

Ernst Andersen

Fra Jean Bodin
og Lessing
til Wrede

Træk af bibelkritikens udvikling

C.A. REITZELS FORLAG

1993

Indhold

Kapitel 1	
Jean Bodin om religionsfrihed, Messias og mirakler . .	5
Kapitel 2	
Den kritiske bibelforsknings begyndelse	23
Kapitel 3	
Thomas Burnet om slangens samtale med Eva	36
Kapitel 4	
Charles Blount. Trykkefrihedens apostel og bibelkritiker	41
Kapitel 5	
Newton om solsystemets skaber	54
Kapitel 6	
Den kildekritiske lutheranske evangelieforskning Er Johannesevangeliet apostolsk?	62
Kapitel 7	
Markusevangeliet ældst. Dets tilblivelse	75
Kapitel 8	
Barndomskapitlerne hos Mattæus og Lukas	83
Kapitel 9	
Johannesevangeliets tegn	90
Kapitel 10	
Messias?	97
Kapitel 11	
Højesterets votering i Arboe Rasmussen-sagen	103
Efterskrift	110

Kapitel 1

Jean Bodin om religionsfrihed, Messias og Mirakler

En af dem, der tidligt tager afstand fra middelalderens ordning med trostvang og går ind for religionsfrihed, er juristen Jean Bodin (1530-96). Det sker i et posthumt manuskript *Syvmandssamtalerne*. Bodin har i en del år deltaget i politik bl a som sekretær for hertugen af Alençon. Da denne dør i 1584, trækker han sig ud af politik og bor resten af livet i Laon.

Manuskriptet vedrørende Syvmandssamtalerne er skrevet færdigt ca 1593. Borgerkrigen, der er en religionskrig, raser, medens Bodin skriver løs. Skriftet, der er skrevet på latin, har titlen *Colloquium Heptaplomeres*. Få år efter Bodins død bliver det oversat til fransk, men der går mere end halvtredje århundrede, før der kommer en trykt udgave, Ludwig Noacks fra 1857. Den franske oversættelse udgives i 1914 i en forkortet udgave af Roger Chauviré med titlen *Le colloque de Jean Bodin*, og i 1984 får man en udgave af hele den franske oversættelse, François Berriots *Colloque entre sept scavans*. Noacks tekstudgave har været grundlaget for en oversættelse til engelsk med indledning og kommentar af Marion Leathers Daniel Kuntz, *Colloquium of the Seven*, 1975.

Trods den sene trykning har Bodins skrift gennem tiderne haft betydning for den religionsfrihed, der slår igennem fra slutningen af det 18 århundrede, og for den religiøse tolerance, der i mange lande er forløberen herfor. Det beror på, at såvel manuskriptet som oversættelsen til fransk cirkulerer i afskrifter i betydelig udstrækning allerede i første halvdel af det 17 århundrede.

Bodin er ved sin død en kendt og i udlandet velrenomme-

ret forfatter. Hugo Grotius, der ikke blot arbejder med juridiske problemer, men – som Bodin – også er engageret i religiøse, er på sporet af Syvmandssamtalerne allerede i slutningen af 1620'erne. I begyndelsen af 1630'erne har en kendt fransk litterat, Gabriel Naudé, læst håndskriftet og skrevet en notits om det. Han slår kors for sig ved tanken om, at nogen kan finde på at trykke manuskriptet. Sagen er den, at fire af Bodins bøger bliver fordømt. 1) Bodins juridiske hovedværk *Six livres de la république*, 1576, fordømt af paven i 1592. 2) Bodins værk om trolde og hekse, *De la démonomanie des sorciers*, 1580, fordømt i 1594. 3) Bodins historiske hovedværk *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1566, på Index i 1596. 4) *Universae naturae theatrum*, 1596, på Index i 1628.

Grotius, der i 1620'erne opholder sig meget i Paris, får lov til at låne en afskrift af manuskriptet. Den befinder sig hos en kannik i Limoges, som Grotius kender lidt til. En anden afskrift har fra et tidligt tidspunkt befundet sig i de Mesmes bogsamling. De Mesme er præsident for parlamentet i Paris. Der befinder sig endvidere tidligt afskrifter i Richelieus, Mazarins og Guy Patins bogsamlinger, og også John Milton, dronning Kristina og Hermann Conring er blandt dem, der tidligt erhverver afskrifter.

Fra 1684 bliver det endelig kendt i vide kredse, at Jean Bodin ved sin død efterlader sig et manuskript, der bl.a. handler om religiøse problemer og længe har cirkuleret i afskrifter. For i dette år publiceres der en afhandling med brod mod Bodin, som er forfattet af generalsuperintendent Johann Diecmann. Titlen er *De Naturalismo cum aliorum tum maxime Jo Bodini*, og skriftet handler indirekte bl.a. om Syvmandssamtalerne. Diecmann afviser, at Bodin var ateist. Formelt var Bodin katolik. Han fik en katolsk begravelse.

Udgivelsen af denne afhandling foranlediger, at det i den lærde verden bliver almindeligt samtaleemne, at Bodin ved sin død har efterladt sig et håndskrift, der ikke er velset af

kirken. Interessen stimuleres, da det rygtes, at en i Tyskland i 1730 annonceret udgivelse af håndskriftet er blevet forbudt. Der tages og sælges i det 18 århundrede en masse afskrifter af de afskrifter, der foreligger. Det kan man se alene af det antal afskrifter, der på den ene eller den anden måde er havnet i Det kongelige Bibliotek i København. Her findes der i alt 11 afskrifter af den latinske tekst, og de er alle fra det 18 århundrede.

Det, som Bodin vil have afskaffet, er systemet med tros-
tvang. Bodin har været talsmand for religiøs tolerance,
men han vil nu gå videre. Han sigter i sit efterladte skrift
klart mod religionsfrihed. Religionsfrihed er i Europa ind-
til videre de fleste steder uopnåelig. Det er Bodin klar over.
Religionsfrihed er ikke desto mindre det af Bodin tilken-
degivne ideal. Bodin holder nu fanen højt, så højt, at han
ikke drister sig til at lade skriftet udkomme i udlandet uden
angivelse af forfatternavn. Bodin er imidlertid så klog, at
han, da han skriver manuskriptet, hele tiden tænker på de
vanskeligheder, som han selv vil komme ud for, hvis det af-
sløres, at det er ham, der har skrevet skriftet, og hvis så ka-
tolikker har magt til at få rejst og at få gennemført sag mod
ham for kætteri. Det vil så måske gå ham, som det går Hub-
maier i 1528, Dolet i 1546, Servet i 1553, Joris i 1559 og Gen-
tile i 1566, og som det senere går Bruno og Vanini. De bliver
dømt for kætteri eller ateisme og brændt, for Joris' ved-
kommende post mortem.

Bodin går derfor forsigtigt frem. Han slører sin kritik
derved, at han fordeler diskussion og kritik på ialt 7 perso-
ner og lader dem diskutere en mængde problemer. Disse
samtaler finder sted i Venedig i et palads, der tilhører een af
deltagerne, Coronæus, verdensmand og hovedrig. Coro-
næus er katolik. Blandt de andre er der en lutheraner, Fre-
dericus; en calvinist, Curtius; en jøde, Salomo; og en mu-
hammedaner, Octavius. Octavius har været kristen, men
konverterer til muhammedanismen. Herudover er der to,

der ikke hører til bestemte trosretninger, Toralba og Senamus. Toralba erklærer gang på gang, at han er tilhænger af en „naturlig“ religion. Hans dvs Bodins formål hermed er vist navnlig at afvise mistanke om, at han er ateist. Ateisme er i 16-17 århundreder det værste, der kan tænkes. Man møder senere, hos forfattere som Edward Herbert, Reimarus og andre, beslægtede tanker om det kunstprodukt, som „naturlig“ religion er.

Senamus har i modsætning til Toralba vanskeligt ved at tage et bestemt standpunkt. For Bodin er Senamus en nyttig deltager i en diskussion. Han erklærer sig gentagne gange for tilhænger af såvel katolicisme som lutheranisme, calvinisme, jødedom og muhammedanisme. „Men jeg vil, for at jeg ikke skal såre nogen, hellere godkende alles religion end udelukke den der måske er sand“, siger Senamus mod samtalerne afslutning, hvortil Salomo syrligt bemærker, at man ikke på een gang kan tro, at Kristus er Gud, og at han ikke er Gud; jfr Noack s 354.

Det må have været Bodins tanke med at agere med 7 personer, at han, hvis han bliver anklaget for kætteri, kan hen vise til, at de anskuelser, som fremføres, ikke er hans, men de 7 personers, og at de iøvrigt slet ikke er enige i deres kritik. Drøftelserne ender nemlig med et non liquet. Dette ræsonnement ville en domstol nu næppe have accepteret. Der er tale om marionetter i et mummespil, hvor den, der bevæger figurerne og lader dem tale, er den ansvarlige. Alt er skrevet af Bodin. Det er ikke ført i pennen på grundlag af stenografiske optegnelser. Enkelte har været inde på, at måske har orientlisten Guillaume Postel (1510-1581) skrevet en del af materialet; det er en løs hypotese. Postel bliver iøvrigt i 1555 i Venedig idømt livsvarigt fængsel for kætteri med tilføjelsen „non malus, sed amens“. „Ikke ondsindet, men bindegal“. Jfr min afhandling Kætterprocessen mod lægen Michael Servet, 1990, s 75-76.

Bodin forsøger også på andre måder at sløre, at hans egentlige mål er at få trostvangen afskaffet. Det er ved slut-

ningen af det 16 århundrede ikke blot i Frankrig, men også i de andre vesteuropæiske lande et radikalt synspunkt, som ikke har chance for at blive til politisk virkelighed. Bodin undgår derfor at overbetone det. Sløringen sker bl a på den måde, at han er omstændelig i sine udviklinger, noget, der har ligget for ham. Læseren er ofte ved at køre fast. Stoffet i de første tre bøger er tilmed ret uinteressant. Der er desuden gennem hele bogen et væld af digressioner. Det kan derfor ikke undre, at det ofte er gået hen over hovedet på en læser, hvad der egentlig har været Bodins formål med at skrive dette manuskript. Mange er ikke kommet ret langt, før de har lagt det til side. Men det, fra et religiøst synspunkt, mest interessante, står i de sidste tre bøger.

Bodins skrift er rettet mod trostvang. Det, der er alfa og omega i værket, er, at trostvang må afløses af religionsfrihed. Og da Bodin allerede den første gang, hvor han kommer ind på dette kardinalspørgsmål, nemlig i bog IV, tager klart standpunkt for religionsfrihed og mod trostvang, omend i form af et spørgsmål, så lader jeg den, som Bodin på dette sted lader være talsmanden, *Senamus*, selv komme til orde:

„Eftersom lederne af religionerne og disses præster, som de gamle grækere kalder mystagogous, har haft så mange indbyrdes stridigheder, at ingen kan fastslå, hvad af alt dette der er sandheden, mon det så dog ikke må foretrækkes, at man tillader, *at alle de omhandlede religioner forkyndes offentligt i staten*, således som det sker i tyrkernes og persernes meget store stater, i stedet for, at man udskiller nogle af dem? For når vi spørger, hvad der mon har været grunden til, at grækerne, latinerne og barbarerne i fordums dage ikke har religiøse kampe, så vil vi, tror jeg, ikke finde anden grund dertil end den, at alle rykker sammen om og tillader alle disse religioner.“ Jfr Noack s 118.

Går vi herefter i eet stor hop helt ned til slutningen af bog VI og dermed slutningen på hele værket, så lader Bodin her en anden person end den med en vending af Salomo

„lunkne“ Senamus, nemlig *Toralba*, ud fra en lignende begrundelse, *at der nu må gøres en ende på de religiøse stridigheder*, komme til et andet resultat, nemlig at det er på tide, at de stridende religioner afløses af den, som han går ind for, kunstproduktet „naturlig“ religion. Jeg lader *Toralba* selv føre ordet:

„Jeg ser, at jøderne er uenige med de kristne, og at muhammedanerne er uenige såvel med jøderne som med de kristne om religionens fundamentale grundsætninger, at der også blandt muhammedanerne er alvorlige uoverensstemmelser om troen, at der af Tertullian og Ephiphanius omtales ikke mindre end 120 kætterier blandt de kristne, og at det ikke blot er de større grupper af kættere, der er indbyrdes uenige, men også enkeltpersoner, som synes at være klogere end andre. Damascenus er nemlig uenig med Chrysostomos, Cyprian med Tertullian, Ephiphanius med Eusebius, Hieronymus med Augustin, Gregor med Hieronymus, Origenes med de andre, Abailard med Bernhard, Thomas med Scotus, Henricus med Durandus, Albertus med Henricus; og endelig håner enhver forgængernes skrifter. Ja, selv Magister sententiarum (Petrus Lombardus) bliver af de yngre lærere ved Sorbonne hængt ud for 25 slags kætterier. De græsk-katolske gendrives af de romersk-katolske, romerne af germanerne, schweizerne og gallerne af dem begge, Luther af Zwingli, Calvin af Stancarus, Beza af Castellio, kort sagt næsten enhver er uenig med enhver og alle uenige med alle under gensidige forhånelser og forbandelser. Og skønt jøderne synes at bevare deres religions renhed med stor standhaftighed, så afviger de orientalske jøder dog fra de vestlige med hensyn til ceremonier. Når landet ligger således, er det så dog ikke bedre at slutte sig til *den enkle, gamle og sande naturlige religion*, indplantet i ethvert menneskes sind af den udødelige Gud, fra hvilken der ikke er nogen afvigelse, nemlig den religion, der var Abels, Enochs, Lots, Seths, Noahs, Jobs, Abrahams, Isaks og Jakobs, Guds allerkæreste heroers, end at enhver flak-

ker usikkert om mellem så mange og så forskellige anskuelser og ikke har een sikker plads, hvor sjælen kan finde ro?“ Jfr Noack s 351-352.

Denne slutsalve er den skrappeste, som Bodin fyrer af.

Det lykkes imidlertid ikke for Toralba at få nogen af de andre til at slutte sig til sit synspunkt, hvorefter en „naturlig“ religion bør afløse katolicisme, lutheranisme, calvinisme, jødedom og muhammedanisme. Selv *Senamus* kan ikke rokkes fra det standpunkt, som han giver udtryk for allerede ved samtalerne begyndelse:

„Men da præster for alle religioner i alle henseender strides så hadefuldt, *er det så ikke sikrere at tillade alle religioner* end at foretrække een blandt så mange, som måske er falsk, eller komme til at udelukke den, som er den sandeste af alle?“

Senamus peger også på, at Alexander Severus dyrkede såvel Abraham som Orfeus, Hercules og Christus som sine husguder. Han dyrkede også Apollonius fra Tyana.

Med hensyn til Toralbas „naturlige“ religion har *Salomo* en indvending, der viser, at han straks har fat i svagheden ved Toralbas kunstprodukt. Den kommer en passant i en længere udvikling:

„Desuden føler jeg mig overbevist om, *at ingen religion kan bestå og klare sig helt uden kirkeskikke og ceremonier*. Jeg tror, at der ikke er nogen større hemmelighed om, hvorfor den romersk-katolske religion har været dominerende så længe, end dens store udbud af og afveksling i kirkeskikke og ceremonier, blide sange og orgelspil, prægtige dragter og andet indviet og kostbart udstyr. Det holder folket i spændt forventning, som var der tale om et dejligt skuespil.“ Jfr Noack s 173.

End ikke de to modspillere mod de fem konfessionelle, Toralba og Senamus, kan således blive enige. De er ikke ateister. Men de kan ikke finde sammen om at formulere en tro på noget positivt, troen på en Gud, der er fælles for kristne,

jøder og muhammedanere.

Alt bliver ved det gamle. Resultatet af de langvarige samtaler har således i og for sig været beskedent. *Fredericus*, lutheraneren, slutter for sit vedkommende, med alles stiltiende tilslutning, af med følgende:

„Det svar, som Theoderik, herskeren over romerne og gotherne, giver Senatet i Rom, bør slås op i guldbogstaver på alle porte ind til fyrsteslotte. Da Senatet minder ham om, at han under anvendelse af straf bør tvinge arianerne til at omvende sig til den katolske tro, svarer han følgende:

„*Vi kan ikke kommandere med religionen. Ingen kan nemlig mod sin vilje tvinges til at være rettroende*“.

„*Religionem imperare non possumus, quia nemo cogi potest, ut credat invitus*.“

Coronæus, værten, slutter herefter Syvmandssamtalerne af ved at lade kordrenge synge Davids salme nr 133 (132), samdrægtighedens salme:

„Se, hvor godt og hvor lifligt er det,
når brødre bor tilsammen“.

Derefter går de, efter at de har omfavnet hinanden, i kærlig forståelse alle tilbage til deres suiter. Men, slutter Bodin, nu holder de op med at diskutere religiøse emner. Overfor andre forsvarer derimod enhver med den største oprigtighed og alvor sin egen religion. Jfr Noack s 358.

Da deri interesserede nu kan danne sig et indtryk af Syvmandssamtalerne ved at løbe Marion Kuntz' oversættelse igennem eller Berriots uforkortede udgave af oversættelsen til fransk, vil jeg begrænse mig til gennem nogle „klip“ at vise, hvor indgående Bodin lader sine syv personer drøfte problemer, som teologer fortsat tumler med og drøfter. Var der blevet rejst kættersag mod Bodin, ville hans chancer for at blive frikendt næppe have været store. Bodin er en farligere kætter end Michael Servet. Han er klogere.

Deltagerne i samtalerne bruger megen tid på at diskutere Messiasproblemet eller, som nogle siger, Messiasmyten.

Det er *Fredericus*, lutheraneren, der drejer samtalen ind på spørgsmålet, om Messias *er* kommet, eller om han først *skal* komme. Herom siger *Salomo*, at han tror, at Messias skal komme dvs, at Jesus ikke er Messias. Lidt senere kommer *Curtius*, calvinisten, så ind på Jesaja 7,14: „Se, jomfruen bliver frugtsommelig og føder en søn, og hun kalder ham Immanuel.“ Dette sted, som *Curtius* citerer efter Septuaginta, har kristne allerede i sidste halvdel af det 1ste århundrede fortolket som en Jesus vedrørende forudsigelse, en profeti, der længe efter opfyldes ved Jesu fødsel.

Salomo afviser, at Jesaja 7,14 angår Jesus. At Jesaja 7,14 er fejloversat ved Septuaginta, er et standpunkt, som jødiske rabbi'er hurtigt har stillet sig på, og som de i det 16 århundrede har indtaget gennem århundreder. Men det ville kristne teologer ikke godtage på Bodins tid og iøvrigt heller ikke i det 17de eller 18de århundrede. Det er først i 1830, at en teologisk professor i Heidelberg, F W C Umbreit, indrømmer, at der er en oversættelsesfejl. *Salomo* uddyber som følger, jfr Noack s 209.

„Jesaja har aldrig haft Jesus i sine tanker, end mindre Maria, Jesu moder. Jesaja bruger nemlig disse ord: „Hinne ha'almah“ dvs „Se, en ung pige!“ For ha'almah betyder nemlig ikke jomfru, men en ung kvinde, som en mand omfatter med kærlighed. Det må selv de kristne teologer, som forstår hebræisk, idag indrømme. Salomon bruger dette ord i Højsangen ... Men så snart det i de hellige skrifter drejer sig om jomfruer – og det gør det meget ofte -, så bruges klogeligt altid det adæquate udtryk for jomfru betulah eller ne'arah eller begge dele efter hinanden.

Curtius: Hvorfor står der så ha'almah om Rebecca, før hun blev gift? Rebecca var jomfru og en ærbar kvinde.

Salomo: Men i samme kapitel tilføjes der udtrykkeligt ordet betulah. Herved fjernes tvetydighed ... Historien viser tydeligt, at Jesaja taler om kong Achas' dronning.“

Lidt senere, jfr herved Noack s 215-17, lader Bodin så *Salomo* fremføre den allerede ved slutningen af det 16 århun-

drede og nok længe før kendte hypotese om, at de første to kapitler hos Lukas er en senere tilføjelse til det oprindelige håndskrift.

Salomo: „... Men ingen kan forklare, hvad Det nye Testamente egentlig er, og hvem der har lavet det. Vi ser, at der i det er trukket så meget fra og tilføjet og sat spørgsmålstegn og forandret så meget, at der er mere end 300 varierende læsemåder. Det drejer sig ikke blot om bogstaver eller stavelser eller udtryk, men også om, at sætninger og hele kapitler er tilføjet eller forandret eller udeladt. Som bevis herfor se, hvad Ephiphanius skriver om, at de første to kapitler af Lukas manglede i det eksemplar, som Marcion, discipel af Johannes, havde. I dem står der noget, som aldrig er blevet fortalt af andre forfattere, nemlig englenes sendelse til Maria, den forbløffende jomfrufødsel, de vise mænds rejse til Judæa fra de fjerneste egne, stjernen, der leder dem frem til den stald, hvor jomfruen har født ...

Coronæus: ...

Salomo: ... Det er heller ikke sandsynligt, at de andre evangelister ville have udeladt dette himmelske besøg, jomfrufødslen, stjernen, der leder de vise mænd, kort sagt ville have forbigået de mest betydningsfulde begivenheder af dem alle, eftersom de medtager de mindste begivenheder – og ofte gentager dem – fx helbredelser for dysenteri eller haemorrhagia.

Der er også et andet indicium for, at de to første kapitler senere er føjet til Lukas' håndskrift, nemlig at det tredje kapitel begynder, som om det er fortalen til hele evangeliet:

„I kejser Tiberius' femtende regeringsår, da Pontius Pilatus var landshøvding over Judæa, og Herodes tetrarch over Galilæa og hans broder Philip tetrarch over Ituræa og Lysanias tetrarch over Abilene, og medens Annas og Kajfas var ypperstepræster, da kom Guds ord til Johannes ...“ Sådanne indledninger er fælles for næsten alle de profetiske og historiske skrifter. Således begynder Daniel, Ezekiel, Hoseas, Mika, Zefanias, Zakarias, Ezras. Lukas efterligner

dem. Han har ladet dette være begyndelsen til evangeliet. Enhver kan tydeligt se, at de to første kapitler stammer fra en anden hånd end forfatterens.“

Da dette er et af de mange steder, hvor den, der anklager for kætteri, vil sætte ind og stille nærgående spørgsmål, lader Bodin umiddelbart derefter de to modspillere til de fem konfessionelle snakke sort. Formålet hermed er at bagatelisere Salomos kritik.

Toralba: „En jomfrufødsel forekommer mig ikke at være så bemærkelsesværdig som de mængder af fisk, fugle og krybdyr, som fødes pludseligt uden fædrene ophav, jfr vore tidligere drøftelser ...

Senamus: Lad os gå ud fra, at sådanne ting kan ske i overensstemmelse med naturen, skønt de hænder ret sjældent.“

Beretningerne hos Mattæus og Lukas er koblet sammen med beretningen om, at fødslen finder sted i Bethlehem. Bodin lader derfor også beretningerne herom drøfte.

Salomo: „Ser vi bort fra dette, så skal Messias efter profeternes forudsigelser fødes i byen Bethlehem. Jesus fødes imidlertid i landsbyen Nazaret i Galilæa. Galilæa er adskilt fra Judæa dels ved floder, dels ved, at der er forskellige myndigheder (imperium). Derfor denne indvending, når det drejer sig om Jesus: „Kan noget godt komme fra Nazaret?“ Den bekræftes også i Acta (22,9), når han siger: „Jeg er Jesus fra Nazaret, hvem du forfølger“.

Coronæus: Denne gamle indvending er forlængst gendrevet af teologerne. Hvem ved ikke, at Josef og Maria var draget fra Galilæa til byen Bethlehem på grund af mandtalsskrivningen, og at Maria fødte der? Når Jesus dog blev kaldt Nazaræer, var det, fordi han blev opdraget der, hvor moderen havde bopæl. Origenes i Contra Celsum og Justinus Martyr beretter også, at på deres tid blev den stald, i hvilken Christus blev født, i en grotte, i Bethlehem, ofte besøgt af pilgrimme.

Salomo: Således mener de ganske vist. Men beregningen af tidspunktet lader sig ikke forlige med beretningen om

Augustus' mandtalsskrivning. Augustus lader nemlig denne mandtalsskrivning i hele romerriget *finde sted i det næstsidste år af sin regeringstid*, som der står hos Dio. På dette tidspunkt er Jesus 14 år.

Curtius: Augustus har ladet foretage mandtalsskrivning to gange. For Lukas skriver således: Den første, medens Quirinius var landshøvding i Syrien. Og eftersom det var bestemt, at enhver skulle skrives i mandtal i sin hjemstavn, så drog Josef, der var af Juda stamme, med sin hustru Maria til byen Bethlehem.

Salomo: Dette kan ikke være sket. For efter Josephus' historie var Quintilius Varus landshøvding i dette år, ikke Quirinius. Josephus skriver ligeledes, at Quirinius har ladet foretage en folketælling begrænset til Judæa, ni år efter, at Herodes var død. Og derfor slutter de kristne teologer, som nøje undersøger disse ting, fra Jesu alder, at han er født, medens Quintilius Varus er landshøvding. Hertil kommer, at denne Augustus' mandtalsskrivning af romerske borgere *ikke* tillige var en optælling af fremmede eller af forbundsfæller eller af skatskyldige. Det gør Eusebius klart, når han skriver, at der efter den egyptiske sejr blev foretaget en optælling af romerske borgere såvel i Rom som i provinserne. Antallet af romerske borgere var da 6.560.000 og ved Jesu fødsel 15.820.000 („Ikke“ er faldet ud hos Noack).

Nu var Josef ikke romersk borger. Ellers havde Pontius Pilatus, provinsens landshøvding, sendt hans søn, Jesus, anklaget som oprører og gudsbespotter, til Rom, som Festus, landshøvding i samme provins, senere gør med den romerske borger Paulus ...

Fredericus: Denne diskussion er uhyre spidsfindig, for ikke at sige det, der er værre. Hvad der end har tilskyndet Maria til at begive sig til Bethlehem, så står det fast, at Kristus er født der. De vise mænd fra Østerland drog jo derhen for at tilbede det lillebitte barn, så den gamle profeti kunne gå i opfyldelse: Kongerne over Arabien og Saba vil bringe gaver og blive ledt til stalden, hvor jomfruen skal føde, af en

stjerne, der går foran.“ Jfr Noack s 221-22.

Beretningerne om jomfrufødsel bliver endelig holdt sammen med de stamtavler, der findes Mattæus 1,1-17 og Lukas 3,23-38, idet Bodin lader deltagerne diskutere spørgsmålet om Jesu slægt. Jfr Noack s 219.

