Tidsskriftet Fønix

# *Teologi som fiktion – med særligt henblik på Thomas Manns Josef og hans brødre og John Steinbecks Øst for Paradis*

Mogens Müller
*Professor emer., dr.theol.*

Fønix årg. 2026, s. 166–179

Dette værk er licenseret under en Creative Commons-licens
CC BY-NC-ND 2.5 DK

www.foenix1976.dk

ISSN 2446-175X

# Teologi som fiktion

## – med særligt henblik på Thomas Manns *Josef og hans brødre* og John Steinbecks *Øst for Paradis*

DET ER NOK EN UDBREDT OPFATTELSE, at fiktion er løgn og digt, mens teologi beskæftiger sig med Sandheden med stort S. Men historien viser, at fiktion indimellem er blevet benyttet som farbar vej, når det gjaldt om at nå frem til, om ikke sandheder i dagligdags forstand, så netop Sandheden.

De bibelske fortællinger blev ganske vist langt op i tiden betragtet som beskrivelser af virkelige, stedfundne begivenhedsforløb, altså som historiske sandheder. I den før-kritiske tid, dvs. før Oplysningstiden i 1600- og 1700-tallet, gjaldt det almindeligvis om hele den bibelske historie helt tilbage til verdens skabelse og Adam og Eva. Siden er grænsen rykket længere og længere ned i tiden. Kritisk bibelforskning finder i dag først nogenlunde fast grund under fødderne i 800-tallet f.Kr., hvor et par konger i Israel (Nordriget) også er omtalt i historiske kilder uden for Det Gamle Testamente. Det er da i dag også alene for fundamentalister, at Bibelens sandhedsværdi principielt beror på dens fortællingers forhold til 'virkeligheden' som én til én. Teknisk kan der her tales om 'referentialitet' som det, at teksterne mere eller mindre uproblematisk 'refererer' til en engang foreliggende 'virkelighed'.

Det første hul i troværdighedsdiget blev slået med Kopernikus, Galilei og Keplers afskaffelse af det verdensbillede, hvor jorden var i centrum, til fordel for det, hvor det i stedet blev solen. For det umuliggjorde korrektheden af fortællingen i Josvas Bog kap. 10,12-15 om, hvordan Gud lod solen stå stille i Gibeon og siden også månen i Ajjalons dal, så israelitterne kunne få tid til at massakrere deres fjender. Siden er det gået slag i slag med at afvikle de bibelske skrifters pålidelighed som troværdige vidnesbyrd om faktisk stedfundne hændelser. Ikke at der i de bibelske fortællinger ikke også indgår faktisk stedfundne begivenheder. Men deres bibelske sandhedsværdi, dvs. deres forkyndelse, ligger ikke længere i referentialiteten, men i den tolkende overbygning, der for lange passagers vedkommende også ligefrem har skabt historien og historierne. Under alle omstændigheder er de 'sandheder', som de bibelske tekster vil formidle, ikke sådan nogle 'sandheder', som kan skrives ind i historiebøger. For disse 'sandhe-

der' gælder først og fremmest gudsbilledet og opfattelsen af, hvad det betyder at være menneske.

Derfor betjener de bibelske tekster sig også ind imellem af et mytisk sprog. Det sker for eksempel, når de lader Gud gribe direkte ind i begivenhedsforløb. Det mytiske sprog bevæger sig her på grænsefladen mellem det 'guddommelige' og det menneskelige, hvor det 'guddommelige' – moderne udtrykt – fungerer som en ideologisk og legitimerende overbygning, der vil gennemlyse historien. Hvor det sker, kan det mytiske sprog imidlertid komme til at optræde med en magt, der tager ansvarligheden fra mennesket. For det mytiske univers kan være udformet på en sådan måde, at mennesket ikke levnes frihed, men oplever sig som bundet af mønstre og love, der kræver ubetinget lydighed.

## Genskrevet Bibel eller Skrift i Bibelen

At også de bibelske fortællinger meget tidligt tog skikkelse af det, de skulle bruges til, har vi en række ejendommelige eksempler på både inden for Bibelen og udenfor. I nyere tid har man således fået øjnene op for en genre, der har fået navnet "genskrevet Bibel". I Det Gamle Testamente har man således to historieværker, der i virkeligheden gengiver den samme historie, men med markante forskelle. Den historie, der fortælles fra Første Mosebog og frem til Anden Kongebog og gælder tidsrummet fra Adam og ned til Jerusalems erobring og templets ødelæggelse i 587 f.Kr., optræder i en anden udgave i Krønikebøgerne. I dette noget senere historieværk er man i den grad først interesseret i David og Juda riges historie, at hele historien indtil da overstås i form af slægtstavler, og Israels, dvs. Nordrigets historie helt lades ude af betragtning. Og billedet af David er renset for de mere tvivlsomme træk, det har i Kongebøgerne, f.eks. den lidet flatterende historie med Batseba. En skæbnesvanger folketælling, der i Kongebøgerne tilskrives Guds initiativ, er det i Krønikebøgerne Satan, der får David til.

