

Melkisedeks mad og vin

Gastronomiske genskrivninger i præstekongens litterære efterliv

Kasper Dalgaard

Abstract: One fascinating aspect of the rich literary production of antiquity is the freedom with which religious figures were rewritten and the frequency with which this was done. Such rewritings often focus on redefining or enhancing the stars of Hebrew Scripture—primarily the usual suspects, such as Adam, Noah, and Abraham. Yet relatively insignificant characters also had tumultuous literary afterlives. An example of this is the king-priest Melchizedek. While his origins are shrouded in mystery, the multitude of rewritings using this particular figure reveals his importance for later times; Melchizedek was at times described as a member of the elite club of mediatorial figures—and at others times as an altogether too human madman. This article tracks the rewritings of Melchizedek through several centuries and a wide range of texts in an effort to better understand the shifting religious universes in which Melchizedek appears, and to emphasize the freedom with which ancient authors carried out their rewritings. The guiding principle for this journey is the bread and wine briefly mentioned in Genesis 14:18 as a gift from Melchizedek to the patriarch Abraham. The waxing and waning of the importance of these two culinary elements is followed through the texts, and their shifting functions are analysed, revealing in the process how even such minor aspects could become key theological ingredients for later religious authors.

De kanoniske skrifers helte og heltinder tildeltes ofte rige litterære efterliv, når senere forfattere genskrev og genopfandt disses liv og virke. Baggrunden for at forfatterne fik øje på disse uslebne ædelstene, er mange, og af samme grund medførte denne skriveproces ganske vari-

erende resultater. En eksemplarisk figur blandt disse genskrevne litterære skæbner er Melkisedek, der af adskillige forfattere bliver tilskrevet overraskende roller igennem tiden. At det netop var Melkisedek, der skulle blive genstand for sådanne teologiske eftermæler, er ikke umiddelbart indlysende ud fra de to korte tekststeder, hvori præstekongen af Salem nævnes i Det Gamle Testamente (henholdsvis 1 Mos 14,18-20 og Sl 110,4). Den gammeltestamentlige Melkisedek-figur er således blot en kort notits i Abraham-fortællingen og dermed et svagt subjekt, der med sin begrænsede birolle i Abrahams skygge tilsyneladende snarere var bestemt til forglemmelse.

Alligevel havde Melkisedek som den første præst i Det Gamle Testamente og den første konge af Jerusalem tilstrækkeligt med 'X-Factor' til, at forfattere fra store dele af det teologiske spektrum i den antikke jødisk-kristne verden genskrev figuren. Genskrivninger, der ofte er præget af teologiske spidsfindigheder, hvorved et eller flere elementer fra forlægget er udvalgt, fremhævet og givet en ny forståelse ud fra forfatternes teologiske behov. For Melkisedek-figures vedkommende er de udvalgte elementer primært tilknytningen til Abraham, Salem og templet, men også selve navnet Melkisedek, tiendegivningen og den kombinerede funktion af præst og konge er gjort til genstand for sådanne element-specifikke genskrivninger. De resulterende genskrivninger er særdeles forskelligartede og strækker sig over århundreder, og med deres imponerende antal kan de forekomme vanskeligt overskuelige. Vi vil dog i det følgende tage på en rejse gennem Melkisedek-figures litterære efterliv ved at isolere ét af disse elementer, guidet gennem de teologiske genskrivninger af to gastronomiske pejlemærker: den mad og vin som Melkisedek tilbyder Abraham ved begyndelsen af deres møde i 1 Mos 14,18-20. Resultatet af denne 'gastronomiske *tour-de-force*' gennem Melkisedek-genskrivningerne vil synliggøre den frihed, hvormed de bibelske karakterer blev genskrevet, og samtidigt illustrere, hvorledes de antikke forfattere forbavsende frit kunne anvende og forandre specifikke elementer fra forlægget alt efter forfatternes teologiske formål.

Tekstuel kannibalisme

Da eventuelle tidligere traditioner vedrørende Melkisedek er gået tabt og Sl 110 ikke indeholder nogen biografiske detaljer, udgør 1 Mos 14,18-20 forlægget – eller, i vores tilfælde, forretten – og dermed det naturlige udgangspunkt for denne undersøgelse. Her, midt i Abrahamfortællingen, er mødet mellem patriark og præstekonge beskrevet i tre korte vers. Læseren introduceres for Melkisedek som konge i (Jeru-)Salem og, i en for Det Gamle Testamente bemærkelsesværdig sammenblanding af funktioner, præst