Salomo: „Hvis Jesus er avlet før tidernes begyndelse, så må hans oprindelse være uafhængig af materia.

Curtius: Jesus er avlet før tidernes begyndelse ved en immateriel undfangelse og uden moder. Men senere undfanger Helligånden ham i en kvindes skød og uden fader.

Salomo: Hvorfor kaldes han så overalt Davids søn og Josefs søn? Mattæus og Lukas ville jo forgæves have ladet Jesu stamtavle række lige fra David og til Josef, hvis ikke Jesus var fremtrådt som søn af Josef. I så henseende viser begge evangelisters beretninger imidlertid, at de lærte, at Jesus er udgået af Judas folk og tilmed af Davids kongeslægt, og ellers kan han jo heller ikke være Messias. Af profeternes forudsigelser kan man se, at Messias skal være af Davids folk og slægt. Messias kaldes også i Talmud David, da han skal fremstå i Davids slægt.

.....

Salomo: ... Og dog er Mattæus og Lukas ikke blot i strid med historien, men også indbyrdes. *Den ene lader Jesus nedstamme fra Salomon, den anden lader ham nedstamme fra Nathan* med en grænseløs uoverensstemmelse i de opregnede navne. Begge afviger nemlig såre meget for det første fra hebræeren Philon, den bedste forfatter af oldtidshistorien, for det andet også fra sakralhistorien. Da en skarpsindig teolog (som Philon) ikke kan bære over med dette, så skriver han ligeud, at det på ingen måde af Mattæus' og Lukas' skrifter kan følge, at man må antage, at Jesu oprindelse kan føres tilbage til David. Af de to muligheder kan kun den ene opfyldes. Enten er theogonien eller også er genealogien forkert. Men at genealogien skulle være sand, går ikke. Udgangspunktet er jo forskelligt, nemlig henholdsvis Salomon og Nathan. De er brødre.“

Beviset for, at Jesus er den forjættede Messias og Guds søn, bliver nu i den periode, hvor evangelierne bliver til, ikke blot ført ud fra forudsigelserne i Jesaja 7,14 og Mika 5,1 og gennem stamtavler. Der peges i evangelierne på meget andet, der er profeteret om Messias og gået i opfyldelse med Jesus. Tankegangen bag denne form for bevis for, at Jesus er Guds søn, er i og for sig ligetil. Såfremt en profet forudsiger, at noget vil ske, og det så viser sig, at det også sker, så er der grund til eftertanke. Spørgsmålet er imidlertid, 1) om der foreligger en klar profeti om Messias, 2) om den faktisk er gået i opfyldelse gennem Jesus. Begge dele kan give og har faktisk givet anledning til endeløse diskussioner, bl a fordi steder i skriften fortolkes allegorisk. Gennem allegorisk og harmoniserende fortolkning kan der vendes op og ned på så meget.

De 7 deltagere går videre i denne diskussion. Det lader jeg ligge for også at kunne se lidt på, hvad Bodin lader dem sige om den anden måde, hvorpå de kristne tidligt forsøger at overbevise jøder og hedninger om, at Jesus er Guds søn og selv Gud, nemlig ved at henvise til, at Jesus har udført mange mirakler, hvoraf nogle ligefrem er „tegn“ fra himmelen. Det er i Johannesevangeliet, at beviset gennem „tegn“ spiller en afgørende rolle.

De, der forsøger at bevise Jesu guddommelige natur på denne måde, kommer imidlertid ud for den vanskelighed, at der såvel i den periode, hvor de fire kanoniske evangelier bliver til, ca år 50 – ca år 120 efter tidsregningens begyndelse, som i årene før og efter denne periode, cirkulerer en mængde beretninger og fortællinger om andre end Jesus, der også har udført mirakler. Har da også disse personer været af guddommelig natur? Den, der læser om mirakler i Bodins skrift, må endvidere tage i betragtning, at Bodin i en henseende er fast forankret i middelalderen og i oldtiden. Han er inden for visse grænser overtroisk. Han tror bl a på trolde og hekse, og troen er så fast, at han skriver en hel bog herom, *De la démonomanie des sorciers*, udgivet i

1580. Denne overtro gennemsyrrer også Syvmandssamtalerne, mest bøgerne I-III. Læseren er kun kommet et par sider ind i værket, før han støder på en uhyre omstændelig fortælling af Octavius, muhammedaneren, om en rejse, som denne er på i Egypten, hvorunder han tilegner sig en mumie, som han i en kiste får med på det skib, som skal føre ham tilbage. Skibet kommer ud for en voldsom storm og er lige ved at forlise. Først da Octavius til opfyldelse af en generel ordre, givet af skipperen, i al ubemærkethed lader kisten med mumien gå udenbords, holder stormen op, og alle er frelst. Jfr Noack s 5-10. Alt sådant forbigås.

En person, der under hele denne diskussion om mirakler og miraklers betydning som „bevis“ for eller „tegn“ på guddommelig natur har spillet en stor rolle, og som Bodin gør en del ud af i Syvmandssamtalerne, er Apollonius fra Tyana. Apollonius er i modsætning til Jesus en person, der i den verdslige litteratur er velbevidnet. Han er født på omtrent samme tid som Jesus, og han forsvinder først ud af historien, da Nerva er kejser, og det vil sige 96-98 efter tidsregningens begyndelse.

Apollonius' liv og levned er skildret af en græsk sofist og litterat, Philostrat, i et skrift, der er skrevet efter anmodning af kejserinde Julia Domna og nok først er publiceret efter hendes død i året 217. Dette skrift har aldrig været anbragt på en proskriptionsliste, det overlever middelalderen, og det bliver tidligt trykt. Det bliver tidligt oversat til latin og lidt senere også til fransk og udgivet på disse sprog, og i 1680 bliver de to første af de ialt otte bøger oversat til og udgivet på engelsk. Senere er også de sidste seks bøger oversat til og udgivet på engelsk. Philostrats skrift har i tidens løb foranlediget en del skrifter bl a af Hierokles, Eusebius, F C Baur, Christen L Nielsen og Edvard Meyer.

Bodins udviklinger om mirakler findes bl a på s 251-255 i Noacks udgave. Jeg lader Fredericus og Octavius selv komme til orde, i bunden, men ikke ordret oversættelse:

Fredericus „Det, som det svage sind ikke fatter, lader Christi bemærkelsesværdige handlinger og vidunderlige gerninger os forstå.

Octavius: Hvis mirakler skaber guder, hvad hindrer så, at enhver meget stor mager gør sig selv til gud? Hvad kan ikke de magere, der kan trolde, sætte i værk? Hvad kan ikke en herskare af hekse udrette? Hvor er der nogen, han være sig nok så klarsynet, hvis øjne de ikke slører? Herom vidner Faraos magere, orfikerne, Medea, Cleomedes Astypalæus, Apollonius fra Tyana. Denne sidste fremstod med en så stor variation af mærkværdige mirakler, at vore forfædre foretrak ham ikke blot for Christus, men for alle de kristne guder. Han siges at have opvakt adskillige fra de døde, at have standset epidemier, ofte helbredt døende, særdeles ofte forudsagt fremtidige begivenheder, ofte blot ved sin nærværelse at have fået dæmoner til at flygte, konsekvent, så længe han levede, at have afholdt sig fra at spise kød og andet fra levende væsener, at være fremtrådt som kyndig og samtidig også klog lærd, at have været guddommelig med hensyn til kloge påbud, at have fordrevet skarer af vampyrer blot ved sin tale, befriet Efesus for en begyndende pest, befalet, at en kappeklædt gammel mand skulle dækkes til med sten, at den tildækkede derpå skulle afdækkes, og derpå vist, at det afdækkede var en død løve, at have levet her på jorden i 140 år og så at være faret op til himmelen, bortrevet fra selve Dianatemplet, at være blevet hilst af træerne med bøjede toppe og tydelig stemme og endelig husket som gud i hele Grækenland og Asien. Han er blevet rost af de gamle i så høje toner, at man søgte spådomme fra hans statuer, som var det Apollo selv. Han var berømmet og beundret ikke blot af hedninger, men også af de kristne og især af Hieronymus og Justinus Martyr. De beretter, at Apollonius ved sine ordrer standsede orkaner til søs, voldsomme storme, rottesværmer og vilddyrers hærgen.

Fredericus: Det er rigtigt, at Philostrat har mange ting om Apollonius, men det, som han fortæller om ham, det

har han fra Damis, som har det von hörensagen. Disse fortællinger bliver imidlertid gendrevet af Eusebius fra Cæsarea i otte bøger som værende lutter digt. Apollonius er også mere berømt som mager end som videnskabsmand. Han har vænnet sig til at flyve på heksevis og til at komme ud af jernlænker ved dæmoners hjælp. Derfor befaler kejser Domitian, da Apollonius bliver beskyldt for at være mager, at han skal tvinges til, efter at hans hovedhår er revet ud, at forsvare sig nøgen.

Octavius: I ser dog, at denne magers mirakler betød så meget, at han dyrkedes som gud i adskillige århundreder, og at de kristne mødte den indvending, at Apollonius i henseende til mirakuløse bedrifter var Christus langt overlegen. Han var omtrent jævnaldrende med Christus eller dog ikke meget yngre.“

Nogle sider senere:

Octavius: „... Med hensyn til Christi mirakler kan de næsten begrænses til tre slags, nemlig opvækkelse fra de døde af to kvinder – for om Lazarus’ opvækkelse er der udover Johannes ingen bevidnelse –, djævueldrivelse og helbredelse af nogle sygdomme. Endelig er der, hvad der står om, at Han er vandret hen over vandene, og at Han er hentet op til himmelen.

Senamus: Du forbigår, Octavius, det første af miraklerne og det festligste, forvandlingen af vand til vin, da drikkekarrene var tømt og ingen vin tilbage.

Salomo: Det forekommer mig, at Han ville have handlet mere passende, dersom Han havde bevæget deltagerne i gæstebuddet til at være lidt mere ædruelige. Simon Magus, Apollonius og talløse andre udførte lignende mirakler. De har ofte fra en tør træstamme lokket frem vin med udseende, farve, duft og buket som anden vin. Og Galen på det sted, hvor han taler om hermetisk helbredelse, undrer sig over, hvor ofte mange ikke kan helbredes på anden måde, end at de hæftigt ønsker at blive raske og har en tillidsfuld fortrøstning om, at de vil blive det. Magere bruger nemlig

disse ord: Tro, og du vil blive rask. Din tro har reddet dig.“

Bodin har været velbevandret i den jødiske religiøse litteratur. Han omtaler gang på gang Moses Maimonides, en berømt rabbi og læge fra det 12 århundrede, og herudover anfører han, hvad en 10-12 andre navngivne rabbi'er mener. Det kan derfor ikke undre, at der tidligt er dem, der gætter på, at Bodin, skønt han formelt er katolik og bliver begravet som katolik, nok af afstamning er jøde eller halvjøde. De oplysninger, som man har om Bodins personlige forhold, er imidlertid så sparsomme og så usikre, at hypotesen ikke kan bekræftes. Den kan på den anden side heller ikke afkræftes.

Kapitel 2

Den kritiske bibelforsknings begyndelse

Mosebøgerne var tidligere benævnelsen for de første 5 bøger i Det gamle Testamente, nu kaldt Pentateuchen. Man går nemlig i oldtiden ud fra, at det er Moses, der har skrevet Pentateuchen. Først i den sidste halvdel af det 17. århundrede er der forfattere, som fremfører den opfattelse, at Pentateuchen ikke i sin helhed kan være skrevet af Moses, navnlig *Thomas Hobbes*, *Isaac La Peyrère* og *Baruch Spinoza*. Det er dem, der i Europa indleder den kritiske bibelforskning. Til at begynde med er det især begivenheder i Det gamle Testamente, der er genstand for kritisk forskning. Men fra slutningen af det 18. århundrede er det i lige så høj grad nytestamentlige steder, der er bibelforskningens genstand.

Thomas Hobbes (1588-1679) lægger for, da han i 1651 i *Leviathan* skriver, at det fremgår af vers 6 om Moses' begravelse i kapitel 34 i den sidste af Pentateuchens bøger, Deuteronomium, at „intet menneske indtil denne dag har kendt Moses' grav“. Det vil sige indtil den dag, da disse ord *efter Moses' død* bliver skrevet ned. For det vil, skriver Hobbes, være en mærkelig fortolkning at sige, at Moses sigter til sin egen grav, omend naturligvis profetisk.

Man kan dog, fortsætter Hobbes, måske gøre gældende, at kun det sidste kapitel i Deuteronomium bliver skrevet af en anden end Moses, ikke resten. Lad os derfor se, hvad der står i Genesis, i skabelsesberetningen, kapitel 12, vers 6: „Og Abraham drog gennem landet til Sikems hellige sted, og *kana'anæerne var dengang i landet*.“ Det må nødvendigvis være ord skrevet af een, som skriver, da kana'anæerne *ikke* længere er i landet. Og da Moses dør, uden at han no-

gensinde kommer ind i landet, kan dette følgelig ikke være skrevet af Moses.

Hobbes henviser endvidere til Numeri, den fjerde af Pentateuchens bøger, kapitel 21, vers 14. Her citerer bogens forfatter en anden ældre bog „Bogen om Herrens krige“, hvori er optegnet Moses' gerninger ved Rødehavet og ved floden Arnon. Således ville der, forudsætter Hobbes, ikke stå, hvis det er Moses, der har skrevet Numeri. Hobbes mener at kunne fastslå, at alle 5 bøger i Pentateuchen er skrevet efter Moses' død, selvom det ikke er så klart, hvor lang tid der forløber, før de skrives ned. Derfra gør han den undtagelse, at det må være Moses, der har skrevet det, hvorom det udtrykkeligt siges, at det er skrevet af ham, fx kapitel 31, versene 9-11, i Deuteronomium. Se til teksten Leviathan, 1651, s 200-201.

Hobbes ser kun toppen af isbjerget. Isaac La Peyrère (1595-1676) og Baruch Spinoza (1632-1677) ser meget mere. I 1655 går Peyrère udførligt ind på bl a problemet om forfatterskabet til Pentateuchen i to latinske afhandlinger, som han publicerer under eet uden angivelse af forfatternavn, bogtrykker og trykkested: *Præadamitæ* og *Systema Theologicum*. Stedet er især *Systema Theologicum*, jfr siderne 173-178 i kvartudgaven fra 1655, der omfatter begge afhandlinger. Begge afhandlinger bliver omgående oversat til og udgivet på engelsk. Og Spinoza har i sin i 1670 udgivne afhandling *Tractatus Theologico-Politicus* et helt kapitel, kapitel 8, hvori han, jævnfør den lange overskrift, påviser, at de fem såkaldte Mosebøger, Josuas bog, Dommerbogen, Ruths bog, Samuelsbøgerne, Kongebøgerne ikke er skrevet af dem, som de har navn efter.

Det er ikke min tanke at gennemgå alle Peyrères og Spinozas argumenter mod, at det er Moses, der har skrevet Pentateuchen. Det er der jo idag alligevel ingen kyndig, der tror på. Formålet er kun at gøre opmærksom på, at det er dem, der foranlediger, at den kritiske bibelforskning kommer igang, og hvornår og hvorledes det sker, og at give

nogle eksempler på, hvorledes Peyrère og Spinoza argumenterer.

Peyrère skriver på de anførte sider bl a, at han ikke er klar over, ved hvilken kompetent forfatter det er fastslået, at Pentateuchen hidrører fra et håndskrift af Moses selv, hvilket er den almindelige opfattelse, omend den ikke deles af alle. Men en række grunde bevæger ham til at tro, at de 5 bøger ikke er Moses' arketype. De er excerperet og afskrevet af en anden (*excerptos et exscriptos ab alio*). Der står jo nemlig i dem, jfr sidste kapitel af Deuteronomium, at Moses er død. Hvorledes kan Moses skrive, efter at han er død? Nogle siger vel, fortsætter Peyrère, at det er Josua, der har tilføjet det, der står om Moses' død i det sidste kapitel. Javel, men hvem har så tilføjet det, der står om Josuas død i det sidste kapitel i den bog, som tilskrives Josua, og som man mener er skrevet af Josua selv, ganske som Pentateuchen anses for skrevet af Moses selv? Jfr Josuabogens kapitel 24, versene 29-31.

Peyrère skriver endvidere, at der står følgende i begyndelsen af kapitel 1 i Deuteronomium: „Dette er de ord, Moses talte til hele Israel på den anden side (trans) Jordan“. Hvis Moses har skrevet dette, så må han ved nedskrivningen have opholdt sig på denne side (cis) Jordan. Men Moses kom jo aldrig over Jordan. Den, der sammenskriver Deuteronomium, ser på begivenhederne, som de ser ud, efter at erobringen har fundet sted. Ergo kan det ikke være Moses, der sammenskriver Deuteronomium.

Peyrère har været en omhyggelig læser af Pentateuchens bøger, især Genesis. Det fremgår først og fremmest af, at det er ham, der ser og beretter om, at der er skabt mennesker før Adam, de, som han kalder Præadamitter. Når man først ved, at der i Genesis skal være en beretning om skabelsen af to Præadamitter, en mand og en kvinde, der sker samtidig og altså uden benyttelse af et af mandens ribben, så kan også den mindre omhyggelige læser af Genesis let finde stedet og se, at det ikke er Peyrère, der digter noget til.

Det står i versene 26-27 i kapitel 1. Hvad man derimod til stadighed kan undre sig over, er den behændighed, hvormed det er lykkedes for dem, der i århundreder har lært andre bibelhistorie, at få Præadamitterne ud i kulissen. Man hører tilsyneladende ikke noget om Præadamitterne, før Peyrère i 1655 på en stilfærdig måde og tilmed på latin gør opmærksom på, hvad der står i Genesis, kapitel 1, versene 26-27.

Man kan også se, at Peyrère har været en omhyggelig tekstlæser, af hans udviklinger på siderne 176-177. Her gentager Peyrère, at de 5 bøger, som udgør Pentateuchen, ikke er skrevet af Moses. Ingen kan derfor med rette undre sig, når han opdager, hvor meget uklart, forvirret, uordentligt, afhugget, lemlæstet, gentaget, udeladt og udenfor rette sted og rækkefølge anbragt, der er i disse bøger. Dette er jo eine grausame Salbe mod store dele af Det gamle Testamente, egnet til at ruinere troen på, at de gammeltestamentlige tekster er inspireret af Spiritus purus eller sanctus. Peyrère belyser dette gennem en del eksempler.

Stedet, hvor *Spinoza* fastslår, at det ikke er Moses, der har skrevet Pentateuchen, er som bemærket kapitel 8 i *Spinozas* berømte/berygtede i 1670 udgivne *Tractatus Theologico-Politicus*. *Spinoza* bringer først i erindring, at farisæerne er så sikre på, at det er Moses, der er forfatteren af Pentateuchen, at de anser enhver, der er af en anden mening, for at være en kætter. Den første forfatter af alle dem, som *Spinoza* har læst, der ikke er enig med farisæerne, er *Ibn Esra* (1092-1167). *Ibn Esra* skriver i en kommentar til *Deuteronomium* nogle sætninger, som *Spinoza* anfører. For en umiddelbar betragtning hænger de ikke sammen, og de er gådefulde. Med få ord antyder allerede *Ibn Esra*, at det ikke er Moses selv, som har skrevet Pentateuchen, men en anden, der har levet langt senere. Den bog, som Moses virkelig har skrevet, har været en anden. Herefter kommer der en række argumenter skrevet af *Spinoza* så at sige som en autentisk fortolkning af *Ibn Esras* udviklinger.

Spinoza henviser først til fortalen til Deuteronomium dvs til den første sætning i kapitel 1. Da Moses ikke har overskredet Jordan, kan han ikke have skrevet disse indledende ord. Peyrère har det samme argument. Han skriver blot noget udførligere herom end Spinoza. Lidt senere argumenterer Spinoza ud fra Deuteronomium kapitel 31, vers 9: „Og Moses nedskrev loven.“ Disse ord kan under ingen omstændigheder hidrøre fra Moses. De må stamme fra en anden forfatter, der beretter om Moses' bedrifter og skrifter. Det næste argument henter Spinoza fra Genesis, kapitel 12, vers 6, hvor historieskriveren fortæller, at Abraham har gennemvandret kana'anæernes land og så tilføjer: „Og kana'anæerne var dengang i landet“. Derved skelner han åbenbart mellem den tid, hvor han skriver, og hin tid. Dette må altså være skrevet efter Moses' død, da kana'anæerne allerede var fordrevne. Spinoza uddyber dette ved at citere Ibn Esras ord i kommentaren noget udførligere. Hobbes har som foran anført det samme argument, men mere kortfattet. Han citerer ikke Ibn Esra. Spinoza påberåber sig dernæst, at bjerget Moria i Genesis kapitel 22, vers 14 af historieskriveren – ikke af Abraham – omtales som Guds bjerg. Det navn fik bjerget imidlertid først, da det blev bestemt, at her skulle templet bygges. Bjerget havde ikke dette navn på Moses' tid.

Efter at Spinoza har gennemgået de fra Ibn Esra hentede argumenter, bemærker han, at Ibn Esra ikke har peget på alle steder. Han tilføjer så for egen regning yderligere fire argumenter, der også viser at Pentateuchen ikke er skrevet af Moses, men af en anden, der lever mange århundreder senere.

Såvel Peyrère som Spinoza kommer ind på de beretninger om underfulde gerninger og mirakler, hvoraf der er et utal i biblen. Her er Peyrère ikke nær så radikal som Spinoza. Peyrère tror nemlig på mirakler, hvad Spinoza ikke gør. Men Peyrère er skeptisk overfor nogle af de mirakelberetninger, der er i eller går for at være i biblen. Det giver han

udtryk for på siderne 186-202 i Systema Theologicum. Her drøfter Peyrère bl a stedet Deuteronomium kapitel 29, vers 5, hvor Moses i en tale til israelitterne formaner dem til at holde pagten med Gud og siger: „I fyrré år har jeg ført eder om i ørkenen; eders klæder blev ikke slidt af kroppen på eder, og dine sko blev ikke slidt af fødderne på dig.“

Der er ifølge Peyrère her ikke tale om et mirakel, men kun om, hvad han vil kalde et jærtegn eller en underfuld gerning (portentum). Han vender sig imod den sædvanlige forståelse af stedet, som går ud på, at grunden til, at israeliternes klæder ikke bliver slidt op under deres vandring i ørkenen, er, at Gud har ladet dem få tøj af en særlig styrke. Det kan ikke slides op. Og det har endog en skjult „voksekraft“, således, at når Israels sønner har fået dette tøj, og når de så vokser, så vokser også tøjet. Mutatis mutandis med hensyn til fodtøjet.

De, der mener således, tager dog, skriver Peyrère, ikke i betragtning, hvad miraklets kraft har bestået i, nemlig ikke i den slags tåbeligheder og barnagtigheder, men i det forunderlige forsyn, hvormed Gud leder israelitterne frem i 40 år gennem ørkener, som mangler næsten alt. Og dog er der så store forråd af alt, at der ikke er mangel på materialer, hvoraf der kan laves klæder og fodtøj. Deres klæder bliver ikke slidte af den enkle grund, at de har skiftetøj, og deres fodtøj går ikke til, da det gamle og slappe bliver byttet om med nyt. De har jo flokke med af kvæg, derunder får, i tusindvis, græssende i ørkenen. Af ulden væver de klæder og reparerer de tøj, og af skind og læder laver de fodtøj. Der har ikke været mangel på væversker, reparatører, garvere eller skomagere.

Peyrère går derefter videre til det umiddelbart derefter følgende sted, vers 6: „Brød fik I ikke at spise, og vin og stærke drikke fik I heller ikke, for at I skulle vide, at jeg er Herren eders Gud“. „Der regnede nemlig manna ned fra himlen til israelitterne, og der flød vand ud til dem fra en

klippe. Begge dele ved et mirakel af Gud, så at de kunne spise manna i stedet for brød og drikke vand i stedet for vin og stærke drikke. Et mirakel af Gud havde også ført til, at de havde fundet de flokke, som græssede og drak i den golde og tørre ørken. Ja visselig også, at de havde haft tilstrækkeligt af mad og drikke. Gud havde i den tørre og ufrugtbare ørken ikke ladet dem mangle noget“. Dette uddybes og gentages af Peyrère bl a ved en henvisning til de forråd, som israelitterne fik ved køb og som krigs- og plyndringsbytte, jfr Deuteronomium kapitlerne 2 og 3 og Exodus kapitel 17.

Såvel Peyrère som Spinoza kommenterer den ofte drøftede mirakelfortælling i Josuas bog, kapitel 10 om israeliternes sejr ved Gibeon over fem sydkana'anæiske konger. Spinoza omtaler stedet i kapitel 6 i Tractatus Theologico-Politicus, De miraculis. Dette kapitel er vel nok det gennem tiderne mest omtalte og mest forkætrede kapitel i Spinozas afhandling. Her skriver Spinoza først, at på Josuas tid tror israelitterne, som menig mand endnu gør (i 1670), at det er solen, der bevæger sig rundt om jorden, og at jorden står stille. Det mirakel, der finder sted ved deres kamp mod de fem konger, tilpasses til denne anskuelse. Der fortælles nemlig ikke, at hin dag har været usædvanlig lang, men derimod, at sol og måne har stået stille eller dog sagtnet omløbshastigheden. Dette kan israelitterne have gavn af for derved at overbevise de hedninger, som er soltilbedere, om, at solen står stille under en anden, og altså højere, Guds magt, på hvis vink solen må ændre den naturlige orden. Dels af religiøse grunde, dels ud fra forudfattede meninger har man, skriver Spinoza, opfattet og fremstillet sagen på en helt anden måde, end den forløber i virkeligheden. Dette er blot en speciel anvendelse af Spinozas umiddelbart før fastslåede almindelige grundsætning om, *at dersom der i skriften står noget, som er i strid med naturens orden, så er der tale om noget, der er smuglet ind i skriften.* Da Peyrère står på det standpunkt, der i sig selv ikke er irra-

tionelt, at den almægtige skaber kan gøre undtagelse fra den af ham etablerede orden – ellers er skaberen ikke almægtig –, så har han sværere ved at finde ud af, hvad han skal mene. Han væver frem og tilbage dels på s 172-173, dels på s 194-199. I overskriften på s 194 til kapitlet resumerer han sit standpunkt således: „Hin lange dag bør ikke udstrækkes ud over Gibeons dal“.

