

Naturens talende taushet

*En analyse av Godfrey Goodmans ireniske
prosjekt i Creatvres Praysing God: or, the Religion
of dumbe Creatures (1622)*

Johanna J. Damaris



Masteroppgave i europeisk kultur

IDE4890

Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2019

Naturens talende taushet

En analyse av Godfrey Goodmans ireniske prosjekt i *Creatvres Praysing God: or, the Religion of dumbe Creatures* (1622)

Johanna J. Damaris

Veiledet av Unn Falkeid og Anne Helness

Masteroppgave i europeisk kultur
IDE4890 – 30 studiepoeng

UNIVERSITETET I OSLO
Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

Vår 2019

Copyright Johanna J. Damaris

2019

Naturens talende taushet: En analyse av Godfrey Goodmans ireniske prosjekt i *Creatvres Praying God: or, the Religion of dumbe Creatures* (1622)

Johanna J. Damaris

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Allkopi, Parkveien

IV

Summary

Does meditation and experience of nature have any consequences for how human beings behave? This question was crucial for the dean of Rochester and later bishop of Gloucester, Godfrey Goodman (1583–1656). In *Creatvres Praysing God: or, the Religion of dumbe Creatures* (1622), Goodman argued that nature – the created world – communicates with God in distinct and different ways, regardless of the capability of humans to understand the voice of nature. This thesis is an analysis of how Goodman encourages his readers to listen to what he believed to be the message of nature, and how this message could be interpreted within the context of religious and political tensions in England in the early seventeenth century. Using conceptual analysis and genre analysis, I demonstrate how Goodman's *Creatvres* may be understood as an irenical project, thereby proposing a more nuanced interpretation of Goodman's authorship than emphasised in other readings. I analyse how Goodman changes the emphasis of concepts such as *naturall theology* and *naturall religion* in order to enhance the relevancy of natural theology to his contemporaries. In the genre analysis, I argue that Goodman's argument for the exemplarity of nature may be interpreted according to the genres that *Creatvres* makes use of. Finally, I demonstrate how it is possible to unite the conceptual analysis and the genre analysis in order to demonstrate how the irenical project of Goodman's *Creatvres* may be understood in relation to other irenical ideas in his own time.

Forord

Først og fremst vil jeg rette en stor takk til mine to veiledere. Takk til Unn Falkeid, som har vært til uvurderlig hjelp når denne oppgaven har vært i fritt fall. Det har vært veldig lærerikt å samarbeide med henne. Takk også for forelesninger og samtaler fra og med det første året mitt på EKUL. En spesiell takk til Anne Helness, som har fulgt meg allerede fra mitt første år på idéhistorie og var veileder for meg også da jeg skrev bacheloroppgaven. Jeg har satt like mye pris på hennes oppgaveveiledning som alle seminarer og samtaler opp gjennom årene, og hennes støtte har ved mange anledninger vært akkurat det jeg trengte for å kunne gå til arbeidet med ny glød.

Takk til alle på EKUL for å ha gjort masterstudiet så bra som det har vært. Spesielt takk til Anne Eriksen og Ellen Krefting for all støtte til å utvikle mine prosjektideer videre. Takk til mine medstudenter for sprell og kaffepauser, spesielt til Johannes Hoff, Endre Ugelstad Aas og Regine Døsen Kristoffersen nå i innspurten.

Takk til IKOS for tildeling av masterstipend som gjorde det mulig for meg å dra til British Library november 2018.

Takk også til alle som har hjulpet meg med å løse spesifikke problemer underveis, eller for å bidra med litteraturtips som har gjort det enklere for meg å komme videre i oppgaven, enten i forberedelsene eller i skrivingen: Lutz Eberhard Edzard, Sverker Sörlin, Thomas Østerhaug, Thor Inge Rørvik, Vigdis Evang, og, helt på tampen, Reidar Aasgaard. En spesiell takk til Kevin De Ornellas for å dele PowerPoint-presentasjonen til innlegget ”’Great is the beauty of Creatures’: Godfrey Goodman Praising Animals Praising God”, holdt i november 2018 på Irish Renaissance Seminar på Maynooth University, der temaet var ”Earth Songs: Eco-Criticism and Early Modern Studies”.

Til slutt en stor takk til venner og familie for å friste meg til å slippe oppgaven for noen timer, for å godta at jeg av og til ikke har latt meg friste, og ellers for all hjelp og oppmuntring underveis.

Innholdsfortegnelse

1 Innledning: Naturen som veiviser i visjonen om fred	1
Tematikk og materiale	1
Tidligere forskning.....	3
Presentasjon av problemstilling	5
Teori og metode	7
2 Begrepsanalyse: Hvorfor naturlig teologi og naturlig religion?	10
Naturlig teologi og åpenbaringsteologi.....	10
Naturens bok og den naturlige teologien	15
Naturens egenaktivitet og menneskets lytteevne	18
”Our most unhappy times”: Spenning i Goodmans samtid	21
Naturens budskap.....	24
3 Sjangeranalyse: Meditasjon og lovsang på vei mot fred.....	28
Meditasjonens dobbelthet	30
Naturens bønne- og tilbedelsespraksis som eksempel og læremester	35
<i>Creatvres Praying God</i> som meditasjon og lovsang.....	39
4 Sammenfattende analyse: <i>Creatvres</i> som et irenisk prosjekt	42
Naturen som læremester	43
Slektskapet mellom menneske og natur.....	44
Natur og menneske som del av en felles fremtid	46
Slektskapets ringvirkninger: <i>Creatvres Praying God</i> som irenisk prosjekt.....	47
5 Konklusjon: Forening eller fred.....	54
Litteraturliste	56

1 Innledning: Naturen som veiviser i visjonen om fred

Tematikk og materiale

Under initialene G.G. ble det i 1622 utgitt en kort, konsentrert tekst med tittelen *Creatvres Praysing God: or, the Religion of dumbe Creatures* (heretter *Creatvres*). Teksten innledes med en gjengivelse fra Salmenes bok 148, som oppfordrer dyrene og hele det øvrige skaperverket til å prise Gud. I den norske bibeloversettelsen (2011) lyder det slik: ”Lovsyng Herren fra jorden, store sjødyr og alle havdyp, ild og hagl, snø og skodde, stormvind som setter hans ord i verk, fjell og alle hauger, frukttrær og alle sedrer, ville dyr og alt fe, krypdyr og fugler med vinger.”¹ Initialene G.G. tilhørte den daværende dekan av Rochester og senere biskop av Gloucester, Godfrey Goodman (1583–1656), en skikkelse som i en politisk-religiøs kontekst både skulle få problemer med kongemakt og regjering, og bli kritisert for å være naturfilosofisk reaksjonær.²

Goodmans utforskning av lovprisningstematikken i Salmenes bok 148 skilte seg i mange henseende fra andre, mer utbredte måter å forstå denne bibelteksten på i hans samtid, der den ofte fungerte som bakgrunn for det *topos* at vitenskapsmannen skulle opptre som ”priest of nature”.³ Dette innebar at naturens tilbedelse av Gud ble forstått som noe som foregikk med mennesket som et slags medium – ikke som noe naturen egentlig var i stand til på egenhånd.⁴ Goodmans hovedargument i *Creatvres*, derimot, er at hele skaperverket – fra steinene og fjellene, til trærne, fuglene og de firbente dyrene – har sine egne, distinkte måter å prise Gud på. Naturen taler og synger i sin stumhet, mente Goodman, uansett om mennesket kan høre eller forstå dens stemme eller ikke.

Selv om han ikke har vært den eneste som har hevdet at skaperverket tilber sin skaper,⁵ anvendte Goodman dette argumentet i en helt spesifikk kontekst. Flere steder i *Creatvres* refererer han til den voksende sekterismen i samtiden og til eksistensen av ulike

¹ Sal. 148: 7–10.

² Nicolas W. S. Cranfield, ‘Goodman, Godfrey (1583–1656), Bishop of Gloucester’, i *Oxford Dictionary of National Biography*, 2012.

³ Joanna Picciotto, ‘Implicit Faith and Reformations of Habit’, *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 46, no. 3 (2016): 532; Peter Harrison, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 197–198.

⁴ Picciotto, ‘Implicit Faith and Reformations of Habit’, 532.

⁵ Diane Kelsey McColley, *Poetry and Ecology in the Age of Milton and Marvell* (Aldershot: Ashgate, 2007), 185–186; Erica Fudge, *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture* (Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 2002), 150–151.

religioner som kristendom, jødedom og islam. Samtidig uttrykte han bekymring for at ateistiske holdninger – ”grose Atheisme”⁶ – skulle utvikle seg, noe som innebar, slik Goodman beskrev det, at enkeltaktører hever seg opp over alle etablerte, religiøse målestokker, ”denying the true God, he makes himselfe God”.⁷ Både ateismen og sekterismen medførte at den kristne verden, ifølge Goodman, var preget av splittelser og uro som ikke gagnar det religiøse liv.

Gjennom hele *Creatvres* kobler Goodman sitt argument om skaperverkets trospraksis sammen med den religionspolitiske spenningen som han mente samtiden var preget av, og det er nettopp i denne sammenhengen han tenkte seg at naturen, og det han kaller naturens naturlige religion, kan tjene en viktig funksjon. Goodmans oppfordring er at menneskene burde lære seg å lytte til skaperverkets ”talende taushet” og det naturen derigjennom formidler om sin særegne religiøsitet. Med dette mente Goodman at menneskene i høyere grad vil kunne forstå at den ikke-menneskelige naturen kan fungere som forbilde for menneskenes egne måter å håndtere tilværelsen på. Har menneskene noe å lære av naturen og av å meditere over naturens betydning i Guds altomfattende univers? Kan oppmerksomhet mot naturen dempe noen av spenningene som motstridende politiske og kulturelle idealer fører med seg?

Goodmans verk har hovedtittelen *Creatvres Praysing God: or, the Religion of dumbe Creatures*, med undertittelen *An Example and Argument, For the stirring vp of our deuotion, and For the confusion of Atheisme*. I mindre skrift under de andre titlene finner vi det latinske *Benedicite omnia opera Domini Domino; laudate & Superexaltate eum in Secula*. I Goodmans levetid kom teksten i to utgivelser, først i 1622, og dernest i 1624.⁸ Utgavene er tilnærmet identiske, og er trykket av Felix Kingston. Teksten innledes av et kort ”To the Reader” før hovedteksten markeres av en gjentakelse av hovedtittelen, samt gjengivelsen av Salmenes bok 148: 7–10. Underveis i teksten siterer Goodman jevnlig fra Bibelen, og teksten ledsages gjennomgående av trykte margnoter som anviser hvilke temaer de ulike avsnittene i hovedteksten behandler. For øvrig er teksten spekket med latinske fraser og uttrykk. *Creatvres* teller totalt 35 sider, i tillegg til 2 sider forord.

⁶ Godfrey Goodman, *The Creatvres Praysing God: Or, The Religion of Dumbe Creatures An Example and Argument for the Stirring vp of Our Deuotion and for the Confusion of Atheisme. Benedicite Omnia Opera Domini Domino; Laudate & Superexaltate Eum in Secula*, Early English Books Online (London: Felix Kingston, 1622), To the Reader, Fol.A1^f.

⁷ Ibid., 9.

⁸ Boken er også utgitt i en faksimile-utgave fra 1979: Godfrey Goodman, *The Creatures Praysing God*, vol. 932, The English Experience, Its Record in Early Printed Books Published in Facsimile (Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum; Norwood, NJ: W.J. Johnson, 1979). I STC (Short Title Catalogue) er Goodmans verk identifisert som STC 12021.

Tidligere forskning

Da *Creatvres* ble utgitt i 1622 var Goodman på mange måter på høyden av sin karriere. Han hadde vunnet respekt i det teologiske miljøet gjennom en rekke prekener,⁹ og hadde noen år tidligere, i 1616, gjort seg bemerket da han utga det verket som han er mest kjent for i ettertiden, *The Fall of Man, or the Corruption of Nature, Proved by the light of our naturall Reason*. Dette verket kom i tre utgaver i årene mellom 1616 og 1629. Goodman har altså arbeidet med materialet til *Creatvres* og *The Fall of Man* i samme tidsrom.

I *The Fall of Man* hevdet Goodman at syndefallet satte i gang en degenereringsprosess i naturen som fortsatte å være virksom i senere tid. Ifølge Goodman er synd noe som ikke bare rammer menneskene, men også hele det øvrige skaperverket. Mennesket har derfor et spesielt ansvar, hevdet han, for å få bukt med sine syndige tilbøyeligheter ved å hengi seg til tjeneste for Gud.¹⁰ Slik sett har *The Fall of Man* mye av det samme budskapet som *Creatvres*. I begge tilfeller dreier det seg om behovet for ”the stirring vp of our deoution”.¹¹

I 1627 fikk *The Fall of Man* et motsvar som har betydd mye for hvordan Goodman har blitt forstått og behandlet i forskningen. I verket *An Apologie of the Povver and Prouidence of God in the Gouernment of the World* argumenterte den kalvinistisk orienterte erkediakonen George Hakewill (1578–1649) for at det bare er Gud som har makt til å påvirke skaperverket, og at Goodman derfor tar feil i sine påstander om syndens konsekvenser for naturen.¹²

Forskningen på Goodmans forfatterskap har konsentrert seg mest om *The Fall of Man*, og hovedsakelig lest ham i kontekst av debatten med Hakewill. Særlig Richard Foster Jones' verk *Ancients and Moderns* (1936)¹³ har hatt stor innflytelse i denne sammenhengen. Jones leste Goodman–Hakewill-debatten som tilhørende en mer omfattende ”strid mellom de gamle og de moderne”, slik han mente denne artet seg i England på 1600-tallet. Her blir *The Fall of Man* lest som et reaksjonært verk. Hakewill, derimot, assosieres med den fremskrittstenkningen som skulle få stor gjennomslagskraft senere i århundret. Denne lesningen ble videreført i Victor Harris' *All Coherence Gone* (1949),¹⁴ det eneste verket som i

⁹ Thomas S. Willard, 'Godfrey Goodman and the Language of Adam', *Journal of the Rocky Mountain Medieval and Renaissance Association* 8 (January 1987): 178.

¹⁰ Godfrey Goodman, *The Fall of Man* (se full tittel i litteraturliste), (London: Felix Kyngston, 1616), Se f.eks. ”Epistle Dedicatorie”, Fol.A4^r.

¹¹ Som det altså heter i undertittelen til *Creatvres*.

¹² George Hakewill, *An Apologie of the Povver and Prouidence of God in the Gouernment of the World* (se full tittel i litteraturlista), (Oxford: Iohn Lichfield/William Turner, 1627), Se f.eks. Book I, 1.

¹³ Richard Foster Jones, *Ancients and Moderns: A Study of the Background of the Battle of the Books* (St. Louis: Washington University, 1936).

¹⁴ Victor Harris, *All Coherence Gone. Study of the 17th Century Controversy Over Disorder and Decay in the Universe* (Chicago: University of Chicago Press, 1949).

sin helhet er viet Goodman–Hakewill-debatten. I all annen litteratur opptrer debatten bare i enkeltkapitler, og er ikke hovedmål for analysen. Tesen om at Goodman og Hakewill stod på hver sin side i debatten mellom de gamle og de moderne har vært avgjørende for hvordan de fleste i siste halvdel av 1900-tallet leste og forstod Goodman.¹⁵

Det er først de seneste 15 årene at forskere har begynt å fokusere på *Creatvres* i stedet for *The Fall of Man*.¹⁶ Denne forskningen er imidlertid også svært begrenset, og *Creatvres* anvendes kun som ett eksempel blant flere. Historikerne Kevin De Ornellas og Erica Fudge nevner Goodman kort i sine analyser, som kretser rundt hvordan man tenkte omkring dyr i det tidligmoderne England.¹⁷ Diane K. McColley og David Glimp har en mer litteraturhistorisk tilnærming, og nevner Goodman i sammenheng med blant andre John Milton (1608–1674) og George Herbert (1593–1633).¹⁸ Litteraturforskeren Barbara Lewalski nevner *Creatvres* i en analyse av hvordan teologer og poeter i England fremmet betydningen av å meditere over naturen, der hun argumenterer for at de kan forstås som bidrag i utviklingen av en særegen protestantisk poetikk på begynnelsen av 1600-tallet.¹⁹

Joanna Picciotto har en mer religionshistorisk tilnærming.²⁰ Det er i denne sammenhengen viktig å påpeke at Goodman ble mistenkt av sine samtidige for å nære romersk-katolske sympatier.²¹ Fudge vektlegger dette når hun omtaler *Creatvres*, og fremhever Goodman som ”recusant”, et begrep som i Goodmans samtid betegnet engelske katolikker som ikke føyde seg etter forordningene til den reformerte Church of England. Picciotto tar imidlertid til orde for ikke å forstå reformasjonsprosessen i England på 1500- og 1600-tallet i henhold til et skarpt skille mellom katolisisme og protestantisme. I en utlegning om Goodmans bruk av begrepet ”implicit faith”, fremhever Picciotto at *Creatvres*

¹⁵ Se f.eks. M.H. Nicolson, *Mountain Gloom and Mountain Glory*, (Ithaca/New York: Cornell University Press, 1959) og *The Breaking of the Circle*, (New York: Columbia University Press, 1960); C. J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, (Berkeley, California: University of California Press, 1967).

¹⁶ Med ett unntak: Willard, ‘Godfrey Goodman and the Language of Adam’ (1987). M.G. Elliotts og C.R. Gilsons analyser av *The Fall of Man* kan også nevnes i denne sammenhengen, som har mer fokus på tenkning om natur enn spesifikt fremskrittstro. Men heller ikke her er Goodman hovedmålet for analysen: Mary G. Elliott, ‘“Nature Gave a Second Groan”: The Decay of Nature in Paradise Lost and Seventeenth Century Discussion’ (Masteravhandling, Georgia State University, 2013); Christopher R. Gilson, ‘Strange and Terrible Wonders: Climate Change in the Early Modern World’ (Doktoravhandling, Texas A&M University, 2015).

¹⁷ Kevin De Ornellas, *The Horse in Early Modern English Culture: Bridled, Curbed and Tamed* (Madison, Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2014), 73–74; Fudge, *Perceiving Animals*, 150–151.

¹⁸ McColley, *Poetry and Ecology in the Age of Milton and Marvell*, 185–186; David Glimp, ‘Figuring Belief: George Herbert’s Devotional Creatures’, in *Go Figure: Energies, Forms, and Institutions in the Early Modern World*, ed. Joan Pong Linton and Judith H. Anderson (New York: Fordham University Press, 2011), 119–120.

¹⁹ Barbara Kiefer Lewalski, *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric*. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979), 165.

²⁰ Picciotto, ‘Implicit Faith and Reformations of Habit’.

²¹ Nicolas W. S. Cranfield, ‘Goodman, Godfrey (1583–1656), Bishop of Gloucester’, i *Oxford Dictionary of National Biography*, 2012.

kan leses som eksempel på et verk som kunne spille på ideer fra begge leire, uten at den ene klart lar seg avgrense fra den andre.²²

Ved å trekke fram *Creatvres* som en interessant tekst, fremhever ikke forskningen lenger Goodman bare som Hakewills reaksjonære opposent. Som allerede understreket, er likevel ikke Goodman hovedmålet for analysen hos noen av de ovenstående forskerne. Min avhandling representerer dermed den første systematiske studien av Goodmans *Creatvres*. I denne avhandlingen vil jeg anvende noen av perspektivene i den tidligere forskningen. Særlig Picciottos er et viktig utgangspunkt i min egen tolkning, – men jeg vil vise hvordan mine teoretisk-metodiske tilnærminger, slik jeg beskriver i det følgende, gjør det mulig å nyansere og utdype konklusjonene som finnes hos de andre forskerne.

Presentasjon av problemstilling

Creatvres har kunnet la seg tolke i ganske forskjellige retninger. I inspirasjon fra Picciotto, vil jeg i denne oppgaven ikke forsøke å avklare hvilke aspekter ved Goodmans tekning som kan betegnes som enten katolske eller protestantiske. Jeg vil lese *Creatvres* i kontekst av den spesielle religionspolitiske situasjonen som England befant seg i på slutten av 1500-tallet og begynnelsen av 1600-tallet – en situasjon som var sterkt preget av spenning mellom ulike religiøse posisjoner.

Allerede fra Henry 8.s tid (1509–1547) var det politisk og religiøs uro knyttet til reformasjonsbevegelsene i England, noe som vedvarte inn i de etterfølgende monarkenes regjeringstid. Ulike religiøse grupperinger var sterkt uenige i spørsmålet om hvorvidt reformasjonen hadde fått tilstrekkelig fotfeste og gjennomslag, og en stadig mer utbredt sekterisme utviklet seg i kjølvannet av uoverensstemmelsene.²³ Både Elizabeth 1.s (1558–1603) og James 1.s (1603–1625) regjeringstid var svært preget dette. Mange var misfornøyd med at monarken ikke tok tilstrekkelig stilling i religionsspørsmålet, og dette var en av de fremste kildene til konflikt i Goodmans samtid.²⁴

I *Creatvres* refererer Goodman til denne historiske konteksten når han uttrykker sin bekymring for hva slags konsekvenser som følger av den religionspolitiske uroen som sekterismeproblematikken førte med seg: ”the Christian world, so much distracted and

²² Picciotto, ‘Implicit Faith and Reformations of Habit’, 534.

²³ Johanna Harris, ‘Sectarian Groups’, i *The Oxford Handbook of Early Modern English Literature and Religion*, red. A. Hiscock and H. Wilcox, (Oxford: Oxford University Press, 2017), 5.

²⁴ Gregory D. Dodds, *Exploiting Erasmus: The Erasmian Legacy and Religious Change in Early Modern England*, Erasmus Studies (Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 2009), 127; Christopher Hill, *The Century of Revolution: 1603-1714*, 2. utg. (London: Routledge, 1980), 11.

disquieted at this day, with infinit and innumerable sects and religions”.²⁵ I forordet til *Creatvres* knytter da også Goodman eksplisitt de store splittelsene og ufreden de legger opp til, til ”the reasons that moued me [...] to publish it”.²⁶ Samtidens uroligheter kan altså sees som en avgjørende motivasjon for at Goodman valgte å utgi *Creatvres*.

Denne konteksten fungerer som en viktig bakgrunn for min hovedproblemstilling i denne oppgaven: På hvilken måte kan Goodmans argumenter for naturens delaktighet i det religiøse universet tolkes som et irenisk prosjekt?

Irenisme er en betegnelse som er nært knyttet til økumenikk, og var mye anvendt i Goodmans samtid.²⁷ Der det økumeniske mest av alt er knyttet til ideen om en universell kirke, er irenisme mer eksplisitt knyttet til fredsfor kjempelse. I det engelske språket er begrepet ”irenic” ofte kontrastert til ”polemic”, og viser tydeligere enn det økumeniske til konfliktløsning ad forsonende, fredelige strategier.²⁸ Det ireniske er derved assosiert med villigheten til å inngå kompromisser i forsøk på å skape forsoning i tider preget av konflikt eller sterk uenighet, særlig hva gjelder religiøse spørsmål.