I Det Nye Testamente er der de fire evangelier, der i grunden vil fortælle den samme historie. Er man først kommet fri af en ønsketænkning om, at der skulle være tale om fire selvstændige vidneberetninger, er det oplagt at se de fire skrifter som stationer i en traditionsproces: Markusevangeliet er det ældre, som forfatteren til Matthæusevangeliet skaber en udvidet og forbedret udgave af. Forfatteren til Johannesevangeliet har øjensynlig kendt disse forgængere, men altså ment, at historien skulle fortælles på en helt anden måde. Sidst – i hvert fald som jeg ser det – og allerede et godt stykke ind i det 2. årh. har den forfatter, som siden har fået navnet Lukas, skrevet

sin version, som han tilmed har forsynet med en fortsættelse i skikkelse af Apostlenes Gerninger. Han giver sig endda til kende i et forord, hvor han røber kendskab til tidligere forsøg på at gøre det, som han nu gør.

## Antikke eksempler på genskrevet Bibel eller Skrift uden for Bibelen

En historiefortælling står således ikke fast, som om den er fastlåst af en bestemt betydning. Tværtimod udformes den til enhver tid i overensstemmelse med den betydning, som den bliver tillagt. Her har vi spændende nok fra den antikke jødedom konkurrerende udgaver af bibelske historiefortællinger. Går vi til skriftgruppen De Gammeltestamentlige Pseudepigrafer, er der især to, der her påkalder sig opmærksomhed. Det er *Jubilæerbogen* og Pseudo-Filon, *En bog om den bibelske fortid*, eller som den hedder på latin – det sprog som den alene er overleveret på – *Liber Antiquitatum Biblicarum*. Skriftet stammer fra engang efter midten af 1. århundrede e.Kr., og forfatterangivelsen skyldes, at det har overlevet i en samling af skrifter af Filon af Alexandria (ca. 20 f.Kr. – ca. 50 e.Kr.) og derfor en tid og med urette blev tilskrevet ham. Begge skrifter findes i dansk oversættelse.[1]

Pseudo-Filons skrift forstås bedst som et forsøg på at råde bod på kortfattetheden i Første Krønikebog med hensyn til historien fra Adam til David. Det ender i hvert fald dér, hvor Første Krønikebog bliver fortællende. Desuden inddrager eller skaber det stof, som ikke er hentet fra de kanoniske bøger. Således har Isak en samtale med Abraham om det betimelige i hans lydighed mod Guds befaling om at ofre sin søn, hvad Isak går ind for. Ellers falder det især i øjnene, at forfatteren indfører eller snarere opfinder en dommer, Kenaz, der ikke optræder i den bibelske Dommerbog, men til gengæld i en påfaldende grad lever op til forfatterens idealer.

Især interessant for en nutidig læser er måske nok *Jubilæerbogen*, af oldkirkelige forfattere undertiden kaldt "Lille Genesis", fordi den i alt væsentligt er en genskrivning af indholdet i Første Mosebog og begyndelsen af Anden Mosebog med fortællingen om udvandringen fra Egypten.

[1] Jubilæerbogen er oversat af Bent Noack i *De Gammeltestamentlige Pseudepigrafer i oversættelse med indledning og noter* ved E. Hammershaimb, Johannes Munck, Bent Noack og Paul Seidelin. København: G.E.C. Gad 1953-1976, 175-301. En oversættelse af den latinske tekst til Pseudo-Filons skrift, der skønnes at bygge på en græsk oversættelse af et oprindelig hebraisk skrift, findes i Jens Christensen, *Pseudo-Filon. Liber antiquitatum biblicarum. En bog om den bibelske fortid.* Bibel og historie 23. Århus: Aarhus Universitetsforlag 2000.

Overhovedet er tillægsordet "lille" noget misanbragt, da genfortællingen faktisk er længere end Første Mosebog. Jubilæerbogen stammer fra tiden ned mod år 200 f.Kr. og er således ikke meget yngre end Første Mosebog i dens nuværende skikkelse. På et tidspunkt var denne alternative fortælling dog ikke længere så populær, så i dag eksisterer skriftet i sit fulde omfang alene i en etiopisk oversættelse i den etiopiske Bibel. Dog er der fundet adskillige fragmenter af den originale hebraiske tekst blandt Dødehavsskrifterne – hvad der også bekræfter dens ælde. Sit navn har skriftet på grund af sin inddeling af historien fra verdens skabelse til lovgivningen på Sinaj i 50 perioder på hver 49 år, de jubelår som er foreskrevet i Tredje Mosebog 25,8-17.

Jubilæerbogen giver sig udtrykkeligt ud for at være skrevet af Moses, som af højtrangerende engle er blevet underrettet om de ting, som han ikke selv havde oplevet. Den er altså pseudonym, og at den i vid udstrækning "citerer" fra Mosebøgerne (og andre gammeltestamentlige skrifter), røber den på intet tidspunkt.