Peyrère drøfter også beretningen Mattæus 2,1-12 om de tre Magi – Magere – og stjernen over Betlehem. Skønt det er almindeligt, at det berettes, at denne stjerne var anbragt på himlen mellem andre stjerner, så var den det i følge Peyrère ikke, og den kunne heller ikke være det. Andre mennesker end de tre Magi ville nemlig også have set den, navnlig Herodes, som var foruroliget på grund af den oplysning, de gav ham. Men Herodes havde ikke set og så ikke stjernen. Efter at han hemmeligt havde ladet de tre Magi kalde til sig, fik han ifølge evangelisten besked om, på hvilken tid stjernen var kommet til syne. Heraf fremgår det, at denne stjerne hverken har været på himlen eller været anbragt, så alle kunne se den, således som det er den almindelige mening. *Ilden har blot lyst for de tre Magi*. Med den som fører nåede de til Betlehem. Og idet de fulgte den forangående *ild, eller stjerne, eller noget i retning af en fakkel*, vandrede de afsted for at tilbede jødernes konge. Ilden har hverken vist sig for Herodes eller for andre.

Beviset, efter evangeliet, for, at stjernen ikke har været anbragt på himlen, er, jfr Mattæus 2,9-10, disse ord: „Se, en stjerne gik foran dem, indtil den kom til og stod over det sted, hvor det lille drengebarn var.“ Hvis imidlertid hin stjerne havde været anbragt på himlen, havde den så kunnet stå netop over det sted, hvor det lille drengebarn var? Disse Magi havde vel ved meget omhyggelige undersøgelser kunnet afgøre, hvilken egn på jorden der svarer til den himmelegn, hvor stjernen befandt sig. Men den plet, selve krybben, hvor drengebarnet lå, kunne ikke opdages, ikke engang med den største magiske kløgt eller den største

menneskelige skarpsindighed.

Det er derfor klart, at den stjerne, eller lille ild, eller lad mig kalde den fakkelt, som der står i Apokalypsens kapitel 8 blev smidt fra himlen som en glødende stjerne til særlig brug blot for disse Magi. Med den i spidsen vandrede de af sted. Da den stod over det sted, hvor den lille dreng var, standsede også de, for at de kunne tilbede ham, de søgte, Jesus Christus. Således var også den sky i form af en søjle, om dagen hvid, om natten lysende, som i ørkenen gik i spidsen for hebræerfolket. Ved en særlig bevægelse af denne sky drog de af sted. Når den standsede, standsede israelitterne. Man må tro det samme om disse Magi og deres stjerne.

Efter nogle yderligere bemærkninger slutter Peyrère sine udviklinger om Betlehemsstjernen med, at det herved er tilstrækkeligt bevist, at der vrøvles – dog ikke af alle og ikke af de kloge fortolkere – af alle dem, der mener, at hin stjerne har vist sig på himlen for alle mennesker. Den har, når man skal sige sandheden, kun skinnet for de tre Magi. Der vrøvles, gentager Peyrère, af dem, som generelt accepterer stjernen på himlen. Ordet „stjerne“ må her tages i en mere speciel betydning som *en brændende fakkelt*, som alene viste sig for de tre Magi.

Blandt de eksempler, som *Spinoza* i kapitel 6 i sin *Tractatus* anfører som „undere“ eller „mirakler“, men som ved nærmere eftersyn må forstås på en sådan måde, at det mirakuløse skær forsvinder, nævner jeg udover det tidligere anførte om Josuas solstop Elisás genopvækkelse fra de døde af sjunemkvindens dreng. Det er Anden Kongebog, kapitel 4, versene 8-37. Den slutter med, at da Elisa ser drengen ligge død på sengen, går han ind og lukker sig inde med ham og beder til Herren. „Derpå steg han op og lagde sig oven på drengen med sin mund på hans mund, sine øjne på hans øjne og sine hænder på hans hænder, og medens han således bøjede sig over ham, blev drengens legeme varmt“.

Spinoza tolker stedet således, at det er Elisás behandling,

der får drengen på benene igen. Drengen har kun været bevidstløs (skindød). For en nutidslæser er det klart, at der er tale om bl a *kunstigt åndedræt efter mund-til-mund metoden*. Den kendte Spinoza åbenbart ikke noget til. Men den har den mere end halvtredje årtusinde tidligere levende profet Elisa kendt og praktiseret. „Kloge folk“ var i oldtiden som i nutiden ofte kyndige og dygtige naturlæger.

Spinoza nævner endvidere to steder i Exodus, der efter manges mening handler om undere, men efter hans læsning af teksten har en naturlig forklaring, græshoppeplagen og beretningen om jødernes overgang over Rødehavet og den forfølgende egyptiske hærs tilintetgørelse.

Græshoppeplagen, som der berettes om i kapitel 10, versene 13-14 og 19, forårsages af en kraftig og langvarig østenstorm, der blæser sværmene fra ørkenen og ind over dyrkede områder, hvorefter en voldsom vestenstorm blæser dem tilbage igen og ud i Rødehavet. Og den vej gennem Rødehavet, som ifølge beretningen i kapitel 14, vers 21 åbner sig for jøderne, så de kan slippe ud af Egypten, er ligeledes fremkaldt af en naturlig begivenhed, nemlig en sydøstenstorm, der varer en hel nat. Når det i kapitel 14, vers 27 derefter fortælles, at havet på et vink af Moses slår sammen om egypterne, uden at der her står noget om vejrforholdene, så er der tale om en unøjagtig tekst. Af vers 10 i sangen i kapitel 15 kan man nemlig ifølge Spinoza se, at det sker på den måde, at Gud „blæser med sin ånde“, dvs at der opstår en meget hæftig storm. Det har man udeladt i fortællingerne foran. Begivenheden får derved et mirakuløst skær.

Det er ikke så meget disse eksempler på pseudomirakler, der giver anledning til, at Spinoza bliver kritiseret, som Spinozas almindelige udviklinger i kapitel 6, hvorved han så at sige *ophæver mulighederne for mirakler*. Her går Spinoza nok for vidt. Den, der tror på, at universet er skabt af en almægtig Gud, er ikke inkonsekvent, blot fordi han også accepterer, at *Gud i kraft af sin almagt kan dispensere fra og*

supplere de af ham skabte naturlove. Siger man A, kan man også sige B. Problemet er så blot, om de beretninger, der gives om mirakler, står til troende. Jeg gengiver Spinozas konklusion. Den står på s 77 i originaludgaven af afhandlingen, og den er kort og klar:

„Hvorfor vi her slutter sikkert, at det, som skriften sandfærdigt beretter er sket, *som alt* er sket med nødvendighed og ifølge naturens love. Og hvis der findes noget, som sikkert kan påvises at stride mod naturens love eller dog ikke at være en følge af disse, så må man ganske enkelt antage, *at mennesker har smuglet det ind i den hellige skrift.* For hvad der er imod naturen, er imod fornuften, og hvad der er imod fornuften, er absurd og bør derfor også forkastes.“

Jeg vender tilbage til Peyrère. Det er kun en del af Peyrères to afhandlinger, der handler om Pentateuchens tilblivelse og om undere og mirakler. En væsentlig del handler om de Præadamitter, som han har fået øje på ved sit indgående studium af de første to kapitler i Genesis, samt om alt det, som han med større eller mindre føje sætter i forbindelse hermed.

Herom bemærkes, at det ikke kan bestrides, at der er en antinomi, en hård modsigelse, eller i hvert fald en disharmoni, mellem versene 26-27 i kapitel 1 i Genesis og vers 7 i kapitel 2. Efter den første beretning bliver der nemlig på skabelsens sjette dag skabt to mennesker, en mand og en kvinde. Adam er således kun nr 3, ikke nr 1. Senere følger så i kapitel 2 en beretning om, at Gud skaber mennesket Adam. Adam skabes „af agerjordens muld“, og Gud blæser livsånde i hans næsebor. Så følger beretningen om Evas skabelse af et af Adams ribben.

Peyrère har derimod ikke fundet ud af, hvorledes antinomien er opstået, og hvordan den kan opløses. Den, der først aner, hvorledes man kommer ud af dette, er Ludvig XV's livlæge Jean Astruc (1684-1766). Astruc udgiver i 1753 anonymt afhandlingen *Conjectures sur la Genèse*, hvori han

udvikler den hypotese, at *forfatteren af Genesis har hentet stoffet til de første kapitler fra to skrifter, en Elohimkilde og en Jahvekilde*. Denne hypotese har vist sig at være et frugtbart grundlag for det efterfølgende og længe pågående arbejde med at få rede på Pentateuchens oprindelse.

Skriftet er, som Peyrères, en milepæl i den kildekritiske bibelforsknings udvikling.

Peyrère er den første, der i et trykt skrift er inde på antinomien. I tilknytning hertil opstiller han en del teser, som vender op og ned på de første kapitler i Genesis. Det er kun jøderne, der er Adam og Evas efterkommere. Ikke-jøderne er efterkommere efter de i Genesis kapitel 1 omhandlede hedninger, de to Præadamitter; jfr *Systema Theologicum* s 108-118. Og syndfloden er ikke noget, der ødelægger hele den beboede del af jorden. Den angår kun jøderne. „Syndfloden under Noah væltede ikke ud over hele verden, kun over jødeland. Den ødelagde jøderne og overskyllede og druknede ikke alle mennesker“, står der på s 202 i overskriften til kapitel 7 i fjerde bog. Nærmere herom se udviklingerne på s 202-219.

Udgivelsen af disse to afhandlinger giver anledning til røre i religiøse kredse. Det er spørgsmålet om biblens troværdighed, der er sat under debat. Dette røre kan man aflæse af de mange modskrifter, der udkommer i 1656, året efter udgivelsen, og af de mange bemærkninger og imødegåelser, der er i leksika, lærebøger m v. Alene i 1656 udkommer der mindst 10 modskrifter, derunder et omfattende anonymt modskrift af Eusebius Romanus lig Philippe le Prieur, samt skrifter af bl a J Micraelius, J Hilpertus, S Maresius, J Ursinus og J C Dannhauerus. Afhandlingerne er omtalt af eller dog kendt af bl a Spinoza, Jacob Thomasius, Thomas Burnet, Charles Blount, Pierre Bayle og Jean Astruc.

Peyrères forsigtighed ved udgivelsen redder ham ikke fra at komme i fængsel. Det lykkedes hurtigt for generalvikaren for den katolske ærkebiskop i Malines at identificere

forfatteren, som han lader fængsle. Ved mellemkomst af prinsen af Condé, i hvis tjeneste Peyrère er som bibliotekar, lykkes det ham dog efter 6 måneders forløb at komme ud af fængslet, idet han forpligter sig til at tilbagekalde sine udviklinger, forsåvidt og i det omfang de er i strid med kirkefædrene og med traditionen. Det sker, og paven tilgiver ham. Få år efter tager han ophold på en stiftelse i nærheden af Paris, Séminaire de Notre-Dame des Vertus.

Enkeltheder kan efterses i den *Deprecatio Isaaci Peyrerii* til Alexander VII (med ført pen), der bliver trykt, og i en duodezudgave af de to afhandlinger, der findes på Det kongelige Bibliotek, er indbundet sammen med disse og sammen med Eusebius Romanus' *Animadversiones in Librum Præadamitarum* (1656) samt med en lang *Epistola* fra Peyrère til en ven om, hvorfor han afsvor sin Calvinisme. Se også I P Nicéron *Mémoires* bd XII, 1730, s 65-84, samt David Rice Mc Kee's artikel Isaac de la Peyrère. A precursor of eighteenth-century critical deists, på s 456 ff i *Publications of the Modern Language Association of America*, bd 59, 1, 1944.

Man ved meget lidt om Peyrères uddannelse. Nicéron hævder, at hans lærdom var begrænset; men det, han skriver om Peyrères manglende færdigheder med hensyn til latin, er en af de hyppige religiøse nedvurderinger. Når man tager i betragtning, at afhandlingerne skrives i 1640'erne, kan man sige, at Peyrère som kildekritiker må sættes højt.

Peyrère var vistnok af afstamning jøde eller halvjøde. Jfr følgende:

La Peyrère ici gît, ce bon Israélite, Huguenot, Catholique, enfin Préadamite. Quatre Religions lui plûrent à la fois.

Kapitel 3

Thomas Burnet om slangens samtale med Eva

Sålænge kirkens officielle indstilling til skabelsesberetningen i kapitlerne 1-2 i Genesis går ud på, at denne i store træk svarer til, hvad der virkelig sker ved universets skabelse, kan der ikke let udvikle sig en geologisk videnskab, end mindre en kosmologisk. Tænkningen på dette område kommer dog i England allerede i 1680'erne i skred som følge af skriftet *Teorien om Jorden*, *Telluris Theoria Sacra*, som Thomas Burnet (1635-1715) udgiver i to omgange, første del i 1681, anden del i 1689. Burnet er teolog, polyhistor og forfatter, med Cambridgeuddannelse, som han påbegynder i 1651 og slutter i 1658 med magistergraden. De følgende år går med rejser og fortsatte studier og med undervisnings- og forfattervirksomhed. Fra 1658 er han Master for The Charterhouse i London, en kostskole og opdragelsesanstalt. Denne stilling beklæder han til sin død.

Den hypotese om jordens skabelse, som Thomas Burnet fremsætter, er fantasifuld, og den kommer hurtigt ud for kritik fx af Erasmus Warren i det i 1690 udgivne skrift *Geologia, or a Discourse concerning the Earth before the Deluge*. Burnet hævder, at jorden til at begynde med har form som et gigantisk æg; syndfloden knuser skallen, og vandet presses ud. Skallens rester bliver til bjerge. Hypotesen, som er uholdbar, fremføres af en velskrivende forfatter og kyndig sprogmand med sans for dramatiske scener og maleriske billeder.

Skønt der omgående fra kyndigt hold bliver fremsat kritik af forfatterens grundlæggende synspunkter, er interessen for skriftet stor og den litterære succes af skriftet *i oversættelse* ubestridelig. Burnets position bliver så god, at

han, efter tronskiftet, i 1689 udnævnes til kongens „chaplain in ordinary and clerk of the closet“. Steele og Addison og mange andre skriver rosende og anerkendende om teorien og fremstillingen. Skriftet må hurtigt genudgives og genoptrykkes. 2 udgave af oversættelsen kommer i 1691, 3 udgave i 1697, 4 udgave i 1719, 5 udgave i 1722 og 6 udgave i 1726. Så sent som i 1759 kommer der et som 7 udgave betegnet optryk. Skriftet udkommer i 1703 i en oversættelse til tysk.

Burnets problem er så i anden omgang, om og hvorledes han kan få sin hypotese til at stemme med de indledende kapitler i Genesis. Det behandler han i det i 1692 udgivne skrift med titlen *Archæologiæ Philosophicæ sive Doctrina antiqua de rerum originibus Libri duo*. Den ofte lidt spøjende måde, hvorpå Burnet her i kapitlerne 7-8 behandler skabelsesberetningen og syndefaldet, giver hurtigt anledning til røre i gejstligheden og i akademikerkredse og til fremsættelse af kritik, og kritikken tiltager, da der ret hurtigt udkommer oversættelser til engelsk af bl a de nævnte kapitler 7 og 8.

Da Thomas Burnet i lige så høj grad som Hobbes, Peyrère og Spinoza har været medvirkende til at nedbryde de nedarvede forestillinger om, at Mosebøgerne er skrevet af Moses og helt igennem er et åbenbaret eller inspireret skrift, skal jeg give prøver på, hvad der står i oversættelsen.

Overskriften til kapitel 7 lyder således: Angående Moses' beskrivelse af Paradiset og den oprindelige tilstand af naturen og menneskeheden ved verdens begyndelse. Forfatteren begynder med at genfortælle historien om Paradisets have og skabelsen af Adam og Eva.

„Imellem havens træer og midt i haven står der to, der er mere bemærkelsesværdige end de andre. Det ene hedder Livets træ, det andet Dødens træ eller træet til kundskab om godt og ondt.

Det er, fordi vore oprindelige forældre spiser frugterne af det sidste træ, at alle deres efterkommere nu er i pine og bli-

ver straffet for en forbrydelse, der er begået nogle tusinde år, før de bliver født. Men herom må jeg give en udførlig beretning.

Gud forbyder under dødsstraf Adam og Eva at smage træets frugt. Men så sker det engang, da Eva sidder alene og uden sin mand under dette træ, at der til hende kommer en slange, eller bedre en hugorm, som, skønt jeg ved ikke, ved hvilket middel eller ved hvilken kraft, høfligt henvender sig til kvinden (hvis vi da tør dømme om tingene efter deres forløb) med disse ord eller i dette øjemed.

Slangen: Hil dig, skønne kvinde! Hvad gør du, så ensom og så alvorlig, under dette skyggefulde træ?

Eva: Jeg sidder bare og ser på dette skønne træ.

Slangen: Det er sandelig også et yndigt syn. Men meget behageligere er træets frugter. Har du mon smagt dem, kære dame?

Eva: Det har jeg ikke, for Gud har forbudt os at spise dette træs frugter.

Slangen: Hvad må jeg høre? Hvem er den Gud, som misunder sine skabninger naturens uskyldige glæder? Intet er sødere, intet er sundere end netop denne frugt. Hvorfor skulle han så forbyde jer det undtagen for sjov?

Eva: Jamen han *har* forbudt os det under dødsstraf.

Slangen: Du tager utvivlsomt fejl af, hvad han mener. Dette træ har intetsomhelst, som kan være skæbnesvangert for dig; snarere noget, der er guddommeligt og stærkere end naturens almindelige kraft.

Eva: Det tør jeg ikke svare på. Jeg må først tale med min mand, og så gør jeg, hvad han mener er det rigtige.

Slangen: Hvorfor besvære sin mand med sådan noget småtteri? Brug du selv din forstand.

Eva: Lad mig tænke.

Er det bedst, at *jeg* bestemmer, eller er det det ikke?

Hvad kan være smukkere end dette æble? Hvor dejligt det dufter.

Men måske smager det dårligt?

Slangen: Tro mig. Det er en godbid, værdig til at blive spist af engle. Men prøv selv. Smager det dårligt, så smid det væk og sig blot, at jeg er en stor løgnhals.

Eva: Godt, så prøver jeg.

Du har sandelig ikke narret mig. Det har en højst behagelig smag. Giv mig eet til, som jeg kan tage med til min mand.

Slangen: Meget velbetænkt.

Her har du eet til.

Gå du så til din mand med det.

Farvel du glade unge kvinde.

Imedens stikker jeg af. Hun må selv klare resten.

Eva giver følgelig den altfor koneglade Adam dette æble, som Adam ligeledes spiser af. Og øjeblikkeligt, efter spisningen, bliver de begge (jeg fatter ikke hvorledes) skamfulde over deres nøgenhed og syr figenblade sammen til en slags forklæder, som kan dække deres pudenda“.

Det, som Burnet tilsigter, er at gøre det indlysende, at skabelsesberetningen og beretningen om syndefaldet er *allegorier*. De skal ikke tages efter bogstaven. Burnet skriver fx, at han ikke kan blive vred på de kirkefædre og ældre forfattere, som har bestræbt sig for at omforme dette til symboler og lignelser og gengivelser, som kan forstås af almindelige mennesker. Burnet er dog vred på Celsus (2 århundrede), skriver han, fordi Celsus hævder, at beretningerne er amnestuefortællinger (an old Wive's Tale). Han er enig med Origenes (3 århundrede), der hævder, at der er tale om allegorier. Man kan da også se, fortsætter Burnet, at upartiske og oprigtige fortolkere allerede i den kristne kirkes første år, og i tiden før Christi fødsel også blandt jøderne, tager afstand fra den bogstavelige tolkning af de mosaiske fortællinger om skabelse og syndefald. Det forekommer ham også grusomt og hårdt, om man skulle kunne sige om Gud, at han har pint, ja ruineret, menneskeheden på

grund af en så lille fejl, tilmed een, der skyldes kvindeligt letsind. Tiden er imidlertid ikke moden til forsøg på at gøre det begribeligt for menige medlemmer af den anglikanske kirke, at skabelsesberetningen og beretningen om syndefaldet er legender.

Burnet kommer ud for kraftig kritik bl a på grund af den spøgefulde samtale mellem slangen og Eva. Den har mange haft svært ved at capere. Også i udlandet er man opmærksom på skriftet, og der er også her dem, der kritiserer det. Der udkommer fx i 1694 i Amsterdam et anonymt skrift med titlen Moses vindicatus. Indstillingen i England er en overgang så uvenlig overfor Burnet, at han ser sig nødsaget til at publicere en undskyldning. Og han må trække sig tilbage fra hvervet som kongens „chaplain in ordinary and clerk of the closet“. Bortset herfra sker der ham ikke noget udover, at han kommer i folkemunde. Affæren ender i en „skillingsvise“, hvor der bl a står:

That all the books of Moses
Were nothing but supposes
That as for Father Adam
And Mrs Eve, his Madame,
And what the devil spoke, Sir
'Twas nothing but a joke, Sir
And well invented flam.

Kapitel 4

Charles Blount. Trykkefrihedens apostel og bibelkritiker

Bogtrykkunstens opfindelse dateres til midten af det 15 århundrede. Allerede i 1486 er ærkebispens i Mainz blevet så ængstelig for følgerne heraf, at han for sit ærkebispedømmes vedkommende foreskriver, at der skal foreligge en tilladelse fra en af ham beskikket censor, før et skrift må trykkes. Tilladelsen kan gives blot ved påtegningen Imprimatur dvs må trykkes.

Mainzordningen efterlignes hurtigt af andre prælater og suppleres ved pavelige bestemmelser, og før Reformationen har man i hele Vesteuropa en ordning med „Imprimatur“ med trykte skrifter.

Den første stat, der forlader censurordningen, er vist England. Dette beror hovedsagelig på den kritik, der fremsættes i 1692-93 af en enkelt forfatter, *Charles Blount* (1654-1693), i eet pseudonymt og to anonyme skrifter. Blount er for Englands vedkommende censurens bane-
mand.

Blount spiller med fordækte kort. Det er forklaringen på, at det senere har voldt vanskeligheder at få opklaret, hvad der egentlig sker. De oplysninger, der findes herom i T B Macaulays *The History of England from the Accession of James II*, bd IV, 1855, s 348-362, er imidlertid i hovedsagen pålidelige. Tilbage er så spørgsmålet om Blounts forfatterpersonlighed og øvrige forfatterskab.

Det pseudonyme skrift har titlen *A just Vindication of Learning and the Liberty of the Press*. Pseudonymet er Philopatriis. At pseudonymet i hovedsagen dækker over Charles Blount, og at han har strikket skriftet sammen ved

hjælp af John Miltons skrift fra 1644 *Areopagitica* således, at resultatet groft sagt er blevet 2/3 Blount og 1/3 Milton, har der ikke straks været klarhed over. Det har navnlig været nogen tid, før det går op for den Edmund Bohun, der da er censor, hvad der egentlig sker. Kort tid efter skrifternes udgivelse bliver han på Underhusets foranledning fyret som censor, og han er en tid fængslet.

Det, der afslører, at det er Blount, der laver det sammenstrikkede produkt *A just Vindication*, er, at Blounts gode ven Charles Gildon, der i 1695, efter Blounts død i august 1693, udgiver samleværket *The Miscellaneous Works of Charles Blount*, tager dette skrift med i værket. Udgivelseåret er her ikke angivet. Men da det første af de to anonyme skrifter er udsendt nogle dage før den 20 januar 1693, så må hovedskriftet være udkommet eller dog omdelt i en snæver kreds allerede i slutningen af 1692.

Blount er tidligt af dem, der kritiserer hans udviklinger i de mange småskrifter, som han udsender i tidens løb om religiøse, filosofiske og politiske problemer, blevet beskyldt for plagiat. Dette gentager Macaulay forsåvidt angår skriftet *A just Vindication*. Blount er „one of the most unscrupulous plagiarists that ever lived“, og skriftet består hovedsageligt „of garbled extracts from the *Areopagitica* of Milton“. Jfr Macaulay 1 c s 354.

Nu har Blount jo ved at bruge pseudonym givet tilkende, at han ikke skriver skriftet for sin egen forfængeligheds og sin egen berømmelses skyld, men for trykkefrihedens skyld. Han opnår sit mål, omend ikke i første omgang, i 1693, så i anden omgang, i 1695, efter sin død. Hvis Blount havde troet, at han kunne nå målet blot ved at sørge for, at *Areopagitica* blev genudgivet, så havde det været langt lettere for ham at gå denne vej. Blount har imidlertid set, at der må et andet skrift til. Miltons skrift er for omstændeligt, for lærdt og for tungt. Det har ingen politisk slagkraft. Politik og lærdom er inkommensurable størrelser. Miltons navn er endvidere i store dele af den engelske befolkning

belastet som en følge af, at han på bestilling skriver et skrift med et forsvar for henrettelsen af Charles I, *Pro Populo Anglicano Defensio*. Det udkommer i 1651. Blount har i sine bestræbelser for at få censuren afskaffet haft god grund til ikke at begrænse sig til at foranstalte Miltons *Areopagitica* genoptrykt, men i stedet gå den vej at strikke et nyt skrift sammen. Han supplerer det med to anonyme, og, som det skulle vise sig, politisk meget virkningsfulde skrifter, og når målet.

Blount gør først dette, at han skærer skriftet ned fra 40 sider i oktav til 28 sider i duodez, og det vil sige reducerer med ca 60%, altså til under det halve. Fortalen på 4 sider er hans egne ord. Indledningen og slutningen er stort set også hans egne ord. Det er på siderne 5-13, at Blount i vid udstrækning, uden store ændringer, men med ikke så få forkortelser tager sin tekst omtrent uændret fra *Areopagitica*. Resultatet bliver en afhandling, der, som Macaulay skriver, „was well received“. Da Blount ikke lader afhandlingen udgå i eget navn, men bruger pseudonym, så bør man næppe bruge det belastende udtryk plagiat, men tale om et „sammenstrikket skrift“ eller en „sammenkøbt ret“, hvor pseudonymet Philopatris står for 2/3 Blount og 1/3 Milton. Milton er iøvrigt omtalt på s 4, hvor Blount citerer ham med tilslutning til et væsentligt synspunkt og omtaler ham med respekt.

Areopagitica, som har undertitlen *A Speech of Mr John Milton for the Liberty of Unlicen'd Printing to the Parliament of England*, er genoptrykt i 1968 i *Prose Works 1645-1650*, bd II, in fine. Der er ikke grund til at fordybe sig i enkeltheder og præcisere, hvilke sætninger Blount har genbrugt, og hvad Blount har nyskrevet. Blount slutter på s 22-23 med at bemærke, at den eneste væsentlige indvending, som fortalene for den bestående censurordning kan fremkomme med i bestræbelserne for at få ordningen forlænget, er, at de kan spørge, hvorledes man uden censur kan være sikret overfor smædeskrifter mod kongen, mod

kirken, mod staten og mod privatpersoner og mod paveorienterede skrifter. Han indrømmer, at ingen dødelig kan garantere mod dette; men sådanne skrifter har man også haft under den gældende censurlov, og selv en spansk inkvisition kan ikke give sikkerhed herimod. Der er nogle forfattere og nogle boghandlere og bogtrykkere, der er så dristige, at de for nogles vedkommende blot for at få deres synspunkter frem, for andres vedkommende blot for at tjene penge skriver og trykker sådanne bøger uanset det strengeste opsyn og uanset trussel om den strengeste straf. Disse forfattere er de farligste, og de er også de mest uforbederlige; men de bringes snarere til tavshed af frihed end af tvang. „For experience hath already shew'd, that all such Acts will prove uneffectual as to them“. Der er iøvrigt i de gældende love ofte hjemmel for at straffe sådanne forfattere fx for opfordring til forræderiske handlinger, for bagvaskelse eller æresfornærmelse.