Det var mange aktører i Goodmans samtid som enten assosieres med irenisme eller som eksplisitt fremmet ireniske prosjekter. Selv om Goodman aldri bruker begrepet irenisme i sin tekst, mener jeg at Goodmans *Creatvres* lar seg tolke som et irenisk prosjekt. Det er imidlertid svært viktig å være seg bevisst at begrepet irenisme alene ikke favner hvordan ulike historiske aktører forstod eller praktiserte sine respektive ireniske ideer. Irenisme kan være knyttet til høyst ulike fredsprosjekter med ulike siktemål.²⁹ De analytiske tilnærmingsmåter jeg anvender i denne oppgaven, tjener derfor som forsøk på å forstå hva slags irenisme Goodman kan sies å fremme, og hva slags rolle naturen spiller i denne sammenhengen. Motivert av denne problemstillingen vil oppgaven bevege seg fra en begrepsanalyse (kap. 2), til en sjangeranalyse (kap. 3), og til slutt til en sammenfattende analyse (kap. 4) som søker å forene resultatene fra de foregående kapitlene.

²⁵ Goodman, *The Creatvres Praying God*, To the Reader, Fol.A1^f.

²⁶ Ibid., To the Reader, Fol.A1^{f-v}.

²⁷ Se f.eks. Jeremy Fradkin, ‘Protestant Unity and Anti-Catholicism: The Irenicism and Philo-Semitism of John Dury in Context’, *Journal of British Studies*, 2017, 56 (April 2017): 273–294; Jeffrey K. Jue, *Heaven Upon Earth: Joseph Mede (1586-1638) and the Legacy of Millenarianism*, (Dordrecht: Springer, 2006), 65–85.

²⁸ Jeanne Shami, ‘The Sermon’, in *The Oxford Handbook of Early Modern English Literature and Religion*, red. A. Hiscock og H. Wilcox (Oxford: Oxford University Press, 2017), 14.

²⁹ Tanken om at ulike ireniske prosjekter formidler noe grunnleggende likt, har blitt kritisert som ”irenisk essensialisme”. Ved å hevde en slik essensialisme, mener for eksempel Milton og Walker, overser man fundamentale forskjeller mellom ulike ireniske prosjekter. Se: Anthony Milton, ‘The Unchanged Peacemaker? John Dury and the Politics of Irenicism in England, 1628–1643’, in *Samuel Hartlib and Universal Reformation: Studies in Intellectual Communication*, redigert av M. Greengrass, M. Leslie, og T. Raylor (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 96; M. P. Walker, ‘Irenicism in Seventeenth-Century English Thought: With Special Reference to English Natural Philosophy’ (Masteravhandling, Utrecht University, 2015), 6–7.

Teori og metode

Begrepsanalysen, som jeg utfører i kapittel 2, tjener som inngang til hvordan Goodman skriver fram argumentet om at skaperverket bør regnes som en religiøs aktør, til tross for at religion og tilbedelse av Gud i utgangspunktet kan virke som ”a thing proper to Angels and men”.³⁰ Min analyse i dette kapittelet vil konsentrere seg om Goodmans bruk av begrepene *naturall theology* og *naturall religion*, og tar utgangspunkt i Reinhart Kosellecks begrepshistoriske tilnærming. Slik Koselleck beskriver det i introduksjonen til *Geschichtliche Grundbegriffe*, er begrepshistorie først og fremst fokusert mot begrepenes mening og bruk. Selv om grensene er flytende, mener Koselleck at det er fruktbart å skille mellom ord og begreper. Ordenes mening kan ofte klargjøres ved å undersøke deres bruk i helt konkrete kontekster. Begrepene, på sin side, er alltid mer tvetydige og flerfoldige: ”It bundles together the richness of historical experience”.³¹ Jeg vil anvende Kosellecks påstand om at ulike begreper kan bære i seg de samme meningslag.³² Jeg vil ikke kunne utføre en fullstendig begrepshistorisk analyse slik Koselleck forstår den, men jeg vil undersøke hvordan Goodman kan knyttes til naturteologisk tenkning, både forbundet med det latinske begrepet *theologia naturalis* (naturlig teologi) og til forestillingen om at ”naturens bok” kan supplere Skriften som tilgang til Gud. Med den begrepsanalytiske tilnærmingen vil jeg utforske om Goodman forskyver eller reforhandler noen av de aspekter som tidligere har vært fremtredende i naturteologisk tenkning. Hvordan kunne den naturlige teologien være relevant for Goodman? For å kunne svare på dette spørsmålet, vil jeg undersøke hvordan Goodman fremhever naturen som et moralsk eksempel for menneskenes religiøse praksis, og som en sfære som kan binde menneskene sammen på tvers av ulike religiøse identiteter og skillelinjer.

Med sjangeranalysen, som jeg utfører i kapittel 3, vil jeg undersøke hvordan Goodmans sjangervalg kan sies å underbygge hans argument om naturens moralske eksemplaritet. Her vil jeg ta til etterretning at *Creatvres* kan synes vanskelig å kategorisere i en entydig sjanger, og at dette berører en interessant problematikk i historiske studier. Nyere sjangerteori har understreket hvordan sjangerkategorisering ikke bare fungerer som et taksonomisk klassifiseringssystem, men at sjanger i høy grad burde forstås som en tekstfunksjon. Dette innebærer at tekster som oftest spiller på flere sjangere – at teksten inngår i et sjangerfelt, der forfatterens egne sjangerintensjoner og sjangerkonvensjoner i

³⁰ Goodman, *The Creatvres Praying God*, 1.

³¹ Reinhart Koselleck, ‘Introduction and Prefaces to the “Geschichtliche Grundbegriffe”’, oversatt av Michaela Richter, *Contributions to the History of Concepts* 6, no. 1 (2011): 20.

³² Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (New York: Columbia University Press, 2004), 87.

samtiden inngår i et samspill.³³ Ved å forstå sjanger på denne måten kan en sjangeranalyse være et avgjørende verktøy for å forstå hvordan *Creatvres* fungerer i samspill med de kontekster som teksten ble skapt innenfor. I analysen vil jeg anvende noen av Alister Fowlers sjangerteoretiske perspektiver, og forsøke å forstå hvordan de sjangre som *Creatvres* trekker veksler på, fungerer som en kontrakt mellom forfatter og leser.³⁴ Her vil jeg fremheve hvordan sjangrene meditasjon og lovsang kan forstås som del av Goodmans sjangerintensjoner i *Creatvres*. Kan Goodmans sjangervalg leses som et av de strategiske grep som Goodman foretok for å fremme et irenisk prosjekt?

Jeg vil vektlegge andre sider ved Goodmans argumentasjonsstrategier og sjangervalg enn tidligere forskning, noe jeg utdyper i den avsluttende, sammenfattende analysen. Tidligere litteratur, som behandler Goodmans *Creatvres*, har i høy grad fokusert på hvordan teksten reflekterer mye av den politisk-religiøse turbulensen Goodman opplevde i sin samtid, og i denne sammenhengen fremhevet *Creatvres* som tilhørende sjangeren satire. Nicolas Cranfield og Kevin de Ornellas er eksempler på dette.³⁵ Den tidligere nevnte Picciotto plasserer ikke *Creatvres* i noen sjangerkategori, men hevder at Goodmans referanse til natur- og dyreliv kan ha vært en slags dekkhistorie (”coded defense”³⁶) som gjorde det mulig for Goodman å kommentere forholdene i samtiden uten å nevne bestemte aktører eller grupperinger eksplisitt. I denne tolkningen er naturen en type kostyme (”animal costume”³⁷) – noe som gjør Goodman i stand til å overdrive i den grad at han kan sette konfliktene i samtiden i perspektiv. Er det mulig å tolke Goodmans argument om naturens religion langt mer bokstavelig enn om man leser teksten som en polemisk-satirisk tekst? I den sammenfattende analysen, som jeg utfører i kapittel 4, vil jeg argumentere for at Cranfields, Ornellas’ og Picciottos lesninger i for høy grad fremhever Goodmans referanse til natur- og dyreliv som en symbolsk størrelse. I forsøket på å forene resultatene fra begrepsanalysen og sjangeranalysen vil jeg derfor argumentere for at Goodman næret en mer dyptloddende interesse for naturens posisjon i menneskelivet, og at dette poenget er avgjørende for å forstå Goodmans irenisme i *Creatvres*.

Når jeg her forsøker å knytte Goodmans begrepsbruk og angivelige sjangerintensjoner til analysen av hvordan *Creatvres* kan forstås som et irenisk prosjekt, er jeg inspirert av

³³ Kristin Asdal et al., *Tekst og historie: å lese tekster historisk* (Oslo: Universitetsforlaget, 2008), 185, 189, 207–208.

³⁴ Alastair Fowler, *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 60–74.

³⁵ Nicolas W. S. Cranfield, ‘Goodman, Godfrey (1583–1656), Bishop of Gloucester’, i *Oxford Dictionary of National Biography*, 2012.; Kevin De Ornellas, *The Horse in Early Modern English Culture: Bridled, Curbed and Tamed* (Madison, Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2014), 73–74.

³⁶ Picciotto, ‘Implicit Faith and Reformations of Habit’, 529.

³⁷ *Ibid.*, 532.

Lloyd Bitzers artikkel fra 1968, "The Rhetorical Situation".³⁸ Her vil jeg forsøke å forstå hvordan uroen som Goodman refererer til i *Creatvres* kan tolkes som Goodmans retoriske situasjon, og hvordan *Creatvres* kan tolkes som et løsningsorientert svar i denne sammenhengen.

I denne avhandlingen er det dermed to aspekter ved Goodmans tekst jeg vil fremheve. Det ene er til dels i overensstemmelse med eksisterende forskning på *Creatvres* som tilhørende den religionspolitiske kompleksiteten som kjennetegnet engelsk tankeliv på begynnelsen av 1600-tallet. Her tar jeg utgangspunkt i Picciottos kritikk av de analytiske skillelinjene mellom katolisisme og protestantisme, og vektlegger i tråd med Picciotto hvordan Goodman kan påstås å balansere i sjiktet mellom de religiøse og teologiske ytterpunktene som preget hans samtid. Jeg utdyper imidlertid dette poenget utover Picciottos lesning, og jeg fremhever i langt høyere grad enn henne hvordan denne balanseakten kan påstås å være en bevisst posisjonering fra Goodmans side. Ved å lese Goodmans argument om naturens religion som et irenisk prosjekt, hevder jeg at det nettopp er ytterpunktene som Goodman kritiserer for å skape ufred både i forholdet mellom menneskene, og i forholdet mellom menneske og natur.

Det andre aspektet jeg vil fremheve avviker tydeligere fra den tidligere forskningen, idet jeg argumenterer for viktigheten av å nyansere forestillingen om *Creatvres* som en polemisk-satirisk tekst. Min analyse vil demonstrere at det kan være rimelig å anta at Goodman tilskriver naturen en viktigere rolle enn at han bruker sine ideer om naturen til et annet, mer overordnet eller bakenforliggende formål. Jeg vil undersøke hvorvidt naturen hos Goodman kan forstås som noe mer et referansepunkt for hvordan menneskene kan skape fred og forsoning seg imellom. Min tese er at Goodman like mye fremhever betydningen av fred og forsoning mellom natur og menneske. Kan i så fall Goodmans ireniske prosjekt forstås som mer omfattende og radikalt enn andre ireniske ideer som verserte i Goodmans samtid?

Min motivasjon med denne avhandlingen er at den skal bidra til forskningen, ikke bare på *Creatvres*, men også på *The Fall of Man*, og at avhandlingen skal nyansere den tidligere tolkningen av Goodman som en reaksjonær skikkelse. Goodmans forening av tenkning om naturen og tenkning om det menneskelige fellesskap, preget av ulike religiøse og kulturelle idealer, gjør ham til et interessant analyseobjekt i forskningen på det tidligmoderne England, også i lys av problemstillinger som preger dagens historiske kontekst, sterkt preget av bevisstheten om klimakrisen.

³⁸ Lloyd F. Bitzer, 'The Rhetorical Situation', *Philosophy & Rhetoric* 25 (1992 [1968]): 1–14.

2 Begrepsanalyse: Hvorfor naturlig teologi og naturlig religion?

Godfrey Goodmans (1583–1656) hovedpåstand i *Creatvres Praying God: or, the Religion of dumbe Creatures* (1622) er at ”the Creatures” tilber og priser Gud. ”The Creatures” må i denne sammenhengen forstås som ”det skapte”, skaperverket som helhet, da han i tillegg til dyrene også inkluderer eksempelvis stein og fjell, ”the most dumbe and senselesse Creatures”, i dette begrepet.³⁹ Teksten kretser rundt spørsmålet om hvordan det kan være rasjonelt og teologisk begrunnet at religiøs tilbedelse ikke er eksklusivt for menneskene. Selv om religion i utgangspunktet kan virke som ”a thing proper to Angels and men”,⁴⁰ hevder Goodman at naturen likevel må regnes som et religiøst vesen som tjener Gud på sine egne måter, som Gud imøtekommer og har en forbindelse til like mye som han har forbindelse til menneskene.

I dette kapittelet vil jeg undersøke hvordan Goodman forbinder sin påstand om naturens religiøsitet til de to begrepene *naturall theology* og *naturall religion*. Jeg søker å vise hvordan Goodman trakk veksler på en lang naturteologisk tradisjon, men at han har et litt annet fokus enn det som har vært viktig for andre tenkere i denne tradisjonen. Goodman synes å ville aktualisere begrepene naturlig teologi og naturlig religion for sin egen kontekst og for sitt ireniske prosjekt. Først vil jeg imidlertid utlegge den tradisjonen jeg mener Goodman står i når han benytter seg av begrepene *naturall theology* og *naturall religion*, før jeg går nærmere inn på selve begrepsanalysen.

Naturlig teologi og åpenbaringsteologi

I *Creatvres* sidestiller Goodman *naturall theology* med *naturall religion*. Det eneste stedet hvor han bruker begrepet *naturall theology* eksplisitt, er i forordet, og han refererer her til den naturlige teologien som ”this naturall religion”.⁴¹ I teksten for øvrig bruker han utelukkende betegnelsene ”naturall religion” og, som i tittelen på verket, ”the religion of dumbe creatures”. Hva la Goodman i disse begrepene?

Naturlig teologi og naturlig religion kan være vanskelige begreper å definere. Ulike historiske aktører har forstått og anvendt begrepene på forskjellige måter. Middelalderens

³⁹ Goodman, *The Creatvres Praying God*, 4; Glimp, ‘Figuring Belief: George Herbert’s Devotional Creatures’, 112. Ifølge Glimp var dette den vanlige måten å forstå ‘the creature’ på i Goodmans samtid.

⁴⁰ Goodman, *The Creatvres Praying God*, 1.

⁴¹ Ibid., To the Reader, Fol. A1^v.

teologer og tenkere kjente begrepet naturlig teologi, *theologia naturalis*, fra Augustins verk *De Civitate Dei*, bok 6–8. Her diskuterer Augustin (354–430) den romerske, stoisk-influerte Marcus Terrentius Varro (116–27 f.Kr.) og hans verk *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*. Varro beskrev, ifølge Augustin, den naturlige teologien som del av filosofien, og omtalte den som en undersøkelse av gudenes vesen og karakter.⁴² Augustin var i utgangspunktet ikke veldig positiv til den naturlige teologien, da hans diskusjon av Varro opptrer i en sammenheng hvor Augustin kritiserer den romersk-antikke filosofien og teologien.⁴³ Som jeg senere vil vise, kan Augustins tanker om naturen likevel forstås som del av den naturlige teologien.

Ifølge både middelalderhistoriker Alexander W. Hall, og Thomas Woolford, som skrev sin doktorgrad om naturteologiens utbredelse i renessansen, var det først med den katalanske teologen og filosofen Raymond Sebond (1385–1436) at begrepet *theologia naturalis* virkelig skulle få mye oppmerksomhet i europeisk tankeliv.⁴⁴ Sebonds verk *Liber naturae sive creaturarum*, senere kjent som *Theologia naturalis*, ble skrevet på 1430-tallet, og skulle etter Sebonds død bli et svært populært verk, og trykket i mange forskjellige utgaver på forskjellige språk.⁴⁵ Ifølge Woolford ble tittelen på Sebonds verk så populær at den ”popularised the phrase ’theologia naturalis’ as a catch-all for the branch of theology that could be known by the contemplation of nature”.⁴⁶ Som jeg vil vise i det følgende, forholdt Sebond seg samtidig til en lang idétradisjon som hadde utviklet seg i løpet av middelalderen. Først vil jeg imidlertid forsøke å avklare noen av de problemene som kan oppstå i forsøket på å definere hvordan begrepene naturlig teologi og naturlig religion skal forstås, noe som har hatt stor betydning for tidligere forskning på naturteologisk tenkning i England på 1600-tallet.

Et viktig grunnpremiss for de som har hevdet at den naturlige teologien har en funksjon, slik Goodman gjorde, er at skaperverket på en eller annen måte vitner om Gud som skaperen. Utgangspunktet for *Creatvres* er at naturen inngår i det religiøse universet slik menneskene og englene også gjør det. Overordnet sett er teksten viet til at Goodman vil vise

⁴² Augustine, *The City of God against the Pagans*, red. Robert Dyson, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 247.

⁴³ Robert Dyson, ‘Introduction’, i *ibid.*, xii; Se også Reidar Aasgaard, ‘Innledning’, i Augustin, *De civitate Dei: Gudsstaten, eller Guds by*, overs. R. Aasgaard (Oslo: Pax, 2010), 19.

⁴⁴ Alexander W. Hall, ‘Natural Theology in the Middle Ages’, i *The Oxford Handbook of Natural Theology*, red. J.H. Brooke, R.R. Manning og F. Watts (Oxford: Oxford University Press, 2013), 2, 13–15; Thomas Woolford, ‘Natural Theology and Natural Philosophy in the Late Renaissance’ (Doktorgrad, University of Cambridge, 2011), 2.

⁴⁵ Woolford, ‘Natural Theology and Natural Philosophy in the Late Renaissance’, 150. Ifølge Woolford sirkulerte Sebonds verk i manuskripts form i tiårene etter hans død, og ble trykket første gang i Lyon i 1484. Etter at en andre utgave ble trykket i Deventer i 1485 skulle verket bli kjent under tittelen *Theologia naturalis*. Etter dette ble det trykket i minst 13 forskjellige utgaver frem til 1648. Montaignes franske oversettelse fra 1569 var en av minst seks andre franske utgaver trykket før 1605.

⁴⁶ *Ibid.*, 152.

hvordan dette kan være tilfelle, og på hvilken måte dette foregår. I begynnelsen av *Creatvres* er Goodman tydelig forsiktig i måten han formulerer seg på, når han hevder at naturen har en religion og at den naturlige teologien har en funksjon. Er ikke religion noe som tilhører menneskene og englene, ”a thing proper to Angels and men”⁴⁷? Er ikke mennesket velsignet av Gud på en helt spesiell måte ved at det har fått tilgang til Guds åpenbaring i Skriften, ”the inward schoole of his words”⁴⁸?

Goodmans befatning med de ovenstående spørsmålene, berører en sentral problematikk i den naturlige teologiens idétradisjon slik den utviklet seg i tiden forut for Goodman. Hvis det er slik at mennesket har tilgang til Åpenbaringen gjennom Skriften, har det da noen mening å rette blikket mot naturen, skaperverket? Dette er et spørsmål som har opptatt kristne teologer i århundrer. Imidlertid har ikke den historiske litteraturen som befatter seg med denne problemstillingen, alltid betegnet det som et spesifikt eller eksplisitt naturteologisk spørsmål. Denne kjensgjerningen har hatt mye å si for forskningen på naturlig teologi.

I forskningen har det vært vanlig å skille ganske strengt mellom den naturlige teologien på den ene siden, og åpenbaringsteologien på den andre.⁴⁹ I forskningen på naturteologiens⁵⁰ utbredelse i England, har det vært vanlig å fokusere på tiden etter Goodman, fra 1650-tallet og fremover, kanskje særlig fordi dette var en tid hvor naturteologien fikk spesielt mye oppmerksomhet i engelsk tankeliv.⁵¹ I denne forskningen, hvor vitenskapshistorikeren Jonathan Topham kan fungere som et godt eksempel, er det vanlig å begynne med en redegjørelse av Thomas Aquinas’ (1225–1274) skille mellom den naturlige teologien og den dogmatiske teologien, og deretter hoppe frem til midten av 1600-tallet.⁵²

⁴⁷ Goodman, *The Creatvres Praying God*, 1.

⁴⁸ *Ibid.*, 16.

⁴⁹ John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 192–225; Harrison, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, 193–198; John Henry, ‘Early Modern Theology and Science’, i *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800*, red. U.L. Lehner, R.A. Muller, and A.G. Roeber (Oxford: Oxford University Press, 2016), 7.

⁵⁰ Jeg bruker her betegnelsen naturteologi fremfor naturlig teologi for å markere et skille i tiden før og etter Goodman. Naturteologien slik den tok form etter Goodman, fra omkring 1650-tallet, assosieres i forskningen noen ganger med begrepet fysiko-teologi (”physico-theology”). Slik jeg har forstått det, betegner naturteologien/fysiko-teologien en ganske annen form for naturlig teologi enn den Goodman forfektet, og for å unngå misforståelser har jeg valgt å skille på denne måten.

⁵¹ Se Scott Mandelbrote, ‘The Uses of Natural Theology in Seventeenth-Century England’, *Science in Context* 20, no. 3 (2007): 451–480.

⁵² Se Jonathan R. Topham, ‘Natural Theology and the Sciences’, in *The Cambridge Companion to Science and Religion*, ed. Peter Harrison (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 59–79.

I *Summa Theologiae* hevdet Thomas at det var mulig å bevise Guds eksistens ved hjelp av den naturlige teologien.⁵³ Gjennom fem gudsbevis (*quinque viae*) hevdet Thomas at skaperverket med nødvendighet ledet fram til erkjennelsen av at Gud eksisterer.⁵⁴ Ifølge Topham fikk ideen om at det var mulig å etablere sannheten om Guds eksistens, uavhengig av den guddommelige åpenbaring, stadig større gjennomslag i England fra midten av 1600-tallet av.⁵⁵ Tophams historiske narrativ er grunnlaget for at han definerer naturteologien på følgende måte: “[N]atural theology is a type of theology which relies on reason (which is natural), unaided by any evidence derived from God’s revelation through scriptures, miracles or prophecies (which is supernatural).”⁵⁶ En lignende definisjon finner vi i *Oxford English Dictionary*, der det heter at både ”natural theology” og ”natural religion” skiller seg fra ”revealed theology/religion”, idet naturteologien vektlegger ”observable facts” og ”natural reason” snarere enn guddommelig åpenbaring.⁵⁷

Ved å definere naturlig teologi som noe strengt adskilt fra åpenbaringsteologi, oppstår flere problemer som har betydning for hvordan man skal kunne forstå Goodmans bruk av begrepene. Ifølge blant andre historiker og teolog Richard A. Muller og religionsfilosof Russell Re Manning, kan nemlig skillet mellom naturlig teologi (*theologia naturalis*) og åpenbaringsteologi (*theologia revelata*) ofte bli ganske upresist i konfrontasjon med store deler av den historiske litteraturen.⁵⁸ De mener at det er mer fruktbart å skille mellom *relevatio naturalis* og *relevatio supernaturalis*, og de former for teologi som tar utgangspunkt i henholdsvis den første eller den andre, altså *theologia naturalis* og *theologia supernaturalis*.