Mest påfaldende er måske den nytegning, som dette skrift leverer af Abraham-skikkelsen. Vi møder her en langt mere aggressiv figur, hvis udvandring fra Ur i Kaldæa først og fremmest er et opgør med den afgudsdyrkelse, som hans far mere eller mindre frivilligt tager del i. Abraham beskrives som en søgende, hvem Gud trinvis kommer i møde i en proces, der ender med, at han "opdager" Gud. Undervejs afbrænder han sin faders afgudshus med alt, hvad der var i det, og under et redningsforsøg omkommer hans bror Haran i flammerne. Senere, da Abram (som han stadig hedder) i Karan sidder om natten og iagttager stjernerne, "kom et ord i hans hjerte, der lød: Alle stjernerne er tegn og solens og månens tegn står alle i Herrens hånd. Hvorfor gransker jeg (dem da)?" (Jub 12,17). Abra(ha)m kommer således i Jubilæerbogen til at stå som den nidkære gudsdyrker, der ikke går på kompromis med nogen form for afgudsdyrkelse.

Kender man jødernes historie i det 2. århundrede f.Kr., bliver det nærliggende at forbinde denne nytegning af Abraham-skikkelsen med det jødiske opgør med hedenskabet, der ligefrem blev til et oprør mod det seleukidisk-syriske overherredømmes overgreb, især personificeret i Antiokus 4. Epifanes (175-163 f.Kr.). For sådan som begivenhedsforløbet – ganske vist stærkt tendentiøst – beskrives i Første Makkabæerbog, og desuden i en lidt forskellig skikkelse i Anden Makkabæerbog, så fremkaldte ledende jødiske kredses vidtstrakte assimilation med den græske kultur en modbevægelse. Det var dog først, da Antiokus i anledning af et regulært oprør forsøgte sig med et forbud mod jødisk religion (omskærelse, sabbatsoverholdelse,

besiddelse af tora-ruller, tempelkult), at det kom til den makkabæiske frihedskamp, der efter nogle årtier i 142 f.Kr. førte til en suveræn jødisk kongemagt – som varede indtil romerne med Pompejus indtog området i 63 f.Kr.

At det er denne situation, der sigtes på, bekræftes af Jubilæerbogens stærke vægtlægning på omskærelsen, herunder en forudsigelse til Abraham om, at det engang i fremtiden skal komme til ulydighed mod netop dette bud (Jub 15,34). Da – hedder det i en kommentar til Moses – vil der være strid om loven og pagten. "Og de vil stå med bue og sværd og drab for at få dem til at vende tilbage til vejen, men de vil ikke vende tilbage, for der vil blive udgydt meget blod på jorden, den enes ved den anden" (Jub 23,20). Genskrivningen tjener i hvert fald også til at aktivere patriarkoverleveringerne som støtte til et voldeligt opgør med frafaldne jøder.

Abrahams autoritet bliver siden tilsvarende gjort gældende i Det Nye Testamente, ikke overraskende med en anden betydning. Således inddrager Paulus Abraham-fortællingen i sin argumentation for retfærdiggørelse af tro – Abraham bliver simpelt hen fremstillet som troens fader – og andetsteds i Det Nye Testamente står striden også om hvem der er Abrahams sande efterkommere, om det er dem, der er det "efter kødet", dvs. ved nedstamning, eller dem, der gør Abrahams gerninger (Joh 8,39; jf. Matt 3,9 og Rom 9,7).

Det hører med til det, som vi kan kalde Abrahams receptionshistorie, at denne patriark siden kommer til at spille en helt afgørende rolle i Koranen. Men når Muhammed og hans tilhængere i form af en bibelsk genskrivning tilegner sig Abraham, er det ikke i Første Mosebogs mere fredsommelige udgave, men som den fanatiske monoteist, der optræder i Jubilæerbogen. Kendt er desuden, at bindeleddet mellem patriarken og islam i den koraniske genskrivning ikke er Isak, men Ismael, den førstefødte.

## Den bibelske historie i moderne genskrivninger

Alt dette – og meget mere – hører med som baggrund, når det gælder to litterære storværker fra det 20 århundrede, nemlig Thomas Manns *Josef og hans brødre* og John Steinbecks *Øst for Paradis*. For hver på deres måde aktiverer disse værker den bibelske fortælling, det første ganske direkte ved ligefrem at indskrive sig i genren "genskrevet Bibel", det andet mere indirekte ved at være bestemt af tolkningen af en bestemt bibelsk fortælling.

Mogens Müller

# Josef og hans brødre

Thomas Mann (1875-1955) var netop i 1924 blevet færdig med *Troldfjeldet*, eller som den reviderede oversættelse hedder, *Trolddomsbjerget*. Denne roman er på omkring 1.000 sider og bearbejder sammenbruddet efter Første Verdenskrig. I 1926 gik Mann så i gang med sin genfortælling af Josef-historien, som han skrev på i de næste seksten år. Den blev ikke til efter en forud udfærdiget plan, men fik sit eget liv og udkom i fire bind i årene 1933-1943.[2] (d.o. 1933-1944, ny revideret udgave 1991-1993). Josef-historien havde levet i Thomas Mann siden barndommen, og der var en udtalelse om den fra Goethes *Dichtung und Wahrheit*, der levede i ham: "Højst kærlighedsværdig er denne naturlige historie: blot forekommer den for kort, og man føler sig fristet til at udføre den i alle enkeltheder."[3] I Manns gengivelse er den i hvert fald ikke længere kort. I den tyske standardudgave, Stockholmerudgaven, fylder den 1822 sider. Mere eller mindre usælgelig i Danmark, da den udkom første gang, var den i årtier en antikvarisk sjældenhed, men i den nye udgave fra begyndelsen af 1990'erne oplevede *Josef og hans brødre* en renæssance.