Af de to anonyme skrifter kan det ene dateres med sikkerhed. Det har titlen *King William and Queen Mary Conquerors*. Det har nemlig en påtegning af 11 januar 1693 af censoren Edmund Bohun om tilladelse til trykning. Otte dage senere, den 20, må Bohun stå til regnskab overfor Underhuset. Underhusets medlemmer er, skønt der er forløbet ca 4 år efter tronskiftet, ophidsede over og reagerer prompte på indholdet af dette skrift og på titlen og den udførlige undertitel.

Skriftet, der er anonymt, er skrevet af Charles Blount. Han får en boghandler til at indlevere det til censor for at få trykketilladelse, og det giver censor. Blount er, da han skriver skriftet, bekendt med, at Bohun har givet udtryk for en særpræget statsretlig opfattelse af begivenhederne i 1688-89. Den harmonerer ikke med underhusflertallets opfattelse, hverken med Whiggernes eller med Toriernes. Han regner med, at Bohun uden nærmere eftertanke vil give tilladelse til trykning af det skrift, som han har skrevet ud fra Bohuns synspunkter, og at der så vil blive ballade. Det hol-

der stik. Underhusflertallet kan så bagefter med føje diskutere, hvilken glæde magthavere egentlig har af censur, hvis censor giver tilladelse til trykning af et skrift, der stemmer med hans opfattelse af politik og jura, men slet ikke med underhusflertallets.

Den 20 januar 1693 må Bohun stå skoleret i Underhuset. Han forlanges afskediget som censor og bliver omgående afskediget på gråt papir og sendt i fængsel af Underhuset, og skriftet bliver på dramatisk vis brændt „by the common hangman“. Der findes imidlertid et eksemplar af skriftet på British Museum; men ikke på Det kongelige Bibliotek.

Det andet anonyme skrift udkommer vistnok omtrent på samme tid, og også det må være skrevet af Blount. Titlen er *Reasons humbly offered for the Liberty of Unlicens'd Printing. To which is subjoin'd The just and true character of Edmund Bohun, the licenser of the press. In a letter from a Gentleman in the Country, to a Member of Parliament.*

Også dette anonyme skrift findes der et eksemplar af i British Museum. Signaturen er ifølge det trykte katalog „J M“. Id est C Blount, tilføjes der af biblioteket. Der argumenteres for trykkefrihed ud fra de synspunkter, der er udtrykt i John Miltons – J M's – skrift fra 1644 og Philopatris' skrift fra 1692. Men denne gang er skriftet ledsaget af et voldsomt, personligt angreb på den for nylig udnævnte censor Edmund Bohun. Han beskyldes bl a for at være Jacobit.

Blount opnår i 1693 ikke det, som han sigter imod, censurens afskaffelse. Der er dog i Overhuset 11 peers, der giver tilkende, at de finder, at det ikke kan være i det offentliges interesse, at der fortsat er censur. Men der kan i 1693 ikke samles flertal for dette standpunkt. Censurloven bliver forlænget for endnu to år. Så er det slut i England. I 1695 kan der ikke påregnes flertal i Underhuset for fornyet forlængelse. Der bliver derfor ikke stillet forslag herom. Stemnin-

gen er imod censur. Da lovens gyldighed den 3 maj 1695 udløber, er det slut med censur af trykte skrifter i England. Ordningen har overlevet sig selv.

Æren for dette tilkommer Blount. Det indrømmer Macaulay. „Little as either the intellectual or the moral character of Blount may seem to deserve respect, it is in a great measure to him that we must attribute the emancipation of the English press“; Macaulay 1 c s 353. Der er tale om en så velgennemtænkt politisk strategi, at der kan være grund til mistanke om, at Blount, der fra sin ungdom er knyttet til venstrefløjens politik, har haft kontakt med eller endog er blevet opfordret til eller dog tilskyndet til at skrive skrifterne af et eller flere medlemmer på allerhøjeste plan af Whigpartiet. Der er ikke noget bevis herfor.

Kort tid efter, at Charles Blount under pseudonym udgiver *A just Vindication of Learning and the Liberty of the Press*, skriver han to andre skrifter, der har haft væsentlig betydning for bibelkritikens videreudvikling. De står i det brev- og samleværk *The Oracles of Reason*, som i 1693 afslutter Blounts forfatterskab, og som findes i *The Miscellaneous Works of Charles Blount* udgivet i 1695 af Charles Gildon. Blount dør i august 1693. Han begår selvmord.

Det første skrift har form af et brev af 23 marts 1693 fra Blount „to my Worthy Friend Mr Gildon in Vindication of Dr Burnet“; jfr s 1-19. På s 20-51 følger derefter en oversættelse af kapitlerne 7-8 i bog 2 i Thomas Burnets *Archæologæ Philosophicæ Libri Duo*.

Når Burnet i 1692 udgiver dette værk på latin, synes han, som Bretschneider i 1820 ved udgivelsen af *Probabilia*, at tilstræbe, at det kun kan læses af en snæver kreds. En læser bliver imidlertid klar over, at noget af det udviklede vil interessere en videre kreds. Han oversætter til engelsk eller foranlediger en oversættelse til engelsk og en udgivelse af kapitlerne 7-10 i værkets anden bog. Denne oversættelse er i handlen inden udgangen af 1692. Se British Museums trykte katalog under Thomas Burnet. Her er anført en

„Archæologiæ philosophicæ or, the Ancient doctrine concerning the originals of things, etc. (A translation of book 2, ch 7-10) pp 80. J Torbuck: London (1692) 8“.

Udgivelsen af denne oversættelse af fire udvalgte kapitler i bog 2 forøger den uro, der opstår i gejstligheden og i akademiske kredse som følge af hovedværkets udgivelse. Uroen vokser yderligere efter udgivelsen i sommeren eller efteråret 1693 af Blounts, Gildons med fleres brev- og samleværk *The Oracles of Reason*. Også her findes der, som bemærket foran, på s 20-51 en oversættelse, dog kun af kapitlerne 7 og 8. Samtidig kan man så på siderne 1-19 læse forsvaret for Burnet skrevet af Blount i brevet til Gildon. Blount vil, udelukkende for sagens skyld, støtte Burnet overfor kritik, der er fremsat. Se navnlig s 18, hvor han skriver, at grunden til, at han har skrevet det foranstående forsvar, kun har været at vise, at Burnet ikke er den første, der har haft skrupler vedrørende biblen. Hvad der fra Blounts side angiveligt er et forsvar for Burnet, er imidlertid fra mange læsers synspunkt det modsatte. Det har Blount været klar over. Nu sidder Burnet i saksen.

Det lader sig næppe opklare, hvem der har ansvaret for oversættelsen. Blount kommer i sit brev af 23 marts 1693 til Gildon ikke ind på, at der allerede foreligger en oversættelse. Han skriver her, at han vel har lovet Gildon en oversættelse. Han har imidlertid ikke haft tid til at foretage den selv, og han har derfor ladet en anden lave den, en „H B“ står der senere.

Da Blount, skønt han vist kun er blevet undervist af sin fader, har været en hæderlig latiner, og da det ikke har været et så voldsomt arbejde at lave en oversættelse af nogle kapitler, navnlig ikke, hvis de allerede er oversat, så er sammenhængen nok en anden. Blount har ved sin læsning af *Archæologiæ Philosophicæ Libri Duo* hurtigt set, at Burnet vover sig ud på tynd is, og at dette afsløres ved en oversættelse. Det er ham, der diskret og hurtigst muligt laver el-

ler sørger for, at der laves, en oversættelse af kapitlerne 7-10 i bog 2 og sørger for, at den udkommer. Godt et halvt år senere kommer så genoptrykket i *The Oracles of Reason*. Det er begrænset til kapitlerne 7 og 8, ialt 32 små sider, måske uden ændringer, måske efter en let parafrasering. På s 1-19 tilføjes „forsvaret“ for Burnet.

Det er hypotese, at det er Blount, der har skrevet eller står bag den allerede i slutningen af 1692 udsendte oversættelse. Hypotesen er ensbetydende med en beskyldning mod Blount for, at han spiller med fordækte kort for at få Burnet til at plumpe i. Men det er jo netop det, som Blount lige har gjort overfor Edmund Bohun.

Betydningen af udgivelsen af *The Oracles of Reason*, der sker i 1693, tidligst noget ind i april, jfr datoen 23 marts 1693 på brevet til Gildon, og måske først efter, at Blount er død i august, er på kort sigt, at den bringer Burnet i en endnu ubehageligere situation. Der skal være dem, der tidligere har talt om, at Burnet måske vil være et egnet emne, når der engang skal udnævnes en ny ærkebiskop. Det tales der ikke mere om.

På længere sigt har skriftet haft en betydning, der ikke må undervurderes, for den fortsættelse af bibelkritiken, der finder sted i England efter trykkefrihedens gennemførelse i 1695. Fortsættelsen begynder i England. Forholdet er nemlig dette, at Blount som led i sit „forsvar“ for dr Burnet har kompileret og trykt en mængde yderligere eksempler end dem, som Burnet har, på, at der i Genesis er meget tildigtet stof. Noget af det fremførte er Blounts eget værk. Men det meste har Blount *hentet fra andre forfattere, navnlig Thomas Hobbes, Thomas Browne (1605-1681) og Isaac la Peyrère*, som regel uden oplysning om eller uden præcis oplysning om kilden. Blount har så at sige lavet et lager, hvorfra andre kan hente og ofte henter argumenter for, at der i biblen, først og fremmest i Genesis, er en mængde betænelser, der er allegoriske dvs legender, eller sagt med rene ord digt.

Man har gennem lang tid været klar over den betydning, som en lang række engelske såkaldte „fritænkere“ eller „deister“ har haft for detaillerne i den bibelkritik, som Voltaire fremkommer med i oplysningstiden, især i *Essai sur les mœurs* (1756), *Dictionnaire philosophique* (1764) og *La Bible enfin expliquée* (1776). Voltaire tilbringer nemlig, da han i 1726 slipper ud fra Bastillen, de følgende tre år i England og får herigennem et førstehånds kendskab til en række skrifter af engelske forfattere, og han følger med i, hvad der senere udkommer. Den, der læser David Rice McKees yderst velskrevne artikel Isaac de la Peyrère, a precursor of eighteenth-century critical deists i *Publications of the Modern Language Association of America*, bd 59, 1, (1944), s 456-485, forbløffes alligevel over, hvor meget Voltaire uden kildeangivelse direkte eller gennem andre har hentet fra Thomas Browne, Thomas Burnet, Peyrère, Blount m v.

Mc Kee er en af de få, som i nyere tid har arbejdet med Peyrères forfatterskab, navnlig de to afhandlinger fra 1655 *Præadamitæ* og *Systema Theologicum*. Disse bliver straks oversat til og udgivet på engelsk, *Præadamitæ* med titlen *Men before Adam*. Udgivelse af en oversættelse til engelsk viser bedre end andet det røre, der har været i Vesteuropa, selv i de brede lag i England, som en følge af udgivelsen i 1655 af de to afhandlinger. Hvis der kun havde været tale om uro i akademiske kredse og i gejstligheden, havde der ikke været en forretning i at foretage oversættelse til og udgivelse på engelsk. Det er jo i 1655 latin og ikke engelsk, der er videnskabens sprog. Engelsk er et lokalt sprog. Mc Kee har benyttet oversættelsen til engelsk af *Systema Theologicum*. Den foreligger trykt allerede i 1655. Jfr Mc Kee 1 c s 457, 460 og 475-476. Denne oversættelse er sjælden. Jeg har ikke haft mulighed for at læse den.

Mc Kee har foretaget en analyse af og sammenligning mellem på den ene side udviklingerne i oversættelsen til engelsk af Peyrères *Systema Theologicum* og på den anden

side Blounts udviklinger på side 8-16 i forsvarsskriftet for Thomas Burnet samt hans udviklinger på s 220-222 og s 225-228 i det skrift, der står sidst i *The Oracles of Reason*, på s 212-228, og som også har form af et brev til Gildon, her „concerning the World's Age, Beginning and End.“

Det, som Mc Kee fastslår som resultat af sin analyse, er, at der i *The Oracles of Reason* i de to skrifter er *ikke mindre end 15 sider, omend små, som er taget af Blount fra Systema Theologicum som oversat til engelsk*. Blount gengiver dem stærkt forkortet. „Blount has pieced together all of La Peyrères arguments against original sin, the two creations, the marriage of the sons of God and the daughters of men, the longevity of Adam, the prosperity of Cain despite his crime and his disreputable occupation, the Flood, and the miracles. Also all the material on chronology“. Blounts indsats består kun i, at han skriver de vigtigere steder af og strikker dem sammen. Det gør han med en sådan virtuositet – skill –, at argumenternes kraft ikke blot bevarer, men sædvanligvis forøges. Det hele „is typical of his plagiarism“.

På s 475-476 giver Mc Kee så to eksempler, der viser, hvor vidt Blount ofte går i at tage visse vendinger ordret fra Peyrères tekst uden at give oplysning om kilden. Det er det, som Mc Kee karakteriserer som plagiat. Plagiat eller ikke plagiat, så bliver det glemt, og er det den dag idag, *at det er Peyrère og ikke Blount eller Voltaire, der har været banebrydende med hensyn til kritikken af Genesis*. Blounts rolle har med hensyn til det stof, der står på de anførte 15 sider i *The Oracles of Reason*, efter Mc Kee kun været, *at han omskriver og videregiver Peyrères ofte tunge udviklinger, ganske som han omskriver og videregiver dele af Miltons tunge udviklinger i Areopagitica*.

Det første af disse to typiske eksempler på plagiat, som fremdrages af og dokumenteres af Mc Kee, vedrører syndfloden. Syndfloden er særlig for jødeland. Det er en af Peyrères ledende betragtninger, som han gang på gang vender

tilbage til. Beviset, som man genfinder hos Blount, er, at den due, som Noah udsender, vender tilbage med en frisk oliegren. Hvor har den hentet den?

Det andet eksempel vedrører Adam. Skønt Adam er årsag til store onder, så bliver han i de 930 år, han lever, aldrig besværet af sygdom, medmindre man tror ham, der beretter, at Adam dør af gift.

The Oracles of Reason er *afslutningen* på et forfatterskab, som strækker sig over ca 15 år. Det oftest omtalte af Blounts første skrifter er den i 1680 udgivne oversættelse af The Two First Books of Philostratus concerning the Life of Apollonius Tyaneus.

Oversættelsen, der er foretaget fra oversættelsen til latin eller fransk, er en torso. Blount udgiver aldrig en oversættelse af de resterende 6 bøger, skønt han i forordet skriver, at han er færdig med at oversætte dem.

Philostrats Vita Apollonii er et velkendt værk. Det er trykt allerede 1501-1504 hos Aldus Manutius såvel på græsk som i oversættelse til latin. I 1599 trykkes der en oversættelse til fransk af Vigenere, genoptrykt 1609 samt med visse ændringer i 1611.

Når Philostrats skrift gennem tiderne har givet anledning til nogen drøftelse, beror det bl a på, at en statholder, Hierocles, i den romerske provins Bithynien ca 311 skriver et skrift, der er rettet imod kristendommen. Her foretager han en vis sammenligning mellem Apollonius og Jesus, mellem Tyaneseren og Nazareneren. Skriftet fremkalder et modskrift af Eusebius, Adversus Hieroclem, publiceret et å to år senere. Eusebius' skrift overlever middelalderen og bliver trykt. Det er oversat til dansk af Christen L Nielsen som tillæg til hans filosofiske doktordisputats fra 1879. Apollonios fra Tyana, jfr s 165-219. Hierocles' skrift er gået tabt og er kun kendt, i det omfang Eusebius har omtalt det.

Blounts bog er løst komponeret med et utal af noter med digressioner. Den er kedsommelig og trættende, hvad enten

man nærmer sig emnet fra et klerikalt, et antiklerikalt eller et klassisk-filologisk synspunkt. Jeg illustrerer dette ved et citat fra s 140 i Christen L Nielsens disputats: „Blounts noter er som oplysninger til selve værket uden al betydning. Det er en blanding af de mest forskelligartede essays, småafhandlinger over emner fra naturhistoriens, historiens, geografiens, mythologiens, religionshistoriens områder, undertiden i samtaleform. Der er for så vidt en vis lighed med selve Philostrats benyttelse af Apollonios's liv til deri at indflette sine sofistiske prøvestykker. Her (dvs i Blounts noter) tales om alt muligt: diæt, pyntesyg, parykker, drømme, edsaflæggelse, sprog og dialekter, Armeniens folk og religion, jagten og dens betydning, loven og dens egenskaber, profetier og forudsigelser, musik, Platon og hans filosofi, selvmord, (der lovprises), Æschylos, Sofokles og Euripides, Nilens oversvømmelser, sneen og dens oprindelse, venskab, Homer og de homeriske digte m m. Ofte er de meget vidtløftige, om Homer afhandles der således på hele 65 sider“.

Den, der vil have et indtryk af, hvad Philostrat har skrevet i *Vita Apollonii*, får det lettest ved at læse den Loebudgave med en oversættelse til engelsk, der står på læsesalen på Det kongelige Bibliotek, eller fx Mumprechts oversættelse til tysk *Das Leben des Apollonios von Tyana*, 1983. Kernen i de første 6 småbøger er Philostrats skildring af tre store rejser, som Apollonius skal have foretaget. Væsentlig er skildringen af de personligheder, som Apollonius møder, og af de samtaler, han har med dem, det være sig indiske brahmaner, etiopiske nøgenise, kong Vardanes i Babylon, kong Phrates i Indien, kejser Vespasian eller Titus eller Nerva. Herudover er der talrige beretninger om mirakler, der skyldes eller har forbindelse med Apollonius.

De sidste bøger handler om Apollonius' vanskeligheder under filosofforfølgelsen under Domitian og om den forsvarede, som han kunne have holdt under den straffesag, der bliver rejst imod ham. Domitian lod den gamle mand

løbe efter en kort afhøring. Philostrat slutter med at gøre rede for de modstridende beretninger, der er om Apollonius' død – hvis han da altså, som Philostrat skriver 8, 29, overhovedet dør.

Apollonius er også omtalt af Dio Cassius, Lucian og Apulejus. Han *har* levet og er ikke en Wilhelm Tell figur.

Hvor meget af det af Philostrat udviklede modsvarer virkelige begivenheder, og hvor meget hviler på digt eller er digtet til af Philostrat? Det er noget, som udover Christen L Nielsen en del forskere såvel i det 19 århundrede som i det 20 århundrede har brugt megen tid og åndelig kraft på, herunder F C Baur (1832), E Schwarz (1896), R Reitzenstein (1906), Eduard Meyer (1917) og i nyere tid fx D Esser (1969) og G Petzke (1970).

Blandt de andre af Blounts tidligste skrifter skal kun nævnes et andet, der også er fra 1680, året efter Hobbes' død. Det er et af Blount foretaget uddrag af Hobbes' skrifter, især Leviathan. Titlen er *The Last Sayings or Dying Legacy of Mr Thomas Hobbes of Malmesbury*. Der er tale om „Extracts chiefly from Leviathan“, står der i British Museums katalog. Dette værk, som udgives af en beundrer, har hurtigt placeret Blount i kirkens søgelys. Hobbes har i 1680 gennem årtier været rubriceret som atheist.

Kapitel 5

Newton om solsystemets skaber

Det er i England, at det heliocentriske system som udformet af Copernicus, Kepler og Galilei først får en så bred tilslutning, at man kan sige, at her har det geocentriske system udspillet sin rolle. Vendepunktet er Newtons udsendelse i 1687 af Naturfilosofiens matematiske principper, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*. Allerede et halv århundrede forinden er der imidlertid en engelsk videnskabsmand og teolog, *John Wilkins* (1614-72), der i et trykt skrift går ind for det heliocentriske system. Skriftet hedder *The Discovery of a New World*, og det udkommer i to bind, det ene i 1638, det andet i 1640. Det er genoptrykt i *The Mathematical and Philosophical Works of John Wilkins*, udgivet i 1708.

Wilkins, der ender som biskop i Chester, spiller en betydelig rolle, da Royal Society stiftes i begyndelsen af 1660'erne. Han hører, sammen med videnskabsmanden, kemikeren Robert Boyle (1627-91), til kredsen af stiftere, og han er i de første år ikke blot medlem af selskabet, men er tillige dets sekretær. Oprettelsen af Royal Society er udtryk for den stigende interesse i England for naturfagene. Oprettelsen virker samtidig stimulerende for denne interesse.

Det er især to kendte astronomer, *John Flamsteed* (1646-1719) og *Edmund Halley* (1656-1742), der får Newton engageret i de astronomiske og dermed sammenhængende problemer. Halley møder første gang Newton i 1682. De diskuterer da kometer. De mødes også i august 1684, hvor Halley af en eller anden grund er i Cambridge og benytter lejligheden til at opsøge Newton og opnå en samtale med ham. Hvorledes denne samtale forløber, ved vi fra et refe-

rat, som Newton på et senere tidspunkt giver Abraham De Moivre, og som går ud på, at dr Halley i 1684 er i Cambridge og aflægger besøg hos Newton. Efter at de har talt sammen et stykke tid, spørger dr Halley Newton, hvorledes han tror, at den kurve vil være, som planeterne beskriver „supposing the force of attraction towards the sun to be reciprocal to the square of their distance from it.“ Sir Isaac svarer straks, at der må være tale om en ellipse. Doktoren slår hænderne sammen af glæde og forbavselse og spørger Newton, hvorfra han ved det. Newton siger, at det er, fordi han har foretaget beregninger herom. Herefter beder dr Halley om, at han må få lov til straks at se disse beregninger.

Sir Isaac leder med det samme i sine notater, men kan ikke finde beregningerne. De er og bliver borte. Han lover imidlertid Halley, at han vil lave beregningerne igen og sende dem til ham. Der går derefter nogle måneder. I november 1684 sender Newton så via Edward Paget til Halley en lille afhandling på 9 sider med titlen *De motu corporum in gyrum*. Nu får Halley travlt. Han kan straks se, at afhandlingen betyder et så umådeligt fremskridt med hensyn til himmelmeknikken, at der er tale om noget virkelig nyt. Han tager straks igen til Cambridge for at konferere med Newton, og den 10 decb 1684 afgiver han i London beretning til Royal Society. Newton giver sin tilladelse til, at Flamsteed læser *De motu*. Og så begynder for Newton det hårde arbejde, der i løbet af 1 år og 7-8 måneder afsluttes med manuskriptet til det, der i den endelige form er *Naturfilosofiens matematiske principper*.

Hvorfor har det været Edmund Halley så magtpåliggende at få Newton interesseret i at bruge et par år af sit liv på at skrive det, der er hans hovedværk? Det er vel bl a, fordi han på samtlige astronomers vegne, og det vil sige på den astronomiske videnskabs vegne, er interesseret i at modvirke, at endnu en astronom kommer ud for det, der overgår Galilei, eller anden form for forfølgelse fra kirke-

lige myndigheders side. Ganske vist er der gået et halvt århundrede, siden Galilei bliver idømt livsvarigt fængsel. Men herefter har man i 1655 i Belgien haft kættersagen mod Peyrère i anledning af hans skrifter om Præadamitterne. Og endelig har man i England været bekendt med de vanskeligheder, som Spinoza kommer ud for, efter at han i 1670 udgiver sin *Tractatus Theologico-Politicus*. Det foregår jo lige på den anden side af kanalen.

Boyles religiøse sindelag og hans hengivenhed overfor den anglikanske kirke fremgår tydeligt af den testamentariske disposition, som han træffer til fordel for denne kort før sin død, om anvendelsen af beløb til afholdelse af udgifterne ved de såkaldte Robert Boyle lectures. Den person, der vælges til at holde disse 8 prædikener, skal være fortaler for kristendommen overfor dem, der vitterligt er vantro, såsom ateister, teister, hedninger, jøder og muhammedanere. De stridigheder, der er mellem de kristne, skal han derimod, skriver Boyle, ikke komme ind på. Boyle anvender desuden, medens han lever, betydelige beløb af sine egne, omfattende midler på at understøtte den anglikanske kirkes missionssvirksomhed på Irland og i Nordamerika.

Der er endelig i Boyles skrifter, såvel i de første som i de senere, talrige udviklinger, hvoraf det fremgår, at Boyles livsanskuelse er spiritualistisk og absolut ikke materialistisk, og at han er kristen. Herom kan henvises til fx udviklingerne i Marie Boss Halls bog *Robert Boyle on natural philosophy*, 1965.

Medens der næppe er nogen, der har draget Robert Boyles ortodokse indstilling i tvivl, så har der ret tidligt været dem, der har sat spørgsmålstegn ved Isaac Newtons, og der er stadig dem, der gør det.

Det skal nu med det samme understreges, at så længe Newton lever, og det vil sige indtil 1727, så er der ingen, der drager hans rettroenhed i tvivl. Jfr Frank E Manuel *The Religion of Isaac Newton*, 1974, s 7. Når spørgsmålet har givet

anledning til diskussion og stadig gør det, beror det på, at Newton ved sin død efterlader sig en uhyre bunke optegnelser, oversigter, notater osv vedrørende bl a religiøse problemer. Hvorfor denne overordentlige interesse hos Newton for religiøse, ofte meget omtvistede og omtvistelige problemer?

Forklaringen på, at Newton allerede fra 1660'ernes slutning arbejder intensivt med religiøse problemer, er nu, for såvidt angår de første år, den enkle, at det er han nødsaget til at gøre, hvis han vil blive boende på Trinity College. Han er i 1661 blevet optaget som subzizar. Det vil sige, at han delvis betaler for sit ophold på college ved at udføre praktisk arbejde som pasning og rensning af kakkelovne, gulvvask, tømning af natpotter etc. Han avancerer hurtigt fra dette nederste trin på den sociale rangstige i Trinity, og fra 1669 er han Lucasian professor i matematik.