I tråd med Muller og Manning argumenterer Thomas Woolford også for at skillet mellom naturlig teologi og åpenbaringsteologi kan stå i fare for å overse viktige aspekter ved den naturlige teologien lest i et historisk perspektiv. Woolford argumenterer for at forestillingen om ”naturens bok” er et eksempel på en idé som bør inkluderes som del av den problematikken som den naturlige teologien befatter seg med. Ifølge Woolford har spørsmålet om hvordan skaperverket kan gi kunnskap om skaperen, vært en viktig problemstilling i hele den kristne teologiens historie.⁵⁹ I store deler av den historiske, teologiske litteraturen har skaperverket vært tenkt som en eller annen form for åpenbaring, at

⁵³ Christine Amadou, *Antikken og middelalderen: 750 f.Kr.-1350*, Vestens idéhistorie, bind 1 (Kristiansand: Cappelen Damm Akademisk, 2012), 151–152.

⁵⁴ Se vol. 2 av *Summa: Thomas Aquinas, Summa theologiae: Latin text and English translation, introductions, notes, appendices and glossaries: Existence and nature of God: (Ia. 2-11)*, vol. 2, (London, New York: Blackfriars, 1964).

⁵⁵ Topham, ‘Natural Theology and the Sciences’, 61–63.

⁵⁶ *Ibid.*, 59.

⁵⁷ *Oxford English Dictionary*, ‘natural theology’, ‘natural religion’.

⁵⁸ Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*. (2003), bind 1, 283; Russell Re Manning, “Protestant perspectives on Natural Theology” (2018), 5.

⁵⁹ Woolford, ‘Natural Theology and Natural Philosophy in the Late Renaissance’, 4.

skaperverket i mer eller mindre grad kan bibringe religiøs innsikt. Woolford mener derfor at en mer fruktbar definisjon av den naturlige teologien, er at den søker å svare på spørsmålet: ”Hva slags kunnskap om Gud og religion kan mennesket oppnå ved å rette blikket mot naturen?”⁶⁰ Nettopp dette utgangspunktet er, som jeg vil vise, viktig for Goodman.

Woolfords definisjon av den naturlige teologiens problemområde tillater å inkludere litteratur og ideer som ikke eksplisitt anvender begrepet naturlig teologi. Denne måten å nærme seg begrepene *naturall theology* og *naturall religion*, samsvarer godt, slik jeg forstår det, med Reinhart Kosellecks begrepsanalytiske perspektiver slik han beskriver dem i

Futures Past: On the semantics of historical time (1979, *Vergangene Zukunft*):

The investigation of a concept cannot be carried out purely semasiologically; it can never restrict itself to the meanings of words and their changes. [...] Above all, the semasiological approach must alternate with the onomasiological; i.e., *Begriffsgeschichte* must register the variety of names for (identical?) materialities in order to be able to show how concepts are formed. So, for instance, the phenomenon of *Säkularisation* cannot be investigated solely on the basis of the expression itself.⁶¹

Det Koselleck beskriver i det ovenstående, er i høy grad en del av begrephistoriens metodologiske framgangsmåte.⁶² Jeg undersøker riktignok ikke nøyaktig hvordan ”concepts are formed”, slik Koselleck beskriver her, altså hvordan begrepet om naturlig teologi har tatt form. Imidlertid anvender jeg Kosellecks argument om at begreper kan bære i seg meningslag som kan være forbundet med andre begreper. Det er nettopp i denne sammenheng at jeg mener at Woolfords definisjon av den naturlige teologien er fruktbar for min undersøkelse.

Muligheten for å gi den naturlige teologien en bredere definisjon, gjør det langt enklere å forstå Goodmans bruk av begrepene *naturall theology* og *naturall religion*. I *Creatvres* er det nemlig ikke et spørsmål for Goodman hvorvidt skaperverket er en del av Guds åpenbaring. Når Goodman til å begynne med uttrykker seg med forsiktighet rundt spørsmålet om religion er eksklusivt for menneskene, handler det mer om hvorvidt Guds åpenbaring i naturen er tilstrekkelig som eneste kilde til kunnskap om Gud. Problemstillingen for Goodman handler derfor om *i hvilken grad* skaperverket kan være kilde til kunnskap om Guds eksistens, egenskaper og intensjoner. Som jeg vil vise i det følgende, betyr ”naturens bok”-metaforen mye for Goodmans forståelse av begrepene *naturall theology* og *naturall religion*. Fokuset jeg vil rette mot denne metaforen, gjør det mulig å utforske hvordan ideen

⁶⁰ Topham, ‘Natural Theology and the Sciences’, 4: ”[N]atural theology was in essence the answer to the question, ‘what can be known about God and religion from the consideration of nature?’”.

⁶¹ Koselleck, *Futures Past*, 87.

⁶² Ibid. Han beskriver det ovenstående som en av de metodologiske tilnærminger, ”methodological consequences”, som en begrepsanalyse burde anvende.

om naturen som inngang til Gud har blitt forstått i et historisk diakront perspektiv innen kontekster der begrepet naturlig teologi ikke nødvendigvis forekommer eksplisitt. Slik får jeg muligheten til å utforske hvordan Goodman kan sies å reforhandle noen av de aspekter som tidligere har vært fremtredende i og viktige for den naturlige teologien, altså inkludert ideen om naturens bok.

Naturens bok og den naturlige teologien

En av funksjonene som Goodman tillegger den naturlige teologien i *Creatvres*, er at den opererer med bevisstheten om at det er en forbindelse mellom Gud og skaperverket, ”acknowledge God in nature.”⁶³ Til en viss grad baserer Goodman begrepet om den naturlige teologien på forestillingen om at det synlige – skaperverket – kan være en inngang til det usynlige – Gud: ”[W]hat knowledge wee haue of God by the light of our naturall reason, it is not deriued immediatly from God himselfe, but by a reflection, onely so farre foorth as God is discerned in the glasse of his Creatures.”⁶⁴ Ved hjelp av en speilmetafor hevder Goodman her at Gud til en viss utstrekning reflekteres i naturen. Ideen om at det synlige kan være en hjelp til å nærme seg det usynlige har vært en viktig del av forestillingen om naturens bok.⁶⁵

Raymond Sebond anvendte ideen om naturens bok i sitt verk *Theologia naturalis*.⁶⁶ Ifølge Woolford er det sentrale premisset i Sebonds verk at skaperverket må forstås som den første åpenbaringen av Gud. For Sebond representerte naturen derfor en langt enklere tilgang til Gud enn Guds åpenbaring i Skriften: ”God has given us two books: the Book of the Universal Order of Things (or, of Nature) and the Book of the Bible. The former was given to us first, from the origin of the world: for each creature is like a letter traced by the hand of God.”⁶⁷

Ved å vektlegge naturens bok som en inngang til kunnskap om Gud, kan Sebond sies å inngå i en lang kristen idétradisjon. Religionshistorikeren Barbara Newman hevder⁶⁸ at ideen om naturens bok var en sentral forestilling i middelalderen, særlig fra 1100- og 1200-tallet. Hun nevner i denne sammenhengen spesielt viktorinnene fra 1100-tallet, tilknyttet

⁶³ Goodman, *The Creatvres Praysing God*, To the Reader, Fol.A1^v.

⁶⁴ *Ibid.*, 14.

⁶⁵ Barbara Newman, ‘What Did It Mean to Say ‘I Saw’? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture’, *Speculum* 80, no. 1 (1 January 2005): 15–16.

⁶⁶ Else Marie Lingaas, *Renessanse og reformasjon: 1350-1600*, Vestens idéhistorie, bind 2 (Kristiansand: Cappelen Damm Akademisk, 2013), 153–154.

⁶⁷ Sitert i Woolford, 154. Se note 26: Oversatt fra latin til fransk av Montaigne og deretter til engelsk av M.A. Screech (red.) i Montaigne, *The complete essays* (London & New York: Penguin Books, 1993). I en utgave fra Lyon (1540, sig.a3r) lyder det (ifølge Woolford) på latin: ‘Unde duo sunt libri nobis dati a deo, scilicet liber vniuersitatis creaturarum sine liber nature. Et alius est liber sacre scripture. Primus liber fuit datus homini a principio dum vniuersitas rerum fuit condita quoniam quilibet creatura non est nisi qu[a]jedam litera digito dei scripta.’

⁶⁸ I artikkelen Newman, ‘What Did It Mean to Say “I Saw”?’

augustinerklosteret St. Victor i Paris, og verker som ”Omnis mundi creatura” av Alain de Lille (ca. 1128–1202). Hos Alain heter det for eksempel: ”All creation, every creature / Faithfully reflects our nature, / Is a painting, book, or sign / Where our present is depicted / And our future state predicted / With precision, line on line.”⁶⁹

Men også så tidlig som hos Augustin finner vi igjen metaforen om naturen som en bok. I en preken skriver han:

Some people read books in order to find God. Yet there is a great book, the very appearance of created things. Look above you; look below you! Note it; read it! God, whom you wish to find, never wrote that book with ink. Instead, He set before your eyes the things that He had made.⁷⁰

Selv om Augustin altså ikke, som jeg påpekte tidligere, fremhevet den naturlige teologien som en særlig fruktbar beskjeftigelse slik Varro beskrev den, fremhever Augustin i det ovenstående sitatet hvordan naturen kan være en inngang til Gud. Augustin beskriver her hvordan naturen kan leses på en annen måte enn som skriftegn, og at menneskene står fritt til å bruke synet i refleksjon over Skaperens verk. Samtidig er det viktig å påpeke at Augustin i hovedsak tillia Skriften absolutt autoritet: Ifølge teolog og historiker Alister McGrath vektla Augustin hvordan skaperverket ikke kan gi tilgang til Gud uavhengig av Skriften.⁷¹

Barbara Newman hevder at Paulus’ brev til romerne 1: 19–20 fungerte som et viktig referansepunkt for hvordan middelalderens teologer tenkte omkring naturens bok som en inngang til Gud.⁷² Hos Paulus heter det: ”For det en kan vite om Gud, ligger åpent foran dem; Gud har selv lagt det åpent frem. Hans usynlige vesen, både hans evige kraft og hans guddommelighet, har de fra verdens skapelse av kunnet se og erkjenne av hans gjerninger.”

I Goodmans *Creatvres* kan leseren umiddelbart få inntrykk av at han mener at skaperverket ikke fungerer som en tilfredsstillende inngang til Gud, blant annet med formuleringer som ”surely the whole vertue, and power of the Deity cannot be discerned or

⁶⁹ Sitert i *ibid.*, 14. Newmans note 41: Oversatt fra latin av Harold McCurdy i *Theology Today* 44 (1987), 371.

⁷⁰ Augustin-sitatet er hentet fra Augustine, *The Essential Augustine*, utvalg ved V. J. Bourke, (Indianapolis: Hackett Publishing, 1974), 123. Bourke har oversatt sitatet fra latin og oppgir at han har hentet det fra Augustin preken nr. 126, underavsnitt 6 i en latinsk tekstutgave utgitt av Angelo Mai, ca. 1853. Dette tilsvarer preken nr. 68, underavsnitt 6, i nummereringen som er etablert i nyere forskning. Se Augustine, *Sermons 51-94*, redigert av J.E. Rotelle, oversatt av E. Hill, Part III – Sermons, Vol. III: Sermons 51–94 (Brooklyn, New York: New City Press, 1991), 225–226. Her er imidlertid sitatet oversatt litt annerledes og lyder slik: ”Others, in order to find God, will read a book. Well, as a matter of fact there is a certain great big book, the book of created nature. Look carefully at it top and bottom, observe it, read it. God did not make letters of ink for you to recognize him in; he set before your eyes all these things he has made.”

⁷¹ Alister E. McGrath, *Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology* (West Sussex: Wiley Blackwell, 2017), 79.

⁷² Newman, ”What Did It Mean to Say ‘I Saw?’”, 15. I Bibelen for øvrig finnes det ingen eksplisitte referanser til ”naturens bok” – bare ”livets bok” som en kontrast til døden slik det står skrevet i Johannes’ åpenbaring 20: 12–15: ”Og jeg så de døde, både store og små: De sto foran tronen, og bøker ble åpnet. Så ble en annen bok åpnet, livets bok. Og de døde ble dømt etter det som sto skrevet i bøkene, etter sine gjerninger. Havet ga fra seg de døde som var der, og døden og dødsriket ga fra seg de døde som var i dem, og enhver ble dømt etter sine gjerninger. Så ble døden og dødsriket kastet i ildsjøen. Og ildsjøen, det er den annen død. Og om noen ikke var skrevet inn i livets bok, ble han kastet i ildsjøen.”

laid open by the workes of the Deity”.⁷³ Denne formuleringen synes å henge sammen med Goodmans bruk av speilmetaforen, slik jeg understreket tidligere, der Goodman skrev at den kunnskapen mennesket kan ha om Gud gjennom sin naturlige fornuft, bare oppnås ”so farre foorth as God is discerned in the glasse of his Creatures”.⁷⁴ Goodman synes i disse formuleringene å mene at Gud riktignok har en forbindelse til naturen, men som i et speilbilde åpenbares ikke hele Guds vesen, og mennesket har således ikke fullstendig tilgang til Gud gjennom naturen alene. Flere steder i *Creatvres* advarer Goodman mot å begrense seg til eller ”stoppe opp” ved naturen: ”[Many haue] so farre enamoured with their beauty, that they could goe no farther, but haue taken the Creatures for God, supposing that God himselfe could not be more glorious.”⁷⁵ Goodmans poeng synes å være at naturen ikke bare representerer seg selv, så å si, men at den finnes av en årsak, den er *skapt*, og det er denne årsaken, *Skaperen*, mennesket skal søke når det ser til naturen: ”[W]ee cannot consider the creatures alone, and by themselues, but [...] wee must search out their cause.”⁷⁶

Når mennesket retter blikket mot naturen, er det altså Gud mennesket skal ha i tankene, ifølge Goodman. På dette punktet i Goodmans tekst skjer det imidlertid noe interessant. Som vi har sett i det foregående har den naturlige teologien forut for Goodman i høy grad handlet om hvordan skaperverket i større eller mindre grad kan være en inngang til kunnskap om Gud. Goodmans tekst er også til dels viet dette spørsmålet, som jeg har vist i det foregående.

Goodman begrenser imidlertid sin egen utlegning om dette spørsmålet. Etter å ha gitt eksempler på hvilke egenskaper ved Gud mennesket kan få kunnskap om gjennom naturen, markerer Goodman at han skal videre:

See here how many excellent attributes of God are discovered by the information and instructions which we haue from the Creatures [...] Alas, I should be infinit, if I would proceed in this subject to speake of God, onely so farre forth as the Creatures doe tesitifie of God, which in effect is their faith; but I will passe this ouer.⁷⁷

Her markerer Goodman ganske eksplisitt at det ikke er spørsmålet om Gud, hans vesen og egenskaper, som egentlig ligger ham på hjertet. Han markerer snarere at han skal videre, at han har et annet prosjekt, ”I will passe this ouer”. Hva er så Goodmans egentlige hensikt med å fremme naturens religiøsitet? Hvis kunnskapen mennesket kan oppnå gjennom naturen, er begrenset, hva er så meningen med å rette blikket mot naturen og anerkjenne dens

⁷³ Goodman, *The Creatvres Praying God*, 15.

⁷⁴ Ibid., 14.

⁷⁵ Ibid., 6.

⁷⁶ Ibid., 7.

⁷⁷ Ibid., 13.

religiøsitet? I det følgende vil jeg utforske hvordan Goodman forskyver fokuset i den naturlige teologien fra hva mennesket kan vite om Gud gjennom naturen, til hvilke trekk ved naturens religiøsitet mennesket kan lære av på et moralsk nivå.

Naturens egenaktivitet og menneskets lytteevne

Et av de aspektene som gjør Goodmans tekst kompleks, er at han holder leseren på en knivsegg mellom tilsynelatende motsetningsfylte påstander. På den ene siden hevder han at mennesket er velsignet av en spesiell barmhjertighet fra Gud, som gjør at menneskets religion må forstås som overlegen naturen, og at naturen er utilstrekkelig som kilde til kunnskap om Gud. På den andre siden hevder han, som vi skal se, at naturens religion på mange måter overgår menneskets, og at naturen har en kontakt med Gud som mennesket på mange måter har vanskelig for å leve i overensstemmelse med. Hvis naturen inngår i den religiøse sfære, nøyaktig hva er det menneskene kan lære av å anerkjenne naturens religion?

Først og fremst er Goodman opptatt av hvordan naturen vet selv at den ikke åpenbarer Gud til det fulle, at naturen er seg bevisst at det finnes noe mer, noe utenfor eller bortenfor den, som er større enn den: "[B]ut in humility [they] seeme to confesse, that there is something in the Deity, which appears not in the Creatures."⁷⁸ Flere steder bruker han lignende vendinger: "[N]ature seemes to confesse that there is a power aboue nature".⁷⁹ Med dette fremhever Goodman ikke bare naturens generelle anerkjennelse av at det finnes en Gud som troner over den – for med ordet "confesse" synes Goodman å forsterke meningsinnholdet som i det minste ligger implisitt i de ovenstående formuleringene: Ved å bruke ordet "confesse" fremhever han hvordan naturen aktivt anerkjenner Gud.

Naturens begrensning gjør den på sett og vis uskyldig, ifølge Goodman, og medfører ikke at mennesket skal anklage naturen for det den mangler, eller for å mangle tro som sådan: "And thus it is with the Creatures, what they testifie of God, is most true, but they testifie not enough, yet what they testifie not, it is not out of frowardnesse, or that they are hard of believe, but it is for want of capacity."⁸⁰ Her markerer Goodman hvordan han forstår naturens begrensning og tilhørende underlegenhet: Gud skaperen er noe mer enn sitt skaperverk, og skaperverket gir ikke fullstendig tilgang til kunnskap om Guds vesen. Dette rettferdiggjør imidlertid ikke, slik Goodman forstod det, at mennesket kan frarøve naturen en religion.

⁷⁸ Ibid., 16.

⁷⁹ Ibid., 18.

⁸⁰ Ibid., 13. 'Frowardnesse' betyr ifølge *OED*: 'Disposed to go counter to what is demanded or what is reasonable; perverse, difficult to deal with, hard to please; refractory, ungovernable; †also, in a wider sense, bad, evilly-disposed, "naughty".' (1).

Flere steder i *Creatvres*, særlig i begynnelsen, er Goodman tydelig forsiktig i måten han formulerer seg på: ”It should seeme that there is a religion aboue man, the religion of Angels, so there may be a religion beneath man, the religion of dumbe Creatures.”⁸¹ Et sted henvender Goodman seg til leseren som om han forventer å bli avvist i sin påstand, og appellerer til leserens tålmodighet:

If then I should say that the dumbe Creatures haue likewise their proper kinde of religion as well as men, [...]; if I should say this, I would humbly craue your patience a while. Let mee bring my reasons and labour to proue it, that the naturall seruice of God in dumbe Creatures, howsoeuer wee may esteeme it, yet in verity and truth, it is a kinde of naturall religion.⁸²

I ovenstående sitater synes Goodman å peke på at hans utgangsposisjon, nemlig ideen om naturens religion, ikke nødvendigvis er en selvfølgelighet. Ved å anvende de hypotetiske vendingene ”should seeme”, ”may be”, ”if I should”, og modererende uttrykk som ”kinde of religion”, bringer Goodman inn et element av forbehold. Fordi disse uttrykksmåtene i særlig grad altså forekommer i begynnelsen av teksten, vil det være rimelig å anta at de tjener en retorisk funksjon. Goodman inviterer leseren inn i tankerekken ved å demonstrere at han er seg bevisst at hans påstander kan synes ”absurd” eller ”strange”, som han et sted formulerer det.⁸³ På det viset anerkjenner han at han berører et emne som kan vekke motvilje hos leserne.

Når Goodman beveger seg over til spørsmålet om naturens egenaktivitet, er han imidlertid ikke lenger så forsiktig i formuleringene sine: ”Surely they haue a faith, and what is more, they preach this faith vnto vs, together with many morall instructions, and many good admonitions, they are, I confesse, very learned preachers.”⁸⁴ Nå skriver Goodman seg stadig dypere inn i sin påstand – for ikke bare har naturen en religion, men naturen forkynner også sin tro til menneskene.

Her beveger vi oss fra den ene siden av knivseggen til den andre. Der det først handlet om at naturen er begrenset, og derfor er underlegen menneskets religion (all den tid mennesket har tilgang til Skriften), kommer vi nå til at naturen likevel kan synes mennesket overlegen. Der Goodman i begynnelsen av *Creatvres* var relativt forsiktig i omtalen av naturens religiøsitet, er han ikke lenger det når han kommer til spørsmålet om naturens

⁸¹ Ibid., 5.

⁸² Ibid., 4–5.

⁸³ Ibid., 1, 30.

⁸⁴ Ibid., 20–21.

egenaktivitet. Uansett om mennesket anerkjenner det eller ikke, skriver Goodman – ”howsoever wee may esteeme it”⁸⁵ – er naturen både i besittelse av og utøver aktivt sin tro.

I denne sammenhengen er det interessant å merke seg i hvilken grad Goodman appellerer til menneskets evne til å lytte. Et hovedpoeng for Goodman er at naturen er stum (”dumbe”), men at naturen til tross for sin stumhet praktiserer sin tro, forkynner sin tro, ber til Gud og lovpriser Gud. Selv om naturen altså er stum, noe Goodman forstår både som taushet og som uartikulert lyd, fremhever han hvordan naturens stillhet og aspråklighet likevel er kommunikativ. Som jeg har vist i det foregående, fremhevet Goodman ved en anledning speilmetaforen i beskrivelse av Guds tilstedeværelse i skaperverket. Det er imidlertid påfallende i hvilken grad Goodman vektlegger hørselssansen snarere enn synssansen, slik tidligere tenkere som for eksempel Augustin gjorde, når han tenker seg hvordan mennesket kan dra lærdom av naturens religiøsitet:

Now listen a while to their prayers: here euery creature hath his sound & his voice, [...]. Nature is no foole, that she should babble and talke to her selfe, nor is there any other nature, with whom she might conference; she is no more idle and superfluous in her words, then in her workes.⁸⁶

Et annet sted skriver Goodman: ”Doe not then harken with your eares, but listen with your mindes”.⁸⁷ Fra å vektlegge hvordan Guds makt og visdom ikke kan åpenbares, ”be discerned”, fullstendig ved å rette blikket mot skaperverket, appellerer Goodman nå uten noen form for forbehold til leserens lytteevne.