I *Josef og hans brødre* trænger Thomas Mann ind i den bibelske fortælling, nærmere betegnet de såkaldte patriarkfortællinger, der i Første Mosebog strækker sig fra kap. 12 til kap. 50. Og det sker så at sige med alle midler, dvs. med den indsigt, der kan høstes i religionshistorien, historien og psykoanalysen. Hvad der alene er antydet, hvis det da overhovedet kommer til orde i den bibelske fortælling, udføres her med en detaljerigdom, der godt kan tage pusten fra læseren. Først tager forfatteren tilløb i det indledende bind, *Jakobs historier*, siden følger *Den unge Josef*, *Josef i Ægypten* og sidst *Josef Ernæreren*. Thomas Mann får her skabt et univers og bringer begivenheder og stof mange steder fra i forbindelse med hinanden, tegner personportrætter, så man næsten synes, at man har kendt de pågældende, kort sagt: han suger sin læser ind i denne verden.

Det ejendommelige er, at det spændingsmoment omkring udfaldet, der jo er bærende i de fleste romaner, her er suspenderet. For historien er –

[2] De første tre bind af den tyske udgave udkom i Berlin på S. Fischer Verlag, det fjerde i Stockholm på Bermann-Fischer Verlag. Den danske lettere forkortede oversættelse ved Carl V. Østergaard udkom 1933-1944 i København på Gyldendals Forlag, der også 1991-1993 udsendte en revideret og fuldstændig udgave ved Marie-Louise Hammer og Ulrich Horst Petersen.

[3] Se Thomas Mann, "Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag", i *Neue Studien*, Stockholm: Berman-Fischer Verlag 1948, 161-185, hvor henvisningen til Goethe optræder på s. 164. Den tyske tekst lyder: "Höchst liebenswürdig ist diese natürliche Geschichte: nur erscheint sie zu kurz, und man fühlt sich versucht, sie in allen Einzelheiten auszuführen."

eller i hvert fald var – kendt af enhver. Så man læser ikke bogen for at erfare, *hvordan* det ender, men bedriften ligger i at skildre, *hvorledes* det ender sådan, altså i detaljeringen. Men den sker ikke alene af fortælleglæde og trang til at råde bod på, at historien i Bibelen kan opleves som for kort. Det sker i høj grad også for at møblere om i denne fortælling, der i et ofte mytologisk sprog beretter om gudstroens indtog i menneskeverdenen.

Her er især ét afsnit vigtigt, nemlig "Hvordan Abraham opdagede Gud (*Wie Abraham Gott entdeckte*)", i 2. bog: *Den unge Josef* (1934: s. 34-43; 1991: s 36-45; her er der citeret efter sidstnævnte udgave). Rammen er, at den alletidsnærværende tjener Eliezer underviser den unge Josef, blandt andet om hans forfader Abraham, dvs. hans farfar. Eliezer – den i Bibelen unavngivne tjener, der i sin tid hjemførte Isaks brud Rebekka – beretter her blandt andet om, hvordan Abraham og Gud fandt hinanden. Det skete på en sådan måde, at Gud "havde kysset sine fingre af glæde og råbt: 'Hidtil har intet menneske givet mig navn af Herre og Højeste, og nu kaldes jeg sådan!'" Alt sammen var det resultatet af, at Abraham var drevet af den forestilling, at han alene skulle tjene den Højeste. Han kunne ellers bare have sagt: "Hvad er og evner jeg mere og i mig mennesket! Det er tilstrækkeligt, at jeg tjener en eller anden lille el eller af- og undergud; det er ligegyldigt!" Så ville han have haft det lettere. Men nej. Efter en omvej rundt om solen, månen og stjernerne havde han vendt sig til den, der styrede disse himmellegemer.

> Således havde Abraham opdaget Gud af trang til det højeste, havde yderligere udformet og fremtænkt ham i sin lære og dermed vist alle parter en stor velgerning: guden, sig selv og dem, hvis sjæle han vandt ved sin lære. Guden, idet han beredte ham virkeliggørelse i menneskets erkendelse, men sig selv og proselytterne navnlig derved, at han førte det mangfoldige og ængstende tvivlsomme tilbage på det ene beroligende og kendte, på den bestemte, fra hvem alting kom, det gode og det onde, det pludselige og grufulde såvel som det velsignelsesrige regelmæssige, og den man i hvert fald kunne holde sig til (37-38).