Newton befinder sig godt på Trinity, hvor han har masser af tid til at studere. Han bliver aldrig gift, og det bliver Boyle heller ikke. Læsning er hans et og alt. Men der er den hage ved stillingen, at han i løbet af 3 år skal være præsteviet. Det er derfor, at han må fordybe sig i biblen og i kirkefædrene og de øvrige teologiske forfatters skrifter. Han gør det med samme koncentration og grundighed, som han anvender ved sine studier over matematik, fysik og astronomi.

Det skulle vise sig at være upåkrævet. Newton bliver i sidste øjeblik fri for at lade sig præstevie. Der er nogen, der finder ud af, at det ikke kan være rimeligt, at en professor i matematik tillige skal have et sådant herredømme over teologi, at han kan blive præsteviet. Kollegiet opnår en generel dispensation fra kravet om præstevielser, for såvidt angår den, der er Lucasian professor i matematik. Newton slipper følgelig for at skulle aflægge bevis for sine kundskaber i teologi, efter at han har erhvervet dem.

Fra disse tre år, 1669-1672, stammer en væsentlig del af notaterne om teologiske spørgsmål. Det er nu engang den

måde, som Newton arbejder på. Han kommer senere tilbage til religiøse problemer, og så vokser notatbunkerne yderligere. Der ligger også i dødsboet i læssevis af notater om alkymi, om den jødiske kabbala, om kronologiske problemer og om meget andet, som fængsler ham.

Under bobehandlingen bliver der overfor executor rejst spørgsmål om, hvad der skal ske med alle disse bunker af notater. Skal der foranlediges en kritisk udgivelse af dele af notaterne? Omkostningerne herved kan blive store og ret uoverskuelige. Executor tager for sit vedkommende afstand fra tanken om udgivelse. Der er tale om „loose and foul papers“. Men han gør ikke det eneste rette, nemlig sørger for, at alle disse optegnelser, der ikke er beregnet på udgivelse, bliver brændt, før boets behandling sluttet. Der sker i stedet dette, at en nevø af Newton, Benjamin Smith, som åbenbart savner penge, i 1733 publicerer en del af notaterne, dog kun en lille del og en uspændende del, under Newtons navn med titlen *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St John*. Bogen står på bibliotekerne som et værk af Newton. Og der sker endvidere dette, at notaterne kommer i handelen. Der bliver sjakret med dem, også i dette århundrede. De er nu i hovedsagen endt en 4-5 steder. Derpå begynder igen arbejdet med at snage i, hvad Newton inderst inde mente om kristendommen.

De, der på grundlag af disse notater hævder, at Newton bar på den frygtelige hemmelighed, at han ikke var rettroende, er imidlertid ofte blot ude på at svække den støtte, som udviklinger af Newton i hans bøger og i hans publicerede breve giver for den anskuelse, *at universet med alt, hvad det rummer, er skabt af en over materien stående højere magt, Gud = Spiritus purus*. Det drejer sig bl a om følgende sætninger i General Scholium i slutningen af bind II i Naturfilosofiens matematiske principper.

„This most beautiful System of the Sun, Planets and Comets, could only proceed from the counsel and dominion

of an intelligent and powerful being ... This Being governs all things, not as the soul of the world, but as Lord over all“.

I første udgave af Principia bruger Newton på dette sted ordet Gud. Det er det eneste sted i første udgave, hvor Newton bruger ordet. Jfr Manuel 1 c s 31.

Lignende udviklinger støder man på flere steder i Newtons trykte breve, jfr følgende brev, som Newton den 10 decb 1692 sender til Richard Bentley. Bentley har været fordybet i arbejdet med de første Boyle lectures. Det var ham, der lagde for.

„Why there is one body in our system qualified to give light and heat to all the rest, I know no reason but because *the Author of the system* thought it convenient; and why there is but one body of this kind, I know no reason but because one was sufficient to warm and enlighten all the rest.“

„... that the motions which the planets now have could not spring from any natural cause alone, but were impressed by an intelligent agent.“

„... there is no natural cause which could determine all the planets, both primary and secondary, to move the same way and in the same plane, without any considerable variation; this must have been the effect of counsel“.

„... that harmony in the system which, as I explained above, was the effect of choice rather than chance“.

Jfr herved Newton's Philosophy of Nature. Selections from his Writings. Ved H S. Thayer, 1953, s 42, 47, 48, 50.

Der er andre engelske naturvidenskabsmænd fra denne periode end Boyle og Newton, der fra det sindrigt skabte drager den slutning, at der må være en skaber, fx Robert Hooke og John Ray. John Ray (1628-1703) udgiver i 1691 en bog, hvor allerede titlen indicerer, at han ræsonnerer på samme måde som Boyle og Newton: The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation. Denne bog er blevet læst i vide kredse. Det kan man slutte af, at den gang på gang genoptrykkes, antagelig i store oplag.

Ræsonnementet svarer til det, man kalder det teleologi-

ske gudsbevis. Dette gudsbevis er kendt allerede i oldtiden bl a af Filon, og det er ofte brugt senere. Man slutter fra den orden og planmæssighed, det „system“, som man kan finde i så mange henseender såvel i makrokosmos, den store verden, som i mikrokosmos, den lille verden, til, at der må være en højere visdom og intelligens, som er årsagen dertil. En intelligentia supermundana (Leibniz).

Med den ændring, at der ikke kan føres bevis for noget, der ligger udenfor grænserne for menneskelig erkendelse, hvad spørgsmålet om Guds eksistens gør, og at man derfor kun kan tale om indicier, der bestyrker den enkeltes tro på, at der findes en Gud, så er det teleologiske indicium så langt det lettest forståelige af indicierne for, at der er et øverste væsen = Gud.

Newton tror, at universet er skabt ex nihilo af Gud. Boyle er af samme opfattelse.

Hvad Newton under sine studier, gennem mere end et halvt århundrede, i biblen, i kirkefædrene og i den øvrige teologiske litteratur, har kradset ned uden henblik på udgivelse, kan man fra mit synspunkt ikke tillægge betydning.

Den, der idag har mod på at studere eller dog blade i *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, hindres ikke deri af den omstændighed, at værket er skrevet på latin. Værket er nemlig i 1729, og det vil sige posthumt, oversat til og udgivet på engelsk som *The Mathematical Principles of Natural Philosophy* by Sir Isaac Newton. Oversættelsen er foretaget af Andrew Motte. Den er genudgivet bl a i 1968.

Værket kan imidlertid i sin helhed kun læses af dem, der har studeret den højere matematik og fysik. Dette er man fra begyndelsen klar over i Cambridge. Newton sender frieksemplarer til flere af sine kolleger, især ved Trinity College. Nogle af disse kolleger, de, der ikke har forstand på den højere matematik og fysik, skal imidlertid have taget det standpunkt, at de ikke kan afse de 7 år, der skulle bruges til at studere højere matematik og fysik, før de kan få noget ud af at læse værket.

En Cambridgestuderende får det sidste ord herom. Da Newton går forbi ham på gaden, siger han til en medstuderende, som han følges med: There goes the man that writt a book that neither he nor any body else understands.

Kapitel 6

Den kildekritiske lutheranske evangelieforskning. Er Johannesevangeliet apostolsk?

Kildekritisk forskning i de fire evangelier foretages navnlig med det formål at forsøge at finde ud af, hvornår og hvorledes disse evangelier er blevet til, og hvorvidt det, der står i teksten, svarer til det, der virkelig er sket. Skelsættende er forskere som Bretschneider (1820), Karl Lachmann (1835), C H Weisse (1838), C G Wilke (1838) og fra dette århundrede William Wrede (1901). Deres arbejde videreføres af talrige teologer, først og fremmest ved de lutheranske universiteter.

Noget ind i dette århundrede er den kritiske evangelieforskning nået frem til en vis afklaring og afslutning. Meget ligger fast i den forstand, at der herom er vidtgående enighed mellem førende lutheranske teologer ved universiteter og i marken. Det skal imidlertid ikke skjules, at der er meget, som fra et historisk synspunkt er uopklaret og måske også uopklarligt. Der er grænser for, hvad der kan klares ved sober historisk metode. I sådanne tilfælde må historikeren ende med et non liquet dvs overlade resten til troen.

Det er Gotthold Ephraim Lessing (1729-81), der er årsag til, at kildekritisk evangelieforskning kommer i gang i Tyskland. Den direkte anledning er Lessings publikation i 1774 og 1777-78 af Wolfenbüttelerfragmente, Fragmente eines Ungenannten. Lessing er fra 1770 bibliotekar i Wolfenbüttel, og det er især i samlingen Zur Geschichte und Litteratur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, at Lessing offentliggør dele af en afskrift af et manuskript af Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), som biblioteket, dvs Lessing, er kommet i besiddelse af. Lessing oplyser ikke, hvem der er forfatteren.

Reimarus er fra 1728 og til sin død lærer i orientalske sprog ved et gymnasium i Hamburg, en beskeden stilling. Stillingen anføres af og til som professor, men Reimarus er ikke og bliver ikke professor ved et universitet. Heller ikke Lessing har været professor. Han er fra 1767 dramaturg i Hamburg og fra 1770 bibliotekar i Wolfenbüttel.

Den titel, som Reimarus giver sit manuskript, da han i 1767, kort før, at han dør, afslutter det, er Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Da Reimarus begynder på arbejdet allerede i 1745, har han været 22 år om udarbejdelsen. Manuskriptet er på ca 4.000 sider, og det bliver jo ved trykning til 8 à 10 ret store bind. I sin helhed er manuskriptet aldrig blevet udgivet, og da det at dømmes efter det, som ved midten af det 19 århundrede ialt er blevet publiceret, ikke hænger ordentligt sammen og ikke er blevet gennemarbejdet, så er der ikke noget at sige til, at der aldrig har været en forlægger, der har villet løbe risikoen ved at udgive det, ej heller interesse i lutheranske kredse for at få manuskriptet trykt i sin helhed.

Lessings publikation af fragmenter giver straks anledning til et vist røre. Men det er især de sidst publicerede fragmenter *Durchgang der Israeliten durchs Rote Meer*, *Über die Auferstehungsgeschichte* og *Vom Zwecke Jesu und einer Jünger*, der fremkalder uro i lutheranske kredse. Da Lessing ikke har opgivet og heller ikke senere oplyser navnet på forfatteren, så rettedes kritikken overvejende mod Lessing, selv om han på ingen måde har endosseret Reimarus' udviklinger.

Den vægtigste kritik i den første tid fra teologisk hold imod Wolfenbüttelerfragmente fremsættes af Johann Salomo Semler (1725-91), professor i teologi i Halle, i et værk, der udkommer omgående, nemlig i 1778, *Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten*, insbesondere *Vom Zweck Jesu und seiner Jünger*. Værket, der er på 432 sider og i omfang er på størrelse med fragmenterne, er indgående. Da imidlertid præmisserne nu er ændret på mange

måder, er det idag få, der studerer det. Men det er i Semlers kritiske bemærkninger og ikke i Reimarus' udviklinger, at man har spiren til den kildekritiske evangelieforskning.

Lessing må bruge en væsentlig del af sine sidste 3 leveår og af sine åndelige ressourcer på at svare på den kritik, der fremsættes, bl a af en pastor Goeze i Hamburg. Lessing skriver det ene forsvarsskrift efter det andet – derunder Nathan der Weise. Han dør allerede i 1781, slidt op af et arbejde, som han, måske lidt ubesindigt, selv har rodet sig ind i.

Fragmenterne er, ikke helt uden føje, optaget i flere udgaver af Lessings samlede værker og således lette at løbe igennem. Da der forlængst er skrevet bøger og talrige artikler om Reimarus, er det unødvendigt at gå dybere ind på dette. Hvad jeg vil gøre opmærksom på, er, at det er teologiske professorer og andre universitetsuddannede, der fra begyndelsen af det 19 århundrede kommer ind på at arbejde med evangelierne ud fra de samme synspunkter, som kildekritiske begavelser indenfor den klassiske filologi tidligt har anvendt, og at det sker i defensivt øjemed, ikke i offensivt.

Den udførligste bog om Reimarus er skrevet af David Friedrich Strauss og har titlen Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Den udkommer i 1862. Den er i nogen grad præget af, at Strauss er sympatisk indstillet overfor Reimarus. Senere har Albert Schweitzer, der om muligt ligger endnu længere til venstre end Strauss, skrevet om Reimarus, nemlig i et afsnit i sin *Geschichte der Leben-Jesu Forschung* fra 1906, se 6 udg, 1951 s 13-26. Og endelig har en dansk teolog, A C Lundsteen, i 1939 udgivet en beskeden afhandling med titlen *H S Reimarus und die Anfänger der Leben-Jesu Forschung*.

Der er kun anledning til nogle bemærkninger om nogle af de kilder, som Reimarus har brugt eller har ladet sig inspi-

rere af. Reimarus har været en flittig læser og kompilator af det læste. Han er tidligt blevet opmærksom på en række bøger udgivet af nogle engelske forfattere, som man sammenfatter under betegnelser som „deister“ eller „fritænkere“. Det drejer sig udover Edward Herbert og Charles Blount især om *John Toland*, *Anthony Collins*, *Thomas Woolston*, *Thomas Morgan*, *Matthew Tindal* og *Peter Annet*. En uensartet skare.

De mest yderligtgående af disse „fritænkere“ er Thomas Woolston og Peter Annet. Til sidst taber den anglikanske kirke tålmodigheden med dem. De bliver begge tiltalt for i deres skrifter at have gjort sig skyldige i blasfemi, Woolston i 1729, Annet i 1763, de bliver begge dømt, og dommerne slår hårdt til. Woolston får et års fængsel og en stor bøde og skal stille en stor kaution imod, at han fortsætter sin blasfemiske forfattervirksomhed. Han kan ikke betale bøden, og han kan ikke skaffe kautionen. Ingen vil eller tør hjælpe ham. Han slipper aldrig ud af fængslet, og straffen virker derfor som livsvarigt fængsel. Woolston dør i 1732.

Annet bliver dømt bl a, fordi han har karakteriseret Moses som og kaldt ham en bedrager. Han får en måneds fængsel, skal to gange i gabestokken og derefter udføre tvangsarbejde i et år. Han skal også stille kaution. Da det lykkes for ham at finde kautionister og at få dem accepteret, kommer han fri igen. Han dør i 1769.

Fra disse forfatteres skrifter har Reimarus hentet meget af det, som han udvikler, og han har herfra fået bestyrket sin antiklerikalisme. „Selten war ein Hass so beredt, selten ein Hohn so grossartig“ og „Er hat ein Recht, den Hass in seiner Schrift zu lassen“, skriver Schweitzer på s 15 og s 23 i nævnte værk. „Sieht nun“, ruft Reimarus, „ob nicht das ganze Lehrgebäude des apostolischen Christentums von Anfang bis Ende auf lauter falschen Sätzen beruhe ...“, står der på s 255 i nævnte bog af Strauss.

Med hensyn til forfatterskabet til de kanoniske evangelier er det ved publikationen af Wolfenbüttelerfragmente såvel i katolsk som i protestantisk teologi herskende lære, at de er apostolske. Det vil sige, at de er skrevet af eller hidrører fra apostle eller personer, som er nært knyttet til apostle. Ældst er Mattæusevangeliet. Det er skrevet af eller hidrører dog fra Mattæus. Næstældst er Markus. Det har navn efter den Johannes Markus, i hvis moders hus den første kristne menighed i Jerusalem samles til gudstjeneste, jfr Acta 12,12. Markus står Peter nær. Det tredje er skrevet af lægen Lukas, en af Paulus' medarbejdere, der også har skrevet Acta. Det fjerde er skrevet af apostlen Johannes.

Hertil knytter sig en lære om, at evangelierne er åbenbarede eller inspirerede skrifter, verbalinspirationslæren. Man kan stole på, hvad der står i dem. I alle ord og punkter, hævder nogle. Modsigelser er kun tilsyneladende. De kan overvindes ved fortolkning, det være sig grammatisk eller sproglig fortolkning, allegorisk fortolkning eller harmoniserende fortolkning.

Den traditionelle anskuelse begynder at gå i opløsning lidt ind i det 19 århundrede. Det er nu ikke min tanke at gå ind på andet end visse hovedsynspunkter behandlet i den kritiske evangelieliteratur fra 19-20 århundreder, især den lutheranske. Når jeg, selvom jeg er jurist, går lidt ind på teologi, beror det på, at det kan blive juristers sag at skulle tage stilling til, hvorledes grundlovens § 4 om „evangelisk-luthersk“ skal fortolkes idag. Højesteret kunne være kommet ind på problemet i 1916 i Arboe Rasmussen-sagen. Jfr UfR 1916 s 627-57. Se herom mine bemærkninger i UfR 1987 B s 133-37. Men da det under voteringen hurtigt viser sig, at der kan tilvejebringes et flertal for frifindelse af *subjektive* grunde, og da vota ikke bliver trykt, så kan man i 1916 ikke vide, at ikke så få af dommerne i Højesteret i og for sig er tilbøjelige til at ville frifinde AR med den *objektive* begrundelse, at han ikke har bevæget sig ud over grænserne for det „evangelisk-lutherske“.

Den kildekritiske lutheranske evangelieforskning kommer i gang indefra lidt efter lidt bl a som kritik fremsat af 3 lutheranske superintendenter (biskopper): Erhard Friedrich *Vogel* (1750-1823), Hermann Heimart *Cludius* (1754-1835) og Karl Gottlieb *Bretschneider* (1776-1848). Vogel, der fra 1803 er superintendent i Wunsiedel, udgiver i 1801 anonymt bogen *Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht* og i 1804 en fortsættelse, ligeledes anonym. Begge bøger står på Det kongelige Bibliotek. Der er tale om en omstændelig gennemgang af en del af det fjerde evangelium. Vogel fremsætter bl a den hypotese, at evangeliet først kan være skrevet efter apostlen Johannes' død.

Cludius, der fra 1788 er stadtsuperintendent i Hildesheim, og som også er en produktiv og omstændelig forfatter, skriver i et i 1808 udgivet værk, at det fjerde evangelium repræsenterer en helt anden slags kristendom end synoptikernes Jesus, og at det ikke kan stamme fra et øjenvide.

Det er dog den af Bretschneider, generalsuperintendent i hertugdømmet Gotha, i 1820 udgivne afhandling *Probabilia*, der bliver af afgørende betydning for udviklingen af den anskuelse, som efterhånden er den almindelige i den lutheranske teologi, nemlig at Johannesevangeliet ikke kan være skrevet af apostlen Johannes. Bretschneider, som har navn som teolog og som udgiver af Melanctons værker, er først docent i teologi i Wittenberg, gør så præstetjeneste, hvorefter han i 1816 bliver generalsuperintendent i hertugdømmet Gotha. Han er således *en slags lutheransk ærkebiskop for Gothaområdet*. I 1820 publicerer han afhandlingen *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis Apostoli indole et origine eruditorum judiciis modesto subjecit C Bretschneider*. Hypoteser udviklet af Karl Bretschneider om apostlen Johannes' evangeliums og hans breves beskaffenhed og oprindelse, som han i beskedenhed overlader til lærde og sagkyndiges afgørelse. Hovedhypotesen går ud på, at det fjerde evangelium allerede af indre grunde

ikke kan været forfattet af apostlen Johannes eller af et andet øjenvidne.

Udgivelsen foranlediger megen og hård kritik fra ortodoks side og også fra midterfløjen. Dette kan spores mange år senere, fx i den omtale, som Bretschneider får i biografier i ind- og udland. Bretschneider er imidlertid også efter 1820 generalsuperintendent i Gotha, og han fortsætter sit administrative og litterære arbejde. Han skriver en ordbog vedrørende Det nye Testamente, udsender nye udgaver af sin *Handbuch der Dogmatik* og laver til *Corpus Reformatorum* en estimeret udgave af Melanctons værker.

Vogels og Cludius' indsats med hensyn til „det johannæiske problem“ er stort set glemt. Mosbech mindes dem ikke i sin *Isagogik*. Glemt er derimod ikke *Probabilia*. *Probabilia* er den dag idag aktuel.

Hvis vi nu foretager det tankeeksperiment, at det ved et tilfælde går således til, at originalhåndskriftet af det fjerde evangelium ligger ubemærket i en kiste i et rum i en kloster-ruin i den syriske ørken i mere end atten hundrede år, uden at der på noget tidspunkt er taget afskrifter af det, og at det så omsider i vore dage bliver fundet af en amerikansk arkæologisk ekspedition og oversat til engelsk, fransk og tysk og publiceret, så måtte de, der er fortrolig med Markusevangeliet og orienteret i Lukas- og Mattæusevangelierne, og som nu læste Johannesevangeliet, uden tvivl indrømme, at den Jesus, som er skildret af Johannesforfatteren, er en helt anden end den Jesus, der er skildret i Markus-, Lukas- og Mattæusevangelierne. Han måtte også indrømme, at begge beskrivelser ikke kan være sande. Den Jesus, som de første evangelier skildrer, bruger nemlig aldrig dialektisk kunst, kunstig tvetydighed eller mystisk stil med hensyn til tale, belæring og diskussion. Han anvender hellere den største enkelhed og tydelighed og en naturlig veltalenhed, der mere er udslag af medfødt, man kan næsten sige guddommelig, begavelse, end af principper for talekunst. Johannesforfatterens Jesus disputerer derimod dialektisk, taler tvetydigt,

bruger mystisk stil og foretrækker det dunkle således, at selv meget kløgtige læsere kan blive ved med at være i tvivl om den sande mening i mange af hans udtalelser.

Synoptikernes Jesus taler i korte, meningsmættede sætninger, se for eksempel bjergprædikenen Mattæus 5-7, og i lignelser så skønne og så sande, at de gør stærkt indtryk, ja henrykker. Johannesforfatterens Jesus bruger ikke eet sted fremgangsmåden med at belære andre gennem lignelser. Hvad der fortælles i kapitel 4,1 ff og kapitel 15,1 ff, er slet ikke lignelser.

De førstes Jesus taler især om sæderne, om tilværelsens dybere mening, om Moseloven, om jødefolkets vildfarelser og om politiske og religiøse anliggender. Den sidstes Jesus taler om dogmer, om metafysiske problemer og om sin egen guddommelige natur og værdighed.

De førstes Jesus fortæller næsten intet om sin guddommelige natur, og hvis man ser på hans egne udsagn, skildrer han kun sig selv som et menneske udrustet med guddommelige nådegaver og sendt af Gud, og som Messias. Den sidstes Jesus er derimod eet med Gud. Det er derfor klart, at han var til, allerede før han blev født, havde været nøje forbundet med Gud, havde haft guddommelig udstråling, var steget ned fra himmelen udrustet med guddommelig viden og magt og snart ville vende tilbage til de himmelske boliger.

De førstes Jesus fremfører især kritik mod sine modstandere, mod skriftkloge, farisæere og ypperstepræster, mod dårlige sæder, udvendig gudelighed og indvendig ugudelighed, og farer forarget løs på alt dette. Den sidstes Jesus går ind i kritisk diskussion med sine modstandere om deres dogmer og brændemærker dem, fordi de ikke vil lade sig overbevise om hans guddommelige natur og fuldmagt.

Synoptikernes Jesus taler ikke meget om begrundelsen for, at han er Messias, og han forkynder ikke for folket, end mindre for farisæere og ypperstepræster, at han er Messias. Tværtimod, han forbyder sine disciple, som har erkendt, at

han er Messias, at fortælle andre derom (Mattæus 16,13, Markus 8,27, Lukas 9,18). Johannesforfatterens Jesus vil, hvor spørgsmålet berøres, såvel være som anses for Messias, han forkynder for alle, at han er det (Johannes 9,35,37, 10,25 ff), og han indprenter altid, at de undergænger, han gør, ikke kan udføres af andre end af den, der er Guds søn og Messias. Han retter voldsomme bebrejdelser mod dem, der ikke vil lade sig overbevise herom.

Disse udviklinger om den afgørende forskel mellem den synoptiske og den johannæiske Jesus er fra s 1-3 i *Probabilia*. Forfatteren har fået den gode idé at lade Johannesevangeliet ligge skjult og først dukke op i hans tid. Han begynder med at trække de store linjer op, idet han meget pædagogisk vil give læseren et overblik, førend der tages fat på Johannesevangeliets detaljer. Derpå følger 220 tætte sider teologi. Bogen er skrevet for teologer. Det var ikke Bretschneiders tanke, at bogen skulle blive folkeeje. I så fald havde han skrevet den på tysk. Han skrev for sine kolleger. Bogen er aldrig oversat fra latin til tysk eller til et andet moderne sprog. Jeg har ikke oversat friere, end enhver oversætter må gøre, når det oversatte skal være læseligt. Klosterruinen og den amerikanske ekspedition er à jourføring fra min side.

Bretschneider kan ikke overbevise sine samtidige i den akademiske verden om, at det fjerde evangelium af indre grunde ikke kan være skrevet af apostlen Johannes eller af et andet øjenvidne. Det er dem, som han henvender sig til. Han kan navnlig ikke overbevise Schleiermacher, og det bliver indtil videre afgørende. Bretschneider bøjer af. Schleiermacher er enig med Bretschneider om, at der er tale om et enten-eller. Man kan ikke anse såvel Johannesevangeliet som Mattæusevangeliet for apostolske skrifter, højst det ene af dem. Men de kommer til modsatte resultater. Schleiermacher fastholder, da han i 1832 påny holder forelæsninger om *Das Leben Jesu*, den traditionelle anskuelse. Det fjerde evangelium er skrevet af apostlen Johannes.

En generation senere bliver disse forelæsninger rekonstrueret på grundlag af Schleiermachers optegnelser og de noter, som tilhørere har gjort og opbevaret, og i 1864 udgivet af K A Rütenik. Det foranlediger, at David Strauss i 1865 udgiver *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*. Her gør Strauss bl a rede for den modsætning, der er mellem Bretschneiders og Schleiermachers syn på det fjerde evangelium, hvorefter han slutter sig til Bretschneider. „Men i kritiken af det fjerde evangelium er Bretschneider videnskabens stærke mand, Schleiermacher manden med en svagelig, religiøs-æstetisk passion. Hin arbejdede for fremtiden, denne talte for øjeblikket“.

Se iøvrigt min artikel Bretschneiders og Schleiermachers meningsforskel om forfatteren til det yngste evangelium i *Fønix* for 1988 s 278-284 samt min afhandling *Legender i evangelierne*, 1989 s 5-13.

Når man nu alene ser på problemet om det fjerde evangeliums apostolske oprindelse, så har der i de år, der er forløbet, siden *Probabilia* udkommer, været stigende tilslutning blandt protestantiske teologer til Bretschneiders hypotese. Selv blandt katolske teologer får Bretschneider nogle pro-selytter, fx Alfred Loisy (1857-1940), med den følge, at den katolske Bibelkommission ved et dekret af 29 maj 1907 skrider ind og fastslår, at det fjerde evangelium har apostlen Johannes som forfatter, og at det indeholder fuldt ud pålidelig historie. Loisy er allerede i 1893 blevet afsat som professor, og i 1908 bliver han ekskommunikeret.

Blandt de tyske professorer i teologi, der i dette århundrede er gået ind for, at det fjerde evangelium ikke er apostolsk, nævnes kun fem: William Wrede, Adolf Jülicher, Karl Barth, Rudolf Bultmann og Werner Georg Kümmel. Der er mange andre. De har alle været professorer i teologi ved tyske universiteter, for Karl Barths vedkommende også ved et schweizisk, deres arbejde har sat sig spor i en omfattende, ret forskellig, videnskabelig litterær produktion, og de er alle fem respekterede teologer. Alligevel er der stadig,

såvel i Tyskland som i Danmark, adskillige lutheranske teologer, som holder fast ved den nedarvede opfattelse.

Wredes indstilling fremgår bl a af forordet til hans afhandling fra 1903, *Charakter und Tendenz des Johannes-evangeliums*. Her skriver Wrede s III, at det er med forsæt, at han lader spørgsmålet om, hvem der har skrevet Johannevangeliet, ligge. „Men læseren forstår uden vanskelighed, at jeg mener, at det ikke er et apostolsk værk“. Dette uddyber Wrede på s 70 i det i 1907 posthumt udgivne skrift *Die Entstehung der Schriften Des Neuen Testaments*:

„Hvem var forfatteren af dette ejendommelige skrift? Apostlen Johannes, Jesu fortrolige discipel, kan det umuligt være. Forøvrigt siger evangeliet intetsteds, at det skal være ham“. „Dømmen om, at det ikke kan stamme fra apostlen, er af indre grunde, selve evangeliets beskaffenhed, udenfor tvivl. Derom er den samlede, videnskabelige, uhildede teologi idag så godt som enig. Og det er ikke så sjældent forekommet, at forskere, som i deres yngre dage troede, at de kunne fastholde, helt eller delvis, den johanneiske oprindelse, senere som følge af kendsgerningernes magt har set sig nødsaget til at ændre overbevisning“.

Adolf Jülichers tilslutning se den meget benyttede begynderbog *Einleitung in das Neue Testament*, 7 Auflage, nybearbejdet i forbindelse med Erich Fascher, 1931, s 407. Karl Barth se fx *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert*, 1947, s 503 om, at Schleiermacher gav Johannevangeliet fortrinnet for synoptikerne, men at det er Bretschneiders *Probabilia*, der efterhånden sætter sig igennem og vender op og ned på dette. Bultmann se hans artikel i det i 1959 udgivne bind III af *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, spalte 849.

„Så meget er dog sikkert, at forfatteren af Johannevangeliet ikke har været Johannes, Zebedæus' søn, og overhovedet ikke har været et øjenvidne“

Kümmels udviklinger findes i hans *Einleitung in das*

Neue Testament, 1973. Bogen er 17, stærkt omarbejdede, udgave af en bog, der oprindeligt er udgivet af Paul Feine. Som oplagstallet viser, drejer det sig om en ved tyske universiteters protestantiske teologiske fakulteter gennem lange tider benyttet lærebog/håndbog. Kümmel er Bultmanns efterfølger i Marburg.

„At Johannesevangeliet er affattet af Zebedaiden Johannes er derfor udelukket. Derved er sagt, at forfatteren er os ubekendt“. L c s 210. Umiddelbart forinden resumerer Kümmel sin forudgående detaillerede gennemgang således:

„Selv om der er nogen sandsynlighed for, at Johannes er død som martyr, så forbliver det fuldkommen usikkert, hvornår og hvor det skal være sket. Dette argument taler derfor ikke afgørende imod, at Johannesevangeliet er affattet af Zebedaiden.

Nogle andre kendsgerninger taler derimod afgørende imod traditionens rigtighed. Vi så allerede, at det gnostiske sprog i de johannæiske Jesustaler umuliggør, at Johannesevangeliet er affattet af et øjenvidne. Dertil kommer, at det ville være fuldstændig ubegribeligt, hvorfor Johannesevangeliet kun har kunnet fæstne sig så langsomt og efter modstand, hvis dets affattelse ved en apostel fra begyndelsen af havde været bekendt. Fremdeles ville man vanskeligt hos en, der var medlem af tolvmandskredsen, kunne forklare afhængigheden af Markusevangeliet. Og skematiskeringen af Jesu opgør med „jøderne“ røber ikke kendskab til de virkelige opgør med farisæerne, sadukæerne og de skriftkloge. Til disse argumenter, som lader Johannesevangeliets affattelse ved et medlem af tolvmandskredsen fremstå som noget, der i almindelighed er umuligt, kommer yderligere følgende, som *i særdeleshed* udelukker Zebedaiden Johannes som forfatter:

Samtlige begivenheder, som Zebedaiden Johannes har afgørende del i, mangler i Johannesevangeliet. (Zebedaidernes kaldelse Mk 1,19 f par, helbredelse af Peters sviger-

moder Mk 1,29, udvælgelsen af de tolv Mk 3,13 ff par, opvækkelsen af Jairi datter Mk 5,37 ff par, forklarelsen på bjerget Mk 9,2 ff par, Zebedaidernes bøn og forudsigelsen af martyriet Mk 10,35 ff par, Gethsemane Mk 14,22 ff par). Johannes' broder Jakob omtales aldrig.

Skønt Zebedaiden var galilæer, mangler i Johannesevangeliet enhver interesse for Galilæa.“

Det, der ud fra en historisk vurdering er sikkert, er, at den evangelisk-lutherske lære om forfatterskabet til det fjerde evangelium er *en anden idag end på Luthers tid*. Der er blandt førende lutheranske teologer idag ikke mange, der fastholder den nedarvede lære om, at det er apostolsk. Men der er stadig nogle. Den drøftelse, som Vogel indleder for næsten to århundreder siden, vil derfor måske fortsætte ad infinitum dvs til dommedag.

Lutheranerne har jo ingen pave og intet concilium, der kan skære igennem og afgøre, hvad der er den rette opfattelse. Dette er lutheranismens svaghed (ud fra visse synspunkter) og samtidig (ud fra andre synspunkter) dens styrke.

Kapitel 7

Markusevangeliet ældst. Dets tilblivelse

Med hensyn til de tre synoptiske evangeliers tilblivelse er Karl Lachmanns artikel i tidsskriftet *Theologische Studien und Kritiken*, 1835, s. 570 ff, *De ordine narrationum in evangeliis synopticis*, Om rækkefølgen af fortællingerne i de synoptiske evangelier, skelsættende. Lachmann (1793-1851) er en anset klassisk filolog og tekstudgiver. Som kildekritisk begavelse er han på højde med forfattere som Cues, Scaliger, Casaubon, Peyrère, Bentley, Astruc og Bretschneider.

Lachmann studerer til at begynde med teologi, men går hurtigt over i klassisk filologi og ender som professor i klassisk filologi. Hans hypotese, som vender op og ned på, hvad man tidligere har antaget, går ud på, at Markusevangeliet er det ældste af de synoptiske evangelier og er en hovedkilde for såvel Mattæus- som Lukasevangeliet. Dette begrundes dels ved, at „mønstret“ i evangeliet, dvs fortællingernes rækkefølge, stort set uden videre ændringer genfindes i Mattæus- og Lukasevangeliet, afbrudt af en tilføjelse af talestof, dels ved en påvisning af, at en sammenligning mellem Mattæus- og Lukasevangeliene kun fører til større overensstemmelse, hvis den sker over Markus-evangeliet som mellemlid.

Denne hypotese om Markusevangeliets primat, som vel en forfatter har skitseret før 1835, men ikke fyldestgørende begrundet, får tilslutning fra filosofiprofessor C H Weisse (1801-66) i et i 1838 udgivet værk ud fra en litterærkritisk undersøgelse af de synoptiske evangelier. Samme år giver teologen C G Wilke (1786-1854) i et omfattende værk sin tilslutning til hypotesen.

Såvel Weisse som Wilke er, uafhængigt af hinanden, inde på, at der udover Markus må være en anden kilde, der er fælles for Mattæus og Lukas, og hvorfra de har hentet en masse stof. Det er dem, der er fædre til den hypotese, som kaldes tokildehypotesen. Kilde nr 2 kaldes ofte logiakilden. Da det ikke er sandsynligt, at denne anden kilde udelukkende har indeholdt logia (Jesusord), er benævnelsen Q (Quelle)-kilden, som også bruges, bedre. Q-kilden kan som Markusevangeliet være en sammenkitning af flere ældre optegnelser af kompileret stof, jfr herved Bjergprædiken hos Mattæus.

Det varer imidlertid adskillige år, før tokildehypotesen er gennemarbejdet og har fæstnet sig og i princippet er accepteret af førende lutheranske teologer. Årsagen er, at netop i det år, da Lachmann publicerer sin artikel, udgiver David Friedrich Strauss (1808-74) *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, hvori han konsekvent går ind for et af andre protestantiske forskere som C G Heyne, J G Eichhorn, J P Gabler og G L Bauer før ham diskuteret og til dels overfor evangelierne anvendt synspunkt: det mytiske. Det fremkalder et røre som det, der er, da Peyrère i 1655 udgiver *Præadamitæ og Systema Theologicum*, og da Lessing publicerer *Wolfenbüttelerfragmente*. Det drejer i mange år såvel teologers som andres opmærksomhed ind på noget andet end det kildekritiske, historiske, tørre problem om forholdet mellem de synoptiske evangelier. Det er ikke nær så følelsesladet og ikke nær så spændende som spørgsmålet om myter i evangelierne. Strauss' interesse for videnskabelig kildekritik var ikke stor, hvad han selv har givet udtryk for.

Selvom der den dag i dag stadig er en del diskussion mellem protestantiske teologer om enkeltheder, har det fra sidste halvdel af det 19 århundrede lidt efter lidt fæstnet sig som den herskende og fra et videnskabeligt synspunkt velbegrundede opfattelse, at Markusevangeliet er det først nedskrevne evangelium, og at forfatterne af Mattæusevangeliet samt Lukasevangelisten har indoptaget størstedelen

af det første evangelium i deres evangelier og derudover hentet betydelige dele af deres stof fra en anden kilde, Q-kilden. Man kan derfor ikke anse apostlen Mattæus for at være forfatter til hele det evangelium, der bærer hans navn.

Intet af de fire evangelier er således efter den i lutheransk teologi herskende opfattelse som helhed skrevet af en apostel.

Katolske teologer ser anderledes på disse spørgsmål. Bibelkommissionen har nemlig ved et dekret af 26 juni 1912 fastslået, at de tre første evangelister skriver deres evangelieskrifter i rækkefølgen Mattæus, Markus og Lukas.

Den omstændighed, at Mattæus efter lutheranske teologers opfattelse ikke har skrevet hele det andet evangelium, er imidlertid ikke ensbetydende med, at Mattæus ikke på en eller anden måde har en større andel i dette evangelium end i det første eller det tredje evangelium. Problemet er jo og har gennem halvandet århundrede været, fra hvilke kilder forfatterne af de synoptiske evangelier henter deres stof.

Den teolog, der har bidraget mest til, at tokildehypotesen fæstner sig og efterhånden bliver accepteret ved de lutheranske universiteter, er H J Holtzmann (1832-1910), jfr navnlig hans i 1863 udgivne skrift *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*. Herom og om tokildehypotesens udformning og begrundelse henvises til Holger Mosbechs fremstilling s 58-117 i den i 1946-49 udgivne håndbog *Nytestamentlig Isagogik*. Holtzmann var professor i teologi ved universitetet i Heidelberg 1861-74 og fra 1874-1904 ved universitetet i Strasbourg.

Endnu er der ikke kommet for dagen manuskripter, der kan anses for forarbejder til dele af Markusevangeliet. Der er ikke andre muligheder for at finde ud af enkeltheder med hensyn til tilblivelsen end dem, som en læsning af teksten og af parallelstederne hos de to senere synoptikere giver. Hvad der ved en sådan læsning straks falder i øjnene, bogstaveligt taget efter læsning af det første kapitel hos Markus, er, at Markusevangeliet er en kompilation af optegnel-

ser, der til en vis grad er arbejdet sammen. Allerede Schleiermacher er opmærksom på evangeliets „fragmentariske“ beskaffenhed. Eftertiden har med hensyn til dette grundsyn givet Schleiermacher ret.

Der er i denne henseende en væsentlig forskel mellem det ældste og det yngste evangelium. Johannesevangeliet er skrevet af en forfatter, der har arbejdet med stoffet og er fortrolig med enkelthederne, før han ud fra visse hovedsynspunkter og efter en bestemt plan skriver sit budskab ned og på en sådan måde, at man kan sige, at der er tale om gendigtning. Johannesevangeliet er blevet til „fra oven“ med en gendigtet skabelsesberetning, der kun fylder 2½ sætning: „I begyndelsen var ordet, og ordet var hos Gud, og ordet var Gud. Dette var i begyndelsen hos Gud. Alt er blevet til ved det ...“

Markusevangeliet er derimod skrevet sammen „fra neden“. Det er, hvad man kan kalde „naturgroet“. Talrige „fragmenter“ eller „perikoper“ eller hvad man nu kan finde på af kunstudtryk for de små, i sig selv afsluttede enheder, der ender som en del af det ældste evangelium, er skrevet ned over et ikke-ubetydeligt tidsrum. Perikoperne er derefter lidt efter lidt ordnet i større afsnit, noget er strøget, og noget er tilføjet, hvorpå det til sidst er skrevet sammen af en redaktør eller, som nogle siger, en sammenskriver.

Traditionen går ud på, at denne redaktør er Johannes Markus. Men da de, der skaber traditionen herom, næppe har været opmærksom på, at evangeliet er et kompileret og efterhånden sammenkittet skrift, så er det ikke givet, at traditionen om, at Markus er sammenskriveren, er korrekt. Han kan være den, der står for, at beretningerne samles sammen, *kompilatoren*. Han kan være *tolken*, der oversætter optegnelser, der har foreligget på aramæisk, fra aramæisk til græsk. Nogle optegnelser har givet fra første færd foreligget på aramæisk. Og han kan være *redaktøren*.

Den, der nærlæser Markusteksten, studser over en del

steder, der indicerer, at der til slut er sammenskrevet to eller flere håndskrifter. Fra et kildekritisk synspunkt er dette vigtigt. Iagttagelsen udelukker visse hypoteser. Men materialet er dog så spinkelt, at det ikke tillader, at man som Hirsch og andre forsøger en klar opdeling af Markusevangeliet i ældre og yngre lag.

Gennem eksempler skal jeg gøre det sandsynligt, at der ved den endelige redaktion er brugt i hvert fald to håndskrifter.

1. „Og da Jesus så deres tro, siger han til den lamme: „Søn! dine synder forlades dig“. Men nogle af de skriftkloge sad der og tænkte i deres hjerter: „Hvor kan denne mand sige sådan noget? Han taler gudsbespotteligt. Hvem kan forlade synder uden een, nemlig Gud?“ Men Jesus mærkede straks i sin ånd, at de tænkte således ved sig selv, og han sagde til dem: „Hvorfor tænker I dette i jeres hjerter? Hvad er lettest, at sige til den lamme: Dine synder forlades dig, eller at sige: Stå op, og tag din seng og gå?“ Men for, at I skal vide, at menneskesønnen har magt på jorden til at forlade synder – så siger han til den lamme: „Jeg siger dig: Stå op, tag din seng og gå hjem!“ Markus, 2,5-11.“

Vekslingen in fine mellem direkte og indirekte tale afslører, at teksten er komponeret ved brug af flere kilder. Da den samme veksling finder sted på parallelstederne Mattæus 9,6 og Lukas 5,24, har man her tillige et af mange beviser på, at Mattæusforfatterne og Lukasevangelisten blot parafraserer denne beretning i det første evangelium. Når en forfatter i vore dage eller i ældre tid uden kildeangivelse låner stof fra en anden forfatter, foretages der ofte en lettere parafrasering for at kamouflere, at der er skrevet af.

2. „I (dvs farisæere og skriftkloge) sætter Guds bud til side og holder fast ved menneskers overlevering“. Og han sagde til dem: „Hvor smukt, at I ophæver Guds bud for at holde jeres egen overlevering“. 7,8-9.

3. „Da så Jesus sig omkring og siger til sine disciple: „Hvor er det dog vanskeligt for dem, der har rigdom, at

komme ind i Guds rige!“ Disciplene blev forfærdede over hans ord, men Jesus tager atter til orde og siger til dem: „Børn, hvor vanskeligt er det ikke for dem, som forlader sig på rigdom, at komme ind i Guds rige!“ 10,23-24.

4. Endvidere er der de to fortællinger 6,30-44 og 8,1-10 om bespisning af henholdsvis 5.000 og 4.000 mand. Kildeskritiske evangelieforskere har gennem lang tid antaget, måske med rette, at det er den samme begivenhed, der fortælles to gange. Den stammer fra to håndskrifter.

5. Se også fx 3,14-15 om indsættelse af de tolv, 6,14-16 om Johannes Døbers opstandelse fra de døde, 14,53 og 15,1 om to møder i Synedriet, et nattemøde og et morgenmøde, 14,56-57 om falske vidnesbyrd, 15,24-25 om korsfæstelsen og 15,29-32 om forhånelserne. Jfr iøvrigt min afhandling *Legender i evangelierne*, 1989, s 14-25.

Markusevangeliet er overvejende en kompilation. Bidragydernes antal er stort. Det giver sig af sig selv, at oplysningerne til syvende og sidst stammer fra de af Jesus valgte apostle, fra de andre disciple, der følger ham, fra tilhørere og tilskuere ved hans prædikener, processen mod ham og henrettelsen, muligvis fra enkelte medlemmer af Synedriet osv osv. Hvor skal de ellers komme fra? Tanken om, at evangeliets indhold beror på en åbenbaring, er forlængst opgivet af lutheranske forskere. Da der imidlertid fra Jesu henrettelse og til sammenskrivningen som eet manuskript forløber lang tid, måske mere end 30 år, så må man regne med, og det gør også de fleste lutheranske forskere, at beretninger, som længe er gået fra mund til mund, kan være omformet en del, før de bliver nedfældet skriftligt. Sub specie æternitatis er 30 år et kort tidsrum; men her på jorden er 30 år mange år.

Selvom der, især i dette århundrede, er anvendt umådelige åndelige kræfter på at udforme *objektive* kriterier for, hvornår de perikoper, som er sammenskrevet, gengiver beretninger fra øjenvidner, navnlig apostle, og derfor må formodes at være ret pålidelige, og hvornår der er tale om om-

digtede beretninger, det, som nogle kalder „menighedsdigt“, eller om Markusredaktørens „justeringer“, så er opgaven fra en historikers synspunkt formentlig uløselig.

Når Johannes Weiss i *Das älteste Evangelium*, 1903, s. 346 ff. gør sig til talsmand for den opfattelse, som også andre har fremført, at væsentlige dele af fortællingsstoffet i Markusevangeliet hviler på beretninger fra apostlen Peter, så er Weiss inde på en hypotese, der tiltaler mange. Der er imidlertid allerede i det ældste evangelium en del ufuldkommenheder, for ikke at sige fejl og modsigelser. Det kan man forstå og acceptere, når det drejer sig om sammenkittet stof, i mindre grad, såfremt en apostel har været en hovedkilde; og da slet ikke, såfremt evangeliet skal bero på en åbenbaring.

Fra et kildekritisk synspunkt er det vigtigste skrift om Markusevangeliet i dette århundrede ved siden af nævnte skrift af Johannes Weiss William Wredes skrift fra 1901: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. Det skyldes Wredes hovedhypotese, der går ud på, at Jesus ikke selv har givet sig ud for at være den Messias, som jøderne forventer skal komme og oprette et rige for Israel. Det er disciplene og andre i den ældste menighed, der efter Jesu opstandelse overfører Messiasmyten på ham. I Jesaja 7,14 som oversat ved Septuaginta finder man støtte for jomfrufødslen.

Wredes udviklinger er blevet kritiseret af mange senere forfattere. Det vil jeg ikke bruge plads på. Betydningen af hans skrift beror efter min opfattelse navnlig på, at han *tilskynder læseren til selv omhyggeligt at læse det ældste evangelium* med henblik på, hvad der står om, at Jesus er Guds søn, respektive Guds søn og Messias.

Spørgsmålet om betydningen af det i evangeliet ofte brugte udtryk „menneskesønnen“ er meget omstridt blandt teologer. Historikeren må vistnok nøjes med et non liquet.

Der har i tidens løb været forfattere, fx Arthur Drews,

Peter Jensen og Georg Brandes, der gør gældende, at Markusevangeliet mv er rent digt. Jesus er som Wilhelm Tell en sagnfigur. Han har aldrig eksisteret.

Der er to gode grunde for historikere til ikke at spille tid på dette. Den ene er, at Suetonius i *Vita Claudii*, 25, fra første halvdel af det 2. århundrede har en notits om, at Claudius jager jøderne ud af Rom, fordi de efter en vis Chrestus' tilskyndelse bestandig volder vanskeligheder. „Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit“. Udvisningen sker ved et år 49 udfærdiget edikt. Notitsen viser, at kristendommen allerede i Claudius' regeringstid (41-54) er kommet til Rom, og at de stridigheder, som dette fremkalder mellem jøder og kristne, fører til, at begge grupper bliver udvist.

Den anden er, at såfremt Jesus aldrig har eksisteret, så må breve fra Paulus fra midten af det første århundrede som Galaterbrevet, de to Korinterbreve og Romerbrevet og de fire kanoniske evangelier være forfalskninger og digt. En bizar hypotese.

Selvom David Friedrich Strauss var skeptisk med hensyn til store dele af det, der står i Det nye Testamente, så går han i *Das Leben Jesu* dog ikke ind for en hypotese om, at Jesus aldrig har eksisteret.

Kapitel 8

Barndomskapitlerne hos Mattæus og Lukas

Holger Mosbech, dr theol i 1916 og umiddelbart derefter docent ved Københavns Universitet i nytestamentlig eksegeese, skriver i 1924 i en artikel i Salmonsens om Maria, Jesu moder, at en historiker næppe kan bygge ret meget på de fortællinger, der findes om Jesu fødsel og barndom i kapitlerne 1-2 hos Mattæus og Lukas. Samme standpunkt indtager Bertil Wiberg, fra 1980 biskop over Roskilde stift, i den artikel, som han skriver om Maria i Gads danske bibelleksikon, 2 udg, 1982; dog lidt forsigtigere end Mosbech.

Nu er Mosbech og Wiberg ikke de første lutheranske teologer, der sætter spørgsmålstegn ved barndomskapitlerne. Det har mange andre gjort før dem, og det har jødiske teologer gjort allerede før Reformationen. Efterklange heraf har man, som omtalt i kapitel 1, i Jean Bodins posthume skrift *Colloquium Heptaplomeres*, Syvmandssamtalerne. Den hebræiske glose *alma* i Jesaja 7,14 er i Septuaginta fejlversat til jomfru.

Denne fejlversættelse har siden begyndelsen af det 2 århundrede efter tidsregningens begyndelse givet anledning til megen strid og bitterhed mellem kristne og jøder. *Aquila* retter nemlig fejlen ved den nyoversættelse, som han foretager af Jesaja. Han erstatter *partenos* med den adækvate græske glose *neanis* dvs ung kvinde. Denne unge kvinde kan være ugift; men hun kan også være gift. Der ligger i *neanis* intet om, at kvinden er jomfru.

Herefter begynder striden mellem kristne og jøder. Den er for så vidt uafsluttet, som såvel katolske teologer som nogle ortodokse protestantiske teologer i princippet stadig fastholder, at Jesus er født af en jomfru, og at *Aquilas* ret-

telse, for at sige det mildt, er foretaget uden føje. Der står jo „født af jomfru Maria“ i den apostolske trosbekendelse; og dette er også klart forudsat i 1,22-23 i det andet evangelium: „Alt dette skete, for at det skulle gå i opfyldelse, som Herren talte ved profeten, der siger: „Se jomfruen skal blive frugtsommelig og føde en søn, og man skal give ham navnet Immanuel (det betyder: Gud med os):““

Jean Bodin er iøvrigt ikke den første, der i det 16 århundrede erkender, at glosen jomfru i Jesaja 7,14 er en fejloversættelse. Det gør allerede Erasmus Roterodamus opmærksom på i en note *Alma quid Hebræis* til sin udgave fra 1516 af Det nye Testamente på græsk og på latin.

I nyere tid er det den lutheranske teolog F W C Umbreit, der påny går ind på dette delikate spørgsmål. Han erkender blankt, at der er en oversættelsesfejl i Septuaginta. Fra 1829 til 1860 er Umbreit professor i gammeltestamentlig teologi ved universitetet i Heidelberg. Stedet for afsløringen er en artikel i *Theologische Studien und Kritiken* for 1830, s 538-48. Umbreit henviser først til en artikel om den lidende Messias, som han lige har publiceret i tidsskriftet. Den har han skrevet, oplyser han, for at ingen skal tage for tungt på det tab af en overnaturlig fødsel ved en jomfru, som han nu må gøre rede for. Derefter kommer hans udviklinger, der er kortfattede. I noten på s 540 omtales Aquilas oversættelse.

Nogle år senere får Umbreit tilslutning fra Ferdinand Hitzig i dennes udgave af Jesaja med kommentarer. Hitzig er professor i teologi i Zürich. Ved Umbreits død i 1860 overtager han Umbreits professorat. Forholdet er i den følgende tid så dette, at flere og flere protestantiske professorer i gammeltestamentlig teologi og i semitiske sprog slutter sig til Umbreit og indrømmer, at Jesaja 7,14 er fejloversat ved Septuaginta. Ved nyoptryk i den følgende tid af Det gamle Testamente rettes oversættelsen så ofte. „Jomfruen“ forsvinder. Hvis der ikke blandt dem, der skal tage ansvaret for at rette teksten, kan skabes flertal herfor, så ser man af og til dog en fodnote, der gør opmærksom på den mere end

to tusinde år gamle oversættelsesfejl i Septuaginta.

Den fremstilling, der gives om *stedet for Jesu fødsel*, er ikke den samme hos Lukas og Mattæus. Efter Mattæus bliver Jesus født i Betlehem i kong Herodes den Stores dage. Da Herodes dør år 4 før tidsregningens begyndelse, er Jesus følgelig efter Mattæus senest født i dette år. Der står intet om en folketælling, og det er forudsat, at Josef og Maria bor i Betlehem. Efter fødslen flygter de med barnet til Ægypten. Først da Herodes er død, vender de med barnet tilbage og tager bopæl i Nazaret.

Efter Lukas bor Josef og Maria derimod i Nazaret. Grunden til, at fødslen sker i Betlehem, er, står der, at der fra kejser Augustus udgår befaling om, at al verden skal skrives i mandtal. Da Josef er af Davids hus og slægt, drager han og hans trolovede, der er frugtsommelig, til Betlehem for at lade sig indskrive. Kort tid efter fødslen vender de tilbage til Nazaret.

Lukas har til denne fortælling, som han selv har skrevet eller har fra en kilde, som hverken forfatterne af det andet evangelium eller bidragyderne til det første eller det fjerde evangelium har kendt eller dog skænket tiltro, tilføjet sætningen: „Det var den første indskrivning, som skete, medens Quirinius var landshøvding i Syrien“.

Lukas er den eneste forfatter, der har denne beretning om, at Augustus ved tidsregningens begyndelse giver befaling om og får gennemført en optælling af befolkningen i hele romerriget, romerske borgere og den øvrige befolkning. Var den gennemført, ville man have oplysning herom andetsteds. Der måtte stå noget herom i Monumentum Ancyranum. Men det gør der ikke. Spørgsmålet har været genstand for endeløse undersøgelser med bidrag fra bl a Jean Bodin i Colloquium Heptaplomeres, Syvmandssamtalerne. Profanhistorikeren Emil Schürer er den, som i nyere tid med størst styrke og med en omfattende dokumentation er gået ind for, at Betlehemsfødslen er en legende. Jfr hans Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,

3 und 4 Auflage, bd I, 1901 s 508-43 med oversigt over ældre litteratur. Se også Groag i Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie, IV A 1, 1931, s 833-43 og Der Kleine Pauly, 1, 1964, artiklen Census. Schürer har fået tilslutning fra en række førende lutheranske teologer. Erich Klostermann er vist den, der i dette århundrede er gået dybest ind på dette. Se Das Lukasevangelium, 3 Aufl, 1975, s 32-34.

Den konklusion, som mange – men langt fra alle – lutheranske teologer kommer til, er den enkle, at kapitlerne 1-2 hos Mattæus og Lukas helt igennem er digt.

Når der ikke er mange lutheranske præster, der går ind på disse problemer, er grunden vel, at disse legender stadig er det centrale i kirkens forkyndelse ved juletid og i de salmer, der synges. Hertil kommer hensynet til trosbekendelsen. Det er i trosbekendelsen anført, at Jesus, Guds søn, er „født af jomfru Maria“. Spørgsmålet er så, om Symbolum Apostolicum er apostolsk dvs, om den trosbekendelse, der fra den tidlige middelalder er kendt i den vestlige verden som Apostolikum, svarer til sit navn dvs hidrører fra apostlene. Dette har man ment i den vestlige kirke. Men ikke i den østlige. Det kommer for dagen på 1438-konciliet i Ferrara, hvor metropoliten i Efesos giver den overraskende oplysning, *at Apostolikum er ukendt i østkirken*.

Luthers stilling til Apostolikum går ud på, at Apostolikum er en værdifuld sammenfatning af det vigtigste i Biblen. I den lutheranske kirke fortsætter man derfor med at anvende Apostolikum, først og fremmest ved barnedåb.

Om Apostolikums tilblivelse har der tidligt verseret betragtninger om, at bekendelsen er udformet af Jesu apostle, da de forsamles på pinsedag. Apostolikum skabes da under Helligåndens vejledning på den måde, at hver apostel formulerer sit stykke.

Af kirkepolitiske grunde vokser interessen for Apostolikums indhold og tilblivelse i Tyskland i løbet af det 19 århundrede. Symbolet er jo fælles for katoliker og protestanter. Hvad der intensiverer interessen er, at det württemberg-

ske Konsistorium i 1892 meddeler præsten *Christian Schrempf* i Leuzendorf, at han på grundlag af en kongelig resolution afskediges fra sit embede „wegen Verfehlung wider die übernommene Dienstpflicht“. Den pligtforsømmelse, der er tale om, går ud på, at Schrempf ikke, som det er foreskrevet, har anvendt Apostolikum ved en barnedåb. Der er ikke tale om en forglemmelse fra Schrempfs side. Schrempf erkender, at der fra hans side foreligger „eine formale Verletzung“ af hans embedspligt.

På grund af den opsigts, som afskedigelsen vækker, beder nogle teologistuderende ved Berlins Universitet en af deres teologiprofessorer, Adolf Harnack (1851-1930), om at gøre rede for det teologiske problem i sagen, hvad Harnack be-redvilligt gør. Han giver desuden oplysning om sit stand-punkt i en tidsskriftsartikel. Da artiklen bliver kritiseret, går Harnack endnu videre og skriver et lille skrift *Das Apostolische Glaubensbekenntniss*.

Dette skrift, som udkommer i begyndelsen af oktober 1892, er blandt Harnacks mange skrifter det, der er nået ud til den største læserkreds. I løbet af et år udkommer skriftet i 26 oplag. Den store interesse beror navnlig på det, som Harnack skriver om jomfrufødslen. Og da det er et af de emner, som bliver debatteret indgående i Danmark under den Arboe Rasmussen-sag, som har givet anledning til så megen debat i teologiske og politiske kredse, vil jeg i over-sættelse gengive Harnacks bemærkninger på s 23 i den 27 udgave af skriftet (1896).

„Men at sætningen: „født af Helligånden og jomfru Maria“ ikke hører til den oprindelige forkyndelse af evan-geliet, er *en af de sikreste historiske erkendelser*. 1) Den mangler i alle apostlen Paulus' breve og overhovedet i alle breve i Det nye Testamente; 2) den findes ikke i Markus-evangeliet og ikke med sikkerhed i Johannesevangeliet; 3) den manglede også i forelægget og den fælles kilde for Mattæus- og Lukasevangeliet; 4) de registreringer vedrø-rende Jesu slægt, som disse to evangelier indeholder, fører

til Josef, ikke til Maria; 5) alle fire evangelier bevidner – to umiddelbart, to middelbart –, at den oprindelige forkyndelse om Jesus Kristus er begyndt med forkyndelse af hans dåb.

Så sikkert som det er, at Jesu fødsel ved Helligånden og jomfru Maria allerede ved midten af det andet århundrede, sandsynligvis endda ikke længe efter dettes begyndelse, dannede et fast stykke af den kirkelige overlevering, lige så sikkert er det, at den ikke har haft plads i den ældste forkyndelse. Den begyndte med Jesus Kristus, Davids søn efter kødet, Guds søn efter ånden (Rom 1,3 f), henholdsvis med Kristi dåb ved Johannes og åndens stigen ned over ham“.

Den kritik af og vrede mod Harnack fra teologer og lægmænd på protestantismens højre fløj, som dette skrift fremkalder, kan bedst sammenlignes med den, som Lessing kommer ud for i anledning af de 7 Wolfenbüttelerfragmente, og den, som Strauss oplever, dels i 1835 i anledning af udgivelsen af *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, dels i 1839, da han omsider er blevet professor i Zürich og omgående efter pres fra forskellige sider, afskediges (med pension).

Der er dem, der forlanger retsforfølgning imod og afskedigelse af Harnack. Men det kommer der ikke noget ud af. Han står for stærkt. Der sker i stedet dette, at der oprettes et ekstra professorat i Berlin, som bliver besat med en teolog fra den konservative fløj, Adolf Schlatter (1852-1938). Han skal være modvægt imod Harnack. Schlatter befinder sig dog ikke godt i Berlin og søger efter nogen tid embede i Tübingen og får det.

Harnack og før og efter ham andre kyndige kirkehistorikere har foretaget mange indgående undersøgelser for at finde ud af Apostolikums tilblivelse. At historien om tilblivelsen på pinsedag er legende, er der næppe nogen kyndig lutheransk teolog, der idag vil bestride. De udviklinger, som Grundtvig kom med som et af sine bidrag til historie-

skrivningen, er der ikke grund til at gå ind på idag. I den for os foreliggende udformning er trosbekendelsen i hvert fald kendt så langt tilbage som til en prædiken holdt af biskop Cæsarius fra Arles. Han døde i 542. Den handler om De symbole fide et bonis operibus. Trosbekendelsen har i denne form vistnok i den sydgalliske kirke været brugt som dåbsbekendelse.

Arboe Rasmussen-sagen endte med frifindelse ved Højesteret. Jfr Ufr 1987 B s 133-37. Det, der i denne sammenhæng er vigtigt, er en bemærkning i tredjevoterendes votum om, at „det erkendes, at for eksempel dogmet om (troen på) jomfrufødslen er *forladt som ikke bindende mere*“, og en bemærkning om, „at der på grundlovens tid forelå *en tolerant kirke*“ samt at „der har været en *stor rummelighed* i Folkekirken, jfr forholdene på rationalismens tid“.

Den uvilje, der er på den lutheranske højrefløj imod, at man i kirken i stilhed begraver dogmet om og troen på jomfrufødslen i erkendelse af bl a, at det hviler på en oversættelsesfejl og må forsvinde med indrømmelsen heraf, er for så vidt forståelig, som man herved kapper et af ankrene for troen på, at Jesus er Guds søn.

Hertil vil jeg anføre, hvad jeg gennem lang tid har anført overfor teologer under samtaler om evangeliekritiken, for det første, at der jo slet ikke står noget om jomfrufødslen i det ældste evangelium, for det andet, at der i dette er andre solide ankre, hvorved troen på, at Jesus er Guds søn, fortsat er gjort godt fast. Der er dels steder i teksten, hvor det klart er anført eller forudsat, at Jesus er Guds søn, se fx 1,1; 3,12; 5,7; 11,32; 15,40. Dels er der åbenbaringerne i 1,10-11 om Johannesdåben og i 9,2-9 om forklarelsen på bjerget. En rationalist, der har *blot et stænk* af supranaturalisme i sig – hvad jeg har –, må indrømme, at her er der stadig ankre, som holder troen på, at Jesus er Guds søn, godt fast.

Om Jesu opstandelse og tilsynekomster efter opstandelsen begrænser jeg mig til at henvise til Legender i evangelierne, 1989, s 50-64.

Kapitel 9

Johannesevangeliets tegn

Ifølge Markusevangeliet har Jesus foretaget mange helbredelser af syge. Disse helbredelser opfattes som underfulde gerninger. 1,40-45 handler om en spedalsk, 2,1-12 om en værkbruden, 3,1-6 om en mand med en vissen hånd, 5,25-34 om en kvinde med svære blødninger, 5,22-23 og 35-43 om Jairi datter, der kaldes tilbage til bevidsthed, 6,53-56 om syge i almindelighed, 7,31-36 om en døv med talevanskeligheder, 8,22-26 og 10,46-52 om blinde. Der er endvidere en del beretninger om helbredelse af sindssyge. Den sindssyge er efter datidens syn på sindslidelser beskrevet som en person, der er besat af en dæmon. Dæmonen uddrives. Se 1,23-27; 1,34; 1,39; 3,11-12; 5,1-20; 9,14-20.

Da det ikke er i strid med naturens orden, at syge bliver helbredt, bør man, når man ved et mirakel forstår *en begivenhed, der sker på trods af naturens orden*, i sådanne tilfælde ikke tale om mirakler, men kun om underfulde gerninger, *mirabilia*. Det er noget andet. Den, der idag om et menneske, der har svævet mellem liv og død i mange uger uden bevidsthed og derefter er blevet rask igen, siger, at det er et „under“, at han lever, vil jo ikke herved udtrykke, at helbredelsen er sket i strid med naturens love dvs er et mirakel i streng forstand.

Ordet „under“ er tvetydigt, og det er også ordet „mirakel“. Den, der bruger disse udtryk, kan derfor af og til se sig nødsaget til at definere den betydning, som han tillægger dem.

De beretninger i evangelierne, som gennem tiderne har givet anledning til mest diskussion om, hvorvidt Jesus har udført mirakler, findes kun i begrænset omfang i det ældste

evangelium og i de to andre synoptiske evangelier. De findes i Johannesevangeliet, og de er her ofte karakteriseret som „tegn“ dvs signaler fra oven, supranaturale begivenheder. De fremføres som beviser for Jesu guddommelige kald. Jfr Johannes, 20,30-31.

Johannesforfatteren må have forstået, at der er en oversættelsesfejl i Septuaginta med hensyn til jomfrufødslen i Jesaja 7,14. Jomfrufødslen er i hvert fald strøget i det yngste evangelium. Argumentationen for, at Jesus er Guds søn, sker på anden måde end i de første kapitler hos Mattæus og Lukas, dels gennem postulatet i indledningen om Jesu præk-sistens, en tanke, som Jesus efter beretningerne i evangelierne ikke selv har fremført, dels gennem en række beretninger om begivenheder, der er „tegn“ fra oven på, at Jesus er Guds søn. Tre af disse tegn er pendants til beretninger hos synoptikerne, nemlig den kongelige embedsmands søn, bespisningen af de 5000 og vandringer på søen, jfr Johannes 4,46-54, 6,1-13 og 16-21. Fire er særlige for Johannesevangeliet, forvandlingen af vand til vin, helbredelse af den syge ved dammen i Betesda, helbredelse af en blindfødt og Lazarus' opvækkelse fra de døde, jfr 2,1-11; 5,1-9; 9,1-12; og 11,1-44.

Diskussionerne i 19-20 århundreder om disse og andre mirakler i evangelierne er en videreførelse af den mirakeldiskussion, som sættes igang af forfattere som Peyrère og Spinoza. Den angår som omtalt i kapitel 2 til at begynde med især gammeltestamentlige fortællinger. Den gentages, udvides og uddybes i det 18 århundrede af en række forfattere i England, Frankrig og Tyskland, derunder teologer. Den forfatter, som i lutheranske kredse er kendt for at have excelleret i „naturlige“ forklaringer på mirakler i evangelierne, er H E G Paulus (1761-1851) med tilføjelsen „der Nicht-Apostel“. Paulus har dog hentet en del af sine naturlige forklaringer fra andre rationalister. Fra 1811 er Paulus professor i teologi ved universitetet i Heidelberg. De bøger, hvori han kommer ind på dette, er dels bd 1 af hans i året

1800 udgivne kommentar til de tre første evangelier, dels hans i 1828 udgivne omfattende værk *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*.

Meget af det, som Paulus udvikler, er, hvad man kan kalde søforklaringer. Der kan være noget stødende, for ikke at sige latterligt og banalt, over mange af hans bortforklaringer. Det må imidlertid erindres, at Paulus arbejder med emnet, før den kildekritiske evangelieforskning er begyndt på at drage i tvivl, om de omhandlede begivenheder er andet og mere end litterære begivenheder. Johannesevangeliet er jo komponeret så sent og så frit, at man efter manges mening må være meget forsigtig med at fæste lid til det der, hvor det, der berettes, ikke harmonerer med det, der berettes i de synoptiske evangelier eller slet ikke er omtalt i disse. Kun lejlighedsvis kan det være et spørgsmål, om Johannesevangeliet skulle være pålideligere end synoptikerne.

Det er som anført især i Johannesevangeliet, at der tales om tegn (fra oven). Men udtrykket tegn forekommer også hos synoptikerne. Hovedstedet er Markus 8,12, hvor der anføres følgende logion: „Hvorfor forlanger denne slægt et tegn? Sandelig siger jeg jer, der skal ikke gives denne slægt noget tegn!“. Jfr. Mattæus 16,4 og Lukas 11,29. Johanneforfatteren har derimod strøget det.

Logiet, som lyder ægte, er anbragt lige efter fortællingen i Markus 8,1-9 om bispisningen af en folkeskare på 4000 mennesker. Den opfattes længe som et *brødformerelsesmirakel*, men kaldes nu i reglen et *bespisningsunder*. Straks efter, at bispisningen har fundet sted, går Jesus og disciplene i båden og sejler over til egnen ved Dalmanuta. Nogle farisæere kommer derhen og begynder en ordstrid og kræver af ham et tegn fra oven for at sætte ham på prøve. Jesus sukker dybt i sin ånd og kommer så med den kategoriske afvisning af, at han vil foranledige tegn fra oven: „... *der skal ikke gives denne slægt noget tegn!*“ Så forlader han dem og

går atter om bord og sætter over til den anden bred.

Læser man bespisningsfortællingen på den måde, som allerede en af de ældste kirkefædre gør, er der tale om en brødfomerelse, hvor brødene vokser ud lige så hurtigt, som der skæres skiver af dem, altså en supranatural begivenhed, et ægte mirakel. Jfr herfor 8,14-21. Nogle kommer imidlertid senere i tvivl om, hvorvidt denne forståelse af stedet er rigtig. Det drejer sig jo kun om en fortolkning. Spørgsmålet er så, om man uden kunstgreb kan udlægge fortællingen på anden måde.

Læser man omhyggeligt 8,1-9, må man indrømme, at der ikke direkte står, at brødene vokser ud igen lige så hurtigt, som skiver skæres af dem. Der står jo kun, at Jesus bryder brødene, ikke, at han skærer skiver af. Og hvad med fiske- ne, som må være kogt eller stegt, ikke rå? Stedet kan forstås og bliver ofte forstået således, at et møde med religiøst formål ender med en fællesspisning, hvor de velforsynede deler deres medbragte mad med dem, der ikke har mad med. Der bliver, jfr teksten, en masse tilovers.

Denne „naturlige“ forklaring, som nogle tidligt har fundet på, og som jo er opbyggelig, har fra et kildekritisk synspunkt den fordel, at den får antinomial mellem 8,12 og 8,1-9 – samt 6,31-44 om bespisningen af en skare på 5000 – til at forsvinde fra Markusevangeliets område.

Den anden mulighed for at få antinomial ud af verden er en hypotese om, at logiet 8,12 (og par) ikke er ægte. Så vidt jeg ved, er logiets ægthed næppe blevet bestridt, og det er da også svært at se, hvorledes det skulle begrundes, når det også findes hos de andre synoptikere. Se iøvrigt om denne antinomi min artikel Antinomial i Markusevangeliets kapitel 8 i Dansk teologisk Tidsskrift fra 1988 s 81-90.

Spørgsmålet, om der foreligger en antinomi mellem Markus 8,12 og de to beretninger hos Markus om bespisningen, er i tysk teologi tangeret af flere forskere, derunder Holtzmann og Johannes Weiss. „Det er imidlertid ofte, således for eksempel af Holtzmann, blevet sagt, at det med

spisefortællingerne på en eller anden måde sammenhængende krav om et tegn ville være ubegribeligt, hvis overleveringen kort før havde beretning om en hændelse, der fremtræder som *et førsteklasses mirakel*“. Jfr Johannes Weiss *Das älteste Evangelium*, 1903 s 220. Stedet hos Holtzmann kan være *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, bd 1, afd 2 *Das Evangelium nach Marcus*, 1901, s 146. Det fremhæves her, at brødformerelsen, opfattet som en historisk begivenhed, ville have været et mirakel efter menneskers hjerte og smag.

Så længe det er den almindelige opfattelse, at Johannesevangeliet er skrevet af apostlen, er det svært at få accepteret en hypotese om, at fortællingerne i dette om forvandling af vand til vin, helbredelse af den syge ved dammen i Betesda og af en blindfødt samt om Lazarus' opvækkelse fra de døde er et litterært produkt, en *tildigtning, der er i strid med logiet Markus 8,12*. Det bliver lettere at få tildignings-synspunktet accepteret, efterhånden som flere og flere, profanhistorikere og fremtrædende lutheranske teologer, giver tilslutning til, at det yngste evangelium ikke kan være skrevet af apostlen Johannes. Det er dette, der sker noget ind i dette århundrede.

Til illustration af, hvorledes dette påvirker vurderingen af beretningerne hos Johannes om tegn fra oven, og til oplysning for jurister, som i embeds medfør bliver stillet overfor problemet om, hvorledes udtrykket „evangelisk-luthersk“ i grundlovens § 4 skal forstås idag, vil jeg kun citere udtalelser af profanhistorikeren Eduard Meyer og af to teologiske professorer, Emanuel Hirsch og Adolf Jülicher.

Stedet, hvor Eduard Meyer kommer ind på Johannesevangeliet, er *Ursprung und Anfänge des Christentums*, bd 1, *Die Evangelien*, 1921. Her fremhæves det straks, at forfatteren af Johannesevangeliet tilstræber en radikal omformning af overleveringen på grundlag af et program, og at han vil vise, hvorledes begivenhedernes forløb i virkelig-

heden må have været, når kristendommens lære er sandheden.

Under overskriften *Die Fiktion der Abfassung durch Johannes* har Meyer senere en række yderligere udviklinger i samme retning fx: „Med det for øje skalter og valter forfatteren suverænt med sine kilder og omformer, om fornødent, beretningerne på den mest radikale måde. De er for ham kun et råmateriale, som han behandler på samme måde, som den dramatiske digter behandler det overlevede stof“. Brylluppet i Kana omtaler Meyer som „en kras mirakelhistorie“, og Lazarusfortællingen omtales som „en klar overdivelse af ældre beretninger om, at døde er blevet genoplivet“.

Emanuel Hirsch kommer især ind på Johannesevangeliet i bogen *Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt*, 1936. Hirsch er enig med Eduard Meyer i, at evangeliet er „fri digterisk tydning af historien foretaget af en mand, der tror på Jesus“. Han skriver som Meyer ligeud, at fortællingen om vand til vin og Lazarus er legende. Senere følger nogle udviklinger om, at det for en historiker er så selvfølgelig, at fortællingen om Lazarus' opvækkelse er legende, at han generer sig for at udvikle grundene herfor ud i alle enkeltheder. „Intet evangelium havde kunnet forbigå dette.“

Stedet hos Adolf Jülicher er hans *Einleitung in das Neue Testament*, 7. Auflage, nybearbejdet i forbindelse med Erich Fascher, 1931, s. 408: „Men de blot i Johannesevangeliet meddelte undere – forvandling af vand til vin, helbredelse af den håbløst syge i Bethzatha og af den blindfødte, Lazarus' opvækkelse – har alle intet af de virkelige oplevelsers farve, de er kunstigt udtænkte og effektivt udførte potenser af velkendte synoptiske fortællinger; og da der for en discipel ikke kan have været noget motiv til at hemmeligholde disse de mest slående beviser på Jesu underkraft, spørger man forgæves, hvorfor blot ikke een af synoptikerne har erfaret noget om dem. Den eneste mulige

forklaring er, at disse historier først er lavet senere af en teologi, for hvilken det stod fast, at Guds søn på jorden var almægtig og bekræftede dette i enhver retning, og som, snart i en snævrere, snart i en friere tilslutning til det overleverede, skabte eksempler på denne almægtige handlen“.

Man må sige, at Jülicher/Fascher tager bladet fra munden.
Se iøvrigt *Legender i evangelierne*, 1989, s 26-31.

Den ændring, der finder sted i dette århundrede hos mange fremtrædende lutheranske teologer med hensyn til synet på Johannesevangeliet, derunder fortællingerne om „tegn“ fra oven, er dybtgående. Det „evangelisk-lutherske“ har også i denne henseende været ude for en betydelig omformning, først og fremmest i forhold til, hvad der på Luthers tid er „evangelisk-luthersk“, men også i forhold til, hvad der er god latin herom i Danmark i 1849, da grundloven bliver til, og i 1915, da grundloven er ude for en gennemgribende revision.

Kapitel 10

Messias?

Gennem bogen *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, som den teologiske professor William Wrede (1859-1906) udgiver i 1901, får den kildekritiske lutheranske evangelieforskning en drejning. Wredes hovedtese går ud på, at Jesus under sit jordeliv ikke fremtræder som den Messias, som jøder venter skal komme og oprette et herlighedsrige for Israel.

Wredes udviklinger om Messiashemmeligheden bliver straks skarpt kritiseret, og der er stadig forskere, der er kritisk indstillet overfor hypotesen. Den er imidlertid efter nogles opfattelse en naturlig konsekvens af det kildekritiske arbejde, der påbegyndes af Bretschneider, Lachmann, Weiss og Wilke og videreføres i enkeltheder af mange lutheranske teologer.

Det er ikke min tanke at gå ind på detaljerne i denne diskussion om Wredes bog. Problemet er fra mit synspunkt alene dette, om en læsning først af det yngste evangelium og derefter af det ældste bekræfter eller afkræfter hypotesen. For overskuelighedens skyld forbigås Mattæus og Lukas.

Den tredje mulighed er kendelsen non liquet. Sagen anses da for at være så uklar eller så dårligt oplyst, at der indtil videre ikke kan træffes en afgørelse. Den udskydes.

Johannesevangeliets stilling til spørgsmålet, om Jesus er fremtrådt som Guds søn og Messias, eller alene er fremtrådt som Guds søn, er meget klar. Jesus er fremtrådt både som Guds søn og som Messias. Forfatteren slutter nemlig sit evangelium 20,31 med en begrundelse for, hvorfor han

har skrevet det. De „tegn“, som han har nedskrevet, er nedskrevet „for at I skal tro, *at Jesus er Messias, Guds søn*, og for at I, når I tror, skal have livet i hans navn“. I den sædvanlige oversættelse står der „... at Jesus er Kristus, Guds søn“. Mosbech foretrækker imidlertid her at oversætte som „Messias, Guds søn“, jfr s 717 og 727 i hans Isagogik.

Herved tilvejebringer Mosbech en bedre tankemæssig forbindelse mellem evangeliets slutning og stederne 1,41 og 4,25-26. Johannesevangeliet har først en bevidnelse ved Johannes Døber af, at Jesus er Guds søn, se 1,34. Få vers senere, i 1,41, kommer så en udtalelse af Peters broder Andreas: „Vi har fundet Messias. (Det er det samme som Kristus)“. Og i Johannes 4,1-42 om den samaritanske kvinde er der en lige så klar bevidnelse af, at Jesus ifølge Johannesforfatteren også er Messias. Samtalen slutter med, at kvinden siger til Jesus: „Jeg ved, at Messias kommer (han, som kaldes Kristus); når han kommer, skal han forkynde os alt.“ Jesus siger til hende: „Det er mig, jeg, som taler med dig.“ Jfr 4,25-26.

Det særlige for 1,41 og 4,25 er, at her er talesprogets aramæiske ord Messias bevaret i en tekst, der ellers er på græsk, og som er skrevet på græsk. Normalt oversætter man det aramæiske ord Messias til græsk og gengiver det da som Kristus lig den salvede. Men i 1,41 og 4,25 har man ladet det stå på aramæisk.

Sammenskriveren af Markusevangeliet har en fremstilling, der er anderledes. Den forkyndelse, der kommer fra oven under Johannesdåben, går ikke ud på, at „Du er Messias, min søn“ eller „Du er Messias“. Den lyder kort og godt således: „*Du er min søn*, den elskede, i dig har jeg velbehag.“ Hermed stemmer det, at den forkyndelse fra oven, der kommer under forklarelsen på bjerget, også går ud på, at „*denne er min søn*, den elskede, hør ham“. Der står intet om Messias. Jfr 9,7.

Det gør der heller ikke i de tilfælde, hvor Jesus på excor-cistvis helbreder sindssyge. I 1,24 siger den sindssyge: „Jeg

ved, hvem du er: Guds Hellige“. Der står intet om Messias. I 3,11-12 står der om nogle sindssyge, der helbredes, at de falder på knæ for Jesus og siger: „Du er Guds søn!“. Der står intet om Messias. Endelig er der fortællingen om den besatte i Gerasenernes land, hvor den besatte skriger: „Lad mig i fred, Jesus, du den højeste Guds søn.“ Der står intet om Messias.

Den interesserede læser af Markus studser over, at det her ikke som hos Johannes er i begyndelsen, men først ved midten af evangeliet, at spørgsmålet, om Jesus er Messias, overhovedet bliver rejst, og at det herudover kun er berørt et enkelt andet sted, 14,61-62. Hvad man end vil mene om Wredes udviklinger – meningerne herom har været forskellige, og mange enkeltheder er stadig genstand for diskussion –, så er det en bedrift, at Wrede ser, hvor svagt bevidnet forestillingen om, at Jesus er Messias, er i det ældste evangelium.

Det sted i det ældste evangelium, hvor sammenskriveren kommer ind på spørgsmålet om, hvem Jesus egentlig er, er 8,27-30. Jesus og hans disciple er på vej til landsbyerne ved Cæsarea Filippi. Jesus spørger nu sine disciple: „Hvem siger folk, at jeg er?“ De svarer ham og siger: „Johannes Døber“. Andre siger: „Elias“ og andre: „En af profeterne.“ Jesus spørger dem så: „Men I, hvem siger I, at jeg er?“ Peter svarer på disciplenes vegne: „Du er Messias“. Med ordene „Og han forbød dem strengt at sige dette om ham til nogen“, slutter evangelisten denne perikope.

Da Jesus umiddelbart derefter bliver irettesat af Peter, fordi han forudsiger sin egen lidelse og død, den første af de tre forudsigelser om lidelsen, kommer han i den følgende perikope med et voldsomt vredesudbrud mod Peter: „Vig bag mig, Satan! thi du sanser ikke, hvad Guds er, men kun, hvad menneskers er“.

Går vi herefter ned til det andet sted i Markusevangeliet, hvor spørgsmålet, om Jesus er den forjættede Messias, er berørt, 14,61-62, så går ypperstepræstens spørgsmål til Je-

sus, der må være stillet på aramæisk, ikke på græsk, ud på: „*Er du Messias, den Højlovedes søn?*“ Hertil svarer Jesus: „Ja, jeg er; og I skal se menneskesønnen sidde ved kraftens højre hånd og komme med himmelens skyer.“

Synedriet fælder så enstemmigt den dom, at Jesus er skyldig til døden. Herefter kommer for Pilatus dennes spørgsmål til Jesus: „Er du jødernes konge?“ hvortil Jesus svarer: „Du siger det selv“.

Da temaet indtil 14,61 har været, at Jesus er Guds søn, og da Jesus i 8,30 straks afviser Peters på disciplenes vegne fremførte Messiasbekendelse og strengt forbyder disciplene at omtale ham som Messias, så er det fra et kildekritisk synspunkt besynderligt, at ypperstepræsten ikke blot spørger Jesus om, hvorvidt han er Guds søn, men også om, hvorvidt han er Messias, tilmed som et „dobbeltspørgsmål“ dvs eet spørgsmål, der faktisk er to. Efter teksten svarer Jesus ja til begge spørgsmål. Han kunne have svaret: „Nej til det første, ja til det sidste“. *Jesus går i 14,61 ind for det, som han i 8,30 udtrykkeligt har forbudt disciplene: at give ham ud for at være Messias.* Grunden til dette forbud til disciplene må være, at Jesus har set faren ved, at disciplene udgiver ham for Messias dvs den, der skal befri det jødiske folk for fremmedherredømmet.

Jesus har været synsk. Ellers er han jo heller ikke Guds søn. Det fremgår af de tre forudsigelser om lidelsen hos Markus, jfr 8,31-32, 9,30-31 og 10,32-34. Det siges vel af og til af skeptiske forskere, at disse forudsigelser er vaticinia ex eventu, dvs profetier, der først er fremsat, efter at den profeterede begivenhed har fundet sted. Der er tale om et ubevisligt postulat. Det kan ikke bekræftes, og det kan heller ikke afkræftes. Historiens kendelse må blive et non liquet. Afgørelsen hører under troen.

Den fra et kildekritisk synspunkt mulige og vist nærliggende forklaring på den modsigelse, der er imellem 1) Markus 8,30 med forbuddet til disciplene og – *uden formidlende overgang* – 2) Jesu indrømmelse i 14,61 af, at han ikke

blot er Guds søn, men også Messias, går efter min opfattelse ud på, at ordet Messias i 14,61 er en tidlig glosse. Den er tilføjet i et håndskrift, inspireret af Johannes 20,31. Ved afskrift går glossen hurtigt op i teksten.

Dette er en hypotese, og en hypotese, der ikke kan bevises. Glossen må nemlig ved afskrift være gået op i teksten på et tidspunkt, der ligger langt forud for nedskrivningen af de ældste tekster, som vi har bevaret med Markusevangeliet.

Hvis hypotesen er acceptabel, så bliver forholdet dette, at Jesus for Synedriet bliver anklaget for og dømt for gudsbespottelse, for blasfemi. Grundlaget er alene, at han svarer ja på spørgsmålet om, hvorvidt han er Guds søn. For Pilatus drejer sagen sig om noget andet, nemlig om, hvorvidt Jesus har givet sig ud for at være den, der forventedes at fremtræde som befrieren fra romernes herredømme. Pilatus stadfæster dødsdommen, og Jesus henrettes omgående. Jeg henviser iøvrigt til mine bemærkninger i *Legender i evangelierne*, 1989, s 32-41, jfr s 22-24 om den vanskelige tekst Markus 15,2-5.

Og hermed er jeg ved vejs ende. Det har navnlig været min tanke at gøre opmærksom på, hvor stor en afstand der længe har været i visse henseender mellem det, der oplæses, prædikes og synges i de lutheranske kirker, og det, der står i en del af de ved lutheranske universiteter, især de tyske, anvendte lærebøger og håndbøger. Jeg har begrænset mig til visse væsentlige problemer som forfatterskabet til det yngste evangelium, og dettes „tegn“ fra himlen, barndomskapitlerne hos Mattæus og Lukas og Messiasproblemet. Der er mange andre.

De decideret teologiske problemer har jeg ladet ligge, herunder den Entmythologisierung og „existentiale Interpretation der biblischen Botschaft“, som Bultmann i 1941 sætter på dagsordenen i et foredrag, som han holder på et møde i Frankfurt am Main i Gesellschaft für evangelische Theologie. Foredraget gentages, og det bliver trykt. Det

vækker en opsigt som den, David Strauss' *Das Leben Jesu* vækker i 1835.

Den teolog eller jurist, der vil gøre et forsøg på at trænge ind i Bultmanns tanker i dette foredrag, gør det i første omgang nok lettest ved at læse et lille polemikværk med titlen *Die Frage der Entmythologisierung* med Karl Jaspers og Rudolf Bultmann som forfattere. Det udkommer i 1954. Jaspers er forfatter til det første og sidste afsnit, Bultmann er forfatter til det midterste. Jaspers, der er en skolet filosof, kommer bl a med kritiske bemærkninger om Bultmanns forudsætninger – eller mangel på samme – for at få kristendom og såkaldt eksistentialisme til at gå op i en højere enhed.

Bogen findes på Det kongelige Bibliotek. Jfr. bi 54 111.

Kapitel 11, Ekskurs Højesterets votering i Arboe Rasmussen-sagen

Da kirkehistorikeren, professor og dr teol, P G Lindhardt arbejdede med manuskriptet til bogen om Morten Pontopidan, fik han tilladelse af Højesteret til at gennemgå de sider i voteringsprotokollen for 1916, hvori de 12 dommeres mundtlige votering er refereret. Resultatet blev siderne 296-99 i bd II fra 1953.

I voteringsprotokollerne fylder voteringen ca 21 sider. Når Lindhardt har kunnet begrænse dette til ca 3 sider, beror det på, at han mange steder forkorter stærkt. Andenvoterendes votum, som fylder 3 sider, er forkortet til en halv side, syvendevoterendes vægtige votum på 2 sider er forkortet til 6½ linjer osv. Den, der er interesseret i voteringens forløb, kan derfor ikke nøjes med Lindhardts referat. Han må selv igang med protokollen. Hertil kræves en tilladelse fra Højesteret. Men den opnås let, når der er tale om forskning. Og om få år, når den tidsmæssige arkivspærring løber ud, kan enhver rekvirere protokollen til Rigsarkivets læsesal. Det, der forbavtede mig, da jeg efter meddelt tilladelse pløjede mig igennem de mange sider og samtidig tog afskrift deraf, var, at der i en henseende var en dybtgående uenighed mellem dommerne om, hvilken begrundelse der skulle gives udadtil som rettens begrundelse for den frifindelse, som 11 dommere stemte for.

Der var kun een dommer, niendevoterende Cato Hansen, som ville stadfæste landemodedommen og hermed fradømme AR embedet. De andre dommere ville frifinde; men der var ikke enighed om begrundelsen.

Før jeg går ind på dette, er der et forproblem: Var der i 1916 overhovedet i dansk ret hjemmel til at straffe en præst

for det, der før hed kætteri, men nu i reglen omtales som vranglære? Var et flertal af den opfattelse, at der ikke var hjemmel for straf for vranglære, ville det være unødvendigt at votere videre. Begrundelsen måtte være manglende straffehjemmel.

Der var i Højesteret et flertal på 9 af 12 for, at der fandtes straffehjemmel, nemlig i DL 2-17-8, jfr 7. Flere dommere var inde på, om der kunne være tale om subsumtion under en af §§ 141-43 i straffeloven af 1866; men de afviste tanken. „Det ville også være meget uheldigt, om Højesteret nu i året 1916 ville få kætteri ind under straffeloven, hvilket der slet ikke var tænkt på ved lovens givelse“, udtaler den andenvoterende, Tybjerg, i sit votum.

Flertallet fandt derimod, at der i DL 2-17-8, jfr 7, fandtes formel hjemmel for straf for vranglære. Det var førstvoterendes standpunkt. Samme standpunkt stod tredje-, fjerde-, femte-, ottende-, niende-, tiende-, elvte-, og tolvtevoterende, Justitiarius, på.

Andenvoterende, Tybjerg, var uenig med førstvoterende om *spørgsmålet om straffehjemmel*. „En straffebestemmelse, som gælder nu efter grundloven og efter religionsfrihedsprincippet, finder jeg, at der ikke er ... Bestemmelserne i DL er uklare og er afhængige af tidens ånd. Man ved ikke engang, hvilken bestemmelse man skal påberåbe sig. DL 2-17-22 og 23 angår kun bisper og kan altså kun anvendes analogisk; og 2-17-8 og 7 indeholder ingen straffebestemmelse ... Hvis der havde været straffebestemmelse for kætteri, ville den være blevet udtrykkeligt ophævet ved straffeloven. Jeg mener altså, at kætteri ikke er strafbart.“

Sjettevoterende, Schau, er enig med andenvoterende om, at der hverken i straffeloven af 1866 eller i DL er klar hjemmel for straf. „DL's bestemmelser er også mangelfulde; den eneste, der kunne være tale om, er 2-17-22 og 23. Men der sigtes vist til en administrativ afgørelse. Hvis AR skulle straffes, måtte det blive efter lovgivningens analogi og grundsætninger.“

Endnu stærkere vender syvendevoterende, Gram, sig imod, at der kan findes hjemmel for straf i straffelovens § 143 eller i DL. Gram, der i 1889 blev dr jur på afhandlingen Om motivets betydning i strafferetlig henseende, fulgte i 1918 efter Hvidt som Justitiarius.“ „Det at straffe for vranglære ville være et højst utiltalende resultat – i høj grad stødende. En præst, der gør sig skyldig i vranglære, er umulig, men straffe ham, det ville jeg ikke. I DL er det vanskeligt at finde den klare hjemmel, hvorefter han kan straffes; man kan ikke bygge noget bestemt på, at der ikke i 2-11 findes noget derom, da der dog udenfor 2-11 findes straffebestemmelser for præster fx i 2-5-2. Jeg er også klar over, at det er muligt, at man har ment på DL's tid, at vranglære var strafbart, jfr også DL 1-2-13; men jeg må sige, om det virkelig har været meningen, at vranglæreren kunne egentlig „tiltales“, eller der blot sigtes til det, at han mister sit embede, er jeg ikke på det rene med. En sikker hjemmel for straf er der i alt fald ikke i DL. Og når der så ingen klar hjemmel findes, er der for mig ingen grund til at søge efter en analogi eller grundsætning. Selv om der på DL's tid var hjemmel til at straffe, ville jeg dog være betænkelig ved at anvende den nu. Synet på et sligt forhold har utvivlsomt forandret sig. Det, at DL's bestemmelser ikke udtrykkeligt er ophævede i straffeloven, kan forklares ved, at det ikke var så klart, at bestemmelserne var straffebestemmelser.“

Facit: 9 for, at der var hjemmel til at straffe, og 3 imod.

Det spørgsmål, der herefter forelå, var så, om AR havde fremført anskuelser, der ikke kan accepteres hos en af Folkekirkens præster, fordi de er klart uforenelige med „det evangelisk-lutherske“. Det er det udtryk, der fra grundlovens givelse i 1849 er brugt til at præcisere, hvad der er Folkekirkens lære, se nu 1953-grundlovens § 4. Et flertal af dommerne besvarede dette spørgsmål bekræftende. Der var tale om vranglære. Det bestod af fjerde-, femte-, sjette-, ottende-, tiende- og tolvtevoterende. Niendevoterende,

Cato Hanssen, hører også til denne gruppe; men han ville som nævnt dømme til embedsfortabelse, ikke til frifindelse.

Et mindretal på fem: første-, anden-, tredje-, syvende- og elvtevoterende ville derimod begrunde frifindelsen med, at AR ikke havde fremført anskuelser, som var klart uforenelige med „det evangelisk-lutherske“.

Lunøe må som førstvoterende gå udførligt ind på, hvorledes han vil begrunde frifindelse. „Med hensyn til jomfrufødslen er det givet, at han er i strid med trosbekendelsen og Folkekirken. Ligeledes med hensyn til Jesu sønneforhold til Gud og hans opstandelse ... Men til alt dette er at sige, at biskop Poulsen dog har sagt, at AR stod på Folkekirkens grund ... Jeg kan ikke sige, at det for mig er fuldstændigt klart, at AR er i afgjort strid med Folkekirkens lære – heller ikke forsåvidt jomfrufødslen angår, omend jeg her har været af en anden mening tidligere. Man må tage hensyn til, hvad der iøvrigt foreligger i sagen og navnlig biskop Poulsens erklæring om, at AR har en sådan tro, at han stadig står på Folkekirkens grund; og siden denne udtalelse fremkom, er der ikke sket nogen væsentlig forandring ... de fleste af det teologiske fakultets professorer samt en del betydelige præster finder det urimeligt, om han ikke får plads indenfor den danske Folkekirke ... Jeg kan således ikke se, at der er tilstrækkeligt bevis for, at han på afgørende måde er kommet i strid med Folkekirken ... vi må i præmisserne sige, at han ikke er kommet i afgørende strid med Folkekirkens lære ... Jeg vil frifinde allerede af objektive grunde.”

Det væsentlige i andenvoterende Tybjergs votum er som bemærket, at han mener, at der slet ikke i DL er fastsat straf for præster, der gør sig skyldige i vranglære. Dette er ikke strafbart. Hvis flertallet imidlertid var af modsat anskuelse – hvad det var –, „bliver så spørgsmålet, om der foreligger

kætteri fra AR's side ... Til spørgsmålets besvarelse vil jeg henvise dels til det ubestemte, der er i, hvad der er det væsentligste i Folkekirkens lære, og dels det ubestemte, der er i AR's standpunkt. Han har ikke bestemt benægtet noget dogme; men det er kun på de guddommelige mysteriers område, at afvigelserne fremkommer. Jeg kan ikke se anderledes, end at Folkekirken indeholder meget forskellige momenter; hos nogle lægges der vægt på et moment, hos andre på et andet; for AR er det kærlighedsbuddet, det kommer an på; det er i første række; dogmerne og det mysteriøse kommer så i anden række; men jeg kan ikke se, at man kan trække en mand frem af den grund. Og så er der fremragende præster, der benægter hovedpunkter i Folkekirkens lære. Der er en overordentlig stor ubestemthed med hensyn til, hvad der er Folkekirkens tro, og så kan man ikke dømme ham.“

Også tredjevoterende, Schou, er af den opfattelse, at der ikke er tale om vranglære. „Man kan ikke slutte af grundlovens § 3 (nu § 4), at reglen i DL 2-1 er bortfaldet. Hvis en præst prædikede den muhammedanske lære, så falder han udenfor § 3. Men der forelå på grundlovens tid en tolerant kirke, og det gør, at man må være forsigtig med at sætte grænsen ... Dernæst må det erindres, at vi hører under den protestantiske kirke – en kirke, der blev til som protest mod dogmekirken. Der har været en stor rummelighed i Folkekirken, jfr forholdene på rationalismens tid; og det erkendes, at fx dogmet om troen på jomfrufødslen er forladt som ikke bindende mere ... Der er ikke noget officielt organ, der på bindende måde bestemmer dogmerne; bisperne er det ikke; men så er der desmere grund til at vise forsigtighed med hensyn til at dømme for kætteri. Jeg mener også, at når man har en folkekirke, er der grund til at gøre den rummelig for ikke at udelukke en stor del ... Den apostoliske trosbekendelse tages ikke med hensyn til flere af leddene så bogstavelig; Martensen og Mynster tillagde den også kun ringe vægt. Det vigtigste er kristologien – hans afvigelse

ved læren om Kristus ... Med hensyn til opstandelsen får jeg indtrykket af, at han tror det samme som kirken, men ikke med samme fasthed som de ortodoxe. Hvad treenighedslæren angår, leder jeg efter noget, der fastslår, at han forkaster den.“

Syvendevoterende Grams hovedsynspunkt er som anført, at der ikke er hjemmel til at straffe en præst for vranglære, navnlig ikke i DL. „Efter mit synspunkt er jeg så ikke forpligtet til at udtale mig mere i sagen. Men skulle jeg udtale mig videre, vil jeg sige, at AR på grundlag af de i sagen foreliggende erklæringer ikke på noget væsentligt punkt er kommet i strid med Folkekirkens lære. Jeg lægger nogen vægt på, at han ikke i kirken har udtalt sine afvigende anskuelser, og (at han) har brugt ritualerne.“

Elvtevoterendes votum forekommer mig uklart. Han ender dog med at fastslå, at AR må frifindes „af objektive grunde“.

Der var således ialt fem dommere, som ville frifinde AR med den begrundelse, at han ikke havde udviklet anskuelser, der klart er uforenelige med „det evangelisk-lutherske“.

Seks dommere, fjerde-, femte-, sjette-, ottende-, tiende- og tolvtevoterende, var enige om, at AR var fremkommet med udviklinger, der klart overskred grænserne for „det evangelisk-lutherske“. De ville imidlertid også frifinde AR, men af subjektive grunde. Han var i god tro. „Det taler til fordel for hans gode tro“, står der i den tolvte og sidst voterende dommers votum, Justitiarius Hvidts, „at provsten og biskoppen lod sagen stå hen. Er der nogen, der har fejl her, så er det biskop Poulsen; han undlader at visitere og forhandler ikke med menighedsråd. AR må jo tro, at han er indenfor Folkekirken og har haft gode grunde til at tro, at han ikke er kommet ind på vranglære. Også Rørdams og ansete teologers og præsters udtalelser må bestyrke hans gode tro ...“

Ved den votering med hensyn til formuleringen, der fandt sted, efter at Justitiarius havde afgivet sit votum, var der klart flertal for, at begrundelsen skulle være frifindelse af subjektive grunde. AR havde været i god tro.

Da det i 1916 var reglen, at domme afsagt af Højesteret ikke indeholdt oplysning om overstemte mindretal, kan man ikke af dommen se, om der har været mindretal. Det kom derfor, da jeg gennemgik voteringen, ikke bag på mig, at der var overstemte mindretal. Fx Cato Hanssen, der ville stadfæste landemodedommen, et mindretal på 3, der ville frifinde med den begrundelse, at der ikke var straffehjemmel, samt et mindretal, der ville frifinde med den begrundelse, at AR ikke havde udviklet anskuelser, der var klart uforenelige med „det evangelisk-lutherske“, med Folkekirken lære, således som den er nu. Det, der overraskede mig, var, at dette mindretal var så stort som på 5 dommere. Der skulle ikke meget til for, at begrundelsen var blevet frifindelse, fordi AR befandt sig *indenfor* „det evangelisk-lutherske“.

Højesteretsdommen står i UfR 1916 s 627-57. Se også en artikel af mig i UfR 1987 B s 133-37. Dommen viser, at Højesteret anså sig for kompetent til at afgøre, om de af en præst fremsatte udtalelser i forhold til „det evangelisk-lutherske“ er vranglære. Jfr herved Tidsskrift for Retsvidenskab, 1918, s 79.

Herudover har dommen næppe stor præjudikatværdi.

Jeg har overdraget den afskrift af voteringsprotokollen, som jeg tog, til Det kongelige Bibliotek, Håndskriftafdelingen, med den klausul, at den ikke må studeres før efter 1. januar 1997, hvor arkivspærringen udløber.

Efterskrift

Hobbes' *Leviathan* (1651) og Spinozas *Tractatus Theologico Politicus* (1670) er de første trykte skrifter med kildekritik biblen vedrørende. Der er en betydningsfuld forløber, Jean Bodin, jfr skriftet *Colloquium Heptaplomeres*, skrevet ca 1593. Når kildekritikere stadig går ret let hen over dette skrift, beror det på, at der går århundreder, før manuskriptet er trykt. Det er tidligt gennem afskrift kendt i den lærde verden. Og i det 18 århundrede bliver der taget så mange afskrifter, at man kan sige, at det er „så godt som“ trykt. Jeg går ind på skriftet i kapitel 1, dels fordi Bodin gennem en af diskussionsdeltagerne går ind for religionsfrihed, dels fordi han gennem en anden udvikler synspunkter, der foregriber, hvad kildekritiske lutheranske teologer århundreder senere skriver om det, der står i barndomskapitlerne hos Mattæus og Lukas.

I kapitel 2 omtales de udviklinger af Hobbes og Spinoza, der går for at være bibelkritikens begyndelse, samt to værker af en tredje forfatter, Isaac La Peyrère. Peyrère udgiver i 1655 anonymt skrifterne *Præadamitæ* og *Systema Theologicum*. De giver anledning til røre og kritik med forfatterens fængsling til følge. Han kommer først på fri fod, da han har tilbagekaldt. Peyrères navn er idag glemt. Fra en historikers synspunkt er han dog ikke *une quantité négligeable*. Meget går via engelske antiklerikale forfattere videre til andre antiklerikale forfattere fx Voltaire og Reimarus.

Dette går jeg ind på i kapitel 4. Jeg går dog kun dybt ind på en enkelt af alle disse forfattere, Charles Blount. Det er Charles Blount, der foranlediger, at censuren med trykte skrifter hører op i England i 1695. Hans intriger for at få

censuren afskaffet i England – og derigennem efterhånden i USA og i resten af Europa – har været af stor betydning. Hans indsats på bibelkritikens område beror navnlig på, at han kompilerer og tilpasser kritik fremført af andre, først og fremmest af Peyrère. Peyrère er den første, der gør opmærksom på, at der ifølge Genesis er skabt mennesker før Adam. Han lægger hermed en tidsindstillet bombe under Genesis. Den går af i 1753 (Astruc).

Kapitel 3 er en digression til et skrift fra 1692 af Thomas Burnet, hvori han på latin skriver bl a en spøgefuldstil gengivelse af en samtale i Paradisets have mellem slangen og Eva. Dette fortryder han bittert, for skriftet bliver for en del oversat til engelsk og udgivet, vistnok af Blount. Samtalen vækker megen opmærksomhed.

Kapitel 5 handler bl a om Royal Society og om Newton, især om Newtons stilling til det udenfor erkendelsens grænser liggende spørgsmål om, hvem der har skabt vort solsystem med alt, hvad dertil hører. Newtons svar er: Gud.

Kapitlerne 6-10 er på en måde tilbagevendende til et emne, som jeg under påvirkning fra min kollega Holger Mosbech har været engageret i gennem lang tid: den kildekritiske lutheranske evangelieforskning. Den kommer igang i Tyskland lidt efter lidt som en teologisk reaktion på Lessings publikation af *Fragmente eines Ungenannten* (dvs Reimarus). Et foreløbigt resultat af mit arbejde med denne lutheranske forskning, som jeg har fordybet mig i, fordi jeg er fængslet af emnet, er afhandlingen *Legender i evangelierne*, der udkom i 1989.

Da denne litteratur er overordentligt omfattende, går jeg kun ind på enkelte fra juristens synspunkt væsentlige emner. I kapitel 6 er problemet, om Johannesevangeliet er apostolsk. Det har man diskuteret siden 1801. Kapitel 7 handler om Markusevangeliets tilblivelse, kapitel 8 om barndomskapitlerne i Mattæus 1-2 og Lukas 1-2, og kapitel 9 om Johannesevangeliets „tegn“. Der slutes af i kapitel 10 med nogle bemærkninger i anledning af den af William

Wrede i 1901 fremsatte hypotese om, at Jesus under sit jordeliv slet ikke har givet sig ud for at være den forjættede Messias.

Kapitel 11 er en ekskurs om Højesterets votering i Arboe Rasmussen-sagen.

Teologer og historikere kan sige, at jeg forbigår eller går let hen over en masse. Det er rigtigt. Det er der imidlertid gjort opmærksom på ved undertitlen „*Træk* af bibelkritikens udvikling“. Hvad der er af særlig interesse for jurister, er spørgsmålet om, hvorledes „evangelisk-luthersk“, jfr grundlovens § 4, skal fortolkes idag. Det var problemet bag Arboe Rasmussen-sagen fra 1916. Et flertal i Højesteret foretrak at begrunde frifindelsen på en sådan måde, at man slap for at tage stilling til det.

Problemet kan påny komme til at foreligge for domstolene, om ikke på anden måde så i en injuriersag.

Det skyldes ikke en forglemmelse, at der ikke er fodnoter til teksten eller noteapparat efter teksten.

20. oktober 1992

Ernst Andersen