Som jeg har vist i det forgående, har mye av den naturlige teologiens idétradisjonen forut for Goodman handlet om hvordan det synlige kan være en vei mot det usynlige, basert på metaforen om naturen som Guds andre bok. Det er i denne sammenhengen fruktbart å vende tilbake til Barbara Newman. På bakgrunn av en analyse av hvordan naturens bokmetaforen ble anvendt i middelalderens meditasjons- og visjonslitteratur, fremhever nemlig Newman hvor mye vekt synssansen ble tillagt. Middelalderens klosterkultur utviklet et rikt register av åndelige øvelser knyttet til oppmerksomhets- og konsentrasjonstrening, skriver Newman. Dette inkluderte bønne- og meditasjonsformer som ofte baserte seg på ulike former for visualiseringsteknikker.⁸⁸ Det visuelle fokuset kunne være en illuminert bok, et krusifiks, et indre bilde, scener fra Kristi liv, – eller noe fra naturens verden.⁸⁹ Newman hevder at

⁸⁵ Ibid., 5.

⁸⁶ Ibid., 23.

⁸⁷ Ibid., 22.

⁸⁸ Newman, ‘What Did It Mean to Say ‘I Saw’?’, 3, 5.

⁸⁹ Ibid., 15.

synserfaringen ofte ble fremmet som viktigere enn andre sanse- og erfaringsformer, særlig i senmiddelalderen.⁹⁰

Hvorfor fremhever så Goodman hørselssansen på bekostning av synssansen? I det følgende vil jeg utforske hvorvidt svaret på dette spørsmålet kan handle om at Goodman synes å aktualisere den naturlige teologien for sin egen tid.

”Our most vnhappy times”: Spenning i Goodmans samtid

Et av argumentene Goodman bruker for å forsvare at naturen har en religion, er at det finnes mange religioner i verden, ”there are diuers and seuerall kindes of religions, religions of all sorts, of all sizes, of all fashions (witnessse the diuersity of religions in these our daies).”⁹¹

Goodman hevder samtidig at den kristne religion bærer i seg noen dimensjoner som ikke er andre religioner forunt å ta del i, og et sted markerer han dette ved å trekke et skille mellom ”oss” og ”dem”:

Thus all nations are said to haue their religion, and yet we know, that most of them haue no more then sence, reason, and nature; and yet notwithstanding, they haue a religion: then surely they haue onely a naturall religion, which in effect is no more, then the religion of dumbe beasts.⁹²

Her sidestiller Goodman naturens religion med ”andre nasjoners” religion, og selv om han er nøye med å påpeke at ”de andre” har noe som faktisk kan betegnes som religion, synes han samtidig å være opptatt av at de, det vil si naturen og andre nasjoner, mangler noe. Denne mangelen på ”noe mer” gjør at de utelukkende er knyttet til naturen og det naturlige. I neste setning skjer det imidlertid noe interessant, når han skriver ”for nature appears alike in them as in vs”.⁹³ Her knytter Goodman ”oss” og ”dem” sammen ved å påpeke at det som forener naturens religion, andre nasjoners religion, og hans egen religion likevel nettopp er naturen og det naturlige, ”sence, reason”. Samtidig vektlegger Goodman et sted hvordan hans samtid er preget av mye uro nettopp på grunn av de mange religionene og sektene: ”the Christian world, so much distracted and disquited at this day, with infinit and innumerable sects and religions”.⁹⁴

Når Goodman henvender seg til leseren med en oppfordring til ikke å forkaste hans ideer som ”absurd” eller ”strange”, formulerer han seg et sted på følgende måte: ”If ye say, that religion be properly tied to a state of grace; *Non est litigandum de verbis, ubi in re*

⁹⁰ Ibid., 16.

⁹¹ Goodman, *The Creatvres Praying God*, 4.

⁹² Ibid., 30.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid., To the Reader, Fol.A1^v.

conuenimus, yet I am not of that opinion, for I thinke it no absurdity to say, a natural religion.”⁹⁵ Her stiller Goodman på sett og vis nåden, Guds kjærlighet og barmhjertighet, opp mot den naturlige religionen, og antyder at hans meningsmotstandere vil kunne hevde at religion er noe som først og fremst er bundet til Guds nåde. Den latinske setningen kan oversettes med noe sånt som ”det skal ikke krangles om ord når vi er enige om saken”, og synes å oppfordre leseren til å se bortfor pågående debatter, og heller rette oppmerksomhet mot det som er mer grunnleggende, ”saken”. Hvis ”saken” kan forstås i lys av Goodmans ovenstående bemerkning, hvor han påpeker hvor mange former for religioner som finnes, virker det som Goodman nettopp fremhever naturen som en faktor som kan dempe krangelen.

Etter at Elizabeth overtok tronen i 1558, forsøkte hun å inngå kompromisser med de ulike trosretningene, noe som var en viktig bakgrunn for debattene om sekterisme og ateisme i England på denne tiden. Elizabeth forsøkte å bevare roen ved å innføre visse grunnleggende regler som alle måtte underkaste seg, uavhengig av religiøs tilhørighet. Dermed definerte hun overfor geistligheten – og folket som sådan – hva som på den ene siden skulle regnes som tilstrekkelig troskap, og hva som på den andre siden kunne regnes som dissens.⁹⁶ Både *Act of Uniformity* (1559) og *The Thirty-nine Articles* (1562), som med grunnlag i *Book of Common Prayer* vedtok hvilke seremoni- og bønneordninger som skulle være felles for alle troende i riket, var viktig i denne sammenhengen.⁹⁷

Raskt begynte det å danne seg grupper som var misfornøyde med den middelveien som de elisabetanske forordningene representerte, og som søkte en mer radikal vending i protestantisk retning, både for staten og for kirken. Det er i denne sammenheng at begrepene ”sekt” og ”sekterisme” blir særlig viktige i England. ”Sekt” betegner i utgangspunktet relativt isolerte grupperinger som er i opposisjon til den etablerte religionen og kirkemakten.⁹⁸ Sekterismeproblematikken handlet om sterke overensstemmelser om både religiøs doktrine og religiøs praksis blant mer eller mindre enhetlige grupper, hvis størrelse og utbredelse kunne variere mye.⁹⁹

Da James 6. av Skottland, deretter James 1. av England (1603–1625), overtok tronen etter Elizabeths død, skulle konfliktene begynne å tilspisse seg. I utgangspunktet var mange av dem som forfektet ønsket om en mer radikal reformasjon håpefulle ved James’ inntreden.

⁹⁵ Ibid., 30.

⁹⁶ Harris, ‘Sectarian Groups’, 5.

⁹⁷ Se den kritiske Norton-utgaven av Marlowes *Doctor Faustus* for *The Thirty-nine Articles*: Christopher Marlowe, *Doctor Faustus: A Two-Text Edition*, red. David Scott Kastan, (New York, London: W.W. Norton & Company, 2005), 240–250; Se Brian Cummings (red.), *The Book of Common Prayer: The Texts of 1549, 1559, and 1662* (Oxford: Oxford University Press, 2011) for en tekstkritisk utgave av tre versjoner av *Book of Common Prayer*.

⁹⁸ *Oxford English Dictionary*, ‘Sect’ (4.b.).

⁹⁹ Harris, ‘Sectarian Groups’, 4, 8.

Flere så hans presbyterianske bakgrunn som en mulighet for at han ville være mildere stemt overfor forslag om å endre noen av seremonitradisjonene, som de mente var for nært knyttet til romersk-katolsk praksis.¹⁰⁰ James holdt imidlertid fast ved de prinsippene som Elizabeth hadde innført.¹⁰¹

De gruppene som forfektet en mer radikal form for protestantisme enn det Church of England representerte, ble stadig mer innflytelsesrike i løpet av det følgende tiåret av James' regjeringstid.¹⁰² Overordnet var de kritiske til det nære båndet mellom stat og kirke som hadde eksistert siden Henry 8.s tid, og de var også, som nevnt, svært utilfredse med de seremonielle og rituelle praksisene slik de var foreskrevet *Book of Common Prayer*.¹⁰³ Da trettiårskrigen brøt ut i Europa i 1618 – og selv om England ikke intervenerte – fryktet mange at konsekvensene som reformasjonen tross alt hadde fått i England, ville reverseres. Dette aktualiserte et sterkt bånd mellom engelsk patriotisme og protestantisme, ifølge historikeren Christopher Hill.¹⁰⁴ Med kruttsammensvergelsen, der katolikker hadde planlagt å myrde James under åpningen av parlamentet i 1605, ble mistanken mot ”papisme” enda sterkere, noe som gjorde den politiske og religiøse stemningen i England mer spent.¹⁰⁵

Både i den umiddelbare ettertiden og i den senere historievitenskap har det til en viss utstrekning hersket tvil om hva som var kruttsammensvergelsens egentlige hensikt, men det er i dag bredt akseptert at det hadde sin bakgrunn i en spenning mellom den engelske regjeringen og grupper av romersk-katolsk overbevisning. Sammensvergelsen, og de etterfølgende tiltak den førte med seg, bidro i alle fall til å blåse liv i de religionspolitiske kontroversene, nå også med James 1. som aktiv deltager. Med *Oath of Allegiance* fra 1606, der parlamentet med støtte fra James krevde lydighet og underkastelse fra engelske katolikker, ble en tid preget av ytterligere spenning innledet.¹⁰⁶ Goodman synes å ha vært opptatt av dette, både i *The Fall of Man* og *Creatvres*. I *The Fall of Man* refererer Goodman direkte til kruttsammensvergelsen (”the Gun-powder plot”):

In so much, that since his Maiesties most happie ariuall to this kingdome, there hath followed such a generall Peace, as that for such a time wee neuer enjoyed the like: for here amongst our selues, not any

¹⁰⁰ Hill, *The Century of Revolution*, 6.

¹⁰¹ Ibid., 67–68; Charles Prior, ‘Early Stuart Controversy’, in *The Oxford Handbook of Early Modern English Literature and Religion*, red. A. Hiscock og H. Wilcox (Oxford: Oxford University Press, 2017), 7–8.

¹⁰² Hill, *The Century of Revolution*, 81.

¹⁰³ Christopher Hill, *The World Turned Upside down: Radical Ideas during the English Revolution* (London: Penguin Books, 1991), 23, 29, 34; Hill, *The Century of Revolution*, 65; Harris, ‘Sectarian Groups’, 1.

¹⁰⁴ Hill, *The Century of Revolution*, 47.

¹⁰⁵ Ibid., 6–7, 47.

¹⁰⁶ Stefania Tutino, *Empire of Souls: Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*, (Oxford University Press, 2010), 127–128; W. B. Patterson, *King James VI and I and the Reunion of Christendom*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 35.

one of our Nobilitie hath suffered death; the subjects in generall haue enjoyed such a free course of iustice, and such a secure time, that had it not beene for the monster of our age, the most horrible treason that euer was inuented (the Gun-powder plot), assuredly we should haue much doubted, whether it were possible for the minde of man to hatch any treason, against so louing, so gracious, and such a mercifull Prince.¹⁰⁷

Her fremhever Goodman kruttsammensvergelsen, ”the monster of our age”, som en av de fremste årsaker til ufred i samtiden. I *Creatvres* refererer han ikke eksplisitt til ”the Gun-powder plot”, men kan synes å gjøre det implisitt når han skriver: ”[T]his is the practice and iniquity of these our most vnhappy times, that all factions, seditions and trecheries must be forsooth rooted and grounded in religion, as if religion were the sole mother, and nurse of all treasons.”¹⁰⁸ Her vektlegger Goodman hvordan forræderi – til tross for at aktører kan rettfærdiggjøre det på grunnlag av sine religiøse overbevisninger – egentlig ikke har noe med religion å gjøre i det hele tatt. På tilsvarende måte som i *The Fall of Man* markerer han at opprør av denne typen initierer ”vnhappy times”. Er det i denne sammenhengen at lytteevnen kan finne sin funksjon, slik Goodman forstod det?

Naturens budskap

Når Goodman fremhever lytteevnen på bekostning av synssansen, vektlegger han hvordan naturens budskap kan bli tilgjengelig for mennesket ved å rette oppmerksomhet mot det han betegner som den naturlige loven (”naturall law”). Han beskriver den naturlige loven som en moralsk lov (”morall law”¹⁰⁹) som korresponderer med dekalogen (de ti bud).¹¹⁰ I denne sammenhengen fungerer Paulus’ brev til romerne 2: 14–15 som et viktig referansepunkt, der det heter: ”For når hedninger som ikke har loven, av naturen gjør det den sier, er de sin egen lov, enda de ikke har loven. De viser med dette at lovens krav står skrevet i hjertet deres. Om det vitner også samvittigheten deres, når tankene deres anklager eller forsvarer dem.” Snarere enn å fokusere på hedningene, som det står hos Paulus, er Goodman fokusert mot hvordan loven står skrevet i ”naturens hjerte”. Der Goodman tidligere var opptatt av menneskenes tilgang til de guddommelige åpenbaringer gjennom Skriften (”schoole of his words”¹¹¹), vektlegger han i beskrivelsen av den naturlige loven en helt annen side ved skriftmediet:

¹⁰⁷ Goodman, *The Fall of Man*, siden er unnummert, men hvis man teller sider (ikke foliosider), er det side 13–14 i dedikasjonsbrevet til dronning Anne, som boken åpner med.

¹⁰⁸ Goodman, *The Creatvres Praying God*, 34.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ibid., To the Reader, Fol.A1^v.: ”[T]he Creatures praise God [...] in their naturall law, which is their decalogue”.

¹¹¹ Goodman, *The Creatvres Praying God*, 16.

[F]or their [the Creatures] law which serues as a guide to direct them; which law is written in their hearts, practised in their actions, in so much that in them, we may easily read the characters of this law, the very pure text of the law of nature without any corrupt glosse.¹¹²

Her omtaler Goodman den naturlige loven som en ”ren tekst” (“pure text”), og hevder at menneskene med enkelhet har tilgang til den. Videre fremhever han at denne loven, som naturen manøvrerer og handler etter, er skrevet uten ”corrupt glosse”. Tidligere har Goodman diskutert menneskets eksklusivitet som en kjensgjerning basert på menneskets tilgang til Skriften. I det ovenstående synes han imidlertid å antyde at menneskenes religion kan være fordreiet eller forstyrret, preget av en ”corrupt glosse”, og at det snarere er naturen som burde oppfattes som eksemplarisk: ”[The dumbe Creatures] are very deuout, godly, zealous, strict and most religious in their owne kinde, *euen farre aboute men*”.¹¹³ Dette er det som gjør lyttesansen til en bedre inngang til den naturlige teologien enn synssansen: Fordi erkjennelsen mennesket oppnår ved å lytte til hvordan naturen ber til og priser Gud, viser at naturen på mange måter overgår mennesket i religiøs praksis.

På lignende måte som Raymond Sebond synes Goodman å være opptatt av at naturens ”tekst” representerer en type enkelhet som gjør naturens budskap lett tilgjengelig. Goodman har imidlertid en litt annen tilnærming til forholdet mellom mennesket og naturen enn Sebond. For Sebond var mennesket nemlig ”the principal letter” i naturens bok.¹¹⁴ I Sebonds tenkning var dermed mye av hensikten med å lese i naturens bok, ifølge Woolford, knyttet til det å forstå sin egen plass i skaperverket. Sebond skriver: ”He who studies and exercises to know them [the creatures], since he knows their natures and their qualities all the better, knows himself and his nobility better, and approaches even further to knowledge of his creator.”¹¹⁵ Sammenlignet med Sebond er hierarkiet hos Goodman på mange måter forskjøvet fullstendig:

Decent and comely ceremonies, which serue to stirre vp our dulnesse, and to set forth Gods magnificence, and therefore are most commendable in vs, yet they [the Creatures] haue none; for they want none: in stead of them, they haue a truth and syncerity in their seruice, without hypocrisie or dissimulation: they are not troubled or disquieted in their owne thoughts (as we are) that they should be admonished by outward ceremonies: but they are like the Angels in heauen, wholly intent to their seruice. I would I could say as much for our selues.¹¹⁶

¹¹² Ibid., 31.

¹¹³ Ibid., 4–5. Min utheving.

¹¹⁴ Woolford, ‘Natural Theology and Natural Philosophy in the Late Renaissance’, 155.

¹¹⁵ Sitert i Woolford, 155. Se note 37: Hentet fra Michel de Montaignes oversettelse av Raymond de Sebond: *La Théologie Naturelle de Raymond Sebon*, (Tourmon, 1605), 104.

¹¹⁶ Goodman, *The Creatvres Praysing God*, 23.

Naturens ”renhet” innebærer for Goodman, slik han beskriver det her, at naturen i langt høyere grad enn mennesket vier seg til å tjene Gud. Han omtaler mennesket som urolig, med hang til hykleri og forstillelse, og seremoniene tjener ifølge Goodman derfor en funksjon for mennesket. Naturen har ikke det samme behovet som mennesket for å bli vekket fra dets sløvhet, ”to stirre vp our dulnesse”. Fordi naturen er underlagt og i kontakt med den naturlige loven, trenger de ingen seremonier – og er, i motsetning til menneskene, ”som englene i himmelen”. Det er kanskje her den indre lytteevnen, slik Goodman forestilte seg den, kunne finne sin funksjon: ”all [religions] agree in the naturall law, and therefore are bound to performe to each other, all naturall rights.”¹¹⁷ Ved å lytte til hvordan naturen praktiserer loven, vil menneskene kunne bli mer oppmerksom på hvilke forpliktelser de har overfor hverandre. ”Naturall rights” må forstås i denne mening:

So at this day, notwithstanding our diuersity of Sects, Schismes and Religions; yet it were to be wished, that our actions might be squared out by one morall law, which law appeares in the Creatures, and is common to man and the Creatures; and is as naturall to man, as is his owne nature, and should no more be separated from man then his owne nature: for want then of religious piety and godlinesse, let this morall law be our guide. Thus man shall know his dutie to man.¹¹⁸

I forordet til *Creatvres* hevder Goodman at han har villet skrive sitt verk med naturen som veileder: ”not with the testimonies either of God, or of men, but herein craues aide of the dumbe Creatures”.¹¹⁹ Selv om mennesket i utgangspunktet kan oppnå Guds nåde, har Skriften, og debattene knyttet til hvordan man skal forstå religionens utstrekning, en tendens til å skape splittelse og uro, ikke bare mellom religioner av ulike slag, men også innenfor kristendommen. Som jeg vil vise i det neste kapittelet, presenterer Goodman flere måter å imøtegå denne uroen på. En av Goodmans løsninger baseres imidlertid, som jeg har vist i det foregående, på oppfordringen til å lytte til naturens budskap, og dra lærdom av hvordan den praktiserer sin tro med den naturlige loven som rettesnor.

I dette kapittelet har jeg vist hvordan Goodman mener at naturen formidler begrenset kunnskap om Gud. Likevel fremhever han at naturen kan gi en form for moralsk kunnskap som kan rettlede menneskene i hvordan de skal oppføre seg overfor hverandre når de tilhører forskjellige religiøse grupperinger. Han fremhever i denne sammenhengen naturen som en sfære som forbinder ulike religiøse og kulturelle idealer. Jeg har vist hvordan Goodman knytter seg til eldre naturteologiske tradisjoner, både ved at han anvender begrepene *naturall theology* og *naturall religion*, og ved at han fremhever den synlige naturen som en inngang til

¹¹⁷ Ibid., To the Reader, Fol.A1^v.

¹¹⁸ Ibid., 34.

¹¹⁹ Ibid., To the Reader, Fol.A1^r.

den usynlige Gud. Jeg har imidlertid vist hvordan Goodman reforhandler deler av meningsinnholdet som tidligere har vært viktig for ideen om naturen som en inngang til Gud. På bakgrunn av dette har jeg vist at Goodman vektlegger andre sider ved begrepene *naturall theology* og *naturall religion*, ved at han i mindre grad fokuserer på synssansen og snarere fokuserer på hørselssansen. Jeg har villet vise hvordan Goodmans fokus på lytteevnen kan ha sin bakgrunn i at han forsøkte å aktualisere den naturlige teologien som et viktig middel i samtidens debatter og uroligheter. I kapittel 4 vil jeg forsøke å knytte dette poenget nærmere sammen med det som kan påstås å være hans ireniske prosjekt. Her har jeg fokusert på hvordan Goodman på sett og vis begrenset hvilken funksjon den naturlige teologien skulle kunne ha, ved å vektlegge evnen til å lytte fremfor evnen til å se: Når det gjelder kunnskapen mennesket kan tilegne seg om Gud, er ikke skaperverket en tilstrekkelig kilde til kunnskap i seg selv, men hva gjelder kunnskap om Guds moralske påbud, derimot, er naturen en egnet kilde til å søke kunnskap hos. Ifølge Goodman vitner skaperverket om hvordan alle Guds skapninger deltar i lovprisningen av Gud etter egen evne, og at naturen på mange måter overgår mennesket i denne aktiviteten.

3 Sjangeranalyse: Meditasjon og lovsang på vei mot fred

I dette kapittelet skal jeg undersøke mer inngående hvordan Goodman fremhever naturen som læremester for menneskenes religiøse praksis, og hvordan Goodman tenker seg at mennesket skal tre inn i denne læreprosessen. Der jeg i forrige kapittel viste hvordan Goodman oppfordrer sine lesere til å lytte snarere enn å se, skal jeg her utforske nærmere hva slags lytting Goodman fremhever, eller mer presist hvordan – ad hvilke metoder – han mener at menneskene kan lære å lytte. Her vil jeg argumentere for at Goodmans budskap i teksten er nært forbundet med de sjangre Goodmans tekst kan sies å tilhøre.

Ifølge litteraturforskeren Alister Fowler bør sjanger helst forstås som en kontrakt mellom forfatter og leser.¹²⁰ Dette poenget er viktig i arbeidet med historiske tekster all den tid sjangerkonvensjoner endrer seg, og avstanden dermed kan være stor mellom analytikerens og den historiske aktørens sjangerforventninger. Å forstå sjanger historisk innebærer å betrakte sjanger mer som en tekstfunksjon enn som en idealmønstre. Et av de viktigste grepene en historisk orientert analyse kan gjøre for å forstå sjanger på denne måten, er å undersøke de sjangerforhandlinger som kan være i spill i den historiske teksten.¹²¹ Ofte – kanskje som oftest – kan tekster inngå i eller spille på flere sjangre. Noen av sjangergrepene kan være intendert fra forfatterens side, mens andre kan være mer underliggende og være mer knyttet til sjangerkonvensjoner i samtiden.

I jakten på sjangertrekk kan analytikeren lete på flere nivåer i teksten, ifølge Fowler. Ofte er tittelsiden en av de viktigste ledetrådene, men også grep i selve teksten kan gi indikasjoner på hvilke sjangre teksten kan sies å spille på, uten at disse nødvendigvis føyer seg etter hverandre. Sjangerindikasjoner i tittelen eller i åpningen av et verk kan trekke teksten i retning av én sjanger, mens grep i selve hovedteksten kan trekke teksten i retning av en annen, kanskje noen ganger en motstridende sjanger.¹²²

I dette kapittelet vil jeg gå etter to slike indikasjoner i Goodmans *Creatvres*. Den første av disse er knyttet til tittelen på verket, eller snarere til ett av leddene i den tredelte tittelen som i sin helhet lyder slik: *Creatvres Praysing God: or, the Religion of dumbe*

¹²⁰ Fowler, *Kinds of Literature*, 11, 22–24; Se også Anne Helness, 'Sjanger som nøkkel i historisk lesning av tidligmoderne tekster', i *Grep om fortiden: perspektiver og metoder i idéhistorie*, red. E.Krefting, E.Schaanning, og R.Aasgaard (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2017), 137–152.