Siden hedder det videre (39):

> På en måde var Abraham Guds far. Han havde skuet og fremtænkt ham, de mægtige egenskaber, han tillagde ham, var vel Guds oprindelige ejendom, Abram var ikke deres faderlige ophav. Men var han det alligevel ikke i en vis forstand, idet han erkendte dem, lærte dem og tænkende virkeliggjorde dem?

Efter flere udredninger, hvor også det nu etablerede jeg-du-forhold Abraham og Gud imellem omtales, samt den afgørende forskel mellem alle andre guder og Abrahams Gud, at sidstnævnte var der ikke noget at fortælle om i retning af oprindelse, eventuel ægtefælle og børn, ender afsnittet igen med et direkte udsagn af Gud (45), der, da han havde kysset sine fingerspidser, til englenes hemmelige ærgrelse, havde råbt: "Det er utroligt, så vidtgående denne jordknold erkender mig! Begynder jeg ikke at få mig et navn gennem ham? Sandelig, jeg vil salve ham!"

Thomas Mann accentuerer her, at den Abraham, der i Bibelens fortælling direkte modtager Guds åbenbaring, dermed også bliver den, der udformer billedet af den Gud, som han giver sig ind under og vil tjene. Hele den dialektik, der optræder i afsnittet "Hvordan Abraham opdagede Gud", er fraværende i Første Mosebog. Til gengæld er den til stede i Jubilæerbogens gengivelse, og der er al god grund til at tro, at Thomas Mann har læst denne pseudepigraf.

Thomas Mann har selv ytret sig eksplicit om hensigten med sin genfortælling. I et foredrag om romanværket sætter Thomas Mann det selv ind i en ramme.[4] Også en biografisk. For som han bemærker, så var han i slutningen af 1920'rne, dvs. efter at han i 1925 var fyldt halvtreds, kommet i en alder, hvor interessen ikke længere primært angår det individuelle og særlige, enkelttilfældene, men i stedet fortrinsvis samler sig om det typiske, det der altid gælder mennesket (det *Immer-Menschliche*), det der hele tiden vender tilbage (det *Immer-Wiederkehrende*), det tidløse, kort sagt: Det mytiske. Ja, for det typiske er det mytiske, for så vidt det er urnormen, livets urform, et tidløst skema, det hvori det ubevidste reproducerer sine træk. I den forbindelse taler Thomas Mann om sin Josef-roman som "en omfunktionering af myten". Det er på en måde, som når man erobrer fjendens våben og vender dem imod fjenden. Som det hedder: "Myten blev i denne bog taget ud af hænderne på fascismen og helt ind i den sidste vinkel af sproget *humaniseret*, – skulle efterverdenen finde et eller andet bemærkelsesværdigt ved det, så skulle det være dette" (170).

Det drejer sig således om en fortælling om, hvorledes jeg'et fødes ud af det mytiske kollektiv, idet Abrahams jeg fordringsfuldt holder på, at mennesket alene bør tjene den Højeste – hvad der altså fører til opdagelsen af Gud. Det er altså det enkelte menneskes krav om i sig selv at være vigtigt, der er forudsætningen for opdagelsen af Gud, og det er netop det, der konstituerer menneskets værdighed. Fascismens mytiske kollektiv, 'folket' som det overordnede, bliver her undsagt. Det enkelte individ må ikke skjule sig

[4] Se forrige note.

i kollektivet og dermed undgå selv at stå til regnskab for den Højeste. "Et menneskehedssymbol (*ein Menschheitssymbol*) – sådan må mit værk vel i al stilhed kalde sig selv", kunne Mann således også sige). Og i et forord til den første samlede amerikanske étbindsudgave kunne han desuden blandt andet tale om det som "ein humoristisches Menschheitslied".[5] Og Thomas Mann runder af med følgende "bekendelse": "Skulle jeg bestemme, hvad jeg personligt forstår ved religion, så ville jeg sige: den er *opmærksomhed* og *lydighed*; opmærksomhed på verdens indre forandringer, på vekslingen i billedet af sandheden og retten; lydighed, der ikke forsømmer at tilpasse livet og virkeligheden til disse forandringer, til denne vekslen og på den måde yde ånden retfærdighed" (183).

Vi står her over for et gedigent udtryk for humanisme, hvor "religionen" bliver omfortolket fra at være en myte, der opsluger mennesket i et kollektiv, der tager ansvaret fra den enkelte, til i stedet at være den enkeltes ståen over for den Højeste. Fortælleperspektivet forskydes herunder umærkeligt fra Guds historie med mennesket til menneskets historie med Gud. Abraham, Jakob og Josef står til ansvar for, hvorledes de forvalter det, som de opfatter som Guds åbenbaringer. Selvfølgelig er Josef-romanen fiktion. Om den også er teologi, er et spørgsmål, hvis besvarelse afhænger af, hvad man forstår ved teologi. Et spørgsmål, der på sin side hænger sammen med spørgsmålet om, hvad man forstår ved ordet "gud". For teologi kan i hvert fald også defineres som "redegørelse for, hvad der skal forstås ved ordet 'gud'".

## Øst for Pardis

Hvor Thomas Mann således står som en sen repræsentant for genren "genskrevet Bibel", dér har John Steinbeck (1902-1968) i en af sine romaner et mere indirekte forhold til en bestemt bibelsk fortælling, nemlig fortællingen om det første søskendepar Kain og Abel. Således er hans *Øst for Paradis* fra 1952 et forsøg på at omsætte strukturerne i den bibelske fortælling om Kain og Abel i et californisk miljø i perioden 1860-1920. Bogen udkom i dansk oversættelse året efter,[6] og blev desuden filmatiseret af Elia Kazan i 1955 med James Dean i hovedrollen. Senest har samme instruktørs

[5] Se *Altes und Neues. Kleine Prosa aus fünf Jahrzehnten*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1953, 636-647: 636.

[6] *Øst for Paradis*, oversat af Elsa Gress og Mogens Knudsen, København: Gyldendal 1953. Da sidetallene i John Steinbeck, *Hovedværker. Nobelprisudgave*, bd. 8, København: Gyldendal 1963, er væsentlig forskellige, opgiver jeg dem begge.

barnebarn, Zoe Kazan, genfortolket bogen i en Netflix-serie, der med sine otte afsnit også får store dele fra begyndelsen af romanen med, som var udeladt i 1955-indspilningen.

Som jeg har læst *Øst for Paradis*, vil Steinbeck i kraft af sin genfortælling skildre menneskets ansvarlighed for sin uforklarlige ondskab, samtidig med at han ikke finder dens egentlige modstykke i verdensfjern idealistisk 'godhed'. Således vil Steinbeck fravriste Kain-skikkelsen ondskaben som skæbne ved at afdække en anden tydningsmulighed i bibelteksten. Mennesket er ikke underlagt en tvang, men skal selv stå til regnskab for sine handlinger.

John Steinbeck var i øvrigt, da han skrev *Øst for Paradis* i 1951, næsten jævnaldrende med Thomas Mann, da denne påbegyndte arbejdet med sin Josef-roman, og havde altså åbenbart også nået den alder, hvor det typisk-mytiske kommer til at stå i centrum. Samtidig med, at Steinbeck skrev romanen, førte han en dagbog, som var tiltænkt hans ven og forlægger Pascal Covici, men som denne dog først skulle have, når arbejdet var færdigt. Af denne dagbog, som strækker sig fra den 29. januar til den 1. november 1951,[7] fremgår, at Steinbeck med denne bog, som han under udarbejdelsen betragtede som sit hovedværk, vil fortælle sine læsere "en af de største historier, måske den allerstørste – historien om godt og ondt, om styrke og svaghed, om kærlighed og had, om skønhed og hæslighed", om hvor uadskillelige disse kontraster er, og hvorledes det ene ikke kan leve uden det andet (14).

Denne historie vil han nu i dette værk skrive ind i sin egen slægtshistorie, hvorfor det også bliver hans barndoms dal, Salinasdalen, der bliver rammen om meget af fortællingen. Det er desuden tankevækkende, at der i dagbogsnotaterne er gentagne indførelser om Steinbecks egne to sønner. Det er således også først undervejs, langt henne i selve skriveprocessen, at Steinbeck bliver klar over, at "øst for Paradis" skal være titlen. Fra først af var det Salinasdalen, der skulle give navn til romanen. Først efter en omvej over den mere almene *Min dal* (*My Valley*) og *Kainsmærket* (*Cain Sign*) blev det midt i skriveforløbet *Øst for Paradis* (*East of Eden*), der blev titlen (jf. 108-109; 119 og 136).

At det hele tiden skulle være Kain og Abel-historien, der var fortælleaksen, var dog klart fra begyndelsen, og motivet med de to brødre forfølges over flere generationer. Det er altså denne bibelske fortælling, Steinbeck vil gøre transparent i historien om folkene i Salinasdalen, idet det således

[7] *Journal of a Novel. The East of Eden Letters* (1969). Dansk oversættelse ved Ebba Hentze som *Dagbog om en roman: Øst for Paradis*, København: Gyldendal 1971.

netop ikke først og fremmest, endsige eksklusivt er denne dal og dens beboere, det gælder. Som Steinbeck skriver i dagbogen den 22. maj (119):

> Se nu her – rammen har sine rødder i den mægtige dybe og forvirrende historie om Kain og Abel i Genesis. Der er meget i den historie, jeg ikke forstår. Desuden er den meget kort, men denne historie og dens forviklinger har sat dybere spor i mennesker end nogen anden, måske lige undtaget historien om Livets Træ og arvesynden.

Dette er det, der også skal fremgå af titlen. Siden (21. juni) kan Steinbeck i anledning af det sproglige problem, som jeg skal vende tilbage til, skrive: "Den lille historie viser sig at være en af de mest dybsindige i verden. Jeg har altid følt, at den var det, men nu ved jeg, at den er det" (140; jf.149). Ikke helt forskelligt fra Thomas Mann tager Steinbeck det altså på sig i en stor roman at skrive meningen ud i denne lille historie.

Men tilbage til *Øst for Paradis*. Omkring midtvejs i bogen – og det er vel næppe tilfældigt – bliver omdrejningspunkt i handlingsgangen forståelsen af et bestemt ord i fortællingen om Kain (kap. 24,2). Det er i Guds tale til den Kain, der er vred over, at Gud ikke tager imod hans offergave. I 1992-oversættelsen lyder den (1 Mos 4,16-17): "Herren sagde til Kain: 'Hvorfor er du vred, og hvorfor går du med sænket hoved? Hvis du gør det gode, kan du se frit op, men hvis du ikke gør det gode, lurer synden ved døren. Den vil begære dig, men du skal herske over den.'" Som bekendt slog Kain umiddelbart efter sin bror, Abel, ihjel.

I romanen er bonden Adam blevet alene med sine to sønner, Caleb (Cal) og Aron. Moren, en umenneskelig kvinde, har forladt ham efter at have skudt ham halvvejs til invalid. Hun vil intet have at gøre med sine tvillinger. Og Adam har så ansat en gammel kineser, Lee, til at opdrage de to drenge. Lee lever således midt i "Kain og Abel", der i Steinbecks version ikke er blevet mindre forviklet, og har netop af den grund gransket i betydningen af ordet "skal" i slutningen af Guds tale til Kain.

I en samtale med en gæst, Samuel, med hvem han næsten ti år forinden har haft en diskussion om fortællingen, gennemgår Lee nu de mulige oversættelser. I den engelske står der "du vil", hvad der måtte opfattes som et løfte om, at Kain vil overvinde synden. Samuel konstaterer, at sådan gik det jo ikke helt. Lee fortsætter da med, at han også har fået fat i den amerikanske standardoversættelse, hvor der – i øvrigt i lighed med i vores – står "du skal". Her bliver det altså en ordre. Denne jo ikke helt ligegyldige forskel har nu fået kineseren til at undersøge, hvad der står i originalen, siden det kan oversættes så forskelligt. Han har rådspurgt de ældste vismænd i Lee-

slægten, og de fandt spørgsmålet så vigtigt, at de ansatte en rabbiner til at lære dem hebraisk, og Lee lærte med. Efter to års studier kom de til et resultat. "Det guld, vi gravede op, var ordet 'du kan' – du *kan* herske over synden." (243/307) Det glædede i den grad de gamle herrer, som mente, at årene var godt brugt – og som dernæst gik i gang med at lære sig græsk. Studiet af det hebraiske har åbenbart givet blod på tanden til at læse også Det Nye Testamente på grundsproget.

Samuel kan dog stadig ikke indse, hvorfor det er så vigtigt med dette ord. Lee resumerer, at den amerikanske oversættelse er en befaling, mens den engelske er en forjættelse. "Men det hebraiske ord *timshel* – du kan – giver et frit valg. Det er måske det vigtigste ord i verden. Det siger, at vejen står åben. Det lægger ansvaret på mennesket. For hvis der eksisterer et *du kan*, eksisterer der også et *du kan ikke*." (243/307) Samuel kan dog stadig ikke forstå, hvorfor Lee, der ikke mener, at der er tale om en guddommelig lov, kan synes, at det er så vigtigt. Her lyder imidlertid svaret:

> Enhver beretning, der har påvirket utallige menneskers tanker og tilværelse, er vigtig. Og der er millioner af mennesker i sekter og kirker, der føler befalingen "du skal" og sætter alt ind på lydighed. Men der er andre millioner, der føler det forudbestemte i "du vil". De kan ikke gøre noget som helst, der kan gribe ind i det, der skal ske. Men "du kan" – det gør et menneske stort, det gør det guderne lig. For selv i sin svaghed og skyld og efter at have myrdet sin broder, har han [Kain] stadig det store valg. Han kan vælge sin egen bane og kæmpe og vinde. (243/307)

Det, der er på spil her, kommer endelig til udtryk i Lee's svar, da han bliver spurgt, om de gamle vise kinesere nu tror på Det Gamle Testamente:

> De tror på en sand historie, og de ved, hvad en sand historie er. De er sandhedsforskere. De ved, at disse seksten vers [som fortællingen om Kain og Abel fylder] er menneskehedens historie i en hvilkensomhelst tidsalder, og indenfor en hvilkensomhelst kultur eller race. De tror ikke, at en mand kan skrive femten trekvart vers sandhed og så ét verbum, der er løgn. (244/308)

## Overtagelse er forbundet med fortolkning

Dermed klargør Steinbeck det forhold, at reception, overtagelse, altid er forbundet med fortolkning. For traditioner kan alene overleve, hvis der er

nogen, der vil overtage dem i ansvarlighed, dvs. med deres liv svare på de spørgsmål og fordringer, traditionerne stiller. Og her er det ikke bogstavet, der skal herske, men ånden. Og åndens kendetegn er åbenbart, at den gør mennesket ansvarligt for sit liv og ikke til en brik i en forudbestemt historie. Det kommer også til udtryk deri, at mens de bibelske og pseudepigrafe skrifter er anonyme eller netop forsynet med falske forfatterangivelser, således at de fremstår med deres egen – guddommelige? – autoritet, bliver forfatteren i den moderne fortolkning synlig og dermed ansvarlig.

Og at det netop blev forståelsen af det hebraiske verbum *timshel*, der blev omdrejningspunktet i den menneskeopfattelse, Steinbeck vil give udtryk for i *Øst for Paradis*, fremgår af dagbogen. For det er, da han bliver klar over de i høj grad også indholdsmæssigt forskellige oversættelser af dette verbum, at der går filologi i sagen. Steinbeck beder her sin forlægger skaffe ikke blot de forskellige oversættelser, men desuden sagkyndige udredninger om betydningen af verbet. Som han skriver den 21. juni: "Det nøjagtige ord – for hvis det er uomstødeligt, 'du kan', så må jeg tage det med i min diskussion, for det vil vise sig at være en af de allervigtigste fejloversættelser i Det gamle Testamente."

Og da der er indhentet et votum fra den kendte jødiske lærde, Louis Ginzberg, fastslår Steinbeck (6. juli; 157-158) blot, at dennes holdning måske ikke udelukkende er "den rene etymologs, når det drejer sig om teologiske spørgsmål. Vi ved, at de andre oversættelser fordrejedes, alt efter hvad oversætterne ønskede, der skulle stå. Ord er mærkværdige, flygtige ting, og intet menneske kan for evigt sætte dem på knappenåle eller anbringe dem i glasmontrer. Akademierne har prøvet, og det eneste, de har opnået, er, at de har dræbt ordene." Men for Steinbeck bliver det altså bestemmende for forståelsen og oversættelsen, at der skal skabes rum for den frie vilje! (vigtigheden af drøftelsen fremgår også af emnets fortsatte rolle i dagbogen (166 og 169).

Samtidig viser *Øst for Paradis*, hvorledes den bibelske 'grundfortælling' stadig har en sådan autoritet, at der er kamp om forståelsen af den. Og her står Steinbeck på linje med Thomas Mann og de tidlige eksempler på genskrevet Bibel, herunder ikke mindst Jubilæerbogen, som eksempler på, hvad der også gælder for de kanoniske bibeltekster vedkommende, nemlig at en historisk forståelse også må inddrage dem, der har skabt eller samlet og redigeret dem. Både de gammeltestamentlige og de nytestamentlige. Noget der ikke burde falde så svært, når man kender Grundtvigs kirkelige anskuelse, der jo gennemgribende tænker menigheden med ind i tilblivelsesprocessen.

At det hele ikke blot er gjort med en kort notits eller kommentar om den rigtige forståelse, men at det at skrive den ind i en stor roman har sin egen berettigelse, gør Steinbeck til genstand for en overvejelse, hvor han bruger kilen som metafor. Det hedder (24. april; 90):

> Lad os nu tænke os, at en bog er ligesom en kile, der er blevet drevet ind i et menneskes personlige liv. En kort bog kommer hurtigt ind og ud igen. Og det er muligt for sådan en kile at åbne sindet og udføre sit arbejde, inden den trækkes tilbage efterladende sig dirrende nerver og sønderskåret væv. En lang bog derimod, den drives meget langsomt ind og bliver der en tid. I stedet for at sønderskære og gå ud igen giver den sindet lejlighed til at forme sig, så det passer omkring kilen. Lad os føre analogien videre. Når den hurtigt indsatte kile er trukket tilbage, er sindet tilbøjeligt til at regenerere og blive nøjagtigt som det var inden angrebet. Når det gælder den lange bog, har helbredelsen måske dannet sig efter kilens form, og når den så langt om længe er trukket tilbage, kan sindet aldrig blive nøjagtigt som det var, inden kilen/bogen kom ind i det. Dette er min teori, og den forklarer måske den lange bogs større betydning. Det, at man har levet sammen med den i længere tid, har givet den en større magt. Hvis det stemmer, er en lang bog, selv om den ikke er god, mere effektiv end en ypperlig, kort bog.

Dette kan så sammenholdes med en betragtning senere hen om den store litteratur, hvor det siges (150):

> Stor litteratur har været en støttestav, en moder man kunne spørge til råds, en livsvisdom, der kunne bøde på vaklen og dårskab, en styrke i svagheden og et mod, der kunne hjælpe på sygelig fejhed. Og jeg fatter ikke, hvordan nogen negativ og fortvivlet holdning kan foregive at være litteratur.

Både Thomas Manns Josef-roman og John Steinbecks *Øst for Paradis* er således båret af det anliggende, fortolkende at komme til rette med bibeltekster, hvis tyngde og autoritet spiller en så stærk rolle i den almindelige åndelige arv, at det slet ikke er ligegyldigt, hvordan de forstås. Hvorfor det er afgørende at komme med et bud. Og her kan det altså være en frugtbar vej til Sandheden at arbejde videre i det fiktionens spor, som er lagt ud allerede i de bibelske fortællinger. For selv dér, hvor der måtte være historisk grund under det fortalte, fremkommer betydningen dog først ved den tolkende tydning.