selv hverken mere eller mindre kritiske end den gængse »historisk-kritiske« læsning – bare anderledes.

Den sproglige vending

»Det Gamle Testamente er en historiebog«, sagde Gerhard von Rad. Den sætning gik hen og blev overskrift for en hel generations GT-opfattelse, og den er rammende, også i dag, fordi den jo i et enkelt ord får sagt, at GT er to ting på én gang: Historieskrivning – og litteratur! »Det nationale epos« fra Første Mosebog til Anden Kongebog er en beretning om begivenheder – og samtidig er det en bog! Og bøger er til for at læses. Man kan godt fortælle en god historie uden af den grund at hævde, at det, man fortæller, faktisk er sket. Men man kan omvendt *ikke* fortælle om fortidens begivenheder uden derved at fortælle en historie – i heldigste fald en god historie. Historieskrivning er helt automatisk og nødvendigvis litteratur – samtidig med at den så også, *hvis* den er god historieskrivning, er mere eller mindre præcis oplysning om fortiden. Og den væsentligste tendens i GT-forskning

gen i den sidste tredjedel af det 20. århundrede er nok, at man har flyttet blikket fra GT som (historisk) *kilde* over til GT som *tekst*.

Eksegesen er her – som sædvanlig – i udmærket selskab med humanvidenskaberne, og har altså ikke fundet på det selv: Det er et blandt mange udtryk for det, man har kaldt »den sproglige vending« (til tider »den litterære vending« eller på engelsk »linguistic turn«). Det er et begreb, som tidligst er det blevet brugt om tilbøjeligheden i det 20. århundredes filosofi til at opfatte filosofiske problemer væsentligst som sproglige problemer (»hvad vil det overhovedet sige at tale om Gud/det gode/sandheden?«): Når vi siger eller skriver noget, så aflægger vi ikke bare objektiv rapport om en virkelighed hinsides sproget – idet vi siger noget om en sag, former vi også en virkelighed. Og en virkelighed uden om sproget har vi ikke adgang til. Det er ikke bare en modefilosofi for langhårede litterater, tværtimod har det i noget så forholdsvis jordnært som historieforskningen ført til, at man taler om at konstruere fortiden (snarere end at »rekonstruere« den); fortiden har vi jo af gode grunde ikke adgang til, og det, historieforskningen undersøger, kan derfor ikke være Fortiden med stort F – den må nøjes med at undersøge ting, der foreligger i *nutiden*: ruiner, skriftruller, indskrifter og potteskår – og så konstruere sig et bud på fortiden derudfra.

Heraf følger så den erkendelse, at ikke alene vores egen historiskrivning er litteratur, men også at de fortællinger, som fortidens kronikører nedfældede, ikke (kun) var rapporter om, hvad tidligere generationer foretog sig, men i mindst lige så høj grad litterære udtryk for deres billede af verden. Vi kan se processen i fuld gang, hvis vi kaster et blik på de mest fremragende af de bøger, foregående generationer læste: Da den udkom i sidste halvdel af 1700-tallet, var Gibbons bog om *Romerrigets forfald og undergang* en fagbog; i dag læses den mest som et stykke fremragende litteratur, og det vil jo sige som et fremragende udtryk for sin tids billede af sig selv og verden. I vores egen lille verden er Johannes Pedersens store værk om *Israel* og dets særligt semitiske tankegang uden tvivl på vej til at få samme fornemme skæbne.

Den sproglige vending, som hænger nøje sammen med det endnu mere u håndterlige begreb, man har kaldt det postmoderne, kan foretages med større eller mindre heftighed og konsekvens. Som det vil fremgå af det følgende, har kun få af GT's fortolkere helt lagt den historiske interesse bag sig. Jeg er nu heller ikke sikker på, at et metodologisk konsekvensmageri, der insisterede på enten historisk eller litte-

rær læsning, nødvendigvis ville føre til »bedre« og mere interessante læsninger end en vis pragmatisk halten til begge sider.

Fra kilde til kunstværk: Litterære læsninger

Der var en gang en smuk glasmosaik. Lærde folk, som gerne ville kende sandheden og ikke skyede nogen mental anstrengelse for at komme ud over nedarvede fordomme og forestillinger, brugte lang tid på at kigge ud gennem de forskelligt farvede stykker glas for at beskrive landskabet udenfor. De fik selvsagt et noget forvrænget billede af landskabet derude, men dog et billede af en slags, og hvis de ikke havde andre vinduer at kigge ud af, var det jo bedre end ingenting. – Men de gik unægteligt fuldstændigt glip af pointen med glasmosaikken!

Lignelsen, der stammer fra et halvfromt amerikansk teologitidskrift, er en venlig parodi på den historisk-kritiske bibellæsning: Den har været så optaget af at se *igennem* teksten og finde ud af noget om en bagvedliggende virkelighed, som fx hvad der skete i Palæstina i bronzealderen, at den slet ikke har haft sans for at kigge *på* teksten og erkende, at teksten er et kunstværk. Den litterære GT-læsning vil råde bod på det og koncentrere opmærksomheden om, hvad teksten selv ønsker at sige noget om, og hvilke stilistiske virkemidler den benytter sig af.

Igen er det ikke noget, eksegesen selv har fundet på: Bestræbelserne har deres oprindelse i »nykritikken« inden for litteraturforskningen, der opstod i 1920'erne: Hvor tidligere tider havde ment, at forfatterens biografi og de samfundsmæssige betingelser var noget nær den vigtigste nøgle til teksten, insisterede nykritikken på teksten selv: Teksten som en helhed af udtryk og indhold, der især stiller fortolkeren over for den opgave at udpege, hvordan teksten siger det, den siger – snarere end hvad forfatteren havde på hjerte, og hvad hans personalhistoriske detaljer eller sociale omverden kan bidrage med. Berømt er D.H. Lawrence's bonmot »Never trust the artist, trust the tale«.

Ligesom den litterære bibellæsning er afhængig af udviklingen i litteraturfagene i øvrigt, således hænger den også organisk sammen med de forudgående resultater i bibelvidenskaberne selv: De gængse værktøjer i form af kildesondring og form-, traditions- og redaktionshistorie var jo også »litterære« i den forstand, at de havde tekster som deres genstand og var afhængige af forskerens evne til at læse med

følsomhed og finesse. Herom kan man læse mere i Pernille Carstens' og Hans Jørgen Lundager Jensens introduktionskapitler i bøgerne *Sola Scriptura* og *Tekst og Teologi 1*, der også rummer udmærkede eksempler på litterære læsninger af henholdsvis danske og udenlandske forfattere.

Når jeg et par gange har brugt det kætterske udtryk, at teksten »siger sådan og sådan«, så er det dels for nemheds skyld og for at have fornøjelsen ved at sige noget uartigt – men også fordi det ganske godt dækker den måde, »den første bølge« af litterære GT-læsninger omgikkes teksten på: Her var det kunstværket selv, der havde ordet, og hverken forfatteren eller Gud.

Men da litteraturforskningen for alvor blev postmoderne, flyttedes fokus fra teksten og over på læserens rolle i læsningen, så en fortolkning fik form af en tilegnelse, der lige så godt kunne være en modsigelse, således at det var læsningen der skabte betydningen, og ikke teksten i sig selv, der »sagde« noget. Københavnske studenter vil have oplevet den amerikanske »post-structuralist« m.m. Dale Martin anbringe en bibel på pulten og træde et skridt tilbage og tysse på auditoriet for at »høre hvad bibelen siger« (den sagde ikke noget). Og så er der jo frit slag til selv at sige noget, med teksten som anledning. Litteraturforskningen erkendte hermed, at meningen er forankret i »fortolkningsfællesskabet« – det vil for litteraturforskeren først og fremmest sige de andre litteraturforskere, men for bibeltekstens vedkommende kunne det jo også være menigheden. Den på én gang befriende og noget desillusionerende pointe er så, at teksten betyder dét, som vi kan blive enige om, at den betyder.

Om mumitrolde

Inden jeg nævner nogle nyere eksempler på den litterære læsning, kan der være grund til at bruge et par ord på at præcisere disse »nyere retnings« forhold til de mere traditionelle tilgange: Lignelsen om teksten som en glasmosaik er en *æstetisk* kritik af den traditionelle historisk-kritiske forskning. Den udtrykker en forståelig frustration over, at tekstens værdi som selvstændigt kunstværk bliver negligeret, når den bruges som middel til at finde frem til en bagvedliggende historisk virkelighed. Men som bekendt har den gængse historisk-kritiske sønderdeling af teksten også været genstand for en anden form for frustration – ikke af æstetisk men af *religiøs* eller dogmatisk karakter: Helst ville vi vide os direkte tiltalt af Gud i Bibelteksten, og det

forhold til teksten har den historisk-kritiske læsning selvsagt gjort vanskeligere, hvilket nok er hovedårsagen til, at så mange præster og studenter har følt, at de »ikke rigtig kan *bruge* GT-undervisningen til noget«.

Den litterære GT-læsning udgør en løsning på den æstetiske frustration, men *ikke* uden videre på den religiøse: Nogen har villet kalde den for en »efter-kritisk« tilgang – en så at sige »modnere« tilegnelse af teksten oven på det historisk-kritiske pubertetsopgør med den bogstaveligt autoritetstro førkritiske læsning (en metafor, jeg har hugget fra Svend Bjerg). Rigtigere ville det måske være slet og ret at tale om en anden form for kritisk tilgang. Men i hvert fald er det *ikke* en genvej tilbage til den før-kritiske læsning. Enkelte har i den litterære læsning set en mulighed for at være »bekvemmelighedsfundamentalist«, idet man under henvisning til at læse »litterært« har kunnet behandle teksten, som om den gav direkte besked om Gud, ligesom Tove Janssons bøger giver direkte besked om livet i Mumidalen – men uden at skulle trækkes med de besværlige spørgsmål om Bibelens anvisninger mht. bøsser, fraskilte, kvinder og andre afvigere, der fylder så kolossalt i bevidstheden hos vores genuint »bibeltro« venner på Menighedsfakultetet og DBI.

Men den litterære læsning giver ikke mulighed for hermeneutisk set at puste og have mel i munden: Selv om den litterære læsning påviser, at teksten er et kunstværk, har den ikke dermed vist, at teksten er forpligtende gudsord.

Tove Janssons tekster giver ganske rigtigt besked om begivenhederne i Mumidalen, men det er vel at mærke en fiktiv verden. Personligt er jeg ikke i tvivl om at Mumitroldebøgerne er inspireret af Gud, men en applikation af bøgernes fortællinger på mit eller andres liv kan kun blive overbevisende og vedkommende i kraft af applikationens egen overbevisningskraft og ikke ved, at jeg pukker på bøgernes inspiration. Det samme må gælde Bibelens fortællinger, også når de læses litterært, og i den forstand er den litterære læsning et barn af den historiske kritik, og ikke en måde at eliminere den historiske kritik på.

Helmut Friis og Jack Miles

Foruden de to ovennævnte artikelsamlinger *Sola Scriptura* og *Tekst og teologi 1*, samt Northrop Fryes *Den Store Kode*, der snarere end en introduktion til litterær metode for teologer kunne beskrives som en in-

troduktion til Bibelen for litterater, forekommer det i dansk sammenhæng oplagt at nævne Helmut Friis' arbejde samt Jack Miles' *A Biography of God*, der også er kommet på dansk.

Friis' fire små bind er måske snarere »eksistentielle« end litterære læsninger (hvis der ellers er noget, der hedder sådan). Stilistisk lægger de sig ikke langt fra hans dejlige posthume bog *Glæden*, som han selv betegnede med det bedagede udtryk »levelære« (man kunne også være fræk og kalde det en »andagtsbog«): Genfortællinger og tolkninger af litterær art veksler med filosofiske og kulturkritiske overvejelser med teksten som anledning, ikke mindst af løgstrupsk art. Og det hele holdes rent faktisk sammen af en fuldstændig klassisk historisk-kritisk konception, som Friis bruger løs af med ganske samme mangel på berøringsangst, som han udviser over for sit øvrige gode forråd: Rygraden i projektet er nemlig Gerhard von Rad's gammeltestamentlige teologi med dens forestilling om GT som et forløb af tekstlige episoder uden fælles centrum, men med en ledetråd i form af den stadigt nye fortolkning af den endnu uopfyldte fremtidsforventning.

Også Jack Miles bruger frejdigt løs af sin historisk-kritiske børnelærdom, når det passer i hans kram, men rammen om hans tolkning er mere entydigt litterær: Han har sat sig for at læse GT som en dannelsesroman, der skildrer hovedpersonens udvikling. Hovedpersonen er selvsagt Gud. Det er *ikke* ment som en vittighed, og der er heller intet respektløst i foretagendet. Over godt 400 sider fremstiller han Guds udvikling fra det meget personlige forhold i Genesis, hvor Gud går tur med Adam og sjakrer med Abraham, via de dramatiske handlinger i Exodus, over de efterfølgende historiske bøger, hvor Gud efterhånden mest *taler* til menneskene – en tendens der bliver total i profetbøgernes næsten enerådende brug af guddommelig tiltale som genre. I slutningen af Jobs Bog taler Gud for sidste gang, og i resten af »Skrifterne« er han tavs – menneskene lærer at leve med den mindre direkte adgang til Gud, som også er vores vilkår.

Den opmærksomme læser vil have noteret sig, at alt dette kun giver mening, hvis man læser skrifterne i det hebraiske Gamle Testaments rækkefølge. I den danske oversættelse, hvor rækkefølgen er Septuagintas, taler Gud lige til det sidste vers af Malakias' Bog, og kan så for alvor lade høre fra sig, når man vender et blad og begynder på Matthæus-evangeliet. Men det ligger mig fjernt at fraråde nogen at læse på hebraisk, og man kan få mange gode aha-oplevelser hos Miles.

Fra begivenhed til bevidsthed: Københavnerskolen

»Bevidsthedshistorie« er blevet lidt af et *buzz-word* i eksegese, og den gammeltestamentlige »københavnerskole« er et blandt flere udslag af det. Det begrebsmæssige bagtæppe er fortsat »den sproglige vending«, vil jeg hævde, men trykket ligger et lidt andet sted: Den litterære læsning fremhæver, at teksten er et kunstværk og ikke en kilde. Den bevidsthedshistorisk orienterede eksegese vil fastholde, at teksten *er* en kilde, ikke til de faktiske, fysiske, historiske tildragelser, der fandt sted rundt om forfatteren – men snarere til, hvad der foregik inde i hovedet på forfatteren.

Sat en anelse på spidsen kunne man som eksempel sige, at *Asterix* er en sekundær og noget tvivlsom kilde til Romerrigets historie (selv om den jo faktisk rummer en hoben korrekte oplysninger), men en fremragende primærkilde til belgisk humor i det 20. århundrede. Eksemplet er ukontroversielt, fordi vi faktisk véd hvornår og hvorfor *Asterix* er affattet. Bevæger vi os tilbage i litteraturhistorien, bliver det straks værre: Er *Beda Venerabilis'* kirkehistorie en kilde til kristendommens indførelse i England, eller til hans egen teologi og verdensbillede? Svaret må bero på en sammenholdelse med det øvrige kilde-materiale.

Og netop ved at sammenholde Bibelen med det øvrige tilgængelige kildemateriale har københavnerskolen foretaget den samme bevægelse fra begivenhedshistorie til bevidsthedshistorie som en stor del af den øvrige eksegese og historieforskning: Begge skolens hovedpersoner startede deres forskningskarriere med ganske traditionelle bestræbelser på at finde ud af, hvad der skete i oldtiden. Niels Peter Lemche beskæftigede sig med Israel i Dommertiden, Thomas L. Thompson ville finde ud af, hvad der var mytologisk skidt og hvad historisk kanel i fortællingerne om patriarkerne. På den facon var der altså tale om et, jeg havde nær sagt, *reaktionært* projekt, eller i hvert fald et godt gammeldags gedigent historisk-kritisk projekt, der ville finde ud af, »wie es eigentlich gewesen«. Det »historiske« i den såkaldt historisk-kritiske forskning bestod jo groft sagt i at rense bibeltæksten for det, der var oplagt usandsynligt eller utroligt (ud med mirakelberetningerne!), eller det som stred imod, hvad man kunne finde ud af via de få skriftlige kilder uden for Bibelen og via andre arkæologiske fund – samt naturligvis at indføje de selvstændige oplysninger, det arkæologiske materiale kunne give.

Dette arbejde var båret af det, man kunne kalde »den eksegetiske nøddeknekkermetafor«: Det drejede sig altid om at finde »den histo-

riske kerne« i teksten – og smide skallerne væk. Kigger man nærmere på metaforen, så forudsætter den jo dels forestillingen om, at teksten faktisk indeholder historisk »korrekte« oplysninger foruden en hel masse andet »ukorrekt« – og dels at disse historiske oplysninger faktisk skulle være vigtigere end resten af teksten: Når den rationalistisk indstillede ekseget ikke rigtigt kunne tro på, at 600.000 voksne israeltiske mænd *foruden* deres koner og børn skulle have krydset Sinajhalvøen til fods (en præstation, den moderne israelske hær i hvert fald ikke vil påtage sig at gøre dem efter) og spadseret tørskoede over det Røde Hav og ind i Kana'an, så forestillede eksegeten sig, at der nok i hvert fald var nogle »grupper« af Jahve-dyrkende ørkenrotter, der gradvis havde »infiltreret« Kana'an, og at nogle af dem måske kom fra Ægypten, og at en af dem da godt kunne tænkes at have haft en leder med det ægyptisk klingende navn Moses. Og denne blodfattige parodi på den bibelske beretning skulle så forestille at være »kernen« i Exodus-traditionen.

I københavnerskolens tidligste (og afgjort mindst interessante) arbejder blev konklusionen imidlertid, at der ikke rigtigt var nogen »historisk« kerne i skallen. Lemche har derfor siden brugt den metafor, at der viste sig at være tale om at pille et løg, snarere end at knække en nød: Leder man efter kernen, bliver man frustreret, for alt det spiselige sidder udenom.

GT er altså ikke en dårlig kilde, men overhovedet *ikke* en kilde til Palæstina i bronze- og jernalder. Derimod er det en glimrende kilde til noget helt andet, nemlig til den antikke jødedoms tankegang, religion og filosofi. Vi skal kort sagt læse GT ikke som fejlbehæftet historieskrivning, men som en fremragende prædikensamling.

Det har københavnerskolen så forsøgt i sine senere arbejder, primært Thomas Thompsons *The Bible in History*, og Niels Peter Lemches *GT mellem historie og teologi*: Lemches bog består af tre hovedafsnit, og selve bogens disposition er et beundringsværdigt klart udtryk for københavnerskolens anliggende: I første del, »Fra teologien til historien«, skildres hvordan den gammeltestamentlige forskning i de par århundreder, der er gået siden den »kritiske« forsknings opkomst, har bevæget sig fra at være et teologisk til et overvejende historisk fag: Interessen for skrifternes historiske baggrund og deres historiske forhold til hinanden nåede i hvert fald på nogle lærestole et niveau, hvor det syntes langt interessantere for de lærde, hvad der skete i Palæstina i jernalderen – end hvordan den bibelske tekst skal forstås. Bogens anden del »Historien i krise« består af det, københavnerskolen selv

betragter som sit »nedrivningsarbejde«, der skal skaffe plads for opbygningen af et nyt og mere frugtbart forskningsparadigme: Vi véd meget lidt om, hvad der skete i Palæstina i jernalderen, og den smule vi véd, véd vi ikke fra GT, for GT er ikke beretninger om fortiden, men i dobbelt forstand opbyggelseslitteratur: En religiøs litteratur med stærkt begrænset interesse i fortiden for fortidens egen skyld, skabt til at styrke den kollektive identitet i det jødiske folk, der var i færd med at opbygge en splinterny nation under perserkongens overherredømme i Jerusalem og byens opland i femte århundrede f.Kr. og fremefter.

»Fra historien til teologien« er den forjættende titel på bogens tredje afsnit. Af indholdsfortegnelsen fremgår det, at denne bevægelse bl.a. indebærer en dialog med litteraturvidenskaben, ideologikritikken, den feministiske eksegese og decideret postmoderne hermeneutiske tilgange som »reader-response« læsningen. Der er bare et lille problem med dette tredje afsnit, der altså skulle indeholde selve *sagen*: Det er ikke skrevet endnu. Bogens første to tredjedele har ligget til fri gennemlæsning på internettet siden 1999, men det egentligt *nye* – en læsning af GT som *teologisk* tekst – lader vente på sig, og det er symptomatisk for en central vanskelighed, som i hvert fald dele af københavnerskolens arbejde opviser: Skolens anliggende er angiveligt, at gammeltestamentlig eksegese ikke er en begivenhedshistorisk disciplin – men den er ikke desto mindre massivt fokuseret på, hvad der er (og især *ikke* er) den historiske sandhed om Palæstina i oldtiden.

Lemche har dog leveret starten på en bevidsthedshistorisk læsning af GT i bogens to første hoveddele og rundt omkring i sine mindre arbejder: Det GT vil, er ikke at fortælle hvad der skete i fortiden, for fortiden er kun vigtig, for så vidt den opdrager nutiden med henblik på fremtiden. Yndlingseksemplet hos Lemche er Kong David, der for det første fungerer som positivt eksempel på, hvordan den gode konge (og det gode menneske i det hele taget) skal gebærde sig, når han, kun bevæbnet med slangebøsse og tiltro til Gud, går ud for at slå en jætte ihjel, fordi den har tilladt sig at håne Israels Gud. Og for det andet som negativt eksempel, når han i den afsluttende del af sin karriere efter historien med Batseba er under Guds dom.

Det nye Israel og Messias

Vigtigere end den opdragende eller moraliserende pointe er imidlertid, at denne opdragelse netop sker med henblik på fremtiden. Frem

for noget fungerer David som symbol for forhåbningerne til fremtiden: De sidste fem vers af Amos' bog, hvor Gud »genrejser Davids faldne hytte«, kunne godt stå som overskrift over københavnerskolens syn på GT: Her skildres de gode tider, som vil komme efter den elendighed, der er bogens nutidshorisont, i form af, at éngang skal det blive lige som på Davids tid: Israel skal bo i fred og tryghed og vælte sig i en velstand af rent overnaturlig art: Såning og høst skal følge slag i slag, og frugtbarheden skal drive ned af bjergene. Heraf følger to af kernebegreberne i københavnerskolens gammeltestamentlige teologi: »Det Nye Israel« og Messias.

Det Israel, der vil opleve denne overflod, er et ganske andet end det Israel, der blev fordrevet fra landet for deres afguderis skyld: I københavnerskolens øjne er det primære modsætningsforhold i GT ikke mellem hedningefolkene og Israel, men mellem »Det Gamle Israel« og »Det Nye Israel«: Den gammeltestamentlige religion er »sekteisk« i samme rent sociologiske forstand, som så mange religioner er det: De fromme definerer sig selv ved at udpege dem, som ikke hører med. Og de, som ikke hører med, er naturligvis de ufromme i tekstens samtid, men i lige så høj grad de frommes egne forfædre: De brød pagten med Gud, men tekstens tilhørere er Det Nye Israel, der skal vide at handle anderledes. (Da termen »Det Nye Israel« er blevet til et nøglebegreb hos både Lemche og Thompson, kan det være på sin plads at påpege – som andre har gjort før mig – at udtrykket overhovedet ikke findes i Bibelen. Det bliver det naturligvis ikke i sig selv forkert af).

Betoningen af det fremtidsrettede i GT har naturligt medført, at det messianske har fået en renæssance i københavnerskolens læsning. Passager i GT, som man i min studietid kun kunne få lov at opfatte messiansk, hvis man var lidt fundamentalistisk oven i hovedet, bliver nu frejdigt af Lemche og Thompson forstået som udtryk for Israels fremtidshåb og *ikke* som noget med Jahves tronbestigelse og nærorientalsk frugtbarhedskult. Det er der naturligvis metodisk hold i: Hvis hele Det Gamle Testamente er et teologisk programskrift for den fremvoksende jødedom i den lille persiske vasalstat i Jerusalemets opland i 5.-3. århundrede før Kristus, er vi litteraturhistorisk tæt på den apokryfe og pseudepigrafe litteratur og ikke mindst Dødehavsrullerne, og så er messianske forestillinger noget, som vi absolut må forvente at finde i teksterne.

Bibelsk platonisme

Thompsons bog *The Bible in History* falder som Lemches i tre hoveddele: Den første vil fastslå, at de bibelske tekster netop skal læses som teologiske tekster og ikke historiske rapporter, for at forstås ret. Den anden er til gengæld en gennemgang af Palæstinas historie fra 1.400.000 f.Kr. (!) til persertidens »Nye Israel«. Den tredje og mest omfattende del præsenterer hovedelementerne i den gammeltestamentlige fromhed: Israel som Jahves sønner, der skal følge »vejen« som defineret af tora'en. Især første og tredje del består for en stor del af lange tekstanalyser, som man i sig selv kan have megen fornøjelse af, uanset hvad man måtte mene om den større sammenhæng.

Thompson formulerer ligefrem en teori om den virkelighedsopfattelse, der ligger til grund for Det Gamle Testamente, og som for det første forklarer hvorfor Det Gamle Testaments forfattere ikke har været synderligt optaget af historicitet, men meget mere af gode historier – og for det andet leverer en slags tolkningsnøgle til GT, som bliver udgangspunktet for hele Thompsons GT-læsning: Jeg siger det med en vis tøven, men jeg kan ikke finde på andet at kalde dette koncept end »bibelsk platonisme«: Det virkelige er det evige. Og det evige har i sagens natur været til siden skabelsen. Hele menneskeheds historie var en del af det, der blev skabt ved skabelsen. De enkelte begebenheder er blot gentagelser eller afspejlinger eller med et irriterende thompsonsk udtryk »reiterationer« af den virkelighed, som blev til ved skabelsen:

Da israelitterne krydser Jordan-floden og drager ind i det forjættede land, gentager de blot det evigtgyldige stykke frelsesvirkelighed, som også kom til udtryk i, at Gud skilte vandene for at lade dem krydse Sivhavet tørskoede, og som igen blot var en afspejling af den oprindelige frelses- og skabelseshandling, som fandt sted, da Gud skilte vandet oven over hvælvingen fra vandet neden under den.

Læst af Thompson bliver Bibelen således til et kæmpestort netværk af passager, som beskriver hvad Israel er, idet de fortolker hinanden og spiller på hinanden i kraft af to tilbagevendende teknikker: Den omtalte reiteration eller typologiske gentagelse, og dens tvillingefænomen, nemlig modstilling af figurer, der svarer til hinanden i kraft af at være hinandens modsætninger.

Da solen stod stille – historisk og kritisk?

Københavnerskolen har om sig selv brugt Prædikerens ord, at der er »en tid til at rive ned og en tid til at bygge op« – i den forstand at skolens første fase har været præget af et nødvendigt opgør med tidligere forskning, før en mere konstruktiv selvstændig opbygning af en metode kunne sætte ind. Der kan derfor være god grund til at sætte skolen ind i sin forsknings- og tolkningshistoriske sammenhæng. Når man holder foredrag i de små sognegårde, møder man tit den opfattelse, at det skulle være denne her skrækkelige københavnerskoles skyld, at man nu ikke længere må opfatte Bibelens beretninger som øjenvidnerapporter om Guds mægtige gerninger i historien. Men dét tog var jo faktisk kørt for længst, da Lemche og Thompson endnu lå i vuggen – der blev rundt regnet fløjtet afgang for det i 1771 da Johann Salomo Semler udgav første bind af sin *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*. Som ovenfor antydet er det netop den *traditionelle* universitets-eksegse, der har haft for vane at læse sådan, at når Josva bankede amoritterne, fordi Gud Herren lod solen stå stille på himlen og lod kampesten hagle ned over fjenden – ja, så betyder det nok, at Josva bankede amoritterne, fordi han var heldig eller havde flere soldater! Et noget skeptisk syn på beretninger om, at solen har stået stille på himlen, er ikke københavnerskolens opfindelse. Københavnerskolens bidrag til den sag består tværtimod i at fastholde, at den mirakuløse del af beretningen er en mindst lige så væsentlig del af teksten som den mere kedelige »historiske« redegørelse for, hvor mange amoritter Josvas tropper slog ihjel. Det kan da godt være, beretningen om, at solen stod stille, ikke er historisk sandfærdig – men det er den historiske del sikkert heller ikke. Vil vi læse, må vi altså læse *hele* teksten.

Ligesom den litterære læsning ikke er en genvej tilbage til den før-kritiske læsning, er københavnerskolen altså ikke specielt et opgør med den før-kritiske læsning, men netop med den gængse (historisk)-kritiske læsning. Og hvis københavnerskolen til tider er historisk »hyperkritisk«, så er det bestemt det mindst interessante ved den – det interessante er dens selvstændige konstruktive bidrag i retning af en læsning, der ikke er traditionelt historisk-kritisk overhovedet. En artikel om københavnerskolen i det gode tidsskrift *Bibliana* omtaler den i overskriften ganske vist som »et moderne syn på bibelhistorien«, men københavnerskolen er kun »moderne« i den samme rent vulgære forstand som de seneste kreationer fra de parisiske modehuse er det: det nyeste nye. I fortolkningshistorisk forstand er københavnerskolen *ikke* »moderne«. Det er den gængse litterær-, form-, tra-

ditions- og redaktionskritiske læsning, der er »moderne« – københavnerskolen er »senmoderne« eller »postmoderne« i sin erkendelse af, at det vi læser er tekster og ikke historiske aflejringer, og at en tekst udmærket kan indeholde eksempler på, at en Herrens mand får solen til at stå stille.

Det er naturligvis rigtigt nok, at københavnerskolen bl.a. har brugt betydelig energi på spørgsmålet om, hvor gammelt Det Gamle Testamente egentlig er. Men den har også selv til tider – med rette – påpeget, at det ikke er det, der er hovedspørgsmålet: Den gængse, traditionelle historisk-kritiske læsning er jo i forvejen ganske på det rene med, at GT er sammenredigeret i efterreksilsk tid, lige som selve begrebet om en samling af hellige skrifter som noget centralt i jødedommen er en sen foreteelse. Omvendt har især Thomas Thompson aldrig forsømt en lejlighed til at gøre opmærksom på, at GT skam *indeholder*, bruger og fortolker traditioner, der går endog meget langt tilbage i tiden.

Københavnerskolen udmærker sig altså ikke så meget ved at være *mere* kritisk end den gængse forskning – men ved at stille andre spørgsmål.

Hans Jørgen Lundager Jensen: *Den fortærende ild*

Man kan anstændigvis ikke holde foredrag på dansk om gammeltestamentlig teologi uden at nævne H.J. Lundager og hans kilotunge disputats *Den fortærende ild*. Lundagers metode er strukturalistisk, og det vil (i hvert fald sådan som han udøver den) sige, at den både er beslægtet med en litterær og en bevidsthedshistorisk tilgang. Meget rammende har han i sin lærebog i *Gammeltestamentlig religion* påpeget, at uanset om de kultiske bestemmelser i Det Gamle Testamente nogensinde er blevet praktiseret fuldt ud sådan som de beskrives, så er den gammeltestamentlige religion under alle omstændigheder en realitet som religiøst system, der foreligger fikseret som skrift i GT, og derfor har haft sin rolle for dem, som nedskrev og overleverede det, og som alene derved berettiger en undersøgelse med hele det religionsvidenskabelige maskineri. Her er altså et møde mellem den litterære læsnings insisteren på teksten som en meddelelse i egen ret – og så københavnerskolens påstand om, at der er ét historisk spørgsmål vi godt kan få svar på, nemlig hvordan man *opfattede* verden, da teksten blev skrevet ned.

Pladsen her tillader slet ikke en ordentlig præsentation, og jeg må henvise til Geert Hallbäck's anmeldelse i *Kritik* og Lundagers egen præsentation i *Bibliana* – samt uforbeholdent anbefale enhver at købe og læse og genlæse bogen. Hovedpointen skal dog med, og den er ubeskriveligt fræk: Det Gamle Testamente handler først og fremmest om den menneskelige virkelighed uden for Edens Have som en *god ting* i sig selv, og dermed overhovedet ikke om »frelsehistorie«, som vi jo ellers alle sammen er blevet opflasket med at se som hovedkategorien for GT. Jahve er ikke først og fremmest en frelsende, men en velsignende Gud; når han frelser, er det fordi der er noget galt, og det er eller bør sådan set være undtagelsen, at der er noget galt; han frelser *for at* kunne komme til at gøre det, som er hans egentlige anliggende: At velsigne. Målet for GT er altså den velsignede tilstand, hvor hver mand sidder under sit figentræ, og man dør gammel og mæt af dage efter at have levet nogenlunde fri for sygdomme og fået mange børn. Hertil må knyttes to korte bemærkninger:

Det er jo et scenario, der har slående lighed med københavnerskolens fremtidsvision om Det Nye Israel under Messias' herredømme. Forskellen er blot, at hverken fremtiden eller Messias spiller nogen synderlig rolle i Lundagers Gamle Testamente: Den eneste »salvede« figur af nogen vigtighed er ypperstepræsten i templet, hvis funktion er at opretholde muligheden for det velsignede frugtbare liv *her og nu*, og ikke i en messiansk fremtid.

Enkelte har ment, at dermed har Lundager fjernet GT endnu længere fra kristendommen og skærpet dets teologiske irrelevans. Personligt tror jeg ikke det er tilfældet. GT i denne udgave er i hvert fald kommet tættere på det alment religiøse og det alment menneskelige. Umiddelbart ville jeg sige, at det dermed også er kommet tættere på folkekirkelig kristendom. Men det er en sag for sig, som man kan være enig eller uenig i, uden at det skal afficere vurderingen af bogen som fageksegetisk præstation.

»Wie es eigentlich *gelesen*«

Skulle jeg nævne et enkelt fænomen som drivkraft i eksegesens sære bevægelser de seneste adskillige årtier i tilgift til den såkaldte sproglige vending, så skulle det nok være en tilnærmelse til jødedommen på flere planer. Bortset fra alt det med Holocaust og en deraf følgende sund tilskyndelse til lige at checke nedarvede fordomme en ekstra gang, så har vi i det forgangne halve århundrede fået Dødehavsrul-

lerne i hovedet, samtidig med at vores nytestamentlige kolleger i stigende grad er begyndt at tale om Jesus som jøde og den tidlige kristendom som en blandt flere »jødedomme«. Og dertil kommer så københavnerskolens ønske om at læse GT som udtryk for den jødedom, der var kristendommens direkte forudsætning, snarere end en fjern gammelisraelitisk størrelse, skilt fra NT ved et svælg af »senjødedom«. Faktisk har både venner og fjender af københavnerskolen sammenlignet dens læsestrategi med rabbinsk eksegese! Samtidigt har netop Dødehavsteksterne lært os, at man skrev fortolkninger og genfortællinger af de bibelske tekster, inden man overhovedet havde fået lagt sig fast på, hvilken af de mange tekstudgaver, der var den autoritative. Fortolkningen er altså i en vis forstand ældre end grundteksten, så ikke alene er det *praktisk* umuligt at komme bag om traditionen til »den oprindelige betydning«, men måske er det også *principielt* umuligt – dén oprindelige betydning har aldrig eksisteret; vi kan højst få at vide, »wie es eigentlich *gelesen*« hos de tidligste brugere af de bibelske tekster.

Der er altså al mulig grund til at interessere sig for den tidlige fortolkningshistorie som den foreligger i Dødehavstekster, apokryfer, pseudepigrafer, Septuaginta, Det Nye Testamente og targumer og hos Filon, Josefus, rabbinerne og kirkefædrene. Til gavn for dem, der også har andet at lave, har den amerikanske midrash-ekspert James L. Kugel udgivet en slags gammeltestamentlig teologi bestående af et katalog over tolkninger fra alle disse skriftsamlinger og flere til. Bogens jødiske fokus ses af, at den »kun« omfatter de fem mosebøger. Da samlingen af tolkninger hertil imidlertid er på tykkelse med en telefonbog, kan man næppe bebrejde ham. Femogtyve centrale episoder fra Pentateukens beretninger præsenteres med tilhørende tolkninger og overvejelser over fortolkernes metode, og det er ikke alene lærerigt, det er splitterravende spændende. Kugel selv er imidlertid ikke kun ude på at underholde: Han har en dagsorden: Han er sur på den traditionelle historisk orienterede eksegese, og mener, som ovenfor antydnet, at en bibel uden fortolkning sådan set aldrig har eksisteret. *The Bible As It Was* er netop den *fortolkede* Bibel. Og det kan der jo både være gode historiske og hermeneutiske grunde til at overveje, om ikke han har ret i.

Men vi skal jo også selv læse videre. Derfor til slut en kort henvisning til en helt ny slags grundbog i Det Gamle Testamente: Nordmanden Helge S. Kvanvigs *Historisk Bibel og bibelsk historie*, der præsterer det kunststykke at gøre hermeneutikken til den bærende bidisciplin i

GT-faget. Både de historiske, genremæssige og teologiske sager bliver behørigt behandlet, men det sker hele tiden under fortegnet »Hvad er betydning? Og hvad er det, vi gør ved teksten, når vi læser?«. Det kan vi jo hver især tænke over, mens vi læser videre.

(Oprindelig holdt som forelæsning på Københavns stifts præstekursus 2002.)

God og nyttig læsning:

Kirsten Andersen o.a. (red.), *Sola Scriptura. Teologisk litterære læsninger i GT og NT*, Frederiksberg: Anis 1993

Bibliana, 3. årg. nr. 2, juli 2002 (temanummer om københavnerskolen)

P. Carstens / H.J. Lundager Jensen (red.), *Tekst og teologi 1: Læsninger og tolkninger af det Gamle Testamente*, Frederiksberg: Anis 1997

Helmuth Friis, *Profeterne* (1991), *Og Gud sagde* (1992), *Messias* (1993), *Lovsang og klage* (1994), Frederiksberg: Anis

H.J. Lundager Jensen: *Gammeltestamentlig religion*, Frederiksberg: Anis 1998

H.J. Lundager Jensen, *Den fortærende ild*, Århus: Aarhus Universitetsforlag 2000

H.J. Lundager Jensen, 'Edens have og engles føde', *Bibliana*, 3. årg. nr. 1, december 2001

James L. Kugel, *The Bible as it was*, Cambridge, MA: Belknap 1997

[udvidet og markant dyrere udgave: *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as it was at the Start of the Common Era*, Cambridge, MA: Harvard 1998]

Helge S. Kvanvig, *Historisk Bibel og bibelsk historie*, Kristianssand: Høyskoleforlaget 1999

N.P. Lemche, *Det Gamle Testamente mellem teologi og historie – en introduktion*
<http://niels.peter.lemche.net>

Jack Miles: *Gud. En biografi*, København: Forum 2001

Th.L.Thompson, *The Bible in History. How writers create a past*, London: Jonathan Cape 1999

[amerikansk udgave: *The Mythic Past. Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, NY: Basic, 1999]

Ph.d.-stipendiat

Søren Holst

Gammel Jernbanevej 26, 3. tv.

2500 Valby

Den bofaste gud

Dele af en gammeltestamentlig teologi¹

• Det Gamle Testamente er sammensat af en række forskellige og ikke altid forenelige teologier. Måske er der dog alligevel noget, der er mere gennemgående end andet. Religionen og kulten, knyttet til helligdommen, er med til at formulere en grunderfaring i Det Gamle Testamente, kendt også fra andre nærorientalske samfund, nemlig dette: at have en gud boende. Dette forhold belyses ved en række tekstanalyser.

Indledning. Det Gamle Testamente som antologi

Mit udgangspunkt er det af von Rad lancerede: Gammelt Testamente bærer ikke på *een* men på et *antal teologier*. Det Gamle Testamente er i den forstand en *antologi*.

Det er en meget befriende måde at tænke på og med, befriende fordi et sådant udgangspunkt gjorde det muligt at hæve den *belejring* af GT, der gik ud på at ville se *frelsheshistorie* over alt. Men det er ikke alle lag i GT, ikke alle bøger, der indeholder beskrivelser af sådan reddende guddom. Noget sådant finder vi fx ikke i visdommens bog, eller i den kultiske lovgivning i præsteskriftet. Begge tekstgrupper har i øvrigt en tilbagetrukket etnisk kode, kernen i disse tekstgrupper er ikke udvælgelsen af ét folk, landet Israel eller byen Jerusalem. Det forekommer derfor ikke så oplagt, som det gjorde i 50'erne, at se GT's tilknytning til historien under et frelsheshistorisk fortegn, som *midten* i GT.²

Det følgende handler i bred forstand om gammeltestamentlig teologi og religion, der i mine øjne hænger sammen. Mere specifikt handler det om sider af Jahve, der sjældent, for at sige aldrig, har væ-

ret inddraget i udformningen af en gammeltestamentlig teologi. Det handler om elementer af en *tempelteologi*, som i en gammeltestamentlig sammenhæng glimrende kunne benævnes *kabod*-teologi eller nærværsteologi; for *kabod* betyder på hebraisk: *nærvær og tilstedeværelse* – og det er bl.a. disse fænomener vi skal se på det følgende. At fokusere på nærværet hos Jahve, er samtidig at fremhæve træk som GT deler med omverdenen. For at have templer, og især have guder boende i dem, gælder både for grækerne i vest, til hittitterne i nord, til babylonerne i øst og ægypterne i syd.

Den gammeltestamentlige gud opfattes monoteistisk eller måske rettere monolatritisk (det vil sige dyrkerne kender til andre guder under forskellige navne, men man vælger at dyrke en guddom alene). Den gammeltestamentlige gud dækker derfor en langt række aspekter, som sagtens kunne være varetaget af et helt gudepantheon. Jahve er både krigsgud, frugtbarhedsgud, kærlighedsgud, regn- og stormgud, lovgivende og dømmende gud, skabergud og historiens gud, kultens gud osv. (Sl 18 er eksempel på Jahves sammensathed).

Aspekter eller dimensioner af tempelteologien findes både i præsteskriftet (altså skrifterne fra slutningen af 2 Mos til og med 4 Mos), hos profeterne Ezekiel, Jonas, Hosea og Joel og i salmerne. Det følgende handler om *bofasthed* og om det modsatte, om vandring i ørkenen og eksil: Både det tvungne og det selvvalgte. Det handler om *helighedens centrale* betydning for en teologi, der viser sig i mange variationer i GT.

Bjergets gud og boligens

Overgangen mellem to afgørende tankesæt i Det Gamle Testamente findes i 2 Mos 24. Det er teksten, der handler om pagtslutningen på Sinajbjerg, hvor Moses med folket bygger et alter og rejser tolv søjler eller masseber. Folket stænkes med blod, hvilket er et ikke helt gennemskueligt og kendt ritual. Men ikke blot Moses, nu også 70 udvalgte af israelitterne, får Gud at se, og som det eneste sted i GT, udover Es 6, får vi løftet fligen for Jahves herlighed:

»Under hans fødder var der som et flisegulv af safirer, så rent og klart som himlen selv« (2 Mos 24,10).

Disse mennesker ser Gud. Vi ved altså if. teksten, at Jahve hviler sine fødder på et flisegulv, det er så at sige det tætteste, vi kommer på en beskrivelse. Billedet i Es 6 med Jahve, der sidder på en trone iført et voluminøst slæb, følger sig fint til her – i vores bevidsthed. Moses

går ind til Gud, som en undersåt møder sin konge, Moses går ind i Jahves sky, ind i hans nærvær, i flere dage.

Nu kommer bruddet med hele den foregående tradition. Lige fra uddrivelsen af Edens have, over vandflodshistorien, til patriarkberetningerne i 1 Mos, har folket været *på vej*, på vej til et lovet område eller land. Adskilt fra Gud i en vis forstand. For den oprindelige tilværelse i Edens have var præget af et nærvær og en tæthed mellem Gud og menneske. Straffen over den forbrydelse, mennesket begår i sin jagen efter indsigt, rammer da netop også forholdet mellem dem. Mennesket forvises havens uproblematiske og tillokkende *forskelssløshed*.

Babelsmyten i 1 Mos 11 er udtryk for et desperat forsøg på at komme i kontakt med Jahve, og i mytens sprog er ingen læser i tvivl om konsekvensen: At komme for tæt på Gud er *ikke* ønskeligt, det er udtryk for klassisk *hybris* at optræde så grænseoverskridende. At man i sin længsel efter at vise Gud man står sammen, og som en enhed ønsker at møde ham, er uforeneligt med Jahves vilje. Men bare et kapitel længere henne i bogen, kap. 12 i 1 Mos., henvender Jahve sig til Abram og giver ham indsigt i sin guddommelige plan om at føre Abrams familie til et fremmed land og dér gøre den frugtbar. »Rejsen til det fremmede land« bliver overskriften for mange efterfølgende kapitler.

Hvor er Jahve henne, den gud, der henvendte sig til Abram, til Isak og til Jakob, altså forfædrenes gud? Han viser sig indimellem ved de lokale helligsteder og dyrkes her ved altre eller opsættelsen af en søjle eller massebe. Som i Betel, hvor Jakob i 1 Mos 28 møder ham i drømme for enden af trappen, der forbinder himmel og jord. Babylon, hovedstaden i Mesopotamien, hedder på akkadisk *Bab-ili*: »Guderens port«. Ideen med trappepyramiden ved det store Marduktempel var at opnå forbindelse mellem himmel og jord. Med Babelsfortællingen i 1 Mos 11 vrænger GT ansigt af babylonerne. Babel er muligvis sprogligt sådant et drilleri: *Babel* betyder »forvirring«, måske dækker det over en blabren...men GT selv fortæller læseren hvad mødestedet mellem gud og menneske skal hedder: Det er nemlig *Betel*. Dér ser Jakob Gud, og dér dyrker Jakob Gud. Betel betyder »guds hus«, helligdom.

Men det med et permanent tempel bliver det dog ikke til med det første. Det er som bekendt faktisk så som så med opholdet i det lovede forjættede land, og ganske hurtigt er patriarkernes og deres nomadefamilier i Ægypten, trængt af hungersnød: Vandringer er ikke længere så målrettet, den går ligesom lidt i ring.

Grunden til at 2 Mos 24 er et markant overgangsted skyldes et *nyt* udgangspunkt for gudsdyrkelsen. For i teksten henlagt til Sinajbjerg beordrer Jahve Moses til opførelse af en helligdom. Det er et radikalt brud i forståelse af forholdet mellem Jahve og hans folk. Der skal laves en helligdom, så vil Jahve flytte ind, siges det i teksten.

Opførelsen af helligdommen

Der findes kapitelvis af anordninger for denne indretning, der minutiøst detalje for detalje redegør for dette delikate byggeri bygget op over en idé om gradueret hellighed, således at centrum og kernen i byggeriet er et allerhelligste, hvor den guldbetrukne akaciekasse indeholdende lovens tavler skal placeres. Dette rum afgrænses til det hellige ved et forfinet forhæng i røde og blå nuancer med guldindvævede keruber (2 Mos 26). I det midterste rum opstilles røgelsesofferalter, skuebrødsbord, lysestage, dette rum afgrænses fra det udendørs rum, forgården med brændofferalteret, også af et forhæng. Det hellige og det allerhelligste er præget af guld, i modsætning til forgårdens brug af bronze. Min påstand er det, at de sakralarkitektoniske forhold influerer på tempelteologien og på det tilknyttede offersystem. Nogle offerformer relaterer sig til tempelbygningen (det hellige og det allerhelligste), andre forholder sig til brændofferalteret i forgården. Ideen om den graduerede opbygning af helligdommen, indeholder også ideen om et tyngdepunkt i den konstruktion, der er placeret i det allerhelligste. Dér er Jahve nærværende, dér er hans *kabod*.

Helligdommen skal opføres, for at Jahve kan tage bolig (2 Mos 25,8). Der installeres et præsteskab, som i renhed, klædedragt og indvielse matcher templet; således opererer ypperstepræsten i en klædedragt i det hellige og det allerhelligste, der mest af alt minder om vævningen af de forhæng, der adskiller rummene i helligdommen.

Dagligt skal der to gange bringes ofre til helligdommens alter og dagligt skal lys og virak ordnes i det hellige (2 Mos 29,38f.). Denne rytme, *tamid*, skal sikre stabilitet i helligdommen, fordi Jahves konstante nærvær fordrer ensartethed.

Om sig selv i relation til helligdommen siger Jahve i slutningen af kap. 29: »Jeg vil tage bolig blandt israelitterne, og jeg vil være deres Gud. De skal vide, at jeg er Jahve deres Gud...«. Hvad er det her, Jahve siger? Vil han mennesket, eller vil han ikke mennesket? Er det den samme gud, der udbryder over for Noa: »Jeg har besluttet at gøre ende på alle mennesker, for de er skyld i, at jorden er fuld af vold (1

Mos 6,13), eller er det den Jahve, der efter indsnusningen af Noas offer siger: »Jeg vil aldrig mere forbande jorden på grund af menneskene, som kun vil det onde fra ungdommen af.« (1 Mos 8,21)?

Da alt er blevet udført og indsat i helligdommen som ønsket og beordret, sker der ét af de mest voldsomme skift i GT rent spaltialt, men også teologisk: En epoke, ét tankesæt i GT afløses af et andet: Jahve rejser sig fra Sinajbjerg til tabernaklet, hans *kabod* flytter ind i helligdommen og skyen, hans repræsentation fylder teltet. Moses kan, som det siges i 2 Mos 40,35, ikke engang komme forbi og ind i helligdommen, så meget er Jahve tilstede. Jahve er flyttet fra Sinaj bjerg til tabernaklet.

Det er først i 3 Mos., forbindelse mellem helligdom og offerinstitution tydeliggøres i teksten. Gennemførelsen af ofrene, udført korrekt, medfører Jahves permanens, Jahve er afhængig af den rytme. Intet sted i den kultiske lovgivning artikuleres dog sanktioner eller straf for ukorrekt deltagelse og udførsel af kulten hos den enkelte israelit, intetsteds truer Jahve med at straffe. Offervæsenet beskrives i de indledende kapitler af 3 Mos. og i kap 9,22f. fremgår det, at Jahve konfirmerer den kultiske aktivitet ved brændofferalteret. Da Aron bringer det første offer på brændofferalteret, viser Jahve sit nærvær, hvilket i denne sammenhæng udtrykkes med, at en ild slog ud fra Jahve og spiste offerstykkerne på alteret, en handling der forståeligt nok får folket til at juble: Jahve har accepteret konstruktionen.

I et præskriptivt system som præsternes er det vanskeligt at aflæse attituden og betydningsindholdet i teksten, men Jahves nærvær har afgørende betydning for israelitterne. Jahves nærvær sikrer folket velsignelse.

Den kultiske tolkning af salmerne

Nu lader vi så præstekräftet stå lidt og vente, og jeg vil vende mig mod salmerne: Nu synes den såkaldte »kultiske« tolkning af salmerne på sin vis at leve i bedste velgående, og indimellem hører man tale om »nytårsfest« og »Jahves tronbestigelse«, hvor salmerne skulle fungere som en slags manual til gennemførelse af kulddramaet. Men sådan i det daglige arbejde på universiteterne er synet på og brugen af salmerne en del mere nuanceret og anvendeligt (det har jo noget at gøre med den litterære vending, som jeg ellers ikke vil berøre). Jeg vil i det følgende tegne omridsene af en mulig ny tilgang til salmelitteraturen, som peger på nogle elementer, man ikke tidligere har haft øjne-

ne åbne over for. Der er hyppigt under udarbejdelse af enkeltkommentarer til de gammeltestamentlige salmer, i forbindelse med den nye salmekommentar, der udkommer om et par måneder på forlaget Anis, dukket rester af fortidens kultiske tolkninger op, naturligvis fordi det er vanskeligt at sige sig helt fri fra det forførende og billedskabende i fx Mowickels analyser. Men om en gammeltestamentlig salme er en »liturgisk tekst«, om den »stammer fra den jersalemitiske kult«, eventuelt fra »indvielsesfesten« og om den skal minde læseren om David, ja det er for mig at se alt sammen spekulation.

Hvis man nu ser på nogle af de accepterede og klassiske eksempler på en kultisk tænkning, ja så er det jo faktisk i det præsteskrift, vi forlod for en stund siden, at de skal hentes. Teksterne her oplyser ikke læseren om, *hvorfor* man har kulten, og *hvad* den skal til for. Præsteskriftet er heller ikke specifikt i sin henvisning til helligdommen. Lovgivningen lægges i munden på Moses, og der henvises til kultiske forordninger hvad angår tabernaklet. Men lovene er så almene og universelle, at de kunne gælde for hvilken helligdom som helst. På det fortælle-mæssige niveau i det gammeltestamentlige *nationalepos*³ henviser præsteskriftet til ørkenhelligdommen, tabernaklet; men da der formentlig er tale om en litterær tilrettelæggelse, kunne der også være refereret til kulten ved fx Det Andet Tempel. Det er ikke den historiske reference, der er den vigtige i denne sammenhæng, snarere at få øjnene op for de centrale elementer *i tempelkulten og deres betydning for teksternes teologi*.

Hvordan den enkelte klager sin nød til Jahve, bringer ofre og beder om hjælp fra Gud for at komme gennem krisen finder vi ikke i de kultiske love. Den enkeltes gudsforhold interesserer ikke præsteskriftet.⁴ Hovedanliggende er derimod at give retningslinjer for sikring af det guddommelige nærvær. Det er det afgørende og centrale for at kunne have et tempel og en kult, at den gud, man tjener og tilbeder, faktisk opholder sig permanent på helligstedet.

De kultiske love og de gammeltestamentlige salmer

De præstelige skrifter har henlevet en kummerlig tilværelse som forskningsobjekt. Tidligere har man ment at ofrene var udtryk for noget ikke-israelitisk og hedensk, hvilket har præget årtiers afstandtagen eller negligering af det kultiske materiale i GT. Man har hævdet, at ofrene var marginale, og under alle omstændigheder fremmede for den israelitiske religion, at kulten var orgiastisk og primitiv. Den san-

de israelitiske religion var den, som profeterne var med til at udtale i GT. Den tyske protestantisme tog afstand fra den præstelige teologi, sandsynligvis fordi der også her lå et angreb på den katolske kirke og dens interesse for kultisk udfoldelse.

Hvad mon salmeforskningen vil stille op over for de andre kultiske lag i GT, som man er blevet opmærksom på. Kunne indsigterne fra den fornyede interesse for kultiske og rituelle lag i GT have en afsmittende effekt for forståelsen af teologien i salmerne?

Præsternes kult er *elitær*; lægmanden har kun adgang til forgårdens brændofferalter og kan ikke komme tættere på helligdommen. Det er *ikke* de mange forgårdes kult, det er helligdommen, forstået som Jahves bolig, og det er med Israel Knohls ord en tavs kult, der udfoldes der.⁵ Den daglige kult i tempelbygningens inderste er ordløs, den består i at tjene Jahve med daglig lystænding og røgelsesafbrænding og ugentlig fremsættelse af skuebrød. Jo længere man bevæger sig bort fra helligdommen og ud til alteret i gården, jo mere lyd kommer der til. I den præstelige kult fremsiges ingen bønner, her synges ingen salmer for Jahve.

Det burde være muligt at læse salmerne sammen med det præstelige materiale med henblik på de kultiske og rituelle oplysninger. De kultiske love og salmerne deler den erfaring, det er at have en gud boende hos sig i en helligdom, som man gerne vil nærme sig, da det er fra ham, velsignelsen udgår, dén velsignelse der sikrer livet og frugtbarheden.

Salmesang i menigheden eller den enkeltes bøn

Israelitterne gik ikke i tempel, if. de kultiske regler fremgår det, at den læge israelit går op til helligdommen for at bringe ofre. Derfor er det heller ikke specielt oplagt at tale om en *menighed* i præsteskriftet, forstået som dette at israelitterne forsamler sig i helligdommen. På de store festdage samles og mødes folket ganske vist, men det sker uden for helligdommen, hvor de spiser kogt offerkød fra måltidsofferet, dette skildres i narrativ form i 1 Sam kap 1 og 9.

Som sagt har Salmernes Bog været sat i forbindelse med kulten i templet, og af forskningshistorien fremgår et måske i virkeligheden mere protestantisk syn på menighedssangen. Salmerne selv kan ikke anvendes i en sådan form for rekonstruktion. Man må således opgive at fremhæve salmernes funktionsværdi i templet, som udtryk for eksempelvis liturgi.

Salmerne henviser til en form for tempelkult, men de rummer ikke så fuldstændige oplysninger om det kultiske og rituelle, at der på den baggrund kan dannes et fuldstændigt billede heraf. I nogle af salmerne finder man omtale og henvisning til forskellige offertyper og ritualer, men hyppigst er det dog at salmerne forholder sig distanceret til kulten og templet. Denne transformation af kultiske og rituelle elementer til fx en *forestilling* om templet eller helligdommen, forstået som et permanent opholdssted for Jahve, kunne man også kalde en *metaforisering*.

Bønnen kommer ikke til udtryk i de præstelige lag af GT. Det betyder imidlertid ikke, at et sådant ønske i salmerne ikke ville kunne forenes med grunderfaringen fra præsteskriftet. Længslen efter at se Guds ansigt, som det fx kan læses i Sl 42,3, er et ønske, der knytter sig til erfaringen af gudsnærværet og betydningen af den nærværende Jahve: Guds nærvær i templet og hans ophold hos israelitterne er ensbetydende med en sikring af velsignelse for israelitterne. Salmernes syn på og brug af tempelteologien rører sig på et andet »niveau«. Salmernes teologi er åbenmundet, hvor den officielle præstelige kult er tavs. Salmerne forholder sig til visse dele af tempelteologien, hvoraf vi ellers kun kender lovgivningen. Det betyder selvfølgelig ikke, at salmerne virker udtømmende for oplysning om religiøsitet på det personlige niveau. Det meste af det forhold finder vi *ikke* udtrykt i GT; ja, vi har ikke noget dækkende billede af den enkelte israelits liv og hverdag, som formentlig ser ganske anderledes ud, end hvad oplysningerne om den officielle teologi og kult lader ane. Meget tyder på at der har været lokale templer spredt rundt om i landet, at hver familie har haft sine husguder (1 Mos 31 og Dom 17), at Jahve ikke har været den eneste gud, man har dyrket, og jeg kunne fortsætte.

At søge den bofaste gud

På det religiøse område findes variationer over samme idé eller tema; det gælder helligdommen og den dertil knyttede teologi med forskellige offertyper, alre, forestillinger om guddommeligt nærvær og guddommelig vrede, renheds- og hellighedsforestillinger, blodets betydning osv. Grundmønsteret er: *Den bofaste guddom i helligdommen*, et mønster, templet danner i GT og omverdenen.

Denne måde at tænke og udtrykke sig på har nedslag mange steder i GT. Forestillinger om og erfaringen af det guddommelige nærvær og fravær er eksempelvis elementer, der findes i Jonasbogen, hos

Ezekiel, Joel og Hoseas.⁶ Lignende forestillinger mener jeg også kan spores i visse af de gammeltestamentlige salmer, og jeg skal her ganske kort fremhæve de mest tydelige og oplagte eksempler. Er grundmønstret tilstede i både salmerne og i det kultiske P-materiale er dette udgangspunktet for en »samtale« mellem disse tekster i et fælles univers omkring templet.

I flere salmer fremgår det, at Jahve opfattes som en guddom, der er permanent knyttet til en lokalitet, til templet eller helligdommen. Det er i forhold til denne lokalitet, der ageres i salmerne. Dette permanente sted er kilden for den velsignelse, den enkelte søger og ønsker. Derfor bliver Jahves bolig, templet, ensbetydende med tilflugtsted og nærvær. Dét, den enkelte, søger er guddommeligt nærvær, bl.a. udtrykt ved hjælp af følgende ord: søge *dārās*, råbe *qārā* og påkalde *qārā šem*. Man frygter en mangelsituation, udtrykt i salmerne som det guddommelige fravær. Jahve kan bevæge sig og fjerne sig bort fra helligstedet af forskellige årsager, der dog allesammen skyldes hans vrede. Fraværet kan også udtrykkes som, at Jahve ikke svarer (på råbene og bønnerne), og at han skjuler sig.

Når man målretter sin bøn mod templet og Jahve, så er det fordi, den enkelte ønsker »at møde Jahve«. Det er temaet for bønnerne, der mestendels kan udtrykkes som en søgen. Det ses med subjektet i Sl 42,2f.: »...sådan skriger min sjæl efter dig, Gud. Min sjæl tørster efter Gud, den levende Gud. Hvornår kan jeg komme og se Guds ansigt?«. Bønnerne retter sig mod det stabile, mod Jahve i templet. Vi finder det også formuleret i Sl 27,4: »Kun ét ønsker jeg fra Herren, kun det længes jeg efter: At bo i Herrens hus, så længe jeg lever, så jeg kan fryde mig over Herrens herlighed«. Denne salme deler længslen (eller begæret) med Sl 63,2f., der taler om den elskede: »Gud, du er min Gud, jeg søger dig, min sjæl tørster efter dig, min krop længes efter dig...Ja, jeg vil skue dig i helligdommen.«

Jahves natur

Grunden til at Jahve kan bevæge sig bort fra det permanente opholdssted, er mangfoldig, men i bund og grund skyldes det mest af alt Jahves natur. Han tilhører en gruppe af guddomme, som vi også kender uden for GT. Disse guder er som oftest vejr- eller stormguder, der er knyttet til et tempel, hvor de dyrkes og tilbedes. Sker dette ikke, af den ene eller anden årsag, så forlader guddommen helligstedet i vrede. Vrede kan skyldes manglende kult eller slet gennem-

ført kult. Den samme tanke mener jeg tydeligst udfoldes i Jonasbogen.⁷ Her er templet tekstens omdrejningspunkt. Jonas sidder i fiskens bug og spørger: »...får jeg igen dit hellige tempel at se?« (Jon 2,5). Jonas søger i sin bøn den stabilitet, som Jahve i sit tempel er udtryk for, og som er alt andet end det, Jonas har. Jonas er på flugt fra Gud, men længes paradoksalt i sin valgte mobilitet og fravær af Gud tilbage til permanensen og til velsignelsen. Derfor beder Jonas om Jahves nærvær. Jonas spiller, er det min påstand, Jahves rolle i fortællingen i Jonasbog, han er den mobile, der flygter bort fra Jahves ansigt, søger væk midt ind i skibet på vej til Tarshish. Det hedder i en rabbinsk oversættelse på dette sted hos Pirkê de Rabbi Eliezar: »Jeg vil flygte fra Hans nærvær til et sted, hvor Hans kabod ikke findes«. Herfra kastes han som bekendt over borde og bliver slugt af en stor fisk, og videre i den rabbinske tradition hos Rabbi Eliezar siges det, at »Herren havde forberedt at en stor fisk skulle sluge Jonas. Han gik ind ad dens mund, sådan som en mand træder ind i en stor synagoge, fiskens øjne er vinduer, som lader lys trænge ind, og bugen på fisken er sted for fordybelse« (Friedlander 1981, 69). Og dér længes efter Gud, Gud som for Jonas er knyttet til templet. Efter udfrielsen kæmper Jonas fortsat med sit temperament, og Jahve og Jonas strides om hvem det er, der har ret til at være fortørnet og vred. Jonas flygter igen, denne gang ud af Nineve og bygger en hytte og sætter sig i skyggen. Jonas etablerer en standsning på sin flugt, og stabiliteten fører til glæde. Jahve understøtter Jonas forehavende og lader yderligere skygge vokse op.

Som sagt deler Jahve og Jonas stormgudsnatur med andre nærorientalske guder. Et klassisk eksempel er den anatolske guddom Telipinu.⁹ Denne myte om den mobile stormgud begynder præcis som Jonasbog slutter! Guden skriger: »Der skal ikke være nogen larm«. Han tager højre sko på venstre fod og omvendt. Jonasbogen konstaterer som udgangssalut i Nineve »hvor mere end hundrede og tyve tusind mennesker, ikke kan kende forskel på højre og venstre!« (Jon 4,11). Så er den gal, der hersker forvirring, og i en nærorientalsk sammenhæng er det ikke af det gode. I Telipinomyten råder kaos, for Telipinu er løbet fra sit tempel, da han ikke føler, han bliver dyrket nok og på den rigtige måde. Han løber og løber væk fra templet og ud på steppen og falder i søvn. Over ham gror en plante op, og han falder til ro. Søvnens skal ikke til for at få visioner, søvnen gør, at den rasende gud slipper for alt bøvlet.

Der finder en omfattende eftersøgning sted, ledet af Telipinus mormor. Hun sender til slut en bi ud for at finde barnebarnet, og den stikker ham. Men nu bliver guden bare endnu mere rasende, og for at bøde på det, ofres tolv af solgudens får til ham. Det hjælper og alting falder på plads.

At se Gud og dø

Al religiøs og rituel erfaring siger, at man dør, når man møder eller ser Gud, hvorfor det dog også kun er ganske enkelte forundt, som ypperstepræsten Aron og Moses. Så det er ikke den fysiske nærkontakt, det bedende subjekt drømmer om i salmerne, den bedende ønsker livet og velsignelsen. Derfor skal det praktiske ønske om at møde Gud ikke misforstås i retning af, at den bedende ønsker at marchere lige gennem forgården og ind bag forhænget til det allerhelligste, mens han råber: »Min krop længes efter dig!«. Den helligdom, salmelitteraturen udtaler sig om, minder på dette punkt ikke om tempeltænkningen i præsteskriftet. Det er fra præsteskriftet vi ved, at det blot er på *Yom Hakkipurim*, Aron kan gå ind i det allerhelligste, det er fra præsteskriftet, vi kender til alle rituelle forbud om at forbinde helligheden med urenheden.

Men længslen efter Jahve og hans nærvær transformeres i nogle af salmerne til drømmen om templet, håbet om nærvær. Selve bevægelsen hen mod templet, selve bønner om at måtte bo i templet indfrier bønner, for man søger helligstedet for at få del i Gud; en rejse der gentages år efter år, og et ønske man dagligt kan udsige: »Lykkelige de, der bor i dit hus, til stadighed kan de prise dig.«

Sl 84 kæder netop længslen og rejsen sammen: »Lykkelige de mennesker, der har deres styrke i dig, de som har på sinde at drage på valfart«. I salmen beskrives helligdommen som vidunderlig. Salmens subjekt beskriver sig selv som fortæret af længsel, hjertet og kroppen råber efter Gud. Det er drømmen for den bedende, som et billede på hvordan jeg'et skal forenes med den nærværende Gud i helligdommen.

Det er enhver pilgrims mål at søge og lede efter det hellige og blive det ligt. Dette forhold udfoldes i en salme som Sl 133, der beskriver glæden ved at have fundet Jahve. Det er som den fede olie, der løber ned ad Arons skæg. Valget af Aron er ikke tilfældigt; ypperstepræsten er udtryk for menneskets mulighed for at nærme sig det guddommelige, som en repræsentant for folket og som et ideal. At

mødes med Jahve er at møde velsignelsen, og det er på Zions bjerg, at dette sker, siger salmen. Hvis den enkelte møder Jahve, er det et udgangspunkt for gudsdyrkelsen, sådan som Sl 80,19f. siger det: »Hold os i live, så vil vi påkalde dit navn«.

Måske er dette svaret på hvorfor Jahve i 2 Mos 25 vil have sin helligdom opført; måske er det netop, fordi der eksisterer sådan en gensidighed imellem menneske og Gud. At være Gud uden tilbedere er at ophæves.

Det er kun i salmerne noget sådant kan siges. If. det præstelige univers kan man godt valfarte og bringe ofre til helligdommen ved de store fester, men den menneskelige længsel udtrykkes ikke. Hvad den valfartende føler religiøst er der tavshed om. Præsteskriftet beskriver i stedet, hvad templet er: Det er dér, hvor Jahves vælger at lade sin herlighed tage bolig (2 Mos 25,8f.), dér hvor han er massivt til stede (2 Mos 40,34f.). Men templet er både for præsterne og salmelitteraturen centrum, og det pilgrimsrejsen relaterer sig i forhold til.

At se Guds ansigt

Ét sted, hvor der øjensynligt hersker en overensstemmelse mellem betydninger i præsteskriftet og i salmerne, er i forbindelse med ideen og forestillingen om *at se Guds ansigt*.

Det hedder i præsteskriftet i forbindelse med valfartsfesterne, at »tre gange om året skal alle mænd hos dig se Gud Jahves ansigt« (2 Mos 23,17). I forlængelse af den forestilling er også ideen om ofrene, at ingen tomhændet må se Guds ansigt (2 Mos 34,20).

Én type offer, eller rettere gave, får betegnelsen »ansigts brød«, som bekendt oversat med »skuebrød« i DO. Det er den række brød, der ugentligt stilles frem for Jahves ansigt (*panim*) (2 Mos 40,23, svarer til udsagnet i 2 Mos 25,29f.). På bordet skal brødet til stadighed være fremme for Guds ansigt, *lifne adonaj*. Den engelske oversættelse af *lehem panim* til »bread of presence« er langt klarere i sin tolkning, for her fremhæves »nærværsaspektet« helt tydeligt, det er jo i Jahves nærhed man lægger brødet frem, og at dette udtryk understreger det teocentriske aspekt i den kultiske lovgivning.¹⁰

Det kan ikke undre, at udtrykket »Guds ansigt« ofte forstås som en metafor eller talemåde, der har kultisk affinitet, sådan argumenteres det bl.a. i *Theologisches Handwörterbuch*, i artiklen »pænim« af E. van der Woude. »At se Gud« bliver på den ene eller anden facon synonym med »at gå op i templet«!

Flere mener da også, at der er forbindelse med *kabod* og *panim*,¹¹ og ofte tages den aronistiske velsignelse med ind i argumentet, hvor nærvær, ansigt og velsignelse knyttet sammen om »Jahve velsigne dig og bevare dig, Jahve lade sit ansigt lyse over dig og være dig nådig, Jahve løfte sit ansigt mod dig og give dig fred.« Smith fremhæver det solare symbolsprog i forbindelse hermed, som generelt anvendes til at beskrive nærvær og velsignelse (Smith 1988, 180). Umiddelbart kommer man nemt til at tænke på det ægyptiske materiale med Amon-Re kulten. Men jeg kan heller ikke lade være med at henvise til teksten i Matt 17 om forklarelsen på bjerget. Jesus tager som bekendt Peter, Johannes og Jakob med sig op på et højt bjerg. Der bliver han forvandlet for øjnene af dem, og hans ansigt stråler som solen. På den oplevelse reagerer Peter, idet også både Moses og Elias viser sig. »Herre hvor er det godt, at vi er her. Hvis du vil, bygger jeg tre hytter her...« Hvorfor vil Peter give sig i kast med det. Ja i forlængelse af hvad jeg hidtil har sagt kunne det tolkes som om Peter dermed vil være med til at indfange det nærvær og herlighed han har mødt. Og stabilitet og hytter eller huse, ved vi nu, hører sammen!

Syndens relation til templet

Lad os nu vende os til Ezekiels Bog. Problemet for Ezekiel, og for Jahve kunne man sige, er folkets urenhed. Klassisk symboliseret ved afgudskult og troløshed, som det kommer til udtryk i kap. 8 og fremefter – og for troløshedens vedkommende eksemplificeret i kap. 16, hvor Jerusalem skildres som en endog meget meget utro kvinde, der af sit tøj laver spraglede offerhøje og horer på dem. Af de smykker, Jahve har skænket hende, laver hun figurer og horer med dem. I kap. 36 gennemføres en renselse af folket, så deres urenhed forsvinder, og der bliver mulighed for frelse og velsignelse. Når folket er rensset, er det som når en ørken bliver til paradisi!

Det berømte kap. 37 slutter med en pagstindgåelse om *velsignelse* i form af frugtbarhed og et løfte om at helligdommen skal være hos israelitterne. Jahve vil være gud og folket hans folk. Jahve ønsker ingen vanhelligelse af sit navn, det er der sikkert ingen gud, der gør, og renselsen skal forsætte, nu ved at fjerne en ontologisk urenhed i form af døde kroppe (39,14f.). Og så kommer der i 39,21 en forklaring på eksilet: Det indledes med en belæring: At Jahve er israelitternes gud (39, 22), og at det var pga. deres synd, at de blev ført i eksil. Og siger Jahve: »Jeg skjulte mit ansigt for dem«. Gengældelsen for de urene hand-

linger bestod i *et skjult ansigt*. Og, påstår jeg, det er ikke tilfældigt valgt som straf. At skjule ansigtet er at nægte israelitterne adgang til Jahve og hans nærvær, til templet. Jahve foretager som bekendt i Ez noget vi kunne kalde et selveksil (Ez 10-11) og flytter sit nærvær bort fra templet i vrede over folkets synd. Det er det eneste sted i GT, det udtrykkes så tydeligt. I samme afsnit her i kap. 39 fremkommer Jahve da med et håb for sit folk. Hvad går det ud på: Ja at han aldrig mere vil skjule sit ansigt for dem, Jahve vil nemlig se opført et nyt tempel, som omtalt i de efterfølgende mange kapitler. At se Guds ansigt er at have ham i sit tempel, den erfaring er ikke fremmed for Ezekielbogens forfatter.

I kap. 43 ophæves dommen fra kap. 10 og 11, Jahves *kabod* bosætter sig atter i helligheden, den kommer som Jahve fra øst; den går ind ad porten og ind i helligheden. Men denne bevægelse standser folkets hang til synd og hor; det hellige gudnavn vanhelliges ikke. Og så kommer der et mærkeligt udtryk: »Fortæl Israels hus om templet, så de skammer sig over deres synd«. Hvad er det lige ved beretningen om templets mål, der skulle få en lurende syndsbevidsthed aktiveret? Kan opremsningen af mål og størrelse fremme den del hos folket...eller mangler vi en mellemregning? I hvertfald tænker forfatteren her så hurtigt, og så internt tempelteologisk, at ordene løber af med ham: »De skal måle konstruktionen« og når de så skammer sig, så skal de have endnu flere mål at vide...det er da grænsende til det absurde... Som kronen på værket slutter Ezekiels bog af med en understregning af det nye totale nærvær, som Jerusalem og templet er udtryk for: Jerusalem skal hedde: Jahve er her (Ez 48,35).

Selveksil og vrede.

Dette udtryk for stabilitet afslutter et værk hvor bevægelse og vrede ellers har været kernen. At Jahve i sin vrede forlader sin hellighed og Jerusalem (Ez 10) er den ultimative straf over for et syndigt folk, der selv følger efter i en lignende bevægelse. Folkets eksil til Babylon følger gudens, ramt som de er af fjender, der ved den handling udtrykker vrede og hævn. Eksil for mennesket er en straf, og en straf der indeholder en voldsom bevægelse og alt andet end stedbundethed.

Bevægelse i GT er aldrig rigtig af det gode, tænk bare på optakten til 1 Mos 12: Abram der i Ur skal opgive alt det kendte i fædrene huse, altså sin slægt eller storfamilie, og begive sig på vandring. Hele folkets vandring i traditionen om ørkenopholdet er jo heller ligefrem ka-

rakteriseret som den mest lykkelige. Den er en rejse på vej frem mod et defineret mål, til en by og til et land. I Exodustraditionen har man en gud, der passer til forholdene. En gud der dyrkes hvor folket nu opholder sig i en mobil helligdom, for midt i al urenheden (for nu at sige det med 3 Mos 16) at bosætte sig og periodisk indføre stabilitet.

Adoration af den bofaste

I både Middelhavsregionen og i Nærorienten findes en meget udbredt scene i billedlige fremstillinger, der formentlig går tilbage til ca. 2000 f. Kr.

Standmotivets er en siddende person, en gud eller en konge. Han sidder på en trone og holder et drikkebæger i hånden. I den anden holder han en stav, en lotus eller et scepter.

Denne person modtager ofringer, mest brød og vin og disse frembringes af forskellige tilbedere, inkluderende dansere og sangere.

Fra Palæstina har vi flere eksempler på dette motiv. Her et elfenbensudskåret fra Megiddo, dateret til 1300-1200 f.Kr (figur 1). Denne udsmykning er den bedste parallel til den såkaldte Ahiram sarkofag¹² (figur 2). Oplagt skal dens kontekst, netop som sarkofag overvejes i tolkningen, men vi ved at både brød- og vinofre bl.a. indgik i begravelsesritualerne. At kong Ahiram er fremstillet på sarkofagen, som han er, giver associationer i retning af divinisering af kongen. Det er simpelthen en gængs måde at fremstille guddomme på.

Hvorfor vælger man at afbillede med et drikkebæger, når man vil fortælle beskueren at det handler om en gud? Ja bægeret er udtryk for dyrkelse og kult: Det er på denne måde at guden holdes nærværende i sin bolig. Kongens eller præstens opgave er det daglige at gennemføre et ritual, hvor brød og vin serveres for guden (muligvis i afsvækket form i GT i forbindelse med skuebrødet). Offerbringeren, der vifter fluer væk fra kong Ahirams offerbord, udtrykker denne tilbedelse. Når beskueren ser på sarkofagen er vedkommende klar over at være i en kultisk sfære eller kontekst, og her er ritualiseret omgang påkrævet – præcis som om guden eller afdøde var nærværende!

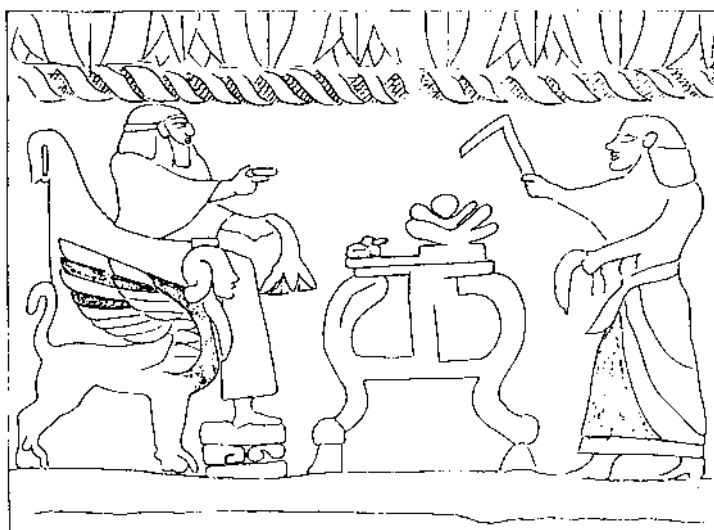
Hvad har det med GT at gøre. Måske Sl 75,9 løfter lidt af sløret, her læser vi: »For Jahve har et bæger i hånden med brusende, velblandet vin.« Den kop Jahve løfter op, sådan som guder har det for vane, udtrykker hvad drikken bragt inde i helligdommen til ham kan betyde: Koppen fortæller at her er en nærværende gud, der spiser og drikker i det hus, hvor han bor.

Noter

1. Forelæsning holdt på Københavns stifts præstekursus 14. maj 2002.
2. Til denne del vil man kunne orientere sig i *Gads Bibelleksikon* under artiklen om gammeltestamentlig teologi og i G. von Rad, »Åbne spørgsmål i omkredsen af en gammeltestamentlig teologi«, i: P. Carstens og H.J. Lundager Jensen (eds.), *Tekst og teologi 1. Læsninger og tolkninger af Det Gamle Testamente*, København 1997, 21-43.
3. Angående nationalepos tænker jeg på en litterær forbindelse i GT, der løber fra skabelse til eksil; dvs. fra 1 Mos til udgangen af Anden Kongebog i det deuteronomistiske historieværk.
4. Se I. Knohl »Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Temple Cult«, *JBL*, 115, 1996, 17-30
5. *The Sanctuary of Silence*, Minneapolis 1995; Knohl 1996, 21ff. Og B. Zuber, »Ob im alttestamentlichen 'Kult' wohl je ein Psalm gesungen wurde?«, *DBAT* 1992/93, 99-109.
6. Det forhold udfoldes i P. Carstens, »Inside the Whale«, in E.K. Holt (ed.), *Alle der ånder skal lovprise Herren*, København 1998, 126-148, og P. Carstens, »Stormguder og deres forbundethed til helligsteder«, *DDT* 59, 1996, 288-297.
7. P. Carstens, 1998.
8. G. Friedlander, *Pirkê de Rabbi Eliezer. The Chapters of Rabbi Eliezer the Great*, New York 1981, 66.
9. P. Carstens, »Telipinu og vellugten. Myten om den vrede gud«, *Chaos* 25, 1996, 66-82.
10. R. Gane, »Bread of Presence« And Creator-in-Residence«, *VT* XLII, 1992, 179-203, 181.
11. Jf. Mark S. Smith, »Seeing God« in the Psalms«, *CBQ* 50,1988, 171-183, 174.
12. P. Carstens, »Why does the God Have a Cup in His Hand? An Examination of the Ahiram Sarcophagus and the Drinking Vessels at the Table of Display in the Hebrew Bible from a Ritualistic Point of View«, *SJOT* 12, 1998, 214-232.



Figur 1. Elfenbensudskæring fra Megiddo, dateret til 1300-1200 f.Kr.



Figur 2. Relief fra Ahiramsarkofagen, dateret til ca. 1000 f. Kr.

Adjunkt Ph.d.
Pernille Carstens
Frejasvej 17
8600 Silkeborg

Bibelhistorie (og nordisk mytologi) i lyset af nordisk skoletradition

- Fortællingen har i dansk skoletradition en selvfølgelig plads, men begrundelsen for at fortælle bibelhistorie har ændret sig. Med udblik til de øvrige nordiske lande diskuteres den bibelske fortællings rolle og mulighed i skolen i dag.
-

De færreste forældre vil vel egentlig undre sig, hvis deres barn kommer hjem fra skole og fortæller om Tors fisketur og mødet med Midgårdsormen. Historien er spændende, hvor både humor og frygt kommer til udtryk. Næste dag ved middagsbordet er det måske historien om Josef og hans brødre. Igen en spændende historie, hvor barnet er optaget af Josefs glæde over sit nye tøj men også bevidst om misundelsen hos brødrene. En gammel historie hvor barnet uden videre kan identificere sig med såvel Josef som hans brødre.

Historierne har barnet hørt i dansktimen. Der står ganske vist kristendom(skundskab) på skemaet, men det forekommer ikke foruroligende, eftersom historierne ofte er blevet fortalt i både dansk- og kristendomskundskabstimer. Nordisk mytologi og Det Gamle Testamente er nemlig legitime emner at fortælle i næsten hvilken som helst time. Spændende er historierne jo, og barnet optaget af dem. Kan forældre og barn ønske sig mere?

Det er dansk tradition, og i et vist omfang nordisk, at fortælle den nordiske mytologi og historierne fra Det Gamle Testamente i folkeskolen. Men med hvilken begrundelse? Herpå kan der gives forskelli-

ge svar afhængig af, om man står med benene plantet i en dansk tradition eller i en svensk/norsk.

Dansk skoletraditions brug af det nævnte stof

Der er skrevet meget om fortællingens værdi generelt i undervisning, ikke kun i faget kristendomskundskab. Der er tale om fortælling som metode, en måde at formidle stof på, der ikke bygger på en slavisk indlæring. Kundskaben skal fortælles ind, ikke terpes ind.

Tilbage i tiden må linierne nødvendigvis trækkes til den grundtvig-koldske tradition. I Kolds skole blev fortællingen introduceret for at vække børnene ud af terperiets slaveri. Hos Grundtvig mere som en befrielse fra »den sorte skole«. Fortællingerne stammede fra Danmarkshistorien, nordisk mytologi og bibelhistorien. »Folkeligheden« skulle vækkes. Til dette formål kunne Grundtvig anvende Det Gamle Testamente, hvor »et folks liv og fremgang er afhængig af dets tro«, (Østergaard, s. 62) dvs. israelitterne som det mindste folk blev opfattet som billede på danskerne – det mindste folk omgivet af fjender som Tyskland og i et vist omfang Sverige. Historierne skulle fortælles og genfortælles og derigennem skabe og fastholde en identitet. Den nordiske mytologi skulle – ud over at symbolisere kampen mellem det gode og det onde – medvirke til at skabe en særlig nordisk identitet – her måtte svenskerne dog tages med.

I dag er det vel hovedsageligt de grundtvig-koldske friskoler, der fastholder fortællingen som både indhold og metode. Her forekommer decideret et fag som kaldes »Fortælling« i stedet for »Kristendomskundskab«. Men også i folkeskolen taler man om fortælling som indhold og metode i forhold til opfyldelse af folkeskolens og faget kristendomskundskabs formål. Der er ikke tale om en lige linie fra Grundtvig og Kold, snarere er dagens anvendelse af fortælling i kristendomskundskab inspireret af den narrative teologis indflydelse på den faglige debat på seminarier og i folkeskolen.

Nu er der måske en tendens til at antage, at folkeskolefaget altid har brugt fortællingen som en indirekte måde at forkynde/formidle kristendom på. Slagordene fra 1975, hvor en ny skolelov blev vedtaget, var (og er) »formidling – ikke forkyndelse«. Spørgsmålet er da hvilken slags formidling. I det 20. århundrede, hvor faget er gået fra at forkynde evangelisk-luthersk kristendom til at formidle forskellige centrale kundskabs- og færdighedsområder,¹ hvor »kristendomsundervisningens centrale kundskabsområde er den danske folkekirkes

evangelisk-lutherske kristendom«, har såvel samfundsforandringen som den historisk-kritiske teologi sat deres spor i fagforståelsen.

Allerede i 1930'erne løb en debat vedr. faget som kundskabsformidlende eller forkyndende. Debatten blev ført på grundlag af forskningen inden for det bibelske område. Kritikken imod den kundskabsformidlende forståelse af faget gik på, at faget ville blive »tørt og uden ånd« (Bugge, s. 56). Det var folkeskolelærerne, som talte for »Ånden«, medens universitetsfolk med professor Buhl i spidsen talte for, at »Bibelhistorie« nu skulle formidles som et historisk fag. Den historisk-kritiske skole sejrede, også i skoleverdenen, og den fortællende tradition gled ud.

Helt afgået ved døden var den dog ikke. I 1989 blev der udarbejdet en ny læseplan for faget i folkeskolen, som vendte sig imod en forståelse af faget som rent kundskabsformidlende. »Bibelske fortællinger« indtog første pladsen i læseplanen for samtlige klassetrin. Faget som helhed skulle bidrage til »personlig overvejelse og tilværelsestolkning«. Nina Tange beskriver de to positioner fra 1975 og 1989 som henholdsvis en forståelse af faget som objektivt vidensformidlende fag (1975) og som et subjektivt opdragende fag (1989). I spændingsfeltet mellem de to positioner står faget i dag placeret med folkeskoleloven fra 1994. (Tange, s. 7).

En klar indflydelse på læseplanen i 1989 kom fra den narrative teologi, men også fra K.E. Løgstrups tænkning. Sidstnævnte fik stor indflydelse på den seminariefaglige debat, såvel i de pædagogiske fag som i kristendomsfaget.² Den narrative teologi, som havde sit udgangspunkt i fransk strukturalisme i kombination med indflydelsen på eksegesen fra den angelsaksiske »reader-response theory«, blev fornyende metoder i brugen af bibeltekster. I folkeskolesammenhæng anvendte man denne teologi »til at relancere faget som et mundtligt fortællefag med nykonservative undertoner« (Rydahl og Troelsen, s. 104). I 1960'ernes og 1970'ernes skolefag havde anvendelsen af den historisk-kritiske metodes tekstarbejde og et generelt arbejde med kritisk analyse trængt fortællingen i baggrunden. Rydahl og Troelsen indrømmer dog, at den mundtlige bibelfortælling var en gammel tradition i skolefaget fra den tid, da faget udgjorde kristen børnelæredom. Derfor var det ikke så vanskeligt at få gennemført den ny læseplan, ikke mindst når fortællingen generelt (ikke kun den bibelske) såvel pædagogisk som didaktisk kunne bruges som led i en etisk dannelses-tænkning. Samtidig ligger der i valget af (bibelske) fortællinger et etisk kriterium, da – med Løgstrups formulering – man aldrig må

tage livsmodet fra barnet. For der er nemlig også tale om »den etiske fortælling«, dvs. at det gode bliver formidlet gennem fortællingen (f.eks. Svend Bjerg har skrevet om den etiske fortælling).

I 1994 kom en ny skolelov, som trådte i kraft i 1995. De bibelske fortællinger udgør stadigvæk et kundskabsområde, men nu i anden række efter »livsfilosofi og etik«. Her forestiller man sig, at de bibelske fortællinger skal bidrage til en måde at tolke tilværelsen på – én blandt mange. Spørgsmålet er nu *hvordan* og *hvorfor* de bibelske fortællinger skal fortælles. I den af Folketinget udsendte KUP-rapport (KUP 24, 1994) tales der om vigtigheden af, at man udvælger fortællinger, så deres sigte, sammenhæng og perspektiv kommer tydeligt frem. Når det nu gælder de bibelske fortællinger, må udfordringen bestå i, hvordan »sigte, sammenhæng og perspektiv« så skal forstås. Kan man fortsat formidle bibelhistorie i en (ubevidst) grundtvigsk ånd, som måske kun en »gammeldanser« vil kunne forstå, når nu samfundet har ændret sig betydeligt i de mere end 100 år, der er gået siden Kolds og Grundtvigs dage? Eller skal den historisk-kritiske skole genoplives? Igennem 1990'erne er man også i Danmark blevet mere bevidst om de historisk-kritiske (protestantiske) teologers »dogmatiske læsning« af såvel Det Gamle som Det Nye Testamente. Derfor kan det være vanskeligt at anvende den som sikker metode – og i øvrigt synes den ikke særlig brugbar i forhold til fagets formål i dag. Den etiske metode kan også diskuteres, da den, ikke mindst under indflydelse af Løgstrups tænkning, også bærer præg af en specifik dansk tradition, der ikke tager hensyn til den forandring, samfundet har gennemgået i de seneste 30 år. Måske skal de bibelske fortællinger nu snarere indgå i en større sammenhæng, hvor teksternes brug i den kultiske kontekst pointeres, så barnet forstår, hvorfor netop disse tekster er af betydning for den kultur, som barnet lever i i dag. Men også at pågældende tekster sættes ind i en oprindelig kontekst. Derfor kommer antropologien måske til at spille en større rolle i den fremtidige kristendomsundervisning. Fortællingerne skal ikke længere kun fortælles, men også kunne ses (Burchardt, s. 123). Og det særligt spændende med de bibelske fortællinger er jo, at de optræder i flere religiøse traditioner.

Hermed er jeg tilbage ved min indledning. Hvilken Josefhistorie er det, der bliver fortalt for barnet? Naturligvis er det den i Første Mosebog. Men bør vi, hvis vi nu ønsker, at fortællingen skal åbne os for omverdenen men også for os selv, kun gøre brug af den ene traditions fortolkning af Josef? Vi må også kunne gøre brug af den jødiske

traditions Josef, og ikke mindst i disse tider af en muslimsk. Vanskeli-
gere vil det blive med den nordiske mytologi. Men den hører, rent
formelt, i øjeblikket kun til i 0.-2. klasse i kristendomskundskab.

I begrundelsen for valget af fortællinger ligger der også en fag-
mæssig begrundelse. Er der tale om et kulturfag³ (hvori et materiale
dannelsestegn afspejles), hvori de bibelske fortællinger og nordisk
mytologi skal formidles pga. kulturarven (som vel egentlig kun går
150 år tilbage i tiden?), kan fortællingerne måske, om ikke bevidst,
medvirke til at opdele samfundet uhensigtsmæssigt. Ikke mindst hvis
de bibelske fortællinger forstås som kristne (læs: danske!) – og glem
er det, at Josef jo ikke kun forekommer i den kristne tradition men
også i en levende jødisk og muslimsk. Om Tor kan der vel kun siges,
at den, der ikke har sine rødder tilbage til Gorm den Gamle, måske
kan have vanskeligt ved at se det selvfølgelig i, at fortællingerne
skulle forventes at skabe genkendelsens glæde.

Hvad så med »hinsidan«?

Den svenske tradition med religionsundervisning i skolen har i de se-
nere år gennemgået en forandring. Fra 1994 er undervisningen blevet
obligatorisk og konfessionsløs. Man arbejder med »*värderingar*«. For-
andringen fra at være et konfessionelt fag til at blive et deskriptivt og
nu endvidere et fag, hvor værdier står øverst på skemaet, eftersom fa-
get i dag skal arbejde ud fra en »*demokratisk grundvärdering*« med be-
greber som »*tolerans, samverkan och likaberättigande*«, må ses i lyset af
samfundsudviklingen. Overgangen til obligatorisk fag foregik uden
større debat. Muligvis var det tanken, at når fokus blev fjernet fra reli-
gion (kristendom), og det snarere blev et livsanskuelsesfag med vær-
dier som omdrejningspunkt, så skulle alle elever deltage i undervis-
ningen. Med til den svenske debat om religionsundervisningen i
skolen hører debatten om den teologiske uddannelse på universitetet,
der i 1950'erne blev sønderkritiseret og kaldt uvidenskabelig. Al-
lerede i 1969 ændrede skolefaget navn (og indhold) til religionskun-
skap. Faget indgik i samme gruppe som historie, samfundsfag og
geografi og blev et orienteringsfag. Med den ny *läroplan* i 1980 forblev
det i denne gruppe. Der udvikledes en tradition for tematisk læsning,
hvor faget indgik i tværfaglige forløb sammen med de andre *SO-äm-
nena* (*samhällsorienterande ämnen*). I 1994 kom der en ny *läroplan*, *Lpo*
94, til grundskolan. Den er for nylig blevet revideret. Med hensyn til
faget *religionskunskap* gælder det særligt koblingen til *Värdegrunden* i

läroplanen samt det indbyrdes forhold mellem SO-ämnen. »Kursplanerna för de samhällsorienterande ämnena har skrivits så att den gemensamma kursplanen tillsammans med varje kursplan bildar en helhet, oberoende av hur undervisningen organiseras och genomförs. Det betyder att både den gemensamma kursplanen och ämneskursplanerna nu skall läsas och användas tillsammans oavsett om undervisningen sker i ämnesblock eller som enskilt ämne. Den gemensamma texten har skrivits så att den visar på några för ämnena gemensamma innehållsliga perspektiv som kan utvecklas på olika sätt inom ramen för varje ämne« (*Grundskolan*, s. 12).

Hvordan man i dansk sammenhæng kan opfatte begrebet orienteringsfag, udtrykkes i en anden forbindelse som »en åndelig turistrundvisning i livsanskuelseernes eller 'ismernes' brogede verden« (KvaN 55, s. 62). Men måske er det nødvendigt med en »orientering« for at understrege fagets konfessionsløshed, så det kan blive til et obligatorisk fag og blive en del af det at gå i svensk skole uanset, hvor man kommer fra.

At det svenske skolefag nu er et orienteringsfag er ikke ensbetydende med, at det er blevet et deskriptivt fag med en relativistisk grundholdning. Netop begrebet demokrati, som fremhæves i *Värdegrunden*, pointeres ikke mindst i kursplanen for SO-ämnen. »Kunskaperna skall ge en grund för att delta, ta ansvar och agera som medborgare i ett demokratiskt samhälle och för att medverka till en hållbar samhällsutveckling« (*Grundskolan*, s. 19).

Faget medvirker samtidigt til, at kundskabsprocessen bidrager til en etisk kompetence. Således er faget med til at opfylde det mål, der er sat som det første, nemlig at stræbe hen imod det, der angår skolens *normer og värden*. »Skolan skall sträva efter att varje elev utvecklar sin förmåga att göra och uttrycka medvetna etiska ställningstaganden grundade på kunskaper och personliga erfarenheter« (*Lpo 94*, s. 10). Desuden sætter *Värdegrunden* i det følgende yderligere fokus på den aktive handlen, hvilket jo tillige står i *SO-ämnenas kursplan* (jf. afsnittet ovenfor).

Det understreges i *Värdegrunden*, at undervisningen er konfessionsløs. Dermed fastholder man traditionen fra 1969, men samtidigt er der indføjet, at skolen udgør en vigtig rolle i formidlingen af de grundværdier, som det svenske samfund hviler på. Grundværdier som er i overensstemmelse med »den etik som förvaltats av kristen tradition och västerländsk humanism«. Hvordan bliver da forholdet mellem forkyndelse og formidling? Eller er det slet ikke noget problem, efter-

som skolen i adskillige år som mål har haft objektiviteten? Og *Värdegrunden* pointerer jo, at skolen udgør et socialt og kulturelt mødested. Således forholder man sig i *Värdegrunden* bevidst til Sverige som et multikulturelt samfund.

I arbejdet med fortællinger (særligt de bibelske) har man gerne koncentreret sig om tekstens historiske kontekst, hvor den er opstået, i hvilken tid og tradition. Tekstens virkningshistorie har derimod været et forsømt område. Men i de senere år er også dette aspekt kommet med.

»Generationer av högstadielärare har upptäckt och utnyttjat möjligheterna att som inledning till studiet av Gamla testamentet berätta texterna levande och dramatiskt, eller låta elever dramatisera eller på annat sätt levandegöra dem. Den bearbetning som sker hos eleverna genom att de lyssnar eller på annat sätt ställs inför texten hjälper dem att se den kognitiva tolkningssidan och ställa frågor om hur judisk och kristen tro ser på texterna utifrån deras respektive utgångspunkter« (Selander, s. 98f.).

Fortællingerne står altså ikke isoleret eller kun tolket ud fra en majoritetskulturs tradition. Måske forvirrende men samtidig en udfordring. Det kunne jo være, at man gennem en »anderledes« fortolkningsnøgle, fik nok nogle perspektiver frem i en ellers velkendt tekst.

Hvad sker der i Norge?

De norske skolebørn fik et nyt fag i skolen i 1997, »Kristendoms-kunnskap med religions- og livssynsorientering (KRL)«. Efter en lang udredningsproces (1994-1997) havde faget fået en ny profil (Plesner, s. 7-16) – ikke uden debat. Som et led i fornyelsen af faget udkom bogen *I begynnelsen var fortellingen*. Bogen er resultatet af et flerårigt samarbejde, skriver forfatterne, og i forbindelse med indføringen af KRL-faget kom der endnu et aspekt til, nemlig brugen af fortælling i en flerkulturel kontekst. Formålet er at arbejde med fortællinger, som varetager den enkelte elevs identitet, men også de problemer og udfordringer som knytter sig til brugen af fortælling i et fælles religions-fag.

Hensigten med det ny fag er, at alle børn i Norge skal tage del i undervisningen. Hvis dansk kristendomsundervisning set fra et svensk perspektiv kan synes traditionel (læs: kirkelig), har den norske undervisning inden 1997 stået endnu nærmere den kirkelige tradition. Dog havde man efter 1969, hvor faget ikke mere skulle oplære

i kirkens dåbssyn, en intens debat det meste af 1970'erne, hvilket resulterede i fremkomsten af to fag, *livssynskunnskap* og *kristendoms-kunnskap*. Begge fag havde almindennende karakter, hvor det første udgjorde et alternativ for børn, der var fritaget fra *kristendoms-kunnskap*. I 1997 kom så det ny fag, KRL, som fællesfag for alle norske skolebørn. Følgende citat giver et billede af fagets mål og indhold:

Opplæringen skal ha sitt utgangspunkt og tyngdepunkt i kristendommen i den stedege form som har preget og preger norsk kultur- og samfunnsliv, men også være økumenisk åpen og gi kunnskap om andre kristne trosretninger. Faget skal samtidig gi god kunnskap om andre religioner og livssyn og om generelle etiske og filosofiske emner.⁴

Den sidste sætning vedr. kundskab om andre religioner var den, der gav inspiration til ovennævnte bog. Hvilke fortællinger er det, som bør indgå i faget? Allerede fra de små klasser er der krav om, at der skal undervises i andre religioner og livssyn. I *Læreplanen* er der opgivet fortællinger fra de forskellige religioner, som børnene skal møde i deres undervisning. Der har været tale om valg og fravalg. Kritikken har været rettet mod netop valget af fortællinger, som man ikke har ment var tilstrækkeligt repræsentative for den enkelte religion, eksempelvis jødedommens tekster på trods af denne religions haggadiske tradition. Netop i jødedommen som religion har fortællingen spillet (og spiller stadigvæk) en væsentlig rolle for identitetsdannelse og perspektivering mod og med omverdenen.

I *Læreplanen* omtales parallelle fortællinger. Hermed menes tekster som optræder både i jødisk, kristen og muslimsk tradition. Selvom hovedpersonen kan være den samme, f.eks. Josef, sker det, at fortællingerne formidler modstridende værdier og virkelighedsopfattelser. Bogens forfattere taler om »rivaliserende fortællinger« (Breidlid, s. 304).

Hvorfor skal børnene møde de forskellige versioner af en fortælling? Det, at eleverne møder forskellige religioners tolkning af f. eks. Josefhistorien, udgør i sig selv en udfordring. Hvad udfordringen kan føre til, afhænger bl.a. af elevernes religiøse/kulturelle baggrund, lærerens fremstilling af fortællingerne og det identitetsbegreb, man arbejder ud fra.

Bruger man fortællingen som et led i identitetsdannelsen, kan det ses som en traditionel måde at overføre en kulturs værdier fra gene-

ration til generation. Man bliver bevidst om sin egen kultur – og de andres. Enten er man deltager eller tilskuer (ibid, s. 376f.). Men hvad med fortællingens egen kraft? Vil den ikke involvere lytteren, selvom vedkommende ikke tilhører det aktuelle trossamfund?

»Transversal identitet« (ibid, s. 377) er den postmoderne identitet, hvor det enkelte individ har skabt sin identitet ved at sammenstykke den diversitet, som vedkommende møder hver dag. Hvis eleverne (og læreren) vil bruge fortællingerne i den sammenhæng, kommer fortællingerne ind under huden og bidrager til at udforme den enkeltes liv. Synkretisme? Nej, siger forfatterne og fortsætter:

»De (elevene) deler fortellingsoplevelser, enten fortællingerne harmonerer eller er rivaliserende. I sin mangfoldighed og 'rivalisering' bidrager fortællingerne i KRL-faget til å gi elevene en bevissthet om at alle disse fortællingerne er våre felles fortællinger i den flerkultur vi lever i. Ingen religion eller kulturtradisjon har særeeie i forhold til fortællingene« (ibid, s. 379f.).

Afrunding

Fortællinger fra Bibelen bliver fortalt i de nordiske skoler. I praksis er der måske ikke så stor forskel på, hvordan fortællingerne formidles. Det afhænger tit af den enkelte lærers interesse for faget. Elevens kendskab til fortællingen veksler sandsynligvis fra sted til sted og fra tid til tid. Noget tyder dog på, at man i Sverige stadigvæk hovedsagelig beskæftiger sig med bibeltekster ud fra en historisk-kritisk tradition, dog med perspektivet vendt mod forskellige religioners forståelse af teksterne. I Norge er man gået et skridt videre – dog ikke uden debat.

I Danmark lever bibelfortællingen fortsat i skolen. Om end ikke i helt så høj grad som en udenforstående iagttager kunne tro. Af og til har jeg prøvet at kontrollere de lærerstuderendes kendskab til bibelske fortællinger. Juleevangeliet kender de (det med kejser Augustus!). Måske et enkelt eller to vers fra Bjergprædiken. Josef – altså ham i Ægypten. Nogle enkelte kan en hel del. De fleste af dem gik i folkeskolen i slutningen af 1980'erne og i begyndelsen af 1990'erne. Åbenbart har læseplanen fra 1989 ikke slået helt igennem. Dog er der én ting, der er fælles for de studerende. De arbejder gerne med fortællinger. Deres begrundelse? Ofte en kulturel eller en almenreligiøs. Og hyppigt den enkle: at børn jo elsker gode historier, hvad enten de stammer fra Det Gamle Testamente, Tusind og en nat, Harry Potter, den nordiske eller den indianske mytologi. Dermed inddrages et underholdningsaspekt, som nok heller ikke skal forages, om end det

ikke er helt pædagogisk forsvarlig. Til gengæld kan barnet bidrage med hygge ved middagsbordet.

Noter

1. Projektet Klare Mål i folkeskolen har i år omskrevet og formuleret de tidligere indholdsmæssige områdebeskrivelser (Centrale kundskabs- og færdighedsområder) som slutmål for undervisningen i de enkelte fag. De fire områder for kristendomskundskab er: 1. Livsfilosofi og etik; 2. Bibelske fortællinger; 3. Kristendommen og dens forskellige udtryk i historisk og nutidig sammenhæng; 4. Ikke-kristne religioner og andre livsopfattelser. Rapporten vedr. kristendomskundskabsfaget er ikke inddraget, da den er udkommet efter deadline for denne artikel. Se *Religionslæreren* 4/2002.
2. K.E. Løgstrup, *Skolens formål* 1972 er en af de tekster, som stadigvæk dukker op i den pædagogiske debat i Danmark.
3. Birgitte Kjær beskriver 5 (samfundsmæssig, kulturel, eksistentiel, almenreligiøs og kristelig) begrundelser for kristendomsundervisningen i folkeskolen s. 123.
4. <http://skolenettet3.ls.no/L97/>

Litteratur

- Breidlid, Halldis og Nicolaisen, Tove 2000: *I begyndelsen var fortellingen*, Universitetsforlaget.
- Buchardt, Mette 2000: »Tingenes didaktik« (i *Unge Pædagoger* nr. 5). *Grundskolan. Kommentarer till kursplaner och betygskriterier*. Skolverket, 2000.
- Kjær, Birgitte 1999: *Kristendomsfaget i folkeskolen*, Kroghs Forlag.
- KUP 24, *Kristendomskundskab/religion*, 1994.
- Larsen, Carl-Aage 1997 (1976): »Didaktik og metodik. En indføring« (i *Didaktiske emner*, red. Erik Jensen m.fl.).
- Lpo 94, *Läroplan för det obligatoriska skolväsendet, förskoleklassen och fritidshemmet*, 1998 (1994).
- Plesner, I. Thorson 2000: »KRL-faget – process og produkt«, i *Religion og livssyn* 3.
- Rydahl, John og Troelsen, Børge 1996: *Mening og sammenhæng*, ANIS.
- Selander, Sven Åke 1993: *Undervisa i religionskunskap*.
- Tange, Nina 1999: *Religionspædagogiske pejlinger*, Religionspædagogisk Forlag.
- Troelsen, Børge 1999: »Et nyt gammelt fag i læreruddannelsen« (i *KvaN* 55).
- Østergaard, Uffe 1993: *Europas ansigter*, Rosinante.

Seminarielektor

Gabriella Dahm

Carl Baggers Allé 67

5250 Odense SV

Lars Hagensen

Var Noa retfærdig? – bibelske skikkelser under lup

Gammeltestamentlige skikkelser i de jødiske midrashers lys

• Biblens ofte meget knappe skildringer af personer og beretninger har i tidens løb kaldt på mange udfoldelser. Ikke mindst i jødisk tradition. De jødiske bibelfortolkere har bidraget med mange berigende og inspirerende udlægninger, som her præsenteres og karakteriseres.

Med fornemmelse for den spænding, der besjæler den bibelske fortælling, forsøger Midrash vanen tro at smykke med detaljer og kommentarer. Midrash er i forhold til Bibelen, hvad fantasien er i forhold til kundskaben.

Elie Wiesel i *Célébration biblique*.

I skriftet *Frygt og Bæven* fra 1843 foretager Søren Kierkegaard under pseudonymet Johannes de silentio sit berømte tankeeksperiment over den bibelske patriark Abrahams tanker og motiver under den 3 dage lange vandring til Morijs Bjerg. Den bibelske fortælling, der berettes i Første Mosebog kap. 22, er meget stramt komponeret, korte sætninger, ingen overflødige ord. Det alvorlige indhold taget i betragtning kan beretningen nok forekomme en smule tør og ufølsom. Hvad Abraham – og for den sags skyld Isak eller Sara – har tænkt eller følt i anledningen, får man intet at vide om. Det

overlades helt til læseren at gøre sine egne tanker, fordybe sig i tekstens persongalleri, fortolke dem, stille spørgsmål. Denne frihed har Søren Kierkegaard til sit forehavende benyttet sig af i udstrakt grad. Hans indgående brug af Abraham må betegnes som usædvanlig og mere fri i forhold til grundteksten, så at sige, end den gængse, når gammeltestamentlige skikkelser fremdrages i en kristen kontekst. En lignende forsigtighed har derimod ikke gjort sig gældende i forhold til de bibelske skikkelser, sådan som den findes nedfældet i den jødiske fortolkningstradition i de såkaldte midrasher.

I jødedommen har Bibelens oftest meget knappe måde at formulere sig på netop udgjort en særlig udfordring, så man med en vis ret kan hævde, at jo mere sparsom på detaljer og kortfattet en person bliver beskrevet i den bibelske tekst, jo mere interessant. De jødiske bibelfortolkere har i tidens løb minutøst gransket de gammeltestamentlige skikkelser, fremdraget stort set alle tænkelige og utænkelige sider af deres personlighed og livligt diskuteret deres gøren og laden, ikke mindst de i bibelteksten (formodede) skjulte motiver. Persongalleriet i GT er i denne tolkningstradition blevet ikklædt kød og blod, og hver tid og generation har i dem søgt og fundet noget, der kunne kaste lys over den menneskelige eksistens og natur. En beskæftigelse med denne måde at forholde sig til persongalleriet på i den del af Bibelen, som kristendommen har fælles med jødedommen, kan i høj grad berige en (gen)læsning af disse tekster og virke inspirerende i både prædiken og fortællesammenhæng. I det følgende skal der gives et kort signalement af denne rige jødiske udlægningstradition og dens fornemmelse for nuancerne hos de bibelske skikkelser.

Når gammeltestamentlige skikkelser – de relativt få der i det hele taget er tale om – i en kristen sammenhæng tages frem, sker det som regel næsten altid i en stereotyp brug som (for)billede på enten menneskets syndighed (Adam), ondskab og retfærdighed (Kain/Abel), urokelig retfærdighed og ubetinget lydighed (Noa), retfærdiggørelse af tro (Abraham) eller stor visdom (Salomo). Denne stereotype brug findes i såvel evangelierne som brevlitteraturen, udpræget i Hebræerbrevets kap. 11 i opremsningen af en lang række gammeltestamentlige skikkelser som trosvidner. Denne ret afgrænsede og ejendommeligt ensformige brug af de gammeltestamentlige skikkelser også senere i kristendommen synes således at finde sin begrundelse allerede med de nytestamentlige tekster.

Det er ikke stedet at gå detaljeret ind på den jødiske midrashlitteratur og dens komplicerede historie, men derimod med hjælp af et

par eksempler at demonstrere, hvordan fortolkerne i midrasherne kan forholde sig til de bibelske personer. Eftersom midrasherne på originalsproget vil være umiddelbart utilgængeligt stof for de fleste, er de i denne artikel anvendte eksempler alle taget fra tilgængelige oversættelser og bearbejdelser. Men her er den interesserede også forholdsvis godt stillet, ikke mindst hvad angår bearbejdelser. Med stort udbytte kan man gribe til Louis Ginzbergs engelsksprogede klassiker »The Legends of The Jews«. ¹ Her har Ginzberg i en fortløbende tekst sammenstykket en lang række af de væsentligste og mest interessante midrashudlægninger til de bibelske skrifter. I et omfattende noteapparat findes kildehenvisninger og desuden alternative tolkningsforslag. En mere nutidig og personlig inddragelse af midrashtraditionen findes i udpræget grad hos forfatteren Elie Wiesel i hans såkaldte bibelske portrætter, som jeg i nærværende artikel i vidt omfang gør brug af. Forfatteren, selv jøde og fremtrædende bibelfortolker, har med sine gennemgange af de gammeltestamentlige skikkelser dels gjort midrashtraditionens kreative univers tilgængeligt for et bredere publikum, dels med samme traditions hjælp gjort disse fortidens skikkelser nærværende for et moderne menneske. ²

Midrash/midrasherne er i det følgende betegnelsen for en omfattende homiletisk litteratur, der består af såvel navngivne som unavngivne rabbineres kommentarer og fortolkninger til samtlige gammeltestamentlige skrifter. ³ Ordets hebraiske rod *drsh* betyder at udforske, undersøge, spørge til, og det er netop, hvad midrashernes ophavsmænd gør. Selvom meget i midrasherne for moderne læsere med en kristen baggrund umiddelbart kan forekomme mærkværdigt og måske ligefrem fortænkt, så må hver eneste tolkning grundlæggende forstås som et udtryk for en seriøs religiøs, opbyggelig og eksistentiel bibellæsning. Når således *Guds Bibel Leksikon* indledende reducerer midrasherne til at være »legendariske, stærkt anakronistiske og [med] ofte særdeles underholdende træk«, (bd. 2, s. 74), frakendes ophavsmændene ganske uretmæssigt deres dybereliggende seriøse motiver. At midrasherne så rent faktisk er rige på legendarisk stof, opbyggelige historier og tilmed befriende underholdende ind imellem forringer næppe deres værdi, når det drejer sig om at kaste lys over mangfoldigheden i den menneskelige eksistens. Når de bibelske personer bliver endevendt og gransket, som de gør, og dét i en grad og på en måde, vi er uvant med, er det altså ikke blot for sjov, men for gennem dem og deres skæbne at nå til en klarere indsigt i Guds vilje og menneskets egen eksistens som den samme Guds skabninger.

Adam, Kain, Noa, Moses, Abraham, Jakob, Salomo, Esajas og alle de andre er aldrig i midrasherne opfattet som stereotyper, men repræsenterer en mangfoldighed af lyse og mørke sider, ja alle tænkelige facetter af den menneskelige eksistens. Af samme årsag er de sjældent kun den eller det, som de selv og vi andre umiddelbart tror, de er. I portrættet af den retfærdige og gudfrygtige Noa skriver Elie Wiesel således helt i midrashes ånd: »Vi vil opdage, at de gode muligvis er mindre gode end vi – og de selv – mener de er. Og at de onde måske slet ikke er så slemme endda. Men læs og genlæs kilderne og du vil forundres over deres dybde. Du vil se, at der bag hvert ansigt findes et andet ansigt, at der bag hver fortælling er en anden fortælling.«⁴

Den klassiske midrashlitteratur finder sin form i perioden mellem 400-1200 e.v.t. Moses ha-Darshan, en lærd rabbi fra Narbonne, formulerede i periodens slutning den grundforståelse, som de jødiske bibelfortolkere i midrasherne gik til de bibelske tekster med. Selvom vendingen »*jesh shivi'im panim ba-Torah*«, der kan oversættes med »Torahen/Skriften har 70 ansigter«, således først optræder sent, har denne opfattelse eksisteret længe inden. Tallet halvfjerds er som bekendt udtryk for det fuldkomne og dermed også for det uendelige. En bibeltekst har ikke kun én tolkning (ét ansigt), men i princippet uendelig mange tolkningsmuligheder (halvfjerds ansigter), der ikke nødvendigvis udelukker hinanden, men blot understreger Guds storhed. Tekstfortolkeren er befriet fra den stressfaktor, der består i, at søge efter *den eneste* sande betydning. Da denne søgen efter, hvad teksten *egentlig siger*, imidlertid er så dybt forankret, kan denne mangfoldighed af betydninger umiddelbart virke kaotisk. Men dybest set er det jo et udtryk for en stor veneration over for den tekst, man beskæftiger sig med. Bibelteksten sammenlignes også med et hav. Umiddelbart ses kun overfladen, men under den er der også et dyb. Derfor gælder det i midrash for de bibelske skikkelser vedkommende, at *der bag hvert ansigt findes et andet ansigt, at der bag hver fortælling er en anden fortælling*. Udgangspunktet er altid den konkrete bibeltekst, men netop ovennævnte tekstforståelse tillader en stor frihed til at overveje, diskutere og brodere videre på grundteksten og indholdet – og midrash er ikke bange for at læse mellem linjerne eller forundres over selv den mindste detalje eller udeladelse. Intet er tilfældigt eller uden betydning – og det umiddelbare er aldrig entydigt. Er f.eks. den, der regnes for retfærdig, ved nærmere eftersyn så retfærdig, som det umiddelbart ser ud til? Eller den onde helt igennem ond? Mange af de traditionelt onde og retfærdige skikkelser i GT kunne fremdrages.

Ikke mindst Kain og Noa – oplagte billeder på det onde og det retfærdige menneske – granskes i Midrash. Lad Noa den Retfærdige være det første eksempel.

Noa

Midrasherne pointerer retfærdigvis alle Noas fortrin, som er mange. Det er klart, alene af den grund, at Bibelen overhovedet fortæller om og fremhæver Noa. Hvad havde skibsbyggeriet f.eks. været uden Noa? Han kaldes retfærdig, udadleg blandt sine samtidige og adlyder Guds befalinger. Alligevel får Noa ikke lov til at beholde sin status som den rene helgen ret længe. For midrash viger ikke tilbage fra at sætte spørgsmål ved Noas retfærdighed og handlen, ja heller ikke Gud står altid helt pletfri. Noa var en retfærdig mand, udadleg blandt sine samtidige, hedder det. For midrash er ordene »blandt sine samtidige« ikke blot en vending. For betyder det, at Noa kun var retfærdig og udadleg set i relation til dem, han levede blandt? Hvad med generationen før og generationerne efter? Ville han, hvis han havde levet i en anden periode, have været en Zadik, en retfærdig? I forhold til f.eks. Abrahams generation eller Moses'? Noa var nok en stor mand, men hans samtidige var i sandhed også små. Retfærdigheden hos Noa bliver med ét relativ. I øvrigt omtales Noa efter Vandfloden heller ikke mere som hverken retfærdig eller udadleg, men kun som Noa. Det kan godt være, at Noa begyndte med at være retfærdig og udadleg, men som med de fleste store mænd viser også han sig til sidst at være meget menneskelig. Hvorfor Noa har mistet begge sine epiteter i den bibelske beretnings afslutning, efter Vandfloden og den totale destruktion, giver teksten ikke svar på. Midrasherne har mange spekulationer i den anledning, flere går på Noas påfaldende passivitet. Ikke forstået sådan, at han er passiv over for Gud. Tværtimod adlyder han Gud uden ét ord, bogstaveligt talt. Måske var det årsagen. Noa adlyder Gud for passivt. Afslørede Gud Vandflodens komme for Noa, for at han skulle holde det som sin egen hemmelighed? Fint at han byggede arken, men burde manden ikke også have udbredt sin forfærdelige viden, prædiket omvendelse? Er han ikke dybest set temmelig egoistisk. Andre forsvarer ham med, at bygningen af arken som et synligt tegn midt i samfundet udgør en omvendelsesforkyndelse i sig selv. Noa insisterede på, at arken skulle bygges i fuld offentlighed. Nogle hævder, at det varede 50 år at bygge den. Samtiden havde derfor rig mulighed for at omvende sig. Men

hans tavshed i hele forløbet anfægter. Han tier, før, under og efter. Hvad var det i øvrigt hos Noas samtidige, der betød, at netop de vækkede Guds vrede, så Vandfloden udløstes? Bibelteksten er egentlig ikke særlig klar. At menneskenes ondskab er stor, og at de kun handler ondt dagen lang, er jo ikke noget, der kan ryste en eftertid, hverken i 2002 eller dengang midrashfortolkerne virkede. Hvad var det, som udløste denne katastrofe? Et urovækkende spørgsmål, som teksten råber ud. Næsten alt, som kan tænkes at have karakteriseret menneskene, nævnes, men selv ikke det værste synes at retfærdiggøre den ødelæggelse, som Noa alene har fået forhåndskendskab til. Der gisnes om, at Gud mere afskyede menneskene på grund af deres mangel på respekt for hinanden end for deres manglende gudstro. Vandfloden skulle altså være forårsaget af, at menneskeslægten socialt set undertrykte og udbyttede hinanden. Men i den sammenhæng ville nogen jo nødvendigvis være stærkere end andre, nogle mere offer end andre. Hvorfor lader Gud stærke og svage, offer og bøddel lide samme skæbne? Guds retfærdighed må også naturligt komme i søgelyset, hvis man taler om Noa.

Noa kunne efter bedste evne have prædiket omvendelse eller være gået i forbøn. Prædiket som Jonas, skønt han blev dybt fornærmet over, at Gud havde ulejliget ham unødigt. Bedt som Moses, der ofte gik i forbøn for sin samtid, ja endda bad om selv at blive slettet af livets bog, såfremt Gud gennemførte sit forehavende. Argumenteret som Abraham. Noa gør ingen af delene, han tier. Midrash forestiller sig, at Noa, da han endelig en dag træder ud af arken og må formodes at blive forfærdet over den altomfattende ødelæggelse, omsider taler. Han bebrejder Gud, at han, der lader sig benævne den barmhjertige, kan stå bag dette. Hvor er din barmhjertighed og nåde? Da svarer Gud: Og det spørger du først om nu? Nu, hvor det er for sent. Du fik varslet, men du tav og holdt det for dig selv. Hvorfor tror du, at jeg kaldte dig retfærdig? For at du skulle tie? Resigneret bygge din ark og frelse dig selv? Noas historie sætter skarp fokus på velkendte religiøse begreber, ikke mindst på, hvad misforstået gudfrygtighed og lydighed over for Gud kan føre til. Midrasherne tager ikke fløjls-handskerne på, når de udforsker deres ofre. De færreste vil vise sig at være helt de samme, som da undersøgelsen blev påbegyndt. Er en skikkelse i Bibelen fremstillet i et hovedsageligt positivt skær, er det som om midrash straks må søge efter negative træk. En person, hvis rolle og natur fremstilles som ond, får modsat midrash til at søge efter de formildende sider. Ingen detalje er uvæsentlig i billedet. Det er

som om det absolut gode eller onde, det helt retfærdige eller uretfærdige menneske ikke er mulig. Midrash ynder ikke stereotype fremstillinger. Bibelens skikkelser er nok i den ene eller anden forstand udvalgte af Gud til at spille nogle roller, men de er ikke stereotyper, de er mennesker af kød og blod, med alle deres plusser og minusser.

Efter katastrofen forekommer Noa stadigvæk uanfægtet. Gud beordrer ham ud af arken, Noa går ud. Igen ikke en antydning af protest eller af, hvad han må have følt. Anderledes levende er jo Utnapishtims rædsel beskrevet i Vandflodsberetningens formodede forlæg, da han i det babylonske Gilgamesh Epos' XI tavle ser vandflodens altomfattende ødelæggelser.⁵ Men Noa er som før, tilkendegiver intet. Og dog. Efter at have ofret til Gud – han overlevede jo dog trods alt, hvad enten det må have forekommet ham retfærdigt eller ej⁶ – slår han sig ned som landmand eller rettere vindyrker. Og første handling består i at drikke sig fuld. En ikke ukendt reaktion, når tilværelsen bliver for kompliceret. I Wiesels Noa-portræt konstateres det, at mennesker, der oplever og overlever syndfloder i deres liv, udmærket kan forstå Noas mærkværdige optræden – og hente trøst. For sit eget vedkommende erindrer han, hvordan overlevende fra Buchenwald, hvor han selv blev befriet fra, som det første i friheden samledes for at ofre Gud en bøn, den jødiske begravelsesbøn Kaddish, der fra ende til anden er én, stor lovprisning af Gud. Derpå blev alkohol et af midlerne til at klare livet. En protest mod Gud? Var Noas vindyrkning en tavs protesthandling? Midt i den dybeste alvor leverer midrash så pludselig en legende eller historie, ofte fuld af befriende og dybsindig humor. Som denne i overrabbiner David Simonsens oversættelse: »Da Noa var ved at plante vin (Første Mosebog 9,20), kom Fristeren og spurgte ham: »Hvad er det, som du planter?« Og Noa sagde: »Det er en vingård.« Fristeren spurgte videre: »Hvad kommer der ud deraf?« Og Noa sagde: »Frugterne er søde, enten man nyder dem friske eller tørrede. Og af frugterne laver man vin, som gør menneskets hjerter glad.« Da sagde Fristeren: »Skal vi plante sammen, jeg og du?« Noa gik ind derpå, og Fristeren bragte så et lam og slagtede det, så at blodet flød ud over vinstokken. Derefter en løve, som han slagtede på lignende måde, endvidere en abe og endelig et svin, og blodet af alle fire dyr vædede så vingården. Han antydede dermed, at når mennesket drikker et bæger, er han som lammet, beskeden og vel til mode; drikker han to bægre, føler han sig straks stærk som en løve og siger overmodig: »Hvem kan måle sig med mig?« Drikker han tre-fire bægre, danser han omkring som en abe, siger uforståelige ting og

véd ikke, hvad han gør. Og er han endelig fuldkommen beruset, bliver han som svinet, vælter sig i skarnet og kaster sig på møddingen.»⁷

Kain

Fremhæves Noa-skikkelsen traditionelt som det retfærdige og gudfrygtige menneske (2 Pet 2,5-7), så har Kain fået den modsatte rolle tildelt som et ondt og gudløst menneske (1 Joh 3,12). Men Kains rolle er i midrasherne ikke opfattet helt igennem ond. Der er ikke i beskrivelsen af Kains fødsel antydning af, at Eva skulle føde et monster. Kains onde natur er ikke medfødt. Faktisk beskrives Kain som en dejlig baby, i øvrigt så veludviklet, at han straks løber ned til flodbredden og plukker et siv til Eva. Af det hebraiske ord for siv skulle Kain have fået sit navn. Den onde side synes først at udvikles i samværet med omgivelserne, ikke mindst med lillebroderen Abel. Forældrene får bl.a. gennem drømmesyn varsler om, at forholdet mellem brødrene vil forværres, derfor adskiller Adam klogelig brødrene. Kain får agerjorden som sit ansvarsområde, Abel bliver fårehyrde. Men Adams forholdsregler hjælper ikke. En dag tramper Abel med sine får ind på Kains domæne. Kain, der vel er utilfreds med at være bundet af den slidsomme jord, medens fårehyrden ubekymret kan bevæge sig frit omkring, jager broderen bort med ordene: Med hvad ret lader du dine får græsse på *min* ejendom? Forsvind! Abel, den uskyldsrerne, svarer: Med hvad ret har du brugt uld af min ejendom til dine klæder eller spist af kødet? Betal eller levér tilbage, så skal jeg såmænd herefter flyve i luften! Og Abel fremturer over for broderen: Og gør du mig noget, så skal Gud nok kende dine handlinger og vide at straffe dig! At denne selvsikkerhed hos broderen kan have været stærkt medvirkende til at formørke Kains sind og påvirke hans dømmekraft skinner igennem hos fortolkerne, der heller ikke undlader at gøre opmærksom på, at det med at bringe et offer til Gud jo egentlig var Kains ide. Abel efterlignede ham blot. Som små søskende så ofte gør. Når forklaringer søges og facetter, tegnes kender fantasien ingen grænser i midrash. Hvorfor slår mænd hinanden ihjel? Naturligvis var der en kvinde indblandet. For at udbrede menneskeheden fødtes der samtidig med hver af brødrene også et pigebarn. Men Abels søster var af størst skønhed, hvorfor Kain begærede hende. Da Kain har begået sin udåd, forsvarer han sig med, at han ikke vidste, hvad der skulle til for at dræbe, han kendte ikke sin egen styrke. Der kan højst dømmes uoverlagt manddrab. Og hvad er egentlig igen Guds rolle?

Kain siger: Universets Herre, dømmer Du mig skyldig? Er jeg skyldig? Skyldig i hvad? I at være blevet fanget? Forestil Dig en tyv, der bliver grebet i en park, hvortil der er adgang forbudt. Han kan sige til ham, der vogter: Min levevej er at stjæle, og din at hindre mig i det. Er det lykkedes mig at trænge ind i parken, hvis er fejlen så? Du er verdens vogter. Hvis Du ikke ønskede, at jeg skulle slå min broder ihjel, hvorfor gjorde Du så ikke noget?

I de ældre midrasher er Kain endnu ikke opfattet som et monster og forløberen for denne verdens drabsmænd, som han senere bliver det. Heller ikke den bibelske tekst fordømmer Kain fuldstændigt, men dømmer ham til omvandrende eksil – hvorpå han straks giver sig til at grundlægge byer. Betyder det, at mennesket kan leve i eksil, selvom man forbliver på samme sted? Eksil er ikke nødvendigvis afhængig af geografien.⁸ At Kain i sin anger derimod ikke er helt så alvorlig, som han burde have været, synes der enighed om. Alligevel fører hans anger ifølge midrash noget godt med sig. En dag møder Adam sin fordrevne søn, der fortæller ham alt, også hvorledes hans anger trods alt har forsonet Gud. Adam udbryder: Så kraftfuld er angeren – og jeg vidste det ikke! Hvorpå han straks komponerer en sang om taknemmelighed (traditionen tilskriver Adam Sl 92, en takkesalme til Sabbatten).

Hvis man som jeg er blevet ført gennem et teologiske studium ad den historisk-kritiske forskningstraditions veje, så vil den jødiske midrashtradition formentlig umiddelbart forekomme stærkt særpræget og meget langt fra en traditionel måde at tolke bibeltekster på. Og det skal heller ikke benægtes, at der naturligvis må være meget i midrasherne, man som moderne læser og kristen forkynder må lade ligge. På den anden side kan denne uforfærdede og levende tilgang (hvor Skriftens 70 ansigter tages alvorligt) virke personligt berigende, når de velkendte tekster genlæses og som allerede nævnt tilføre nye synsvinkler, der kan virke inspirerende i såvel prædiken- som fortællelesammenhæng. Ikke mindst de bibelske skikkelser vil, som det gerne skulle være fremgået af ovenstående, kunne få fornyet liv, så de i højere grad kan kaste lys ind over det moderne menneskes komplekse tilværelse. Et citat fra en meget læseværdig svensk bog, som udkom sidste år, skal få lov til at stå som afslutning: »Tanken om, at Skriften har halvfjerds ansigter, har et væsentligt bidrag at give tekstfortolkere: Hvis der findes et uendeligt antal iboende betydninger i teksten, er hver nytolkning også en fornyelse – måske til og med en gentagelse – af Sinajbegivenheden.

Er mit ord ikke som en ild?
siger Herren,
som en hammer, der knuser klippen? (Jer 23,29)

Dette profetord udgør udgangspunktet for den rabbiniske tanke, at gnister fra Sinaj bliver frigjort, når nye teksttolkninger præsenteres. Ligesom gnisterne, der kommer fra klippen, ryger i alle retninger, peger de forskellige teksttolkninger – selvom de udlægger en og samme tekst – i forskellige retninger. Med den opfattelse bliver tekststudiet en gudstjeneste og mangfoldigheden en velsignelse«.9

Noter

1. Ginzberg, Louis: *The Legends of The Jews*. Philadelphia 1968. Værket udkom i 7 bind fra 1909-38 (tysk). Heri samlede Ginzberg i hundredvis af legender, udsagn og lignelser fra hele den omfattende midrashlitteratur. En meget forkortet version findes i *The Legends of the Bible*, Philadelphia 1966. Desuden kan anbefales Angelo S. Rappoport *Ancient Israel. Myths and Legends*. Senate London 1995 (3 bind).
2. Wiesels bibelske portrætter findes i flere værker. Særligt følgende skal anbefales *Célébration biblique*, Seuil 1975 (eng. *Messengers of God*), *Sages and Dreamers. Biblical, Talmudic and Hassidic Portraits and Legends*, Summit Books 1991, *Célébration prophétique, Portraits et legends*, Seuil 1998 og *Fem bibelske portrætter*, ANIS 2001.
3. Vedr. midrashernes historie og opdeling i typer, se under artiklen Midrash i *Encyclopedia Judaica*, Bind 11. Anvendelsen af udtrykket i denne artikel bruges bredt om hele traditionen uden hensyntagen til i hvilken specifik Midrash udsagnet eventuelt forekommer – eller dennes alder.
4. Wiesel, Elie *Sages and Dreamers. Biblical, Talmudic, and Hasidic Portraits and Legends*. Summit Books 1991.
5. Westenholz, Ulla og Aage: *Gilgamesh / Enumah Elish*. Verdensreligionernes hovedværker. Spektrum 1997. »Jeg betragtede vejret – alt var stille, ¶ og hele menneskeheden var blevet til ler, ¶ landskabet var fladt som et hustag. ¶ Jeg åbnede en luge, det varme solskin faldt på mit ansigt, ¶ mine knæ gav efter, jeg satte mig ned, og jeg græd, ¶ tårerne løb ned ad mine kinder ¶ Jeg spejdede i alle retninger. . . «
6. »Derpå blev [Noa] konfronteret med et valg: vrede eller taknemmelighed. Han valgte taknemmelighed. Han ofrede himlen tak. For at være blevet frelst? Ja. Som overlevende, den første, valgte han taknemmelig-

hed frem for bitterhed: den overlevendes særlige taknemmelighed. Han eller hun ved, at hvert øjeblik betyder nåde, for han eller hun kunne have været i en andens sted, en anden, som er borte. Og dog, hvor mange overlevende er jaget, om ikke plaget, indimellem af uretfærdig skyldfølelse. På et tidspunkt må Noa have undret: »Hvorfor mig?« Sages and Dreamers, s. 33.

7. Simonsen, D.: *Jødiske Æventyr og Legender*. G. E. C. Gads Forlag 1928.
8. Wiesel, E.: *Célébration biblique*. Seuil 1975, s. 75.
9. Svartvik, Jesper: *Skriftens ansikten – konsten att läsa mellan raderna*. Arcus Förlag 2001, s. 168.

Sognepræst
Lars Hagensen
Carl Baggers Allé 67
5250 Odense SV

Kirsten M. Andersen

»Amschel«

Franz Kafkas litteratur og jødisk tradition

• I Franz Kafkas litteratur er den jødiske tradition ikke umiddelbart formidlet. Litteraturen er snarere en manifestation af det umulige i at overleve. En stadig fremvisning af traditionens tabte legitimitet.

Hvad er det, du bygger? Jeg vil grave en gang. Der må og skal ske et fremskridt. Mit ståsted er for højt oppe.

Vi graver Babelsskakten.

Franz Kafka 1922¹

I Kafkas litteratur rejses ingen himmelstiger. Bevægelsen er snarere den modsatte, baglæns trækkes læseren ned i skakter og ind i vidt forgrenede korridorer. At læse Kafka er ikke uden videre opbyggeligt, men det er ofte meget morsomt. Trods et drømmeagtige sceneri, hvor alt kan ske, er replikskiftet ikke sjældent realistisk, en talt virkelighed, der låner træk fra de drejninger, hverdagssamtalen tager i sin slående mangel på logik. Kafka læses bedst langsomt, tålmodigt og med en veludviklet humoristisk sans. Indfaldene er ofte ægte komiske, bringer læseren derhen, hvor latter og fortvivelse, klarsyn og formørkelse ligger side om side.

Og dog, disse former for karakteristikker rammer på en måde ved siden af. Hvorfor ikke slet og ret hævde: at læse Kafka blotlægger *det kafkaske* ved verden; og hastigt tilføje, at et sådant udsagn ikke er en tautologi!

Den, som for alvor har fået prøvet sin tålmodighed, som har været indfanget i et net af pedanteri og uigennemskueligt bureaukrati, hvor

redelighed, lovlighed, fornuft og handlekraft intet hjælp, samtidig med at netop disse dyder blev fordret både af en selv og af omgivelserne, ved, hvad det betyder, når verden omkring én fremstår helt *kafkask*. Men det kafkask er ikke kun en mistrøstig erfaring af at være fanget i et bureaukrati, der vokser til metafysiske dimensioner med et nærmest negativt fortegn. Det er også en tålmodig spørgen og søgen af religiøse dimensioner efter noget uforgængeligt – et noget, på hvilket der ikke uden videre gives legitime svar. Harold Bloom tøver da heller ikke med i sin opstilling af »The Western Canon« fra et litterært perspektiv at give tiden navn efter Kafka og kalde ham »det tyvende århundredes Dante«.²

Med digterens sensibilitet og evne til sprogligt og stilistisk at udtrykke sig, kommer det særligt kafkask til udtryk rundt om i forfatter-skabet, i aforismer, fragmenter, parabler og romaner. Men også i dagbogsoptegnelser og breve.

»Amschel«

Kafka er blevet læst som gnostiker, hemmelig kristen, marxist, kabbalist og meget mere. Psykoanalysen har inspireret til ødipale læsninger, der endevender forholdet til faderen. Rundt omkring i forfatter-skabet, i aforismer, i optegnelser og i breve kan der findes belæg for det meste! Bidrag til kafkalogien har Milan Kundera anklagende kaldt ethvert af disse forsøg, der blander biografiske oplysninger op i tolkningen af Kafkas litteratur.

Kunderas kritik, der forudsætter, at værket kan stå selv, er sympatisk, men urimelig hvis den drives for vidt. Hvis tanken om den rene litteratur på forhånd affærdiger det biografiske og kendskabet til samtiden som en snagen, der indebærer, at værket degraderes til en anledning for at forfølge andre mål, afskæres man omvendt for en væsentlig indsigt i Kafkas tekster, netop som litteratur.

Målet er altså ikke at tage »åndelig temperatur« på Kafka, afsløre ham som religiøs på bunden eller på anden måde granske i Kafkas personlighed. Udgangspunktet er mere ligefremt. Kafkas litteratur forstås dårligt uden om jødisk tradition og det at være jøde i Prag i begyndelsen af det forrige århundrede. Ganske på samme måde som det er umuligt at forstå Dostojevskij uden om kristendommen.

Ernest Pawel, forfatter til en stor biografi om Franz Kafka, udtrykker det på følgende måde: »Hvis Kafka ikke var kommet til verden

som jøde og ikke var vokset op som jøde, ville han ikke være Kafka, lige så lidt som Joyce kunne have skrevet *Ulysses*, hvis han var vokset op blandt eskimoer« (Pawel, s. 55).

I en kort selvbiografisk dagbogsoptegnelse fra 1911 skriver Kafka om sin arv: »På hebraisk hedder jeg Amschel efter min mors morfar, som min mor erindrer som en meget from og lærd mand med langt, hvidt skæg; hun var seks, da han døde, og hun husker, hvordan hun måtte tage fat om ligets tæer og bede om forladelse for de forseelser, hun måtte have gjort sig skyldig i over for morfaderen. Han badede hver dag i floden, også om vinteren, og måtte da hugge hul i isen.«³

Den forfader som Franz har navn efter, har i familien et omdømme som både from og lærd, men da moderen kun var seks år, da han døde, er det alene moderens diffuse barndomserindring, der er kilden til det menneske, hvis navn han skjult bærer på. Den direkte adgang til anerne er frosset til, tilbage står en enkelt oplevelse, som må have sat rystende spor i moderen som barn: erindringen om at stå med fingrene om ligets kolde tæer. Kafka selv er del af en anderledes oplyst tid. Adgangen til traditionen er blokeret. Han står, som det er citeret i de indledende aforismer, der er fra 1922, for højt oppe. Han må grave en Babelsskakt for at gøre fremskridt.

Af denne biografiske forudsætning, som ikke er til at komme uden om, følger altså ikke automatisk, at det så skulle være målet at placere Kafkas litteratur i en jødisk ghetto, – endsige at romantisere jøden og skitsere en personlighedstype med et udpræget anlæg for kunst og poesi. Det er mere kompliceret end som så. Dels var de jødiske samfunds forhold temmelig komplicerede rundt omkring i Europa. I Tjekkiet havde vanskelighederne en egen omfattende historie. Moderens erindring om morfarens ligkolde tæer er ikke bare et billede med isoleret betydning i en familiesaga. Det er samtidig et billede, der indirekte afspejler det kulturelle klima, samfundsmæssige konsekvenser af en række politiske beslutninger. Det skal ikke her gengives detaljeret. Blot nogle få fakta:

I 1889 begyndte den lille Franz seks år gammel i »Deutsche Volks- und Bürgerschule«. Det var en skole, der rummede talrige minoriteter og forskellige nationaliteter: tjekker, slovakker, kroater, ruthenere, romænere, polakker, østrigere, ungare. Skolesproget her var tysk og ikke tjekkisk, for denne skole var en arvtager af den obligatoriske skolegang på tysk, indført allerede i 1774 af kejserinde Maria-Theresia. Den sproglige separatisme gav alt for mange administrative problemer. Jøderne havde først strittet imod at gøre tysk til undervis-

ningssprog i deres skoler, men da man i 1789 som et udslag af bureaukratisk opfindsomhed, indførte, at vielsesattester forudsatte et afgangsbevis fra en statsskole, gjorde det en effektiv ende på de jødiske skoler; og tysk fortrængte jiddisch. Germaniseringen førte imidlertid ikke til hovedformålet, en sammensmeltning af rigets forskellige folk, en fælles national identitet, tværtimod gav det grøde for stærke uafhængighedsbestræbelser, der i sidste ende førte til rigets undergang. Tjekkiske skoler blev grundlagt med Johan Amos Comenius' ord: »Et tjekkisk barn hører til i en tjekkisk skole.« For jøderne havde den tvungne skolegang påført dem et dilemma. På den ene side havde det medvirket til at integrere de jødiske samfund og udfriet dem af den før hen lige så påtvungne isolation. På den anden side var det tjekkiske folk i takt med den vågnende nationale bevidsthed i stigende grad fjendtligt indstillet over for de tysktalende minoriteter, som de anså for at være en tysk forpost i landet.«

Som voksen skrev Kafka et langt, aldrig afsendt brev til faderen, et opgør, hvori han mindes, hvordan han som barn i overensstemmelse med faderen bebrejdede sig selv for ikke at gå til gudstjeneste, for ikke at faste, opfylde de jødiske pligter osv. Det fyldte ham med skyldfølelse overfor faderen, men senere gik det op for ham, at alle disse selvbebrejdelser var det rene ingenting. Endnu senere forstod han, at faderen i sig medbragte en overlevering fra en lille ghettoagtig landsby menighed, der udgjorde et tilstrækkeligt grundlag for faderen, men som i hans voksne liv i byen blev reduceret til en tro »på den ubetingede rigtighed af en bestemt jødisk samfundsklasses meninger.« I forlængelse heraf konkluderer Franz Kafka: »Også deri lå der stadig jødedom nok, men til at blive overleveret videre til et barn var det for lidt, det fordampede fuldstændig, mens du gav det videre.«⁴

Kafkas forhold til familiens jødiske aner er en kompleks størrelse, der beskæftiger ham meget. Harold Bloom påstår at: »Næsten alt, hvad Kafka skrev, drejer sig om hans forhold til jøder og jødiske traditioner på en endeløs indviklet måde.« Også selv om det kan være vanskeligt at efterprøve Blooms efterfølgende påstand: »Kafka, religiøs sensibel på en sjælden genial måde, troede ikke på Gud, end ikke på gnosticisms uendeligt fjerne Gud« (Bloom, s. 453). Ikke desto mindre er det netop påpejningen af den religiøse sensibilitet, den åndelige bestræbelse – eller hvad vi skal kalde det – sammenholdt med umuligheden af at slå sig til tåls med et konfessionelt afklaret synspunkt, der baner vej for en betydelig indsigt: »Kafka taler for

og til en del læsere, ikke-jøder som jøder, der afviger fra Freud, når de afstår fra at se religion som ren illusion, men som følger Kafka deri, at de er født for sent til at kunne gøre kristne og jødiske traditioner gældende for dem selv« (ibid). Blooms beskrivelse af hvilken type læsere Kafkas litteratur taler til, implicerer en pointe, der har genklang langt ind i en religionsfilosofisk overvejelse af religion og modernitet. Karakteristikken af læserne, som dem der ikke giver religionskritikken fra Feuerbach til Freud ret i at affærdige religion som en illusion, men som på den anden side finder, at tiden er løbet fra den religiøse tradition. Samme motiv sammenfattes af en anden Kafkakritiker, Ritchie Robertson på følgende måde: »Religionens billedsprog gælder som udtryk for den religiøse impuls, men det er vildledende som fortolkning af denne impuls« (ibid). Hvis denne tolkning af Kafkas forhold til den jødiske tradition har ret, blotlægges et dilemma.

På et plan kan man sige at Kafka i sin litteratur udstiller og visse steder ligefrem diagnosticerer, hvad der sker, når traditionens kollektive religiøse udtryk ikke længere har autoritet. Måske kan man endda gå så vidt som til at hævde at litteraturen om ikke erstatter, så beskæftiger sig med det umulige, ustandseligt søger at give udtryk for det, der ikke kan udtrykkes. Det er ikke så lige til! Tabet af det kollektive religiøse udtryks autoritet lader sig ikke uden videre erstatte. Den mulighed gives ikke, bare uden videre at slå om i en anden form, i et individuelt udtryk, der ejer autoritet for den enkelte. Hvilket sprog skulle sådan en individuel religiøs impuls komme til orde i? Netop dette dilemma berøres en passant af den samtidige franske sociolog Durkheim. I 1912 fremkom han med en positiv bestemmelse af religion som et kollektivt fænomen. Tanken om en individuel religion, finder han, er en størrelse, der vanskeligt lader sig tænke. Endnu mangler en sådan størrelse at se dagens lys. Selvom fænomenet individuel religion er en sociologisk umulighed, kan betingelsen for det umulige siges at være til stede i Kafkas tilfælde. I en dagbogsoptegelse fra 1818 skriver Kafka: »Jeg er ikke som Kierkegaard blevet ført ind i livet af kristendommens ganske vist allerede stærkt synkende hånd og har heller ikke som zionisterne nået at fange den sidste snip af den bortflyvende jødiske bedekappe. Jeg er afslutning eller begyndelse« (Pawel, s. 343).

Kafkas litteratur præsenterer et sådant fortvivlet eksempel på det, der ikke lader sig forestille: I teksterne finder en slags overlevering sted, i det han genbruger billeder, stednavne, brudstykker, fortællinger og lader sig inspirere stilistisk fra den jødiske tradition i bred for-

stand, men det individ, der ikke kan overleveres til, er på mangfoldig vis smerteligt indskrevet.

Til sin veninde Milena Jesenka skrev han i 1920: »Jeg forsøger [...] uafladeligt at formidle noget som ikke kan formidles, at forklare noget uforklarligt, at fortælle om noget jeg har i mine knogler og som kun kan opleves i disse knogler. Måske er det i virkeligheden ikke andet end den angst, vi så ofte har talt om, men en angst udstrakt til alt, angst for det største som for det mindste, angst, krampagtig angst for bare at udtale et ord. Ganske vist er denne angst måske ikke blot angst, men også længsel efter noget, der er større end alt det, der fremkalder angsten.«

Direkte om den smertelige overlevering og arvefølge skrev Kafka i et brev til Max Brod (1921), at han foretrækker en anden udgave af Freuds Ødipuskompleks: »Mange unge jøder, der begyndte at skrive på tysk, ønskede at lægge deres jødiskhed bag sig, og deres fædre billigede det men kun svagt. Denne svaghed var det som forekom dem så oprørende. Men med deres bagben var de stadig limet til deres fædres jødiskhed, og med deres fægtende forben fandt de ingen ny grund under deres fødder. Den heraf følgende fortvivlelse blev deres inspiration...«

Produktet af deres fortvivlelse var ikke tysk litteratur, om end det ud fra en overfladisk betragtning så sådan ud. De eksisterede midt i tre umuligheder, som jeg har kaldt sproglige umuligheder... Disse er: det umulige i ikke at skrive, det umulige i at skrive tysk, det umulige i at skrive anderledes. Man kan også tilføje en fjerde umulighed, det umulige i at skrive...«

Det at skrive fremstår som en slags overlevelsestrategi. I en aforisme fra 1922 omsættes kampen med skriften på følgende måde: »Et halmstrå? Mangen en holder sig oven vande ved en blyant. Holder sig? Drømmer som en druknet om en redning« (Kafka 1999, s. 111).

Spørgsmålet om autoritet

Kafka udgav ikke selv meget af det, han skrev. Det meste, herunder romanerne: *Processen*, *Slottet* og *Amerika* blev alle udgivet i årene umiddelbart efter Kafkas død i 1924. Men i en af de tekstsamlinger han selv udgav: *En landlæge* 1919 findes en tekst: »Et kejserligt budskab« Teksten er en omskrivning, en art egen fortolkning af en hassi-

disk fortælling. Begge tekster gengives her uforkortet. Kafka selv angiver ingen kilde. Først Kafka:

Et kejserligt budskab⁵

Kejseren har – forlyder det – sendt et budskab til dig, den enkelte, den elendige undersåt, den uanselige skygge, der fra den kejserlige sol er flygtet til det fjerneste fjerne, ja netop til dig har kejseren fra sit dødsleje sendt et budskab. Sendebudet lod han knæle ned ved sit leje og hviskede budskabet i hans øre; så stærkt lå det ham på sinde, at han forlangte selv at høre det gentaget. Med et nik bekræftede han, hvad sendebudet havde hvisket. Og for øjnene af alle dem, der stod som tilskuere til hans død – alle spærrende vægge brydes ned og på de vidt og højt svungne fritrapper står i en rundkreds rigets store mænd – for øjnene af dem alle sendte han budet af sted. Ufortøvet har han begivet sig på vej, en kraftig utrættelig mand; snart med den ene, snart med den anden fremstrakte arm baner han sig vej gennem mængden; møder han modstand, peger han på sit bryst, hvor solens tegn er; han kommer så let fremad, let som ingen anden. Men mængden er så stor; dens boliger får aldrig ende. Om åbent land lå foran ham, hvor ville han da ikke flyve afsted, og snart skulle du nok høre hans nævers djærve slag på din dør. Som det er nu, hvor nytteløse er da hans anstrengelser; stadig presser han sig frem gennem gemakkerne i det inderste palads; aldrig lægger han dem bag sig; og om det lykkedes ham, intet ville dog være vundet; ned ad trapperne måtte han stride sig frem; og om det lykkedes ham, intet ville dog være vundet; gaderne måtte han trave igennem; og efter gaderne det andet omsluttende palads; og atter trapper og gårde; og atter et palads; og således fremdeles i årtusinder; og om han endelig kom styrtende ud ad den yderste port – men aldrig, aldrig vil det kunne ske – ligger først residensstaden foran ham, verdens midte, højt på et bjerg af bundfald. Her trænger ingen igennem, og slet ikke med en død mands budskab. – Men du, du sidder ved dit vindue og drømmer om det, når aftnen kommer.

En fortælling med samme titel tillægges en af hassidismens sagnomspundne mystikere: rabbi Nahman fra Bratslav. Han levede i syttenhundredetallet og kort efter hans død i 1811 blev hans prædikner udgivet af en af hans elever. Der er et åndeligt slægtskab mellem Kafka og Nahman. Nahman fortæller, hvorfor han begyndte at fortælle historier: »Jeg kan se, at mine ideer ingen virkning har, derfor vil jeg fortælle historier, og jeg vil fortælle dem på jiddisch, så de ikke er til at misforstå. Hvis man skal tro på, hvad folk siger, er historier skrevet for at dysse dem i søvn, jeg fortæller mine historier for at vække dem« Eller en anden gang: »Jeg fortæller dig også mine drømme, for

en drøm er jo fortællingen om en drøm; dog fortællingen om en drøm er mere end en drøm.« (Wiesel, s. 179)

Den kongelige budbringer⁶

Kongen havde sendt et brev til en vis mand, som boede i en fjerntliggende provins; men han var skeptisk og nægtede at modtage brevet. Han var en af disse mænd som tænker for meget, som gør livet besværligt ved at komplicere små ting. Han kunne i det mindste ikke begribe, hvad kongen ville ham: »Hvorfor skulle den suveræne, der er magtfuld og rig, ville mig noget; jeg som er mindre end intet? Skulle det være, fordi han antager mig for at være en filosof? Der er da mere betydningsfulde filosoffer. Kunne der være en anden grund? I så fald, hvilken grund?«

Ude af stand til at svare på disse spørgsmål, foretrak han at tro, at brevet måtte være en misforståelse. Værre: et bedrag. Værre endnu: Nogen forsøgte at gøre nar af ham.

»Din konge« sagde han til budbringeren, »findes ikke.«

Men budbringeren var vedholdende: »Her står jeg med brevet; er det ikke bevis nok?«

»Brevet beviser aldeles intet; og jeg har end ikke læst det. Og for resten, hvem gav dig det? Kongen selv?«

– »Nej,« tilstod budbringeren. »Jeg fik i kongens navn overdraget det af den kongelige page.«

– »Er du sikker på det? Hvordan kan du være så sikker på, at det kom fra den suveræne regent? Har du nogen sinde set ham?«

– »Aldrig. Det tillader min stilling ikke.«

– »Hvordan ved du så, at kongen er konge? Der ser du? Du ved ikke mere end jeg gør.«

Og uden at bryde brevs forsegling, besluttede den vise og budbringeren sammen at finde sandheden en gang for alle. Om de så skulle gå til verdens ende, om de skulle spørge alle dødelige, ville de have besked.

På markedspladsen henvendte de sig til en soldat: »Hvem er du og hvad laver du?«

– »Jeg er soldat i kongens tjeneste.«

– »Hvilken konge?«

– »Den til hvem vi har svoret troskab; dette land er hans. Vi er her alle for at tjene ham.«

– »Ved du hvordan han ser ud?«

– »Nej.«

– »Så du har aldrig truffet ham?«

– »Nej, aldrig.«

De to følgesvende brast i latter: »Hør ham! Denne mand i uniform insisterer på at være i tjeneste hos en, han aldrig har eller vil komme til at se!«

Senere mødte de en officer; jo han ville være villig til at dø for kongen; nej, han havde aldrig haft den ære at se ham, hverken på nært hold eller på afstand.«

En general: samme spørgsmål, samme svar, klare og præcise. Også han havde kun det ene for øje at tjene kongen, levede kun for ham og ved ham; og dog, selv om han var general, kunne han ikke prale af nogen sinde at have så meget som set et glimt af kongen.

Der ser du, sagde den skeptiske vismand til budbringeren. »Folk er naive og godtroende og temmelig dumme; de lever på en løgn og er bange for sandheden.«

Og de lo. De lo med en sådan ængstelse, at de til sidst måtte indse, at der må være en forbindelse mellem stemmen og den, der kalder, mellem mennesket og dets vej; til sidst blev de nødt til at forstå at følelsen af fortvivelse ikke er absurd, for den kan meget vel være det, der forbinder dem til kongen.

En sammenligning af de to fortællinger billedliggør meget præcist, hvad der er på spil i de to forskellige århundreder. For Nahman af Bratslav er det en afgørende pointe, at et budskab skal tages for pålydende, at autoriteten viser sig derved, at modtageren af budskabet tager imod det, der bliver sagt. Den sande autoritet kommer til orde i en inderlig relation. Det er her, forholdet mellem en indre og ydre myndighed afgøres. Fortællingen gengiver Descartes' dictum: der kan tvivles om alt. Men tilsvarede truer verden med at komme til at fremstå som et blændværk. Din verden er, hvad du gør den til. Omvendt er der ikke for alvor sat spørgsmål ved den guddommelige referent. Den hassidiske lignelse lader kongen og Gud korrespondere. Kejseren er i sit koncentriske palads. Hans magt rækker fra midten ud til de fjerneste egne.

Anderledes er det med Kafkas fortælling. Her opstår muligheden for, at budskabet når frem, aldrig; – også selv om det er ventet. Fortællingen om budet, der bliver sendt af sted, kan være nok så medrivende, men budbringeren når aldrig ud af slottet, han fortaber sig i alle de forbundne gange og korridorer, hvorfra der ikke går nogen vej til den, der drømmende sidder og venter. Til slut undermineres endda den guddommelige referent. Her er ingen vej til den levende med en død mands budskab.

Tradition og modernitet

For nogle år siden udgav Robert Alter: *Necessary Angels. Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin and Scholem*. Bogen er et sympatisk bevis på, hvad der kan komme ud af en problemstilling, når et menneske med erfaring og indsigt vender tilbage til et emne efter tyve år. Alter skrev om W. Benjamin og F. Kafka i 1969, og så på det tidspunkt en forbindelse mellem Agnon og Kafka. Siden opdagede han, hvor central Kafkas litteratur var for den fremmeste forsker af jødisk mystik, Gershom Scholem.

Det, som Alter opdagede, efterhånden som han genlæste Kafka, Scholem og Benjamin, var en slags fænomenologisk beskrivelse af et bevidsthedsmønster (»structures of consciousness«) der var fælles for disse post-traditionelle jøder, der udgik fra en moderne tysk sammenhæng. De større arbejder af fiktion, Benjamins historiesyntese og Scholems historiografi veg pladsen for breve, dagbøger og notesblade. Det var ikke en korrespondance i almindelig forstand, men et omfattende netværk af billeder og begreber, som drev dem sammen. Her viste sig noget, som man ikke kunne have fundet gennem et studie af dem hver især, en række del-elementer, Alter tøver ikke med at kalde det et vandmærke for deres fantasi- og forestillingsverden. Blandt disse delelementer er ikke kun kabbala men også et udpræget fokus på alfabetet, kampen med selv at skrive, fascinationen af tekst og tekstualitet, som bærer af sandhed, en beskæftigelse med englebilledet. R. Alter finder, at den jødiske tradition gav deres forfatterskaber en retning, en særlig opmærksomhed overfor deres opfattelse af, hvad det moderne er. Det indebærer ikke at den jødiske tradition er en slags magisk nøgle, som udelukker andre perspektiver: Flaubert, Kierkegaard, tysk ekspressionisme osv.

Benjamin og Scholem blev nære venner i studenterårene. De er begge født og opvokset i Berlin, hvor de mødte hinanden for første gang i sommeren 1915. Scholem var 17 år og Benjamin 23 år. Begge var de involverede i den tyske studenterbevægelse og i de ideologiske debatter, som foregik der. – Og begge var i gang med et slags oprør mod deres borgerlige assimilerede baggrund. Scholem udtrykte senere i sin biografi, at de stillede radikale fordringer til deres baggrund. I deres liv er de fælles om et trofast og vederhæftigt forhold til begrebet tradition. Benjamin skrev en disputats om det tyske middelalderspil. Scholem blev ekspert i den jødiske mystik. For dem begge kom Kafka til at stå for den kompromisløse skepsis. Han blev for dem »den forvirrede guide til det forvirrede.« Ingen af de mødte nogen-

sinde Kafka – men han blev den, de spejlede deres forskellige synspunkter i, når fortolkningens værdi skulle vurderes og efterprøves.

Kafka er så oplagt helt anderledes end Benjamin og Scholem. »Dog, det, der ustandselig drev dem tilbage til ham, var Kafkas evne til at gøre tolkningens og fortolkelighedens traditionelle kategorier til et aktuelt emne, også ud fra et rendyrket moderne perspektiv« (Alter, s. 69).

Scholem sagde om Kafka i 1974, da han holdt foredrag for det litterære Akademi i Bayern, at der kun var tre bøger, han for alvor havde læst. Det vil sige læst den møjsommeligt som kopisten, som den utrættelige fortolker læst den om og om igen med et åbent sind og en nærværende anspændt forventning: Den hebraiske bibel, Zohar skrevet på aramæisk og så det samlede værk af Franz Kafka. Scholem understreger ved samme lejlighed, at Kafkas litteratur udtrykker et særegent slægtskab med de to første:

»I store dele af værket findes en form for kanonicitet, hvilket vil sige, at de er åbne for en uendelig fortolkning, og at mange af dem, særligt de mest imponerende og virkningsfulde af dem iværksætter (konstituerer) i sig selv det at fortolke« (ibid). Det er ikke tilfældigt at Scholem nævner disse tre: Bibelen giver sig selv. Den er kilden, den åndelige ressource som generationer har fundet næring i og stof til eftertanke. Zohar er af alle jødedommens efterbibelske skrifter det skrift, der bringer fortolkning ud i de mest vovede ekstremer. Den kommer med radikalt nye fortolkninger, mens de gamle fastholdes. Kafka er af Scholem set som en eksemplarisk modernist, der rejser det fundamentale spørgsmål om fortolkningens værdi, besværges den svimlende mulighed, at vi muligvis befinder os ved fortolkningens ende, at åbenbaringen for altid er vejet tilbage.

Scholem havde brug for alle tre bøger til at definere sit eget åndelige ståsted. Selve kraften til at udfordre fortolkningen fremsætter Scholem som selve kriteriet for kanondannelsen. – Det er den styrende tanke, selve ledebegrebet for hans forståelse af, hvad tradition er. Det er, hævder Scholem, fra dette særlige perspektiv, Kafka har vist sig at være uforlignelig. I det at fortolke har han vist sig at være nærmest umulig at efterligne. Flere forfattere har søgt at eftergøre hans brug af lignelser og fantasi, men uden den indsigt i hvad der står på spil i fortolkningen. Især *Slottet* er nærmest et chokerende eksempel på en verden gennemvædet af fortolkning, teksten korroderes af eksegese.

Slottet er eksemplarisk (Alter, s. 76-77). Kafkas tekst er nærmest en art oplevet tale, en fortalt monolog. Ustandselig blandes og flettes det grammatiske og det tidslige perspektiv af fortælleren i tredje person med hovedpersonens indvendige udsagn. Det giver os et autoritativt udsigtspunkt, der til stadighed undermineres af den tvivlende hovedperson. K samler et tilfældigt udsagn op, falder i overvejelser, som er alt andet end sikre eller befæstende. Sædvanligvis opregnes en række alternativer, på den ene side og på den anden side, hvis, men, osv. Det er, som om der hele tiden sidder en djævel (ikke en ræv) bag Kafkas øre og hvisker: »men«. Opstillingen og overvejelsen af forhåndsantagelser mimer talmud stilistisk. Det er typisk, at udgangspunktet for de uendelige overvejelser er en stump papir, en løsrevet telefonsamtale, en halv sætning fra en forbipasserende eller et rygte. Det kan også bare være en gestus, en håndbevægelse, et billede eksempelvis: slottet i baggrunden. Den eksegetiske aktivitet løber over, og ind i den fortalte monolog.

En kritiker, Marthe Roberts, har formuleret, at slottet kan ses som en slags arketypisk rekapitulation af den europæiske roman (Roberts 1976). Det slående ved den måde, den adskiller sig netop fra denne tradition, er dens radikale transformation af den måde, dialogen bruges på. I den realistiske roman er dialogen redskabet til dynamisk at udfolde individualiteten. Dialogen er formen, hvor de forskellige individer påvirker og svarer til hinanden, repræsentationen af dem gør dem til distinkte individer i en bestemt social sammenhæng i en fælles kultur.

Hos Kafka er der ikke tale om individer, men om isolerede personer. De hændelser og handlinger, der går for sig i den realistiske roman er forskudt, forflyttet gennem sammenstødet, kollision af forskellige eksegetiske alternativer. Personerne, særligt i *Slottet*, diskuterer og bytter opfattelser og udveksler hypoteser i det uendelige. Som damen siger til K. »Du misforstår alt, selv en persons tavshed.«⁷ Eksegesen opererer som et opløsningsmiddel i Kafkas verden, som uanfægtet fortærer vishedens og videns fundament, selv om den synes at give løfte om en adgang til viden. Nulpunktet er samtalen med sognefogeden.

Stilen, Kafkas litterære greb skal ikke fejlagtigt defineres i form af en paradokstænkning. Der er ikke tale om en negation af det guddommeligt fjerne. Kafkas ironi, eller »Kafkas lov«, som Jill Robbins har valgt at kalde den for netop at distancere Kafkas stil og understrege dens særegne træk, lader sig ikke omsætte til en slags negativ

videns selvberoligende vished.⁸ Robbins peger på, at alt for mange kritikere fristes til at forbigå Kafkas distinkte retoriske træk, der typisk opstiller en række sideordnede alternative påstande, der logisk set er uforenelige. Hvis man konkluderer, at denne form ironisk iværksætter et selvopløsende paradoks, sker det, at prisen for begrebet reducerer Kafkas skrift til en slet og ret demonstration af selvmodsigelse og selvannullering.⁹ I stedet henleder hun opmærksomheden på en skriftnær stilanalyse. Det teksteksempel, Jill Robbins kommenterer og analyserer, er hentet fra *Slottet*.

Hovedpersonen K har opsøgt sognerådsformanden for at få klarhed over den opgave, han som landmåler er bestilt til at udføre. Sognerådsformanden forklarer, at der slet ikke er brug for nogen landmålere, og at han er blevet tilkaldt ved en fejl:

»Tillad, hr. formand, at jeg afbryder Dem med et spørgsmål,« sagde K., »men har De ikke selv omtalt en kontrollerende myndighed? Efter Deres fremstilling er forretningsgangen jo af en sådan art, at man ligefrem kan få ondt ved tanken om, at denne kontrol skulle kunne svigte.«

De er meget streng,« sagde formanden. »Men om Deres strenghed så var tusindfold større, ville den dog være for intet at regne imod den strenghed, som denne øvrighed anvender over for sig selv. Kun en fuldkommen fremmed kan stille et spørgsmål som det, de her kommer med. Om der gives en kontrollerende myndighed? Der gives kun kontrollerende myndigheder. Ganske vist er det ikke deres opgave at finde fejl i ordets grove betydning, thi sådanne fejl forekommer jo ikke, og selv om der skulle indtræffe en enkelt, som i Deres tilfælde, hvem tør så i sidste instans påstå, at det virkelig er en fejl?«

»Det var noget fuldkommen nyt,« råbte K.

»For mig er det noget meget gammelt,« sagde formanden.¹⁰

Med sognefogedens endelige svar er vi tilbage til de fire umuligheder ved at skrive, som Kafka anførte over for Max Brod. Det ser ud som en logisk følgeslutning, men er det ikke. Komikken udvirkes ved at opstille en række sideordnede uforenelige udsagn, ganske som det er praksis i den rabbinske fortolkningstradition. Det, der udvirker komikken, har Freud vist med sin analyse af joken om den lånte kedel: »A lånte en kedel af B. og efter at han havde afleveret den tilbage, blev han sagsøgt af B., fordi kedlen nu havde et stort hul, som gjorde den ubrugelig. Hans forsvar var: » For det første har jeg aldrig nogen sinde lånt en kedel af B; for det andet var der allerede et hul i kedlen,

da jeg lånte den; og for det tredje var kedlen ikke i stykker da jeg gav ham den tilbage«

Freuds konklusion: »Enhver af disse påstande gælder isoleret set, men i sammenhængen udelukker de gensidigt hinanden«. A ser det isoleret, som skulle ses i sammenhæng. I sådan et tilfælde gælder et enten – eller ikke, kun en parataktisk sideordning. Det er det, der udvirker vittigheden – dvs. skaber teksten. Hermed også Kafkas komiske tålmod.

Walter Benjamin så helt i tråd hermed Kafkas litterære produktion, lignelserne i særdeleshed, som en kamp, en udsættelse af forskellen mellem sandheden og dens overlevering. Med den jødiske tradition som reference for sin kritiske iagttagelse definerer han karakteristisk Kafkas litterære bestræbelse på følgende måde: »Han ofrede sandheden til fordel for dens overlevering, dens element af haggada. Kafkas skrifter er af natur lignelser. De ligger ikke fordringsløse for fødderne af doktrinen, som haggada ligger for fødderne af hallaka. Tilsyneladende bestemt af underordning, løfter de overraskende en mægtig pote imod den« (Hartman, s. 80). En sådan accenturet bestemmelse af overleveringen under henvisning til haggadah – fortællestoffet i den jødisk rabbiniske tradition, som til forskel fra det juridiske stof, hallakah, sikringen af den rette lovfortolkning, riternes rette praksis etc. udfolder sig i en fortolkningstradition, hvis kendetegn er en udpræget fortælleglæde og poetisk frihed¹¹ – forudsætter, at sandheden (Gud) og overleveringen er hinandens modsætning. De er ikke umiddelbart formidlede. Det er en opfattelse, der indsætter litteraturen i en lidelsesfuld kamp og som med Geoffrey Hartmanns ord gør, at »En kunstner som Kafka udstiller arvefølgens kval eller makabre komedie« (ibid, s. 81).

Kafkas egen kommentar gives naturligvis ikke. Til afslutning kan anføres hans aforisme apropos: »Hvis det havde været muligt at bygge Babelstårnet uden at bestige det, ville det være blevet tilladt.«¹²

Noter

1. Kafka 1999, s. 110.
2. Med en henvisning til W. H. Auden skriver H. Bloom: »Kafka was the particular spirit of our time.« (Bloom, s. 447).
3. Pawel (1984) 1992, s. 12. Pawel citerer her fra *F. Kafka Gesammelte Werke* bd. 7 Tagebücher 1910-1923, s. 156.

4. Kafka, F. 1985: »kære far, forstå mig ret...« Kafkas brev til sin far. Oversat med indledning af Villy Sørensen *Kælderbiblioteket No. 3* Nansensgade Antikvariat, s. 55-56.
5. Hentet fra Franz Kafka: *Dommen og andre fortællinger*. Gyldendals træne-bøger 1984, s. 168-169.
6. Nahman af Bratzlavs fortælling om »den kongelige budbringer«, her gen-givet oversat af mig fra en samling af Elie Wiesel (Wiesel, s. 172-174).
7. Franz Kafka: *Slottet*, s. 105.
8. Robbins, s. 265-284.
9. Ibid: J. Robbins citerer fra Heinz Politzer: *Franz Kafka: Parable and Paradox* og Stanley Corngold: *The Commentators' Despair*; s. 266. 268-269.
10. Franz Kafka: *Slottet*, s. 65.
11. Af det hebraiske: *le-haggid* som betyder: at fortælle.
12. Kafka 1999, s. 43.

Litteratur

- Alter, R. 1994: *Necessary Angels, Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin and Scholem*, Harvard University Press.
- Bloom, H. 1994: *The Western Canon*, Macmillan.
- Hartman, H. 1980: *The Study of Literature Today*, Yale University Press, New Ha-ven.
- Kafka 1984: *Dommen og andre fortællinger*, Gyldendals Tranebøger.
- Kafka, F. 1999: *Aforismer og andre efterladte skrifter*; Udvalg, oversættelse og forord ved Uffe Hansen, Samlerens Bogklub.
- Pawel, E. (1984) 1992: *Kafka*, Spektrum.
- Roberts, M. 1976: *The old and the new: From Don Quixote to Kafka*, Berkeley.
- Robbins, J. 1986: *Midrash and Literature*, red. H. Hartman and Sanford Budick, Yale University Press.
- Sørensen, V. 1985: *Kælderbiblioteket No 3*, Nansensgade Antikvariat.
- Wiesel, E. 1972: *Souls on Fire. Portraits and Legends of Hasidic Masters*, Touchstone, New York.

Seminarielektor
Kirsten M. Andersen
Græmvej 2
6990 Ulfborg

Jesper Høgenhaven

Evangeliske bemærkninger over gammeltestamentlige tekster

- Kirken tolkede fra begyndelsen Det Gamle Testamente i lyset af det nye, der var sket med Kristi komme som den korsfæstede og opstandne Messias, en begivenhed, som man retrospektivt fandt forudsagt og belyst i de overleverede bøger. Med disse evangeliske betragtninger over Det Gamle Testamente gives eksempel på, hvorledes den nyeste gammeltestamentlige læsning aktualiseres i kirkens forkyndelse. De evangeliske bemærkninger faldt oprindeligt i forbindelse med morgensangen på Københavns stiftspræstekursus maj 2002.

Erindring og pagt

Det Gamle Testamente begynder med at fortælle, hvordan verden bliver til ved, at Gud taler sit ord, og hvordan han som afslutningen eller kronen på sit skaberværk skaber mennesket efter først at have sørget for den ramme eller det rum, som er det rette for mennesket. Før mennesket bliver til, har verden fået former og konturer i kraft af Guds befaling. Kun i den verden, som det guddommelige skaberord har sat, som ordet gennemtrænger og opretholder, kun her kan mennesket være til og leve sit liv. Hvis ordet ikke på forhånd havde sat sine skel og grænser i verden, ville der ikke være andet end uigennemtrængeligt mørke over intethedens afgrunde. Og her ville mennesket øjeblikkelig gå til grunde. Men Gud skaber verden sådan, at

den fra begyndelsen kan være det gode, rette sted, hvor hans skabninger kan være til under hans velsignelse. Det første, Gud gør, da han taler sit skabende ord, er at sætte skel imellem lys og mørke. Gud så, at lyset var godt; og Gud skilte lyset fra mørket. Lyset kaldte han dag, og mørket kaldte han nat. Gud har indrettet en verden, hvor der er forskel. Forskel på lys og mørke, på dag og nat og på godt og ondt. Derfor – lige præcis, fordi Gud har skabt en verden, hvor alt ikke er et kontor- og forskelsløst kaos, hvor alt ikke er det samme eller lige meget, lige godt eller lige skidt, men hvor der er forskel – lige præcis derfor er verden til at leve i. I denne verden, som Gud har skabt, og hvor der på forhånd og uafhængigt af os mennesker, af vores forestillingsevne og talent for at hitte på, er noget, der er lys og noget, der er mørke, noget, der er op, og noget, der er ned, noget, der er godt og noget, der er ondt, i denne verden kan vi finde os selv, finde den plads, som vi skal fylde ud, fordi det er den plads, Gud har bestemt til os, og hvor han allerede har sørget for at anbringe os.

Ved at tale sit ord har Gud givet mennesket betingelsen for at være til. Og ved at stille mennesket over for sit bud, ved at konfrontere det med sin vilje, giver Gud fra begyndelsen mennesket en historie.

Menneskets historie består fra begyndelsen i, at Gud knytter mennesket til sig i en forpligtende gensidighed, skænker det vilkåret for at være lydigt mod ham – og være det af egen fri vilje. Med budet får mennesket også sin frihed skænket. Budet, befalingen, trækker mennesket ud af skaberværkets nummerorden og stiller det over for spørgsmålet, om det vil overtage budet, gøre det til en del af sig selv, overtage Guds vilje som sin egen vilje.

Det særlige ved mennesket, dét der gør mennesket til menneske, er ifølge den gammeltestamentlige beretning, at Gud taler direkte til det.

Paradisberetningen i Første Mosebog bruger som bekendt ikke udtrykkene pagt eller pagtslutning. Det gælder i hvert fald i den form, teksterne er endt med at få. En gammel antagelse blandt de klassiske kildekritikere går dog ud på, at den præstelige »kilde« i Mosebøgerne, »P«-laget, oprindeligt har indeholdt den udtrykkelige beretning om en første pagtslutning imellem Gud og Adam, en første pagt imellem skaberen og det skabte som pendant til den pagtslutning med Noa, der skildres i Første Mosebog 9. Under alle omstændigheder er det tydeligt nok grundvilkårene i en pagt imellem skaberen og det skabte menneske, der skildres her. Gud stiller de mennesker, som han blandt alle skabninger har udvalgt og velsignet, over

for sin befaling og giver dem dermed muligheden for at være til for ham – og at være til for Gud vil jo sige: at være til i virkelighed, i sandhed, i pagt med skaberen og derfor også i pagt med sig selv, med sit eget væsen som en del af Guds store skaberværk.

I Guds befaling har mennesket sin frihed og sit liv. Men der har aldrig været et menneske til – paradisfortællingen kender i hvert fald ikke til noget sådant menneske – som ikke søgte sin frihed og sit liv i overtrædelsen. Friheden er bestandig også fristelse, en fristelse, som intet menneske kan udholde. Og så er faldet allerede sket og friheden gået tabt.

Alligevel består Guds pagt fortsat. Gud slipper ikke det menneske, han har skabt. Han holder det fast ved fortsat at tale sit ord til det, ved at foreholde mennesket følgerne af dets valg.

Mennesket bliver ikke uden videre prisgivet faldets følger. I så fald ville det blive opslugt af mørket og tomheden, afgrundene ville åbne sig på ny og historien om det skabte menneske være slut. Men den gammeltestamentlige beretning slutter ikke med menneskets overtrædelse. Gud fortsætter med at tale til mennesket i overtrædelsen. Han taler til mennesket og giver det til kende, at det ikke er udsat for en grum skæbne men må bære følgerne af sin egen handling. Og derved holder Gud mennesket fast i virkeligheden, i pagten og historien.

Guds pagt består trods menneskets undsigelse af den. Det er, hvad man kunne kalde det »kristologiske« aspekt ved den gammeltestamentlige beretning. At der overhovedet er noget at berette om, at fortællingen ikke slutter med menneskets ulydighed, at Gud bliver ved med at drage omsorg for sin skabning. Mennesket befinder sig stadig i Guds pagt og har derfor også stadig en historie. Pagtens vilkår er i sig selv uforandret: Guds befaling bliver ved med at lyde til mennesket gennem den virkelighed, der omgiver det på alle sider. Men menneskets egen stilling er blevet en anden. Det må nu vende tilbage til den jord, som det er taget af; og indtil det vender tilbage til jorden, må det slide og slæbe i sit ansigts sved på en jord, der bliver ved med at frembringe torne og tidsler. Ikke desto mindre følger Guds omsorg mennesket i dets uddrivelse fra paradiset. Gud holder mennesket fast i pagten ved at minde det om dets situation, ved ikke at lade det glemme, hvem det er, hvor det kommer fra, og hvordan det er havnet der, hvor det befinder sig.

Guds fortsatte tale til mennesket tvinger med andre ord mennesket til at huske. Huske, at det skal dø, at der er sat en grænse for dets

tilværelse, som det ikke er og aldrig bliver i stand til at overskride, og at denne grænse ikke er et vilkår slet og ret men en straf, en modsigelse, der forstyrrer dets liv og gør det umuligt for mennesket at leve dette liv sådan, som det er meningen, at det skal leves.

I pagten tvinger Gud således mennesket til at erindre, holder det fast på dets historie ved at blive ved med at tale til det. Kain, den første skikkelse, som gøres til midtpunkt i en egentlig beretning efter paradisetællingen, må høre Gud tale om, at han kan se frit op, hvis han gør det gode, og om synden, der begærende lurer ved døren, og som han skal herske over. Gud kræver Kain til regnskab for den dræbte broders blod. Kain kan ikke slippe for at høre Gud tale, ikke slippe for i Guds tale at måtte møde sin egen handling igen. Kain er det menneske, der ikke vil vide af erindringen, som ikke ønsker at vide, hvem han er, hvor han kommer fra, eller hvordan han er endt, hvor han er nu. Set med Kains øjne, i hans ønsketænkning, er fortiden endegyldigt forbi, den er et tilbagelagt og overstået stadium. Kun nutiden har virkelig gyldighed og realitet; og Kain vil ikke have sin nutid forstyrret eller ødelagt af noget, der måske og måske ikke har været engang. Skal Kain måske vogte sin broder? Skal noget menneske vogte sin broder? Hvorfor skulle Kain vide, hvor hans broder er henne? Hvorfor skulle den Kain, der måske og måske ikke har slået Abel ihjel i går, være den samme som Kain af i dag? Hvorfor skulle han stå nogen til regnskab for sin handling? Er det ikke ham selv, der frit og suverænt afgør, om han vil tage ansvaret for sine handlinger eller ikke, om han overhovedet vil vedkende sig fortiden eller have med den at gøre?

Fortællingens udtryk for Kains oprør er, at han forlader Gud, flygter fra hans åsyn, for at flakke hjemløs om på jorden. Men samtidig har Gud sat sit tegn på ham, et tegn, der beskytter ham mod at gå til grunde, og som aldrig lader ham slippe ud af erindringen, ud af historien eller Guds pagt.

Kain vil af med erindringen, så han kan slippe for at blive konfronteret med sin egen handling, slippe for at se sig selv, som den, han er. Derfor flygter han bort fra erindringen, bort fra sig selv og bort fra Gud. Men lige meget hvor han flygter hen, kan han ikke slippe for erindringen, ikke slippe for Guds pagt. Hvis det kunne lade sig gøre for Kain at flygte ud af pagten, så kunne hans hjemløse omflakken ellers have været den fuldkomne frihed. Så behøvede hans ubundne og grænseløse tilværelse ikke at være nogen flugt eller straf, så kunne den tværtimod være Kains eget frie valg, den virkelighed

eller den livsstil, som han nu havde bestemt for sig selv i dag, fordi det var den, der passede ham bedst. Det er i øvrigt slet ikke utænkeligt, at det er præcis, hvad Kain har brugt det meste af sin dag på at fortælle sig selv – at det i grunden er lige netop sådan, det forholder sig. Men Kain bærer rundt på Guds tegn, som på en gang er en straf og en velsignelse. Tegnet tvinger nemlig Kain til at huske, binder ham til erindringen om hans egen handling eller om, hvem han egentlig er. Og samtidig er det et tegn på Guds pagt, et tegn på, at Gud vil have med Kain at gøre, og at Kain dermed ikke kan slippe for at måtte forholde sig til Gud. Tegnet bliver ved med at fortælle ham, at hans hjemløshed er en straf, som han ikke er i stand til at bære, en straf, som alene Guds ufortjente beskyttelse tillader ham at overleve.

Sådan tvinges mennesket i Guds pagt til at erindre, hvem det er. Pagten forhindrer mennesket i at forsvinde i den fuldstændige glemmelse intethed og tomhed. Samtidig taler Det Gamle Testamente også om, at Gud erindrer mennesket, husker det, tager sig af det, idet han husker eller ihukommer sin pagt. Pagt og erindring, pagt og ihukommelse hører sammen: Ved at huske på mennesket og ved at tvinge mennesket til at huske holder Gud det fast i sin pagt, i den historie, som er den eneste virkelighed, hvori det kan være til. Dermed bevarer Gud mennesket fra tilintetgørelsen, fra at gå tabt i den grænseløse tomhed, som ellers ville opløse det som en sikker følge af dets flugt fra ham og fra sig selv.

Denne historie bliver i Det Gamle Testamente fortalt på mange forskellige måder: Gud redder Noa og hans sønner fra den store vandflod, der repræsenterer en tilbagevenden til den kaotiske, form- og konturløse tilstand fra før skabelsens ordnende indgreb. Kilderne fra det store urdyb åbnes, og vandet dækker jorden, så bjergene forsvinder, og alle forskelle viskes ud på ny. Men det er kun midlertidigt, at den skabte verden prisgives kaos. Gud glemmer ikke Noa og alle de vilde dyr og kvæget i arken. Da vandene har trukket sig tilbage, opretter Gud sin pagt med Noa og hans efterkommere, idet han gentager sin velsignelse og sin befaling; og som et tegn på pagten, som et tegn til erindring, sætter han regnbuen på himlen – når buen viser sig på himlen, vil Gud se den og huske på den evige pagt, som er mellem Gud og alle levende væsener. Pagten og med den velsignelsen og befalingen bliver stående, selv om menneskene vil det onde fra ungdommen af. Men for menneskene bliver Gud og hans pagt til grænsen, hindringen for deres udfoldelse, den barriere, som deres planer og ønsker støder imod, den magt, der forvirrer deres sprog og

spredter dem, så de aldrig får bygget færdigt, hvad de har planlagt. Således giver Gud ikke menneskene lov til at glemme.

Det er Guds velgering mod mennesket, at han tvinger det til at erindre. Erindringen er ikke en gave, mennesket kan give sig selv. Et menneske kan ikke tvinge sig selv til at ihukomme sin Gud, heller ikke ved at tænke på hans lov dag og nat. I samme øjeblik, mennesket vil overtage erindringen eller ihukommelsen, bemægtige sig dem eller selv sørge for, at det kommer til at erindre det, som skal erindres, sker der i stedet noget ganske andet. Erindringen forvrænges til en illusion, der spærrer den virkelige, sande erindring ude. Mennesket ihukommer da hverken Gud eller sig selv; med alle sine anstrengelser for at huske og erindre har det for længst glemt, hvem det er, og hvor det kommer fra.

Den historie, som konkret erindres i Det Gamle Testamente, er skildret som nogle bestemte menneskers, et bestemt folks historie på et bestemt sted og i et bestemt tidsrum. Det Gamle Testamente fortæller om det folk, der kaldes Israel, og om Kanaans land, landet, der flyder med mælk og honning, det land, som Gud har lovet at give til dette folk som sin ufortjente nådegave. Denne gammeltestamentlige fortælling kan naturligvis ikke læses som et indlæg i den politiske og geografiske konflikt om det land, der i dag kaldes Israel eller Palæstina. Kanaans land med dets frugtbarhed og dets gaver er i Det Gamle Testamente først og fremmest det konkrete, fortættede udtryk for selve velsignelsen, symbolet på alt det, som Gud vil skænke sit folk. Og folket – Israels folk – er selvfølgelig en bestemt nation på et bestemt sted i verden og i historien; men først og fremmest er det gammeltestamentlige Israel et eksempel for alle mennesker, et eksempel på, hvad det vil sige at stå over for Gud og at måtte høre hans tale.

Israel i Det Gamle Testamente er et spejl, hvori ethvert menneske til hver en tid kan og skal genkende sig selv. Ethvert menneskes virkelighed er at måtte stå over for Gud, at møde hans befaling og hans forjættelse; intet menneske har nogensinde kunnet slippe for at stå over for Gud; for Gud er virkeligheden selv, den virkelighed, som ingen og intet er i stand til at ændre på.

Israel i Det Gamle Testamente er det billede, der viser os – alle mennesker og alle folkeslag – hvem vi i virkeligheden er. Og landet, det forjættede land, der flyder med mælk og honning, Kanaans frugtbare bjerge og dale, er et billede på Guds velsignelse, et symbol på den nådegave, som han vil skænke enhver af sine skabninger. Guds

gave til det menneske, han har skabt, er, at det må leve på hans ord under hans velsignelse, at det må leve i det forjættede land.

Imidlertid er det kendetegnende for den erindring om Israels folk og Kanaans land, som er fastholdt i Det Gamle Testamente, at folkets forhold til det forjættede land hele tiden er beskrevet med en egen dobbeltydighed. Israel, som det skildres i Det Gamle Testamente, kan ganske enkelt ikke få sig til uden videre at tage imod den gave, som Gud vil give det. Denne dobbeltydighed kommer med stor klarhed til udtryk i den gammeltestamentlige beskrivelse af Moses – i en vis forstand skildret som den største israelit nogensinde, men samtidig i en anden forstand beskrevet som en, der står udenfor Israel. Da Moses til slut har ført folket hele vejen fra trældommen i Ægypten og efter den årelange vandring gennem ørkenen omsider står på tærsklen til det forjættede land, får han lov til at se ind i landet, se det hele fra nord til syd og fra øst til vest; men ind i landet kommer Moses aldrig. Det er en straf – en straf for folkets ulydighed under den lange ørkenvandring men også en straf for Moses' egen svigtende tillid til Guds løfter og magt.

Denne mangel på tillid er Israels grundsynd ifølge den store fortælling i Anden til Femte Mosebog. Det er, som om det er alt for godt til at kunne have sin rigtighed – at alt, hvad Israel har at gøre, er med taknemmelighed at tage imod, hvad Gud har bestemt, at han vil give sit folk. Der er så meget i den verden, der omgiver en, der synes at tale imod: Hver gang israelitterne på deres vandring mod det forjættede land vender blikket udad mod den virkelighed, de har omkring sig, springer det uundgåeligt i øjnene på dem, at de er og bliver et lille og uanseligt folk, udleveret til større og stærkere magters forgodtbefindende, truede og udsatte i en verden, der ikke har nogen grund til at ville dem noget godt. Angsten og frygtsonheden sejrer bestandig over tilliden til Gud og hans løfter, så det for Israel ser tryggere og sikrere ud at købe sig til verdens gunst, at søge beskyttelse hos de magter, der omgiver det, de magter, som i Det Gamle Testaments univers er konkret symboliseret i de tomme og stumme afguder, som israelitterne trods Guds forbud og til deres eget fordærv indlader sig med. Og så går det Israel nøjagtig sådan, som folket selv har ønsket og villet – så bliver folket udleveret til verdens magter, til undergang og ødelæggelse.

Alligevel, til trods for al ulydighed og vantro nægter Gud at give slip på sit folk. Hver gang giver han det muligheden for en ny begyn-

delse, skænker han det på ny sin nåde, fører han det tilbage til den vej, som det har forladt.

Ezras Bog beskriver en ny begyndelse for de tiloversblevne af Guds folk. Bogen indledes programmatisk med en fanfare, der indvarsler det nye og henviser til Guds suveræne vilje, hans trofasthed mod det ord, han har talt, som begrundelsen for det, der sker:

I perserkongen Kyros' første regeringsår vakte Herren perserkongen Kyros' ånd, for at Herrens ord ved Jeremias kunne opfyldes. I hele sit kongerige lod han følgende bekendtgøre både mundtligt og skriftligt: Dette siger perserkongen Kyros: Herren, himlens Gud, har givet mig alle jordens kongeriger, og han har pålagt mig at bygge ham et hus i Jerusalem i Juda. Må Gud være med enhver iblandt jer af hele hans folk! Enhver skal drage op til Jerusalem i Juda, og bygge på Herrens, Israels Guds, hus; det er den Gud, der er i Jerusalem. Overalt, hvor der er nogen tilbage, der bor som fremmede, skal stedets befolkning forsyne dem med sølv og guld, gods og kvæg tillige med frivillige gaver til Guds hus i Jerusalem (Ezra 1,1-4).

Efter at have udstået fangenskab og eksil har de tilbageblevne judæere på ny fået skænket muligheden for at genrejse deres ødelagte land og rejse et nyt tempel for Israels Gud på ruinerne af det gamle. Fortælleren skildrer folkets jubel, da bygmestrene lægger grunden til det nye tempel. Men ind i jubelen, glædesråbene og lovsangen blandes lyden af gråd – de gamle, præster og levitter og overhovederne for fædrenes husene, de, der er så gamle, at de har set det første tempel, Salomos ødelagte helligdom, bryder ud i gråd, da de ser grunden blive lagt til det nye hus. Græder de af glæde over det nye – eller græder de af sorg, fordi det forekommer dem småt og uanseligt sammenlignet med fordums pragt og herlighed? Fortælleren meddeler os det ikke direkte; men det er som om, han vil vise, at selv om det, der nu sker, på en måde er opfyldelsen af folkets håb og opfyldelsen af, hvad Gud har lovet folket – at han vil give det en ny begyndelse, når straffens tid er omme – så er der alligevel en dobbelttydighed til stede, noget ufuldstændigt og foreløbigt over denne konkrete opfyldelse.

Noget af det samme foreløbige, uafsluttede præg er der i virkeligheden over alt, hvad Det Gamle Testamente fortæller om opfyldelsen af Guds løfter til Israel. Den erindring om opfyldelsen, som afspejles i

de gammeltestamentlige tekster, har i mange tilfælde en karakteristisk dobbelttydighed over sig, hvad der hænger sammen med, at den erindring, som fastholdes, netop er erindringen om noget, som ikke længere er til. I Mosebøgernes store fortælling om ørkenvandringstiden skildres grundlæggelsen af det gammeltestamentlige Israels centrale institutioner – loven, helligdommen, offertjenesten og præsteskabet. Beretningen efterlader ingen tvivl om disse institutioners guddommelige oprindelse eller autenticitet: Loven bliver skrevet på stentavler med Guds egen finger og af ham selv givet Moses i hænderne, helligdommen indrettes til mindste detalje efter de anvisninger, som Moses i sin særlige audiens på bjerget har modtaget direkte fra Gud selv. Men samtidig insisterer beretningen på, at den helligdom, der således er tilvirket og indrettet i nøjagtig overensstemmelse med den guddommelige model og anvisning, ikke er det tempel, der siden bygges i Jerusalem, eller for den sags skyld nogen anden helligdom, der har haft en konkret historisk eksistens, men derimod ørkentidens »bærbare« helligdom, åbenbaringsteltet med arken, som fra de gammeltestamentlige fortælleres synspunkt hører en anden tid til – med lovens tavler, der har det til fælles med arken, at de ligesom den ikke findes mere.

»Min sjæl, lov Herren, og glem ikke alle hans velgerninger« – det er den gammeltestamentlige forjættelse, som strækker sig hele vejen ned gennem den ulydigheds- og fortabelseshistorie, der får sit mest fortættede udtryk i den nat, da Jesus Kristus blev forrådt, den nat, hvor Gud skænker mennesker sin nye pagt i hans blod ved at gøre hans historie til deres historie og dermed give menneskene ihukommelsen, erindringen om sig selv tilbage som erindringen om ham.

Sognepræst, dr. theol.
Jesper Høgenhaven
Gustav Johannsens Vej 17
2000 Frederiksberg

Redaktion

Birte Andersen
Emdrupvej 42
2100 København Ø - tlf. 39 18 30 39

Jette Marie Bundgaard-Nielsen
Møllevænget 3
8362 Hørning - tlf. 86 92 10 02

Jørgen Demant
Hjortekærsvvej 74
2800 Lyngby - 45 88 40 75

Christine Gjerris
Rigshospitalet - 4003
Blegdamsvej 9
2100 København Ø - tlf. 35 45 48 03

Eberhard Harbsmeier
Fasanvej 21
6240 Løgumkloster - tlf. 74 74 55 99

Lena Kjems
Solbakken 15
8240 Risskov - tlf. 86 17 58 36

Cecilie Rubow
Blågårdsgade 2, 1.tv.
2200 København N - tlf. 35 39 04 22

Camilla Sløk
Ericavej 122
2820 Gentofte - 39 66 12 28

Jesper Stange
Lyngby Kirkestræde 12
2800 Lyngby - tlf. 45 88 24 60

Elof Westergaard
Græmvej 2
6990 Ulfborg - tlf. 9749 51 08

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

Kritisk forum for praktisk teologi, 89
23. årgang 2002-2003 udgives af redakti-
onen i samarbejde med Forlaget ANIS.
Udgives med støtte af Kulturministeriets
bevilling til almenkulturelle tidsskrifter

Ansvarshavende redaktører for nr. 89:
Jesper Stange og Elof Westergaard

ISSN 0106 - 6749
© Forfatterne og *Kritisk forum for praktisk
teologi*

Kritisk forum for praktisk teologi er sat hos
Forlaget ANIS og trykt i offset hos AKA-
print, Århus. Principlayout: Kim Bro-
ström

Forside: »Moses Goes Down to
Hollywood ... «

Bestilling af tidsskriftet kan ske ved hen-
vendelse 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. e-mail: anis@rpc.dk

Prisen for et abonnement på 23. årg. er
kr. 225,- (studerende kr. 175,-). Enkelt-
numre sælges for kr. 95,-
Ældre numre af tidsskriftet kan fås ved
henvendelse til forlaget

Tidsskriftet udkommer fire gange om
året med temanumre om praktisk-teolo-
giske emner

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskriftet
kan rettes til forlaget eller til redaktio-
nens medlemmer