¹²¹ Begrepet sjangerforhandlinger er hentet fra Asdal et al., *Tekst og historie*, 185–186, 203.

¹²² *Ibid.*, 208–209; Fowler, *Kinds of Literature*, 60–74.

Creatures. An Example and Argument, For the stirring vp of our deuotion and For the confusion of Atheisme. Benedicite omnia opera Domini Domino; laudate & Superexaltate eum in Secula. I utgangspunktet kan hver av disse tre leddene forstås som tilhørende forskjellige sjangre. Det første leddet (hovedtittelen) kan sies å tilhøre sjangeren paradoks (den stumme naturen priser Gud), som var svært utbredt i Goodmans samtid.¹²³ Det andre leddet (den første undertittelen), ”An Example”, kan sies å tilhøre eksempelsjangeren, og kunne også utforskes i en sjangeranalyse av teksten. Med hensyn til denne oppgavens omfang og prosjekt vil jeg imidlertid fokusere på den siste undertittelen, ”Benedicite”, som er hentet fra ”De tre menns sang” fra den apokryfe gammeltestamentlige boken Tillegg til Daniels bok. ”De tre menns sang” kan forstås som en lovsang med mye av det samme innholdet som i Salmenes bok 148, som Goodman innleder hovedteksten sin med. Denne undertittelen tjener dermed som den første ledetråden for min analyse i dette kapitlet. Den andre ledetråden er del av hovedteksten og opptrer på det eneste stedet hvor Goodman eksplisitt omtaler sin egen tekst, der han bruker betegnelsen ”this Meditation”.¹²⁴ Kan denne henvisningen forstås som en sjangerintensjon? Hva slags følger får det i så fall for tolkningen av Goodmans tekst, og hvordan kan man forstå sammenhengen mellom lovsangen på den ene siden, og meditasjonen på den andre? Drar de to sjangrene leserne presenteres for i *Creatvres* teksten i ulike retninger, eller er de mer samstemte og kan forstås som deler av samme budskap?

Jeg vil i det følgende argumentere for at Goodman forstår meditasjonens funksjon og hensikt i nær tilknytning til lytteevnen, og at han forstår den både som en kontemplativ og privat handling, og som en læreprosess forbundet med direkte erfaringer med naturen. Ved å lese Goodmans budskap om å lytte til naturen i tilknytning til tekstens sjanger som meditasjon, forsøker jeg å vise at *Creatvres* kan være ment å fungere som eksempel til etterfølgelse. Samtidig kan teksten sies å formidle noe om hva Goodman selv mener å ha lært av naturen. I analysen vil jeg også belyse hvordan lovsangen ”De tre menns sang” tjener en viktig funksjon for Goodmans forståelse av meditasjonen. Lovsangen synes i Goodmans tenkning nemlig å være et viktig aspekt ved meditasjonens siktemål.

I det følgende vil jeg undersøke sjangeraspektet ved Goodmans tekst gjennom tre deler. Jeg vil først avklare hvordan Goodman forstår ”Meditation”. Deretter vil jeg undersøke hvordan Goodman forbinder meditasjonspraksisen til naturens bønne- og tilbedelsespraksis,

¹²³ Se Rosalie Littell Colie, *Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1966); Peter G. Platt, *Shakespeare and the Culture of Paradox* (Ashgate Publishing, Ltd., 2009).

¹²⁴ Goodman, *The Creatvres Praying God*, 31.

og til sist diskutere hvordan Goodmans tekst kan forstås som en meditasjon som er nært knyttet til lovsangen.

Meditasjonens dobbelthet

Sjangeren meditasjon inkluderer både litteratur som fungerer som eller er utformet som meditasjoner, og meditasjonshåndbøker eller -manualer. Historisk sett har meditasjonen vært ansett som en viktig del av det religiøse liv, både innenfor katolisismen og protestantismen.¹²⁵ Grensene mellom bønn, meditasjon og preken har blitt forstått ulikt i ulike historiske kontekster, men overordnet sett kan meditasjonen forstås som tilhørende det sett av åndelige øvelser som bestyrker det religiøse liv, nært knyttet til intensjonen om ”stirring vp the deuotion”, som det heter i Goodmans tittel.

I denne sammenhengen kan det være fruktbart å presisere hvordan man kan forstå forholdet mellom litteratur som er utformet som meditasjoner på den ene siden og meditasjonsmanualer på den andre. Religionshistorikeren Barbara Newman hevder at meditasjons- og visjonslitteratur i middelalderen ofte beskrev meditasjons- og visjonserfaringene som en hierarkisk, oppadgående bevegelse, og at de søkte å vekke leserens lyst til å gjøre de samme erfaringene. Newman mener derfor at disse tekstene befinner seg på grensen mellom teori og praksis, i den forstand at de teoretiserer en praksis som er ment å lede til en ny, forvandlet praksis, ”theory not only grows out of practice but always feeds practice in return”.¹²⁶ Som jeg vil vise i dette kapittelet, synes dette poenget å være viktig også for forståelsen av *Creatvres*.

En av de viktigste verkene om meditasjon i Goodmans samtid, var biskopen Joseph Halls *The Arte of Divine Meditation* (1606). I dette verket beskriver Hall meditasjonens generelle funksjon som ”nothing else but a bending of the mind vpon some spirituall obiect, through diuers formes of discourse, vntill our thoughts come to an issue”.¹²⁷ Jeg vil senere komme tilbake til Halls forståelse av meditasjonen, og belyse i hvilken grad reformasjonsbevegelsene i England kan sies å ha medført noen vesentlige endringer i oppfatningene om meditasjonspraksisens innhold og funksjoner. For å bli i stand til å analysere Goodmans tekst som tilhørende meditasjonssjangeren, vil jeg først redegjøre for hva han kunne tenkes å mene med ”Meditation”.

¹²⁵ George Thomas Kurian et al., red., *The Encyclopedia of Christian Literature. Vol. 1: Genres and Types/Biographies A–G* (Lanham/Toronto/Plymouth, UK: Scarecrow Press, 2010), s.v. ‘Meditational prose’, 104–105.

¹²⁶ Newman, ‘What Did It Mean to Say ‘I Saw’?’, 14.

¹²⁷ Joseph Hall, *The Arte of Divine Meditation: Profitable for All Christians to Knowe and Practise; Exemplified with a Large Meditation of Eternall Life*. (London: Humfrey Lownes, 1606), 7.

Goodman refererer til begrepet meditasjon ved tre anledninger i teksten,¹²⁸ der to av dem forekommer i en direkte henvendelse til leseren, hvor han ber om at meditasjonen ikke avskrives eller fordømmes: ”[Y]ou cannot condemn this Meditation as vaine and needlesse.”¹²⁹ Dette utsagnet opptrer mot slutten av *Creatvres* når Goodman oppsummerer og konkluderer, og ”this Meditation” synes tydelig å referere til Goodmans tekst som helhet. I det følgende vil jeg argumentere for at Goodman kobler meditasjonen til oppøvelse av den indre lytteevnen, og at han forstår den både som et resultat av erfaringer med natur- og dyreliv, og som en innoverskuende, privat virksomhet nært forbundet med bønner.

Flere ganger i teksten refererer Goodman til egne naturerfaringer, ”mine owne experience”.¹³⁰ Et sted beskriver han hvordan de ulike dyrenes sukk eller brøl eller kvitring synes å minne om klagerop, takksigelser eller rene gledesuttrykk. Selv om lydene er uartikulerte og kan virke ubetydelige for oss mennesker, insisterer Goodman på at vi likevel ikke må undervurdere at lydene fungerer som et språk, og at det blir forstått av Gud.¹³¹ For å gi et ytterligere eksempel på hvordan naturen priser og ber til Gud, beskriver han hvordan sangen fra ulike dyr og fuglearter fungerer som en art kirkemusikk: ”[T]he little chirping birds, the Wren and the Robin, they sing a treble; the Gold-finch, the Nightingale, they ioyne in the meane; the Black-bird, the Thrush, they beare the tenour, while the foure-footed beasts, with their bleating and bellowing, they sing a base.”¹³² Senere i samme avsnitt beskriver han at sangen dessuten varierer med tider på døgnet og i løpet av året, og i ulike deler av verden, ”the coasts of the world”.¹³³ Her er det verdt å være oppmerksom på at Goodman identifiserer ulike fuglearter og forventer at leserne skal forstå hva han snakker om. I tillegg til gjenkjennelsesfunksjonen som beskrivelsen sannsynligvis var ment å ha, vitner disse beskrivelsene samtidig om at Goodman har en viss erfaring med fugleliv, og at han anser det som relevant å fremheve hvordan forskjellene mellom ulike arter kan beskrives.

Det er i høy grad denne mangfoldigheten ved naturens språk og tilbedelse som Goodman hevder at menneskene ville ha godt av å bestrebe seg på å lytte til og forstå, slik Gud gjør. Han ber for eksempel leseren erindre Salmenes bok 147: 9 ”Han gir føde til dyrene, til ravnungene som roper”, og gjør dette utsagnet til et vitne om at Gud kommer selv den mest usle og stakkarslige naturen i møte:

¹²⁸ Goodman, *The Creatvres Praying God*, 22, 30, 31.

¹²⁹ Ibid., 31.

¹³⁰ Ibid., 24.

¹³¹ Ibid.

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid., 25.

[T]o the poorest bird, which of all others we might suppose to be most neglected, for it is a night-bird, melancholy, ill presaging it hath a harsh note, and it feeds vpon carrion, and yet notwithstanding [...] God kept a watch ouer the nest, and did teach the young Rauens to call vpon him.¹³⁴

Selv de fuglene som nærer seg på åtsel og varsler ulykke, og ikke akkurat har en stemme som gjør dem egnet til å delta i det tidligere nevnte så velklingende koret, kommer Gud i møte når de roper på ham. Ja, selv den stummeste naturen, ”the most dumbe and senselesse Creatures”¹³⁵ – stein og fjell – har en form for språk, hevder Goodman. Tidlig i *Creatvres* ber han leseren forestille seg hvordan han står og snakker til en berghule, og maner frem bildet av hvordan berghulen svarer ham i etterklngen, som om berghulen forstod hva han sa og svarte ham tilbake. Hvis han så skulle hevet stemmen og ropt mot hulen ”prise Gud”, ville den umiddelbart svare ham ”prise Gud”.¹³⁶

Ved å trekke fram bilder og erfaringer av denne typen bygger Goodman videre på argumentet om at naturen har et språk, idet han henstiller leserens oppmerksomhet mot hva menneskene kan lære hvis de lyttet til naturen og det den formidler om sin særegne religiøsitet. I Goodmans beskrivelser av det han påstår er hans egne erfaringer med naturen, vektlegger han hvordan naturens lyder er kommunikative på ulike måter. Her er det viktig igjen å huske Goodmans begrep om den stumme (”dumbe”) naturen, og at han forstår stumhet både som taushet og som uartikulert lyd. Lyttingen som Goodman oppfordrer til, er forbundet med begge disse dimensjonene ved naturens språk. De faktiske lydene som naturen frembringer gjennom brøl, stønn og kvitring, omtaler Goodman som ”vocall prayers”, og erfaringene – av å lytte til naturens lyder – gir innsikt i den store variasjonen i naturen: ”[L]isten a while to their prayers: here euery creature hath his sound & his voice.”¹³⁷

Hvis vi beveger oss videre til den tause stumheten, og dens like kommunikative egenskaper, får vi en bedre forståelse av hvordan Goodman forbinder lytteevnen til meditasjonen:

O excellent Artist, that could so sweetly tune nature to make such a melody, where there is such conent and agreement on euery side; the parts to the whole, the whole to the parts, each to it selfe, all to the Maker! O excellent melody! here is neither sound, nor voice to the eare, yet a most sweet and delectable harmony, a musicke of nature. Doe not then harken with your eares, but listen with your mindes, and in stead of notes, conceiue this duty: *We sing the praise of our Maker*. This praise and seruice of God seemes to resemble our mentall prayer: for it is inward, secret, and consists only in Meditation.¹³⁸

¹³⁴ Goodman, *The Creatvres Praying God*, 25–26.

¹³⁵ *Ibid.*, 4.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*, 23.

¹³⁸ *Ibid.*, 22. Goodmans utheving.

Her er det mye som foregår. Goodman begynner avsnittet med en eksklamerende lovprisning av hvordan Gud som kunstner ("artist") og skaper ("maker") har evnet å proporsjonere alle naturens elementer i forhold til hverandre, og tilskriver de så fininnstilte proporsjonene en musikalsk dimensjon som kan gi assosiasjoner til ideen om sfærenes og skaperverkets musikk, eller *musica mundana*, slik Boëthius (480–524) beskrev de i sitt verk *De institutione musica*.¹³⁹ I margnoten som ledsager dette avsnittet finner vi beskrivelsen "How Creatures praise their Maker". Ifølge margnoten skal altså dette avsnittet utlegge hvordan naturen, skaperverket, priser sin skaper – samtidig som det er tydelig at det er Goodman selv som her bryter ut og lovpriser Gud direkte, noe han for øvrig bare gjør ett annet sted i teksten på samme måte som her.¹⁴⁰ Slik synes Goodman eksplisitt å identifisere seg selv som del av "the Creatures", og delta i den lovprisningen av Gud han mener naturen konstant utøver. Det er i høy grad også denne deltagelsen han mener menneskene ville være tjent med, og som han vil vekke sin leser til. Dette skal jeg vende tilbake til.

Når vi går videre fra Goodmans lovprisning, kommer vi tydeligere i berøring med hva som er meditasjonens karakter, slik Goodman beskriver den. Når han ber mennesket om å lytte med sitt sinn, og ikke med ørene, synes det å være de lydløse, ikke-vokale dimensjonene ved naturens stumhet som han mener det er viktig å ta innover seg. Det er denne indre lytteevnen han her kobler til "Meditation".

Som det kommer tydelig frem av den siste setningen i sitatet, forbinder Goodman meditasjonen med bønningen, "mentall prayer", og vektlegger den indre og den private (i den grad "secret" kan forstås slik) dimensjonen ved den meditative virksomheten. I *The Fall of Man* henviser Goodman også meditasjon til noe som angår den private sfære ved å henvise til "euery mans priuate meditation"¹⁴¹ og til sin egen refleksjon over døden, som han beskriver som "which thought I should reserue as my daily meditation, vpon my first approch into my naked bed".¹⁴² Goodman berører altså svært mange aspekter ved tilbedelse som fenomen, ved at han fremhever sangen og musikken, stillheten og lytteevnen, meditasjonen og bønningen.

Det er i denne sammenhengen interessant å merke seg i hvilken grad grensene mellom personlig bønn, meditasjon og mer offentlig orientert tilbedelse ble debattert fra slutten av 1500-tallet og begynnelsen av 1600-tallet. Historikeren Erica Longfellow bemerker at det i og omkring Goodmans samtid florerte av bønne- og meditasjonsmanualer, og at det ble viktig

¹³⁹ Philipp Jeserich, *Musica Naturalis: Speculative Music Theory and Poetics, from Saint Augustine to the Late Middle Ages in France*, overs. Michael J. Curley og Steven Rendall (Baltimore: John Hopkins University Press, 2013), 141.

¹⁴⁰ Se *ibid.*, 7: 'O what an excellent workeman is God, that euen his owne common and meanest workes should be of that excellency, as that they should be taken for God!'

¹⁴¹ Goodman, *The Fall of Man*, 222.

¹⁴² *Ibid.*, 119.

for mange innen reformasjonsbevegelsene å finne nye tilnærminger til og systemer for bønn og meditasjon.¹⁴³ Longfellow hevder at ideene om bønnens funksjon og hensikt gjennomgikk noen vesentlige endringer i og med utviklingen av protestantismen. Den reformerte bønnten tenderte til å være mer orientert mot hvordan den som ber, er grunnleggende avhengig av Gud. Bønnten ble dermed mer orientert mot personlige behov eller uttrykt som takksigelse, der den som ber, takker for det den har fått. Refleksjon og meditasjon over Gud som sådan ble forstått som en litt annen aktivitet, hevder Longfellow. Særlig etter utgivelsen av den svært innflytelsesrike *Arte of Divine Meditation* (1606) av Joseph Hall, ble denne aktiviteten betegnet som meditasjon.¹⁴⁴

Goodman synes i høy grad å bruke meditasjonen i denne betydningen. Åpningen til *The Fall of Man* kan være et godt eksempel i så henseende, der han oppfordrer leseren til daglig å meditere over Guds forsyn og storhet, mye i overensstemmelse med budskapet i *Creatvres*: “Christian Reader, there is nothing which I can so fitly recommend to thy dailie and continuall thoughts, as is the meditation of Gods eternall prouidence: how God (many infinite ages before the foundations of the earth were laid) hath so ordained the course of this world”.¹⁴⁵

Selv om bønn og meditasjon i den didaktiske litteraturen ofte ble fremmet som to ulike virksomheter, bemerker Longfellow imidlertid at grensene mellom bønn og meditasjon ofte ble blandet i praksis.¹⁴⁶ Som allerede nevnt kobler Goodman i *Creatvres* meditasjonen til “mentall prayer”, og skaper dermed ikke i utlegningen om naturens tilbedelse av Gud et skarpt skille mellom ”meditation”, ”prayer” og ”praise”. På lignende måte som i det ovenstående sitatet fra *The Fall of Man*, vektlegger Goodman bare at hensikten med ”Meditation” som en ”mentall prayer” er å erkjenne at ”the course of this world” (*The Fall of Man*) og ”[the] agreement on euery side” (*Creatvres*) vitner om Guds storhet. Joseph Hall beskrev meditasjonens hensikt som å ”get more light to our knowledge, more heate to our affections, more life to our deuotion”.¹⁴⁷ På tilsvarende vis kan Goodman sies å fremme sin egen tekst som meditasjon på grunnlag av at den ”may tend to the increase of thy deuotion.”¹⁴⁸

¹⁴³ Erica Longfellow, ‘Prayer and Prophecy’, i *The Oxford Handbook of Early Modern English Literature and Religion*, red. A. Hiscock og H. Wilcox (Oxford: Oxford University Press, 2017), 6–9.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 3.

¹⁴⁵ Goodman, *The Fall of Man*, To the Reader (første side, unummerert).

¹⁴⁶ Longfellow, ‘Prayer and Prophecy’, 3.

¹⁴⁷ Hall, *The Arte of Diuine Meditation*, 3.

¹⁴⁸ Goodman, *The Creatvres Praysing God*, To the Reader, Fol.A1^v.

Naturens bønne- og tilbedelsespraksis som eksempel og læremester

Som jeg har forsøkt å vise i det foregående, er det et poeng for Goodman at naturen kjennetegnes av store variasjoner, og at naturen ber på ulike måter, ”you shall finde a difference in their prayers”.¹⁴⁹ Både den altomfattende orden som alt er proporsjonert etter og den innbyrdes store variasjonen som er å finne i naturen, er aspekter ved naturens budskap – aspekter som mennesket kan lytte til, slik Goodman forstod det.

I det foregående har jeg vist hvordan Goodman forstod den meditative praksis som nært tilknyttet oppøvelse av lytteevnen, og at han forstod den både som en evne forbundet med erfaringer med naturens bønne- og tilbedelsespraksis, og som en indre, kontemplativ virksomhet. I det følgende vil jeg utforske nærmere hvordan Goodman fremmet naturens egne former for bønn, lovsang og meditasjon som forbilde for menneskets meditasjon. Deretter vil jeg drøfte hvordan Goodmans tekst kan leses ikke bare som et skrift som oppfordrer til meditasjonspraksis, men også kan forstås som en meditasjon og lovsang i seg selv.

Når Goodman utdyper sin påstand om at naturen aktivt utøver sin tro, deler han naturens religion inn i fire grunnleggende bestanddeler som samsvarer med de viktigste aspektene ved menneskets religion slik de forstås ifølge ”our ordinary Catechisme”, som han refererer til.¹⁵⁰ Goodman gjennomgår de fire elementene suksessivt i teksten sin, som inkluderer 1) troen knyttet til trosbekjennelsen (”faith”), 2) bønnen (”prayer”), 3) dekalogen/loven (”decalogue”/”law”), og 4) offer og sakramenter (”sacrifice”/”sacraments”).¹⁵¹ I forrige kapittel undersøkte jeg i særlig grad det første og det tredje aspektet ved naturens religion. Her er jeg mest opptatt av det andre elementet, bønnen, som Goodman kobler til meditasjonen og lovsangen. Bønnen presenteres altså som et av de konstituerende aspektene ved religion, som noe som ”consisting of these foure parts, and therein is contained the summe of Religion”.¹⁵²

Som Goodmans beskrivelse av sine erfaringer med naturen vitner om, fremhever han i høy grad hvordan mennesket kan lære å lovsynge Gud ved å lytte til hvordan naturen på svært mangefasetterte måter tilber og lovsynger Gud. Dermed kan Goodmans tekst kan sies å inngå i lovsangtradisjonen. En av undertitlene til Goodmans verk lyder slik: *Benedicite omnia opera Domini Domino; laudate & Superexaltate eum in Secula*, og er hentet fra en salme som

¹⁴⁹ Ibid., 24.

¹⁵⁰ Ibid., 5.

¹⁵¹ Ibid. Her introduserer han disse fire bestanddelene, før han behandler dem suksessivt fram til s.28, før han oppsummerer dem på s.30.

¹⁵² Ibid.

er anbefalt som del av morgenbønnen i *Book of Common Prayer*.¹⁵³ Her er den oversatt til engelsk, og i 1559-versjonen, den versjonen Goodman mest sannsynlig forholdt seg til, lyder Goodmans undertittel slik: ”O ALL ye worckes of the Lorde, blesse ye the Lorde: praise him, and mangify him for ever.”¹⁵⁴ ”Benedicite” har mye av det samme innholdet som Salmenes bok 148, som Goodman innleder hovedteksten med, og beskrives ofte som en lovsang til Gud og skaperverket.

”Benedicite” er en del av det apokryfe Tillegg til Daniels bok, og kalles på norsk ”De tre menns sang”. Dagfinn Rian beskriver den som en ”hymne med liturgisk preg”, og at den i høy grad kan minne om Salmenes bok 148.¹⁵⁵ Begge tekstene oppfordrer hele skaperverket til å prise Gud, ”lov ham!”. Begge tekstene beveger seg også ovenfra og ned: Først er det himmelen, englene og planetene som skal lovsynge Gud, deretter elementene med regn og snø osv., dernest alle planter og vekster, dyrene i havet, luften og på marken, og til sist menneskene.

Uten at Goodman noe sted fremhever det eksplisitt, er det imidlertid også en annen tekst som må kunne påstås å være nært beslektet med Goodmans: Frans av Assisi (1182–1226) ”*Laudes Creaturarum*”, på norsk oftest kalt ”Solsangen”. Middelalderhistorikeren André Vauchez har bemerket at Frans også mest sannsynlig befattet seg med den bibelske litteraturen, og nevner i denne sammenhengen både ”De tre menns sang” og Salmenes bok 148.¹⁵⁶ ”Solsangen” kan på lignende måte som disse tekstene, og som Goodmans *Creatvres*, både forstås som en lovsang til skaperverket, og som en beskrivelse av hvordan skaperverket lovsynger Gud.

Vauchez hevder at noe av det mest bemerkelsesverdige både i ”Solsangen” (på engelsk kalt ”*Canticle of Brother Sun*” eller ”*Canticle of the Creatures*”) og i andre av hans skrifter, er at naturen i Frans’ tenkning synes å være noe mer enn den symbolsk-allegoriske og moralske mening naturen ofte ble tillagt i middelalderen. Ifølge Vauchez vektla Frans hvordan naturen har en eksistens som ikke er radikalt annerledes enn menneskets – og at skapelsen representerer en type helhet der hver art deltar etter egen evne og på sitt eget nivå.¹⁵⁷ Naturen fortjener nettopp av den grunn respekt – for, som Vauchez skriver, “the role of the human

¹⁵³ Se Cummings, *The Book of Common Prayer*, 102–108. For øvrig er det interessant å merke seg at Artikkel 6 i de tidligere nevnte *Thirty-nine Articles* ikke inkluderer denne delen av Daniels bok en del av den bibelske kanon, men samtidig ikke forbyr å bruke teksten for sin egen del, ”for the example of life and instruction og manners”. Se den kritiske Norton-utgaven av Marlowes *Doctor Faustus* (Redigert av David Scott Kastan, 2005), 240–250, for *The Thirthy-nine Articles*.

¹⁵⁴ Goodman nevner ’Benedicite’ igjen på s.23, der i engelsk språkdrakt.

¹⁵⁵ Dagfinn Rian/Det Norske bibelselskap, *Gammeltestamentlige apokryfer: de deuterokanoniske bøker*, Verdens hellige skrifter (Oslo: Bokklubben, 2010), 311.

¹⁵⁶ André Vauchez, *Francis of Assisi: The Life and Afterlife of a Medieval Saint*, overs. Michael F. Cusato (New Haven, Conn: Yale University Press, 2012), 279.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 274–275, 279.

person is not essential in this celebration, for the world has such coherence [...] that it is able to sing the glory of God all by itself.”¹⁵⁸

På samme måte som Salmenes bok 148 og ”De tre menns sang”, beveger Frans seg i ”Solsangen” ovenfra og ned, fra himmelen til jorden. Denne bevegelsen kan samtidig forstås som en dobbeltbevegelse, all den tid alle disse tre tekstene også beskriver hvordan alle jordens skapninger priser Gud – og altså retter lovsangen oppover mot himmelen igjen. I *Creatvres* er nettopp et av Goodmans viktigste poenger at selv den stummeste og tilsynelatende minst aktverdige naturen også kan sies å lovprise Gud. Hvis dette poenget er en av grunnene til at Vauchez fremhever at Frans i mindre grad fokuserer på mennesket som et midtpunkt i skaperverket, er jeg enig i at kan synes å ligge en oppfordring til å vise respekt overfor naturen, i alle fall overfor dens evne til å kommunisere med Gud.

I denne sammenhengen er det interessant å merke seg i hvilken grad den tidligere nevnte Joseph Hall i *The Arte of Divine Meditation* på lignende måte som Goodman vektlegger hvordan meditasjon kan styrke den aktive holdningen til verden og naturen.¹⁵⁹ Hall skiller mellom det han kaller ”extemporall meditations” og ”deliberative meditations”, der den første av disse er nært knyttet til meditasjon over eller i relasjon til naturen. På lignende måte som Goodman fremhever Hall hvordan mennesket kan lære av skaperverket:

[T]he earth so adorned with variety of plants that thou canst not but tread on many at once with every foot; besides the store of creatures that fly about it, walk upon it, live in it. *Thou idle truant, dost thou learn nothing of so many masters? Hast thou so long read these capital letters of God's great book and canst thou not yet spell one word of them?* The brute creatures see the same thing with as clear, perhaps better, eyes.¹⁶⁰

Her beskriver Hall hvordan naturen kan forstås som en læremester (”master”), som et sted hvor mennesket kan lære – som om det leste i Guds ”store bok” (”great book”). Flere steder fremhever Hall denne metaforen, knyttet til det boklig-lingvistiske aspektet ved naturen.¹⁶¹ Selv om Hall i høy grad vektlegger hvordan meditasjon over naturen kan lære mennesket om det aktive religiøse liv, er han altså mest fokusert på synssansen på tilsvarende måte som tidligere bruk av ”naturens bok”-metaforen, som jeg viste i forrige kapittel.

Selv om Goodman skiller seg fra Joseph Hall med hensyn til fokuset på lytteevnen, er det et annet aspekt ved *Arte of Divine Meditation* det er verdt å trekke fram i sammenheng med *Creatvres*. Litteraturforskeren Barbara K. Lewalski har nemlig hevdet at Halls lære om

¹⁵⁸ Ibid., 281.

¹⁵⁹ Hall, *The Arte of Diuine Meditation*. Se for eksempel 4–5.

¹⁶⁰ Ibid., 21–22. Min utheving.

¹⁶¹ Hall, *The Arte of Diuine Meditation*. Se 6–7, 12, 16 for eksempler på dette.

meditasjonen inngikk i en mer omfattende utvikling av en særegen protestantisk poetikk på begynnelsen av 1600-tallet. Hun påpeker riktignok at meditasjonen har vært en viktig sjanger gjennom store deler av den vestlige idéhistorien, med eksempelvis Augustin (354–430) og Bonaventura (1221–1274), men hun hevder likevel at det engelske 1600-tallet representerer en periode der poeter og teologer utviklet sjangeren videre, i den grad at den brøt med mange av de tidligere meditasjonenes karakteristikk.¹⁶² Fra det tidligere fokuset på den allegoriske naturen, og at meditasjonens hensikt var å stige oppover fra naturen til Gud, ble det i England på begynnelsen av 1600-tallet et langt sterkere fokus på at naturen kunne fungere som konkrete eksempler til etterfølgelse.¹⁶³ I denne forbindelse nevner hun for øvrig også, om enn veldig kort, Goodmans *Creatvres*.¹⁶⁴

Hva som er grensene mellom protestantiske eller katolske aspekter ved måten teologer og poeter forstod meditasjonen i England på begynnelsen av 1600-tallet, har imidlertid vært et omdiskutert tema. Louis Martz hevdet i sin tid, for eksempel, nøyaktig det motsatte av Lewalski, og fremhevet den kontinentale, romersk-katolske tradisjonen som svært innflytelsesrik i England på denne tiden.¹⁶⁵ I nyere tid har det blitt vanligere å fremheve hvor kompleks den religionspolitiske og teologiske situasjonen var i England ved overgangen til 1600-tallet, og at de aller fleste forfattere og tenkere på denne tiden ikke bekjente seg til en rendyrket posisjon, men at de som oftest spilte på både katolske og protestantiske praksiser i sine respektive liv og skrifter.

Litteraturhistorikeren Ben Faber leser Hall som del av denne kompleksiteten, og mener at han på linje med for eksempel Richard Hooker var mye mer økumenisk i sin tenkning enn tidligere forskning har antatt: "Hall's theory and practice of meditation avoid both the sectarian exclusiveness of radical Puritanism and the monastic exclusivity of the Roman Catholic tradition. [...] Hall avoids identifying with either the spontaneity of English Protestant enthusiasm or the scriptedness of Continental Roman Catholic meditation."¹⁶⁶ Faber mener at Halls meditasjonslære balanserte mellom typisk protestantiske aspekter ved åndelige øvelser, for eksempel ved å fremheve de spontane aspektene ved meditasjonen, og

¹⁶² Barbara Kiefer Lewalski, *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric*. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979), 148–150.

¹⁶³ *Ibid.*, 162.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 165.

¹⁶⁵ Louis L. Martz, *The Paradise within: Studies in Vaughan, Traherne, and Milton* (New Haven: Yale University Press, 1964); Louis L. Martz, *The Poetry of Meditation: A Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century*, (New Haven: Yale University Press, 1954).

¹⁶⁶ Ben Faber, 'The Art of Divine Meditation in George Herbert's The Temple', *Christianity & Literature* 66, no. 1 (1 December 2016): 75.

samtidig framheve sider ved meditasjonen som i høyere grad assosieres med den romersk-katolske lære om den mer formelt oppbyggelige meditasjonen.

Om det var viktig for Goodman å forstå meditasjonen som en balanse mellom katolske og protestantiske tradisjoner, skal jeg ikke påstå her. Men at han fremhever meditasjon over naturen som en måte å vekke hengivenheten overfor Gud og respekten overfor skaperverkets trospraksis på, synes tydelig i lys av det foregående. Halls verk var også, sammenlignet med *Creatvres*, mer eksplisitt en meditasjonsmanual, der han systematisk gjennomgikk ulike former for meditasjon. Goodmans verk kan i så måte leses som eksempel på én av de former for meditasjon som Hall beskrev, ”extemporall meditation”, knyttet til meditasjon over hva mennesket kan lære av skaperverket.

***Creatvres Praying God* som meditasjon og lovsang**

I den forskningslitteraturen som finnes om Goodmans *Creatvres*, omtales teksten på forskjellige steder under til dels svært ulike sjangerkategorier, som ”pamphlet”, ”satire”, ”tract”, eller ”lyrical sermon”.¹⁶⁷ Ville Goodman ha vært innforstått med eller enig i noen av disse måtene å karakterisere teksten sin på? Sjanger betyr mye for hvordan man forstår en tekst, og sjangerbestemmelse og -diskusjoner kan i noen tilfeller medføre at teksters budskap forskyves fullstendig. Sjanger betyr dermed også mye for hva og hvordan en forfatter ønsker å formidle et innhold til sitt publikum.

I *The Fall of Man* brukte Goodman eksplisitt ulike betegnelser i omtale av sin egen tekst, som ”pamphlett”, ”treatise” og ”sermon”.¹⁶⁸ Alle disse betegnelse kan knyttes til sjangre som var i bruk i Goodmans samtid, og kan dermed inngå i en analyse av hvilke sjangerintensjoner som stod på spill i denne teksten. Også *Creatvres* kan, som jeg har vist, knyttes til flere ulike sjangre. I jakten på sjangertrekk har jeg både brukt tittelsiden som en av de viktigste ledetrådene, i tillegg til Goodmans omtale av sin egen tekst som meditasjon, slik vi finner det i hovedteksten. Hvis Goodman – i lys av det foregående – fremhever erfaring med naturen som en viktig del av det å lære av naturen, hvordan kan man så forstå dette i sammenheng med de sjangre som *Creatvres* trekker vekslers på?

Som jeg har vist, er Goodman svært opptatt av hvordan meditasjonen er knyttet til oppøvelse av en indre lytteevne som gjør mennesket bedre i stand til å erkjenne hvordan naturen lovpriser, ber til og kommuniserer med Gud. Det som i høy grad utgjør

¹⁶⁷ Willard, ‘Godfrey Goodman and the Language of Adam’, 186, (”lyrical sermon”); Glimp, ‘Figuring Belief: George Herbert’s Devotional Creatures’, 119–120, (”tract”/”pamphlet”); De Ornellas, *The Horse in Early Modern English Culture*, 73–74, (”tract”/”satiric energy”); Cranfield, ‘Goodman, Godfrey (1583–1656), Bishop of Gloucester’ (*ODNB*), (”satire”).

¹⁶⁸ Goodman, *The Fall of Man*, Tittelsiden, Fol.A14^f, 310, 442.

meditasjonens funksjon for Goodman er ikke bare at menneskene derved lærer av naturen, men at mennesket trer inn i en læreprosess der forholdet mellom menneske og natur er grunnleggende relasjonelt, og basert på en gjensidig avhengighet og respekt. Der mennesket lærer å lovsynge Gud på en bedre måte av naturen, er naturen samtidig avhengig av mennesket, ifølge Goodman, fordi det er mennesket som tross alt har et artikulert språk. Mennesket fungerer som naturens talsmann, der naturens stumhet finner en uttrykkskanal gjennom menneskets språk:

[T]hey are dumbe, therefore they make vs their Aduocates, their instruments and spokesmen, they vse our tounge to set forth Gods praise, giuing vs occasion, and their praise is made ours; wee are their God-fathers to make the confession of their faith; they are our remembrancers, & serue as the seales of our truth. And thus there is not onely a communion of Saints, but *a communion of Creatures*, which ioyne together in one naturall seruice of God; as we partake with them in substance, so we may ioyne with them, or rather learne of them, the commendations of God.¹⁶⁹

Goodman fremhever her menneskets rolle overfor naturen med et rikt antall begreper: ”Aduocates”, ”instruments”, ”spokesmen”, ”God-fathers”. Til gjengjeld fungerer naturen som menneskets ”remembrancers” og ”seales of our truth”, altså som en slags påminnere og garantister for menneskets sannhet. Muligvis refererer dette til hvordan naturen i Goodmans tenkning stadig har kontakt med verdens orden slik den opprinnelig var intendert av Gud før syndefallet. Naturen, skriver Goodman, følger fortsatt den naturlige loven slik den ble utformet i naturtilstanden, ”state of nature”,¹⁷⁰ og selv om naturen også måtte lide under menneskets ulydighet, fortsetter naturen å være uskyldig, ”they continue innocent in themselues”.¹⁷¹

Her er det mulig at referansen til mennesket som naturens talsmann kan leses som del av Goodmans sjangerintensjoner. Goodman beskriver på en svært inngående måte hvordan naturen kommuniserer med Gud, og selv om han et sted påstår at han selv ikke riktig forstår naturens språk, fremhever han samtidig sine egne erfaringer med hvordan naturens stumhet oppleves meningsfull for ham: ”Truely they pray in a strange tounge, I neuer learnt their language; yet this I can say for a truth, in mine owne experience.”¹⁷² Umiddelbart etter dette kommer Goodman til det tidligere nevnte fuglekoret. Når han senere oppfordrer leseren til ikke å avskrive meditasjonen som meningsløs, ”you cannot condemne this Meditation as vaine and needlesse”, synes det nettopp å være en oppfordring til ikke å fordømme hva Goodman selv mener å ha lært av naturen, og at han på grunnlag av dette ser seg berettiget til

¹⁶⁹ Goodman, *The Creatvres Praysing God*, 21. Goodmans utheving.

¹⁷⁰ Ibid., To the Reader, Fol.A1^v.

¹⁷¹ Ibid., 29.

¹⁷² Ibid., 23–24.

å opptre som naturens talsmann. Slik sett synes *Creatvres*, hvis man tolker teksten som tilhørende sjangrene meditasjon og lovsang, å skulle fungere som et eksempel som kan vekke hengivenheten overfor Gud i leseren, samtidig som det er naturen i seg selv som tilbyr dette eksempelet: ”[W]hat greater deuotion, then by their example to stirre vp thy selfe? though the Angels be out of sight, and thou canst not heare their hymnes, yet the beasts may awaken thy dulnesse.”¹⁷³

Mer enn at Goodman fremhever en ensidig bevegelse *fra* naturen *til* menneskene, er Goodman i svært høy grad opptatt av hvordan læreprosessen – som mennesket kan tre inn i ved å lytte til naturen – er grunnleggende relasjonell. Dette innebærer at det også foregår en bevegelse i Goodmans tenkning *fra* menneskene *til* naturen: ”[T]hey doe mutually prouoke and stirre vp each other to ioyne in the seruice. As this befalls the parts of Man in respect of himselfe, so the like befalls Man and the Creatures in respect of the Vniverse.”¹⁷⁴ Goodman er i samme grad som Frans av Assisi, vil jeg påstå, opptatt av at naturens eksistens ikke er vesensforskjellig fra menneskets med hensyn til tilknytningen og kommunikasjonen med Gud. I den grad man skal prioritere, er det naturen som fortjener respekt, og ikke det urolige mennesket. Når Goodman fremmer naturen som eksempel på både lovsangen og den meditative praksis, synes dermed Goodman å fremheve meditasjonen som en måte å vinne ro i en ellers urolig verden.

¹⁷³ Ibid., To the Reader, Fol.A1^v.

¹⁷⁴ Ibid., 4.

4 Sammenfattende analyse: *Creatvres* som et irenisk prosjekt

I dette kapitlet skal jeg forsøke å knytte analysen i de to foregående kapitlene nærmere sammen, og undersøke hvordan resultatene herfra kan leses i enda tettere tilknytning til den politisk-religiøse konteksten Goodman stod i. Slik jeg viste i kapittel 2, søkte Goodman å befestе sin påstand om naturens religiøsitet ved å vise at naturen kan hevdes å utøve sin religion på en aktiv måte, og at denne aktiviteten i mange henseende overgår menneskets måte å praktisere sin tro på. I kapittel 3 belyste jeg mer inngående hvordan naturen ifølge Goodman utøver sin religion, og hvordan han tenker seg at menneskene kan lære av denne utøvelsen. Her hevdet jeg at *Creatvres* i høy grad kan sies å formidle hva Goodman selv mener å ha lært av naturen, og at Goodmans sjangerintensjoner kunne leses som del av dette. Det er imidlertid noen viktige spørsmål som gjenstår: Hvorfor var det så viktig for Goodman å overbevise leseren om at naturen har en religion? Tjener naturens religiøsitet noen hensikt utover det å være en hyllest til Skaperen?

I dette kapitlet vil jeg utforske hvordan analysen i de foregående kapitlene kan forenes i en tolkning av *Creatvres* som en visjon om fred. Det er i denne sammenhengen interessant å merke seg trykkeren Felix Kingstons trykkermerke som er å finne på tittelsiden til *Creatvres*. Trykkermerket fremstiller to hender i et håndtrykk omkranset av den latinske inskripsjonen ”SAPIENTA PACEM, PAX OPVLENTIAM”, som kan oversettes med noe sånt som ”Fred gjennom visdom, rikdom gjennom fred”.¹⁷⁵

For å forstå hva slags fred Goodman var ute etter vil jeg anvende noen av retorikeren Lloyd Bitzers perspektiver i artikkelen ”The Rhetorical Situation” (1968). Her vil jeg argumentere for at Goodman fremmer en irenisk løsning på det som kan identifiseres som hans påtrengende problem, knyttet til den politisk-religiøse uroen i samtiden. Her vil det være nærliggende å undersøke hvem som inkluderes – og eventuelt ekskluderes – i hans oppfordring til og visjon om fred. Er det mulig at hans irenisme er mer omfattende enn den

¹⁷⁵ Det er vanskelig å si i hvilken grad Goodman deltok i den grafiske utformingen av tittelsiden til *Creatvres*, men det er rimelig å tenke seg at Goodman i alle fall kan ha godkjent den. Så vidt jeg har skjønnet hadde Felix Kingston flere ulike trykkermerker. Se Karen Britland, ‘Felix Kingston, Aurelian Townshend’s Ante-Masques, and the Masque at Oatlands, 1635’, *Huntington Library Quarterly* 79, no. 4 (29 December 2016): 655–75. Ifølge Britland var Kingston en kjent og respektert trykker i samtiden. G. Genette skiller mellom offisielle og uoffisielle paratekster, og selv om det ikke lar seg avklare helt bestemt om trykkermerket kan forstås som en offisiell paratekst, der Goodman åpent har akseptert den, bidrar trykkermerket uansett som en uoffisiell paratekst til å introdusere leseren for Goodmans tekst. Se Gérard Genette, *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, (Cambridge: University Press, 1997), 9.

kan virke ved første øyekast, og strekker seg lengre enn en løsning på det konkrete politiske og religiøse kaoset som Goodman eksplisitt refererer til?

Naturen som læremester

Slik jeg viste i forrige kapittel, fremmer Goodman meditasjonen som en måte å nærme seg naturen på, og som en metode for å gjøre seg mottagelig for hvordan naturen utøver sin religiøsitet. Heri ligger mye av det som kan påstås å være Goodmans grunnleggende anliggende i *Creatvres*, nemlig å overbevise leseren om at naturen inngår i det religiøse universet, og at naturen kan fungere som læremester i denne sammenhengen:

Morall vertues we may suppose to be onely competent to man, as being grounded in the reasonable soule, yet therein the dumbe Creatures instruct vs, *Goe, sluggard, learne of the Pismire*; religion wee may conceiue to be mans proper inheritance, yet behold, wee are stirred vp by the example of the dumbe beasts.¹⁷⁶

Goodmans påstand om naturens religiøsitet er i aller høyeste grad knyttet til hans idé om hvordan naturen kan fungere som et moralsk eksempel for menneskene. Her refererer han til Salomos ordspråk 6: 6, ”Gå til mauren, du late, se hva den gjør, og bli vis!”, og fremmer naturen som læremester med potensiale til å veilede menneskene – så sant de anerkjenner dens religion. Som jeg har vist i de foregående kapitlene, er læreprosessen som Goodman tenker seg at mennesket kan tre inn i ved å anerkjenne naturens religion, nært knyttet til hans argument om at naturen vier seg fullstendig til å lovprise Gud; naturens trospraksis utgjør således et eksempel til etterfølgelse. Det er imidlertid viktig å spørre seg: Tenker Goodman seg at naturens eksemplaritet begrenser seg til å handle om trospraksis – eller er det slik at menneskene kan lære noe mer av naturen, noe utover den religiøse praksis alene?

[T]he Creatures shewing in themselues the effects of his [Gods] power, doe likewise point out the depth of his wisdome, and hereby conclude an infinit power, an infinit wisdome, both which cannot admit mans weake opposition or disputation, but rather should worke in vs admiration, astonishment and silence.¹⁷⁷

Naturen vitner om Guds visdom og makt, skriver Goodman her, og denne kjensgjerningen kan ikke være et spørsmål til diskusjon (”opposition or disputation”). Erkjennelsen av naturens deltagelse i Guds altomfattende univers burde snarere vekke beundring (”admiration”) og stillhet (”silence”) hos menneskene. Hvorfor vektlegger Goodman akkurat

¹⁷⁶ Goodman, *The Creatvres Praying God*, 5. Goodmans utheving.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 19.

stillheten som et ønskelig resultat av at mennesket anerkjenner naturens forbindelse til Guds visdom?

Slektskapet mellom menneske og natur

Ved å fremheve naturen som et moralsk eksempel fungerer naturen i Goodmans tenkning på mange måter som en slags idealmodell. Han beskriver naturen som en mønstergyldig aktør hva gjelder dens tjenestegjøring overfor Gud, og oppfordrer menneskene til å anerkjenne denne tjenesten – og til å lære av den. Som jeg viste i det foregående kapitlet, er Goodman samtidig opptatt av hvordan forholdet mellom menneske og natur er grunnleggende relasjonelt, og at naturen og mennesket inngår i et slektskap som likeverdige aktører i Guds skaperverk. På samme tid er det i Goodmans tenkning heller ikke en fundamental avstand mellom Gud som skaperen og naturen/mennesket som skaperverket (selv om Gud i seg selv må regnes som større enn sitt verk). Som han skriver:

[F]or the sacrifice and Sacraments of Creatures, when we consider how the dumbe Creatures are sancitified [...], to be vnto vs as meanes and conduit-pipes of grace, which seeme to imply, that nature and grace being now incorporated, there was surely some Deity incarnate, by vertue wherof, the whole materiall nature is combined to the Spirituall nature; not by consanguinity, but by alliance, by the nupitals of those two natures in his one person, who was both perfect God and perfect Man.¹⁷⁸

I dette avsnittet gjør Goodman inkarnasjonen, hvordan Gud ble kjød i Kristus, til et vitne om hvordan den materielle naturen og den åndelige nåden ikke bør vurderes som atskilte dimensjoner. Snarere tvert imot. Som del av det hellige, kan naturen fungere som en kanal for Guds nåde. Her kommer det også eksplisitt til uttrykk hvordan Goodman tenker seg at slektskapsforholdet fungerer. Naturen og nåden er bundet sammen, ”combined” – men det er samtidig ikke et blodsband, ”consanguinity”, som binder de to dimensjonene sammen. Det er i utgangspunktet snakk om to naturer, ”two natures”. De to naturene er i prinsippet separert, men som i et giftemål, ”nupitals”, forenes de to i en form for allianse, en høyere enhet. Goodmans påstand om at universet må forstås som en helhet, der naturen og menneskene er ”members of one body”,¹⁷⁹ får med dette en enda dypere grunn og mer vektig forsvar.

Som jeg påpekte i kapittel 2, skriver Goodman ut ifra antagelsen om at leseren vil avvise påstandene hans. Både når det gjelder påstanden om at naturen har en religion, og når det gjelder påstanden om at moral, bønn og tilbedelse ikke er eksklusivt for menneskene og englene, ber Goodman hele tiden om at ideene hans ikke skal oppfattes som ”absurd” eller

¹⁷⁸ Ibid., 31.

¹⁷⁹ Ibid., 4.

”strange”.¹⁸⁰ Goodman opererer med andre ord ut ifra antagelsen om at menneskenes konstitusjon og tilhørende religion forstås – av leseren – som noe forskjellig fra naturen, det øvrige skaperverket. På argumentasjonsnivå bruker han flere steder denne antagelsen til å holde mennesket og naturen adskilt på et teoretisk plan, ved først å utlegge hvordan mennesket og menneskets religion fungerer, for deretter å sammenligne mennesket med naturen og dennes religiøsitet.

Selv om Goodman opererer med et teoretisk skille mellom menneske og natur, synes Goodman, slik jeg viste i kapittel 3, til en viss grad å ville oppheve dette skillet. Dette innebærer likevel ikke at mennesket og naturen i Goodmans tenkning dermed forstås som fundamentalt like. Som jeg har vist i det foregående, er det en grunnleggende forskjell mellom naturen og mennesket, ifølge Goodman, bare ut ifra den kjensgjerning at han forstår naturen som stum. Goodman understreker jevnlig at poenget er å lytte til hvordan naturen priser til Gud på høyst ulike måter.

Her mener jeg at Goodmans referanse til inkarnasjonen er en nøkkel for å forstå hans slektskapsbegrep og argument for å oppheve skillet mellom menneske og natur. Dette blir ytterligere styrket ved at Goodman refererer til inkarnasjonen som en av de viktigste årsaker til at leseren ikke kan fordømme hans verk: ”[B]y the nuptials of those two natures in his one person, who was both perfect God and perfect Man; *this is a most deepe and profound mysterie in Theology, and thus you cannot condemne this Meditation as vaine and needlesse.*”¹⁸¹ Ifølge Goodman fungerer naturen som en læremester med potensiale til å vekke menneskene fra dets sløvhet, ”the beasts may awaken thy dulnesse”,¹⁸² så sant menneskene anerkjenner dens religiøsitet. Med slektskapsideen synes samtidig naturen å fungere som noe mer enn en modell i Goodmans tenkning.

Anerkjennelsen av naturen utover den rene eksempelfunksjonen fremtvinger erkjennelsen av at natur og menneske inngår i et slektskap der deres ulike, men samtidig likeverdige former for religiøsitet inngår i en høyere enhet. Med dette er jeg i ferd med å nærme meg spørsmålene: Tenker Goodman seg at mennesket kan lære noe utover den rene trospraksis ved å anerkjenne naturens delaktighet i det religiøse universet? Hva slags konsekvenser får erkjennelsen av slektskapet mellom menneske og natur for menneskets handlinger, slik Goodman forstår det?

¹⁸⁰ Ibid., 1, 30.

¹⁸¹ Ibid., 31. Min utheving.

¹⁸² Ibid., To the Reader, Fol.A1^v.

I det følgende vil jeg utforske hvordan – og i hvilken grad – Goodmans inngang til disse spørsmålene baserer seg på en oppfordring til å søke fred og forsoning både i forholdet mellom mennesket og naturen, og i forholdet menneskene imellom.

Natur og menneske som del av en felles fremtid

Ved flere anledninger i *Creatvres* reiser Goodman spørsmålene om naturen har noen særskilte plikter overfor mennesket, og om naturen er til for menneskets bruk. Dette tydeliggjøres med formuleringer som: "[T]hrough this nature, such a constancy and preseruerance in keeping their due course, in performing their duty, seruice and ministry to man [...] Are not all the Creatures sanctified for mans vse?"¹⁸³ Som jeg har vist i de foregående kapitlene er imidlertid Goodmans hovedanliggende i *Creatvres* ikke så mye innrettet mot hvordan naturen tjener menneskene, men snarere mot hvordan naturen tjener Gud. Mot slutten av *Creatvres* kommer likevel dette spørsmålet høyere opp på agendaen:

I say then, that they are not altogether without hope; for there is a naturall hope, as *Iob* speaks, *Iob* 14.7. *Lignum si præcisum fuerit, habet spem quod reuiescet*.¹⁸⁴ so if I should extend this naturall hope, as an earnest, or as an implicite hope, to a renouation of nature; this were no inconuenience. For certaine it is of all the dumbe Creatures, that at the generall day of our Resurrection, they likewise, though not in themselues, yet in their owne elements and principles, shalbe renewed. For there shall be a new heauen and a new earth, that then they may be fitted for our vse, as now in the time and state of corruption, they serue our present turnes and occasions.¹⁸⁵

Her bringer Goodman inn en eskatologisk horisont, og inkluderer naturen som del av denne omfattende sammenhengen. Han beskriver hvordan Gud vil belønne naturens tjeneste, og tilskriver naturen et "naturlig håp" ("naturall hope") som gjør at naturen kan forvente å ta del i den kommende oppstandelsen idet en ny himmel og en ny jord vil omkalfatre verden slik den nå fungerer. Mot slutten av utdraget påpeker han imidlertid at naturen ikke vil fornyes "in themselues", men i henhold til sine "elements and principles". Her fremhever han enn videre at naturen også ved fornyelsen vil stå i tjenerskap overfor mennesket på lignende måte som den gjør det i den nåværende tilstand.

I avsnittet som følger etter dette utdraget, nyanserer han imidlertid denne påstanden ganske kraftig. Han refererer til at det ovenstående kan synes som en "strange doctrine", og fortsetter:

¹⁸³ Ibid., 22, 28.

¹⁸⁴ "For et tre finnes håp: Blir det felt, vokser det opp igjen, det skal ikke mangle friske skudd." (Job: 14: 7).

¹⁸⁵ Goodman, *The Creatvres Praysing God*, 28–29.

Creatures were first created in Paradise. Then surely they were not so much ordained for slaughter, and for mans vse, as for the setting forth of Gods glory. Now since our fall, *they groane and trauell in paine together with us under the burthen of our sinnes, and our miseries, the punishments of sinne, Rom. 8.22.* yet still they continue innocent in themselues, they are often employed in Gods seruice, alwaies praysing God in their owne kinde, and neuer incurre the breach of his law, but are patient, notwithstanding our immoderate and inordinat abuse. [...] all the Creatures in generall shall partake with vs, in our future intended renouation.¹⁸⁶

Her refererer Goodman til Paradiset som han tidligere refererte til som ”state of nature”,¹⁸⁷ og hevder at naturen og dyrene ikke først og fremst ble skapt for menneskenes bruk. Han synes endog å mene at mennesket misbruker naturen ved å henvise til menneskets ”immoderate and inordinat abuse”. I lys av siste setning i utdraget, der han igjen bringer inn den eskatologiske horisonten, antyder Goodman at han ser dette misbruket som høyst kritikkverdig.

Nøyaktig hva Goodman mener at misbruket består i, er vanskelig å vite. Utenom at Goodman bringer inn slakting (”slaughter”), er det nærliggende å tenke at Goodmans påstand om at naturen ikke først og fremst ble skapt for menneskets bruk, har en forbindelse til hans oppfordring til faktisk å respektere naturen som del av det religiøse universet. Helt mot slutten av *Creatvres* refererer Goodman til ”the large extent of Gods Church”,¹⁸⁸ og belegger sin forestilling om at naturen inngår i denne ved å peke på at det ikke bare er menneskene som taper på å frakjenne naturen en religion. Goodman refererer også til ”the poore dumbe Creatures”, og hevder at til og med steinene, som han tidligere beskrev som noen av de stummeste av de stumme, vil reagere med gråt hvis mennesket ikke forstår at religionen er altomfattende: ”God shall be glorified, as of the Angels aboue, so of the dumbe Creatures beneath: if men shall cease to sing their *Hosannah*, the stones will cry”.¹⁸⁹ Slik Goodman beskriver det, vil altså naturen i seg selv lide hvis mennesket ikke anerkjenner dens religion. Ved å bringe inn naturen som del av den eskatologiske horisonten, setter visjonen om en felles fremtid et sterkt premiss for hvordan det er mulig å behandle naturen. Spørsmålet er om dette kan tolkes som et irenisk prosjekt?

Slektskapets ringvirkninger: *Creatvres Praysing God* som irenisk prosjekt

Det var mange historiske aktører i og omkring Goodmans samtid som enten assosieres med irenisme eller som eksplisitt fremmet ireniske prosjekter.¹⁹⁰ Den noe yngre John Dury (1596–

¹⁸⁶ Ibid., 29.

¹⁸⁷ Ibid., To the Reader, Fol.A1^v.

¹⁸⁸ Ibid., 33.

¹⁸⁹ Ibid., 33. Goodmans utheving.

¹⁹⁰ Jue, *Heaven Upon Earth*, 72. Ifølge Jeffrey K. Jue var professor i Heidelberg David Pareus (1548–1622) og hans verk *Irenicum sive de unione et synodo evangelicorum concilianda liber vitivus* (1614) viktig for hvordan protestanter utviklet ideen om irenisme i Goodmans samtid.

1680), nær venn av Samuel Hartlib (1600–1662) og tilhørende den såkalte Hartlib-sirkelen sammen med blant andre Robert Boyle (1627–1691) og Benjamin Worsley (1618–1673), var for eksempel en av de aktørene som eksplisitt fremmet et irenisk prosjekt som svar på den uroen han mente samtiden var preget av. Som religionshistorikeren Jeremy Fradkin nylig har påpekt, er Durys ireniske prosjekt samtidig preget av en polemisk og ganske militant undertone, der hans ideer om å forsone den protestantiske verden i høy grad baserte seg på en motivasjon for å bekjempe spredningen av katolisismen, også til den nye verden. Fradkins poeng er at irenisme ofte kommer med en pris, og at det kan være avgjørende å undersøke hvilke ideologiske føringer som ligger til grunn i ulike ireniske prosjekter, og hvem som ekskluderes fra de respektive fredsvisjonene.¹⁹¹

Selv om Goodman aldri nevner begrepet irenisme i sin tekst, mener jeg at Goodmans *Creatvres* lar seg tolke inn i denne konteksten. I opptakten til det følgende sitatet, har Goodman referert til hvordan *naturall religion* er et grunnleggende element i alle religioner, og at *naturall law* allerede tok form i naturtilstanden (”state of nature”) i Paradis, og dermed ikke er basert på en spesiell åpenbaring (”reuelation”).¹⁹² Ut ifra dette trekker Goodman to konklusjoner, ”hence he gathers these two notes”. La meg begynne med den andre, ”secondly”:

Secondly, that be the religions neuer so opposite and contrary, yet all agree in the naturall law, and therefore are bound to performe to each other, all naturall rights, suppose the discharging of trust, where it is reposed, to vse morall honesty in our actions, obedience to our superiours, allegiance to the Prince, and the like; thus may different religions liue quietly and peacably vnder one iust government. If this were obserued, surely it would cause much peace in the Christian world, so much distracted and disquieted at this day, with infinit and innumerable sects and religions.¹⁹³

Her synes det ganske klart å ligge noen føringer fra Goodmans side med hensyn til hvilke forutsetninger han legger til grunn for at et liv i fred og ro skal kunne være mulig. I denne sammenhengen er måten han fremhever lydighet og troskap overfor ens overordnede og kongemakten på særlig relevant. I den første konklusjonen heter det:

[F]irst, that different and opposite religions may notwithstanding ioyne together in such things as are good, and alike approuable in both: for so we ioyne with dumbe Creatures in their naturall seruice, and that the bounds of the Church are not to be hedged in, according to mens priuate phansies and

¹⁹¹ Fradkin, ‘Protestant Unity and Anti-Catholicism: The Irenicism and Philo-Semitism of John Dury in Context’; Se også Anthony Milton, ‘The Unchanged Peacemaker? John Dury and the Politics of Irenicism in England, 1628–1643’, særlig 96–98.

¹⁹² Goodman, *The Creatvres Praying God*, To the Reader, Fol.A1^v.

¹⁹³ Goodman, *The Creatvres Praying God*, To the Reader, Fol.A1^v.

imaginations; or according to the Prouinces, and iurisdiction of Prelats, but according to the vnity and concent of faith.¹⁹⁴

Goodman hevder at de mange religionene og sektene opptrer på en måte som skaper ufred. Tendensen til at enkeltgrupper fremmer egne hjertesaker, ”according to mens priuate phansies and imaginations”, snarere enn å føye seg etter den politisk-religiøse overmakten på den ene siden, og Guds naturlov på den andre, skaper splid på en måte som gjør at menneskene overser hvilke forpliktelser man har overfor hverandre på et moralsk nivå (”moral honesty”).

Hvis man sammenligner de to konklusjonene synes det samtidig å komme til syne en spenning i Goodmans forståelse av hvordan underkastelse overfor både den jordiske overmakten og den guddommelige overmakten skal foregå. I det første punktet er Goodman opptatt av hvordan religionen og kirken ikke bør begrenses av hvordan religiøse ledere, ”Prelats”, utøver sin autoritet. På tidspunktet hvor Goodman skrev *Creatvres*, var han, som jeg tidligere har påpekt, dekan av Rochester. Av denne grunn er det nærliggende å tenke at Goodman her mener at måten mindre autoriteter utøver sin religion på hverken bør hevdes som allmenngyldig på den ene siden, eller miskjennes på den andre.

Med dette er det tydelig at Goodman fremhever et av de viktigste aspektene ved irenisme slik den ble forstått omkring hans samtid, nemlig at det er mulig å enes om noen grunnleggende religiøse prinsipper som binder ulike religiøse grupperinger, praksiser og trosforfektelser sammen til tross for ellers sterke motsetninger:¹⁹⁵

So at this day, notwithstanding our diuersity of Sects, Schismes and Religions; yet it were to be wished, that our actions might be squared out by one morall law, which law appeares in the Creatures, and is common to man and the Creatures; and is as naturall to man, as is his owne nature, and should no more be separated from man then his owne nature: for want then of religious piety and godlinesse, let this morall law be our guide. Thus man shall know his dutie to man.¹⁹⁶

I lys av Goodmans slektskapsidé, som jeg har belyst i det foregående, synes Goodman her å antyde at slektskapet med naturen er noe som kan skape ringvirkninger for hvordan menneskene forholder seg til hverandre, ”thus man shall know his duty to man.” Uroen som Goodman viser til i *Creatvres*, preget av mangel på ”piety and godlinesse”, som han refererer til i sitatet ovenfor, kan tolkes som Goodmans retoriske situasjon slik Lloyd Bitzer beskriver den i artikkelen ”The Rhetorical Situation” (1968). I historiske tekster, hevder Bitzer, er det

¹⁹⁴ Goodman, *The Creatvres Praying God*, To the Reader, Fol.A1^v.

¹⁹⁵ Walker, ‘Irenicism in Seventeenth-Century English Thought’, 6; Se også Anthony Milton, ‘The Unchanged Peacemaker?’ John Dury and the Politics of Irenicism in England, 1628–1643’, 96.

¹⁹⁶ Goodman, *The Creatvres Praying God*, 34.

ofte mulig å identifisere tilstedeværelsen av bestemte former for kontekster som kan synes å utgjøre et ”påtrengende problem” for den historiske aktøren. Han argumenterer for at ytringer som for eksempel ”that is a dangerous situation”, baseres på en særskilt retorisk situasjon som gjør at den historiske aktøren uttrykker seg på helt bestemte måter.¹⁹⁷ En retorisk situasjon er derfor noe mer enn bare den konteksten som den historiske aktøren opererer innenfor, da det er et premiss at kontekster uunngåelig er meningsskapende i historiske tekster. Bitzer er opptatt av hvordan den retoriske situasjonen mer spesifikt kjennetegnes av en type tvingende nødvendighet, en kritisk situasjon, som inviterer den historiske aktøren til å ytre seg, og at vedkommende former sitt budskap i overensstemmelse med dette i forsøk på å svare til den bestemte situasjonen på best mulig måte.¹⁹⁸

Bitzers argumenter for hvordan en analyse kan være tjent med å rette oppmerksomhet mot forfatterens retoriske situasjon, understreker to aspekter som er fruktbare for min lesning av Goodmans *Creatvres*. For det første muliggjør Bitzers perspektiver at man kan forstå Goodman henvisning til den kristne verden som ”distracted” og ”disquited” som en type påtrengende problem som Goodman søkte å imøtekomme. For det andre kan man tolke Goodmans begrepsbruk og sjangervalg som forsøk på å løse – eller svare til – den retoriske situasjonen. Det er dette svaret jeg mener kan forstås som irenisme.

Som jeg tidligere har understreket, hadde uroen i Goodmans samtid vært tilstedeværende allerede i mange år før han skrev *Creatvres* – og skulle være det i mange år etterpå. Nesten alle nivåer i samfunnet ble berørt, og politiske, religiøse, naturfilosofiske og sosiale forhold var i endring. Den politisk-religiøse spenningen mellom kongemakt og regjering, katolikker og ulike protestantisk orienterte grupper, hadde implikasjoner på de fleste nivåer i samfunnet – og kom til å kulminere i den engelske borgerkrigen i 1640-årene. James’ overtagelse av tronen i England gjorde innflytelsen fra Skottland sterkere, idet James’ søkte å forene de to tronene. Spørsmålet om hvordan man skulle organisere forholdet mellom kirken og menigheten fikk med James som konge stadig større oppmerksomhet, og var årsak til mange uoverensstemmelser. Hendelser som kruttsammensvergelsen gjorde den allerede langvarige spente situasjonen enda mer urolig. Mange, deriblant Goodman, fryktet at konfliktene skulle eskalere.¹⁹⁹

Hvis man tolker dette som Goodmans retoriske situasjon, er det rimelig å forstå den som en type tvingende nødvendighet i tråd med Bitzers perspektiv. Som jeg tidligere har

¹⁹⁷ Bitzer, ‘The Rhetorical Situation’, 1.

¹⁹⁸ Ibid., 3–4.

¹⁹⁹ Hill, *The Century of Revolution*, 6–8, 36–38, 47–56, 63–80; Dodds, *Exploiting Erasmus*, 127, 171.

understreket, var det nettopp de sterke splittelsene som de religionspolitiske spenningene skapte, som foruroliget Goodman:

[I]f we cannot approue our selues as members of one Catholike Church, to serue God in the vnity of one faith, but that as the East hath formerly beene separated from the West, so is now the South from the North, as if with sects and schismes, we were to quarter out religion according to the coasts of the world, and to diuide Christs seamlesse garment among vs, hauing first crucified the Lord of life.²⁰⁰

Referansen til Johannesevangeliet 19: 23–24, der soldatene som hadde korsfestet Jesus velger *ikke* å dele den sømløse kjortelen i flere deler,²⁰¹ har sterk betydning i dette utdraget.

Goodman beskriver her hvordan nord og sør blir skilt på samme måte som øst og vest tidligere ble det, og refererer til hvordan spenningene splitter de troende. Hvis man tolker *Creatvres* som et forsøk på å svare til denne situasjonen, kan teksten på flere måter leses som et forsøk på å avverge økt splittelse, som et irenisk prosjekt.

Goodman virker for det første å ha villet aktualisere den naturlige teologien for sin egen tid. I Goodmans tenkning synes forskyvningen av fokuset fra synet til hørselen å ha muliggjort en sterkere vektlegging av skaperverkets moralske eksemplaritet. Denne forskyvningen synes å ha vært avgjørende for at Goodman kunne fremme naturens betydning for mennesket, all den tid han mente det ville være farlig å rette blikket mot naturen og dermed tro at man kunne skimte Gud til det fulle. For det andre kan Goodmans sjangervalg tolkes som et avgjørende grep som svarer til den retoriske situasjonen, hvis man forstår meditasjonen og lovsangen som del av Goodmans sjangerintensjoner i teksten. Her kan man tolke Goodmans forståelse av meditasjonen, basert på oppfordringen til å lytte på bekostning av å se, som en metode for å bruke naturens bønne- og tilbedelsespraksis som eksempel for sin egen måte å prise Gud på.

Slik kan både Goodmans begrepsbruk og sjangervalg leses som svar på den retoriske situasjonen, knyttet til uroen og splittelsene i hans samtid. I forsøket på å tilby en løsning på det tvingende problemet som Goodmans situasjon var preget av, fremmer han et irenisk prosjekt med en dobbel hensikt: Fred mellom menneskene, og fred mellom natur og menneske.

Goodmans oppfordring til å søke fred og forsoning med naturen er, som jeg har vist i det foregående, basert på en eskatologisk visjon. Samtidig innebærer Goodmans

²⁰⁰ Goodman, *The Creatvres Praying God*, 33.

²⁰¹ Joh. 19: 23–24: ”Da soldatene hadde korsfestet Jesus, tok de klærne hans og fordelte dem på fire, én del til hver soldat. De tok også kjortelen. Men den var uten sømmer, vevd i ett stykke ovenfra og helt ned. Da sa de til hverandre: ’La oss ikke rive den i stykker, men kaste lodd om hvem som skal ha den.’ Slik skulle dette ordet i Skriften bli oppfylt: *De delte mine klær mellom seg og kastet lodd om kappen.*”

slektskapsidé at han forstod universet som en type helhet der alle jordens skapninger inngår og priser Gud etter evne. Som et irenisk prosjekt synes Goodman å fremheve slektskapet mellom naturens skapninger – mennesket innbefattet – som en erkjennelse som kan ha betydning både for forholdet mellom menneske og natur, og for forholdet menneskene i mellom. For forholdet med naturen innebærer slektskapsideen at mennesket med nødvendighet må anerkjenne at naturen har en religion på linje med mennesket, og at mennesket har noe å lære i denne sammenhengen.

Ifølge Goodman overgår naturen på mange måter mennesket i den religiøse praksis. Men selv om den ikke-menneskelige naturen er underlagt naturloven og fullstendig viet til å tjene og prise Gud, innebærer naturens egenaktivitet, samt de innbyrdes store variasjonene som finnes i naturen, at de utøver sin tro på høyst ulike måter. Alle naturens skapninger tilber Gud i henhold til den kapasiteten de besitter. Mennesket kan dermed ikke frakjenne naturen evnen til å kommunisere med Gud:

What can be more glorious to God, then that his praise should be set forth by all his Creatures? what greater charity, then to comprehend them, not within the walls of our Christian Church (though once they were contained in the Arke) yet within the compass and circuit of religion? [...] though the Angels be out of sight, and thou canst not hear their hymnes, yet the beasts may awaken thy dulnesse; what greater humility, then to stoope to the basest wormes, and together with them, to associate thy selfe in Gods seruice?²⁰²

Her forbinder Goodman ”Charity”, den kristne kjærlighetsdyden, med det å anerkjenne naturens religiøsitet. Samtidig betoner han sterkt hvordan meitemarkperspektivet, ”stoope to the basest wormes”, fostrer en type ydmykhet som Goodman her fremhever som en etterlengtet del av menneskets lovprisning av Gud, ”what greater humility”. Dette nedenfra-perspektivet, synes Goodman å mene, kan mennesket anvende både i omgang med naturen, og i omgang med andre mennesker med andre religiøse overbevisninger enn det selv. Poenget er uansett at praktisering av religion arter seg ulikt på ulike steder i Guds skaperverk.

Denne tolkningen gjør det vanskelig å tolke *Creatvres* utelukkende som en allegori over en politisk og religiøs konflikt, slik enkelte har villet fremheve.²⁰³ Logikken knyttet til inkarnasjonslæren og eskatologien gjør at Goodmans fredsvisjoner synes å være mer omfattende enn den religionspolitiske situasjon alene. Her kan det være fruktbart å påpeke at Dury og Hartlib gjorde kampen for å forene protestantene til del av en eskatologisk visjon,

²⁰² Goodman, *The Creatvres Praying God*, To the Reader, Fol.A1^v.

²⁰³ Se følgende for eksempler for hvordan det har vært mulig å fremheve Goodmans referanse til naturen som en symbolsk størrelse: Cranfield, ‘Goodman, Godfrey (1583–1656), Bishop of Gloucester’; De Ornellas, *The Horse in Early Modern English Culture*; Picciotto, ‘Implicit Faith and Reformations of Habit’.

der de så uroen som herjet i 1600-tallets Europa som del av en guddommelig plan.²⁰⁴ Ifølge religionshistorikeren Jeffrey K. Jue, var Dury og Harlib svært influert av Joseph Medes (1586–1639) *Clavis Apocalyptica* (1627), og så det ireniske prosjektet – forsøket på å forene og forsone kristenheten – som en mulighet for å fremskynde det kommende millennium.²⁰⁵ Som den tidligere nevnte Jeremy Fradkin har påpekt, var Durys og Hartlibs irenisme samtidig sterkt preget av kamp mot spredning av katolisisme.²⁰⁶ I min tolkning av Goodmans oppfordring til og visjoner om fred, der jeg tolker ham langt mer bokstavelig enn tidligere forskning har gjort, må Goodman kunne betraktes som mer radikal enn Dury og Hartlib. Ved å vektlegge slektskapsideen, som argumentene i *Creatvres* i høy grad baseres på, synes Goodmans fredsvisjoner å omfatte hele skaperverket, det vil si, alle religiøse vesener – dyr, natur og menneske, kristen og ikke-kristen. Det han bekymrer seg over, er mangel på tro (ateisme) og det at man kan påberope seg den absolutte, rette religion (sekterisme).

Der Goodman i et tidligere sitat refererte til den universelle kirke ("Catholike Church") og forening i troen ("vnity of one faith") som det mest ønskelige alternativet, åpner han samtidig for at muligheten for en forening av dette slaget kan være tapt, "if we cannot approue our selues".²⁰⁷ Som jeg viste i kapittel 2, refererte Goodman ved en anledning til *naturall religion* i sammenheng med den latinske setningen "la oss ikke krangle om ord, når vi er enige om saken" (*Non est litigandum de verbis, ubi in re conuenimus*). Det synes nettopp å være i kontekst av den tapte muligheten for forening at Goodman mener naturens religion kan finne sin funksjon:

If in the course of Christianity, we cannot agree in the very fundamentall points of religion, but are wholly separated, so that neither one mother Church beneath, nor yet one heauen aboue can containe vs. Suppose that Christianity should cease, then let vs come to the tearmes of humanity, [...] But if all faile, if all faile (as I feare they do in some) then let in the last place I pray let me recommend vnto them the religion of dumbe Creatures: surely we can do no lesse then ioyne with them in their religion.²⁰⁸

Her synes Goodman til en viss grad å være forsonet med at splittelsen er et faktum, og at det vil være fåfengt å søke tilbake til en tid der alle var forenet i den samme troen. Goodman synes å fremme naturens religion både som et av de punkter som grupper av ulik religiøs overbevisning kan enes om, "når vi er enige om saken", og samtidig som en faktor som kan virke forenende og dempende på konflikter, "la oss ikke krangle om ord."

²⁰⁴ Jue, *Heaven Upon Earth*, 77.

²⁰⁵ Ibid., 88.

²⁰⁶ Fradkin, 285.

²⁰⁷ Goodman, *The Creatvres Praying God*, 33.

²⁰⁸ Ibid.

5 Konklusjon: Forening eller fred

I denne avhandlingen har jeg vist hvordan Godfrey Goodmans tekst fra 1622, *Creatvres Praysing God: or, the Religion of dumbe Creatvres*, kan la seg tolke som en visjon om fred, som et irenisk prosjekt. Ved å analysere et utvalg av Goodmans begreper og sjangervalg har jeg forsøkt å forstå teksten i lys av noen av de mest sentrale religionspolitiske debattene og konfliktene som preget Goodmans samtid, og undersøkt hvordan de kan ha hatt innflytelse på Goodmans ideer om naturen – skaperverket – og dets rolle for menneskene.

Ved hjelp av begrepsanalysen har jeg argumentert for at Goodman forsøkte å gjøre den naturlige teologien relevant for sin egen samtid, ved at han forskyver noen av de meningslag som tidligere var fremtredende i den naturlige teologien i den kristne idétradisjon. Ved hjelp av sjangeranalysen har jeg argumentert for at sjangrene meditasjon og lovsang kan forstås som del av Goodmans sjangerintensjoner i *Creatvres*. Med dette har jeg forsøkt å demonstrere hvordan Goodmans sjangervalg kan sies å underbygge hans argument om naturens eksemplaritet, og vise hvordan de kan forstås i overensstemmelse med hans ideer om betydningen av meditasjon over naturen som avgjørende på vei mot fred. I den sammenfattende analysen knytter begrepsanalysen og sjangeranalysen nærmere sammen, og viser hvordan de kan la seg forene i en tolkning av *Creatvres* som et irenisk prosjekt. Her har jeg også fremhevet hvordan konteksten som Goodman stod i, spesifikt kan la seg tolke som et påtrengende problem, en kritisk situasjon, som han forsøkte å løse ved å fremme en visjon om fred. Samtidig har jeg vektlagt at Goodmans irenisme i mindre grad synes å omfatte en visjon om forening, men snarere fokuserer på *fredsvisjonen* som den mest realistiske løsningen.

Selv om Goodmans *Creatvres* er blitt omtalt i tidligere forskning, har ingen skrevet en inngående analyse av verket og satt det i en bredere kontekst. Gjennomgående har teksten bare blitt brukt som ett eksempel blant flere, og ikke blitt viet noen videre oppmerksomhet. Der *Creatvres* nevnes, har den mest av alt blitt fremhevet som en polemisk-satirisk tekst der Goodman kunne beskrive den religionspolitiske spenningen i sin samtid uten å nevne noen bestemte personer eller grupperinger eksplisitt. Min avhandling viser at det kan være rimelig å anta at Goodmans referanse til uroen som han mente at ateisme- og sekterismeproblematikken førte med seg, var mer kompleks enn antatt når man leser teksten som en symbolsk størrelse. Min analyse viser at Goodman synes å ha vært mer opptatt av

naturens plass i menneskelivet enn at han kun bruker den som skalkeskjul til et annet formål. Med begrepsanalysen og sjangeranalysen som metodiske tilnærminger, synliggjør jeg hvordan Goodmans tekst lar seg tolke som irenisk prosjekt som både er rettet mot forholdet mellom menneskene, og mot forholdet mellom menneske og natur. Ved å fremheve hvordan *Creatvres* ikke bare omfatter de religiøse og politiske konfliktene i Goodmans samtid, men også ledsages av ideen om at menneske og natur inngår i et slektskap som del av et felles skaperverk med et delt eskatologisk håp, har jeg forsøkt å demonstrere at Goodmans irenisme kan forstås som et svært omfattende prosjekt. På bakgrunn av denne analysen har jeg vektlagt at Goodmans referanse til natur- og dyreliv vanskelig lar seg tolke symbolsk.

Som den første systematiske studien av Goodmans *Creatvres*, kan denne avhandlingen bidra til en større forståelse av hvordan naturen kunne brukes som argument eller løsning i en konkret politisk og religiøs situasjon, samtidig som den viser hvordan en bestemt religionspolitisk kontekst kunne brukes som argument for at mennesket burde forholde seg til naturen på helt bestemte måter, fordi naturen, slik Goodman forstod den, er ladet med helt bestemte former for mening.

Litteraturliste

- Amadou, Christine. *Antikken og middelalderen: 750 f.Kr.-1350*. Vestens idéhistorie, bind 1. Kristiansand: Cappelen Damm Akademisk, 2012.
- Anthony Milton. ‘The Unchanged Peacemaker’? John Dury and the Politics of Irenicism in England, 1628–1643’. I *Samuel Hartlib and Universal Reformation: Studies in Intellectual Communication*, redigert av Mark Greengrass, Michael Leslie, and Timothy Raylor, 95–117. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Aquinas, Thomas. *Summa theologiæ: Latin text and English translation, introductions, notes, appendices and glossaries : Vol. 2 : Existence and nature of God : (Ia. 2-11)*. Vol. 2. London, New York: Blackfriars, 1964.
- Asdal, Kristin, Trygve Riiser Gundersen, Helge Jordheim, Kjell Lars Berge, Karen Gammelgaard, Tore Rem, and Johan L. Tønnesson. *Tekst og historie: å lese tekster historisk*. Oslo: Universitetsforlaget, 2008.
- Augustine. *The City of God against the Pagans*. Redigert av Robert William Dyson. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . *Sermons 51-94*. Redigert av John E. Rotelle. Translated by Edmund Hill. Part III – Sermons, Vol. III: Sermons 51–94. Brooklyn, New York: New City Press, 1991.
- . *De civitate Dei: Gudsstaten, eller Guds by*. Utvalg og oversettelse av Reidar Aasgaard. Oslo: Pax, 2010.
- . *The Essential Augustine*. Utvalg og oversettelse av Vernon Bourke. 2. utg. Indianapolis: Hackett Publishing, 1974.
- Bitzer, Lloyd F. ‘The Rhetorical Situation’. *Philosophy & Rhetoric* 25 (1992 [1968]): 1–14.
- Britland, Karen. ‘Felix Kingston, Aurelian Townshend’s Ante-Masques, and the Masque at Oatlands, 1635’. *Huntington Library Quarterly* 79, no. 4 (29 December 2016): 655–75. doi:10.1353/hlq.2016.0031.
- Brooke, John Hedley. *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. Cambridge History of Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- Colie, Rosalie Littell. *Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1966.
- Cranfield, Nicolas W. S. 'Goodman, Godfrey (1583–1656), Bishop of Gloucester'. I *Oxford Dictionary of National Biography*, 2012.
- Cummings, Brian, red. *The Book of Common Prayer: The Texts of 1549, 1559, and 1662*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- De Ornellas, Kevin. *The Horse in Early Modern English Culture: Bridled, Curbed and Tamed*. Madison, Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2014.
- Dodds, Gregory D. *Exploiting Erasmus: The Erasmian Legacy and Religious Change in Early Modern England*. Erasmus Studies. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 2009.
- Elliott, Mary Grace. "'Nature Gave a Second Groan": The Decay of Nature in Paradise Lost and Seventeenth Century Discussion'. Master, Georgia State University, 2013. https://scholarworks.gsu.edu/english_theses/148/.
- Faber, Ben. 'The Art of Divine Meditation in George Herbert's The Temple'. *Christianity & Literature* 66, no. 1 (1 December 2016): 73–89. doi:10.1177/0148333116679117.
- Fowler, Alastair. *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Fradkin, Jeremy. 'Protestant Unity and Anti-Catholicism: The Irenicism and Philo-Semitism of John Dury in Context'. *Journal of British Studies*, The North American Conference on British Studies, 2017, 56 (April 2017): 273–294. doi:10.1017/jbr.2017.2.
- Fudge, Erica. *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 2002.
- Genette, Gérard. *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Gilson, Christopher Ryan. 'Strange and Terrible Wonders: Climate Change in the Early Modern World'. Doktorgrad, Texas A & M University, 2015. <http://oaktrust.library.tamu.edu/handle/1969.1/155498>.
- Glacken, Clarence J. *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley, California: University of California Press, 1967.

- Glimp, David. 'Figuring Belief: George Herbert's Devotional Creatures'. In *Go Figure: Energies, Forms, and Institutions in the Early Modern World*, redigert av Joan Pong Linton and Judith H. Anderson, 112–131. New York: Fordham University Press, 2011.
- Goodman, Godfrey. *The Creatures Praying God*. Vol. 932. The English Experience, Its Record in Early Printed Books Published in Facsimile. Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum; Norwood, N.J.: W.J. Johnson, 1979.
- . *The Creatvres Praying God: or, the Religion of dumbe Creatures. An Example and Argument for the Stirring vp of Our Deuotion and for the Confusion of Atheisme. Benedicite Omnia Opera Domini Domino; Laudate & Superexaltate Eum in Secula*. Early English Books Online. London: Felik Kingston, 1622.
- . *The Fall of Man, or the Corruption of Nature, Proued by the Light of Our Naturall Reason Which Being the First Ground and Occasion of Our Christian Faith and Religion, May Likewise Serue for the First Step and Degree of the Naturall Mans Conuersion. First Preached in a Sermon, since Enlarged, Reduced to the Forme of a Treatise, and Dedicated to the Queenes Most Excellent Maiestie*. Early English Books Online. London: Felix Kyngston, 1616.
- Hakewill, George. *An Apologie of the Povver and Prouidence of God in the Gouvernment of the World. Or An Examination and Censure of the Common Errour Touching Natures Perpetuall and Vniuersall Decay: Diuided into Foure Bookes: Whereof the First Treates of This Pretended Decay in Generall, Together with Some Preparatiues Thereunto. The Second of the Pretended Decay of the Heauens and Elements, Together with That of the Elementary Bodies, Man Only Excepted. The Third of the Pretended Decay of Mankinde in Regard of Age and Duration, of Strength and Stature, of Arts and Wits. The Fourth of This Pretended Decay in Matter of Manners, Together with a Large Prooffe of the Future Consummation of the World from the Testimony of the Gentiles, and the Vses Which We Are to Draw from the Consideration Thereof*. Early English Books Online. Oxford: Iohn Lichfield/William Turner, 1627.
- Hall, Alexander W. 'Natural Theology in the Middle Ages'. In *The Oxford Handbook of Natural Theology*, edited by John Hedley Brooke, Russell Re Manning, and Fraser Watts. Oxford: Oxford University Press, 2013. doi: 10.1093/oxfordhb/9780199556939.013.0005.
- Hall, Joseph. *The Arte of Divine Meditation: Profitable for All Christians to Knowe and Practise; Exemplified with a Large Meditation of Eternall Life*. Early English Books Online. London: Humfrey Lownes, 1606.

- Harris, Johanna. 'Sectarian Groups'. I *The Oxford Handbook of Early Modern English Literature and Religion*, redigert av Andrew Hiscock og Helen Wilcox, 2017. doi:10.1093/oxfordhb/9780199672806.013.27.
- Harris, Victor. *All Coherence Gone. Study of the 17th Century Controversy Over Disorder and Decay in the Universe*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Harrison, Peter. *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Helness, Anne. 'Sjanger som nøkkel i historisk lesning av tidligmoderne tekster'. I *Grep om fortiden: perspektiver og metoder i idéhistorie*, redigert av Ellen Krefting, Espen Schaanning, og Reidar Aasgaard, 137–152. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2017.
- Henry, John. 'Early Modern Theology and Science'. In *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800*, redigert av Ulrich L. Lehner, Richard A. Muller, and A. G. Roeber. Oxford: Oxford University Press, 2016. doi: 10.1093/oxfordhb/9780199937943.013.40
- Hill, Christopher. *The Century of Revolution: 1603-1714*. 2. utg. London: Routledge, 1980.
- _____. *The World Turned Upside down: Radical Ideas during the English Revolution*. London: Penguin Books, 1991.
- Jeserich, Philipp. *Musica Naturalis: Speculative Music Theory and Poetics, from Saint Augustine to the Late Middle Ages in France*. Oversatt av Michael J. Curley og Steven Rendall. Baltimore: John Hopkins University Press, 2013.
- Jones, Richard Foster. *Ancients and Moderns: A Study of the Background of the Battle of the Books*. St. Louis: Washington University, 1936.
- Jue, Jeffrey K. *Heaven Upon Earth: Joseph Mede (1586-1638) and the Legacy of Millenarianism*. International Archives of the History of Ideas/Archives Internationales d'histoire Des Idées. Dordrecht: Springer, 2006. <https://www.springer.com/gp/book/9781402042928>.
- Koselleck, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press, 2004.
- _____. 'Introduction and Prefaces to the "Geschichtliche Grundbegriffe"'. Oversatt av Michaela Richter. *Contributions to the History of Concepts* 6, no. 1 (2011): 1–37.

- Kurian, George Thomas, James D. Smith III, Mark E. Robert, og Sarah Claudine Day, red. *The Encyclopedia of Christian Literature. Volume 1: Genres and Types/Biographies A–G*. Lanham/Toronto/Plymouth, UK: Scarecrow Press, 2010.
- Lewalski, Barbara Kiefer. *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979.
- Lingaas, Else Marie. *Renessanse og reformasjon: 1350-1600*. Vestens idéhistorie, bind 2. Kristiansand: Cappelen Damm Akademisk, 2013.
- Longfellow, Erica. ‘Prayer and Prophecy’. I *The Oxford Handbook of Early Modern English Literature and Religion*, redigert av Andrew Hiscock og Helen Wilcox. Oxford: Oxford University Press, 2017. doi:10.1093/oxfordhb/9780199672806.013.40
- Louis L. Martz. *The Paradise within: Studies in Vaughan, Traherne, and Milton*. New Haven: Yale University Press, 1964.
- _____. *The Poetry of Meditation: A Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century*. Vol.125. Yale Studies, English. New Haven: Yale University Press, 1954.
- Mandelbrote, Scott. ‘The Uses of Natural Theology in Seventeenth-Century England’. *Science in Context* 20, no. 3 (2007): 451–480. doi:10.1017/S026988970700138X.
- Marlowe, Christopher. *Doctor Faustus: A Two-Text Edition (A-Text, 1604; B-Text, 1616) Contexts and Sources Criticism*. Redigert av David Scott Kastan. A Norton Critical Edition. New York, London: W.W. Norton & Company, 2005.
- McColley, Diane Kelsey. *Poetry and Ecology in the Age of Milton and Marvell*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- McGrath, Alister E. *Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology*. West Sussex: Wiley Blackwell, 2017.
- Newman, Barbara. ‘What Did It Mean to Say ‘I Saw’? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture’. *Speculum* 80, no. 1 (1 January 2005): 1–43. doi:10.1017/S0038713400006643.
- Nicolson, Marjorie Hope. *Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of the Infinite*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1959.
- _____. *The Breaking of the Circle: Studies in the Effect of the ‘New Science’ upon Seventeenth-Century Poetry*. New York: Columbia University Press, 1960.

- Oxford English Dictionary*, Siste tilgang 25. mars 2019. <http://www.oed.com>.
- Patterson, W. B. *King James VI and I and the Reunion of Christendom*. Cambridge Studies in Early Modern British History. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Picciotto, Joanna. 'Implicit Faith and Reformations of Habit'. *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 46, no. 3 (2016): 513–543. doi:10.1215/10829636-3644014.
- Platt, Peter G. *Shakespeare and the Culture of Paradox*. Bodmin, Cornwall: Ashgate, 2009.
- Prior, Charles W. A. 'Early Stuart Controversy: Church, State, and the Scared'. I *The Oxford Handbook of Early Modern English Literature and Religion*, redigert av Andrew Hiscock og Helen Wilcox. Oxford: Oxford University Press, 2017. doi:10.1093/oxfordhb/9780199672806.013.6
- Rian, Dagfinn, og Det Norske bibelselskap. *Gammeltestamentlige apokryfer: de deuterokanoniske bøker*. Verdens hellige skrifter. Oslo: Bokklubben, 2010.
- Shami, Jeanne. 'The Sermon'. I *The Oxford Handbook of Early Modern English Literature and Religion*, redigert av Andrew Hiscock og Helen Wilcox. Oxford: Oxford University Press, 2017. doi:10.1093/oxfordhb/9780199218608.013.0029
- Topham, Jonathan R. 'Natural Theology and the Sciences'. I *The Cambridge Companion to Science and Religion*, redigert av Peter Harrison, 59–79. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. doi:10.1017/CCOL9780521885386.004.
- Tutino, Stefania. *Empire of Souls: Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*. Oxford Studies in Historical Theology. Oxford University Press, 2010.
- Vauchez, André. *Francis of Assisi: The Life and Afterlife of a Medieval Saint*. Oversatt av Michael F. Cusato. New Haven, Conn: Yale University Press, 2012.
- Walker, M. P. 'Irenicism in Seventeenth-Century English Thought: With Special Reference to English Natural Philosophy', 2015. <http://dspace.library.uu.nl/handle/1874/312837>. Sist lest: 05.06.19.
- Willard, Thomas S. 'Godfrey Goodman and the Language of Adam'. *Journal of the Rocky Mountain Medieval and Renaissance Association* 8 (January 1987): 177–190.
- Woolford, Thomas. 'Natural Theology and Natural Philosophy in the Late Renaissance'. Doktorgrad, University of Cambridge, 2011. doi: <https://doi.org/10.17863/CAM.16015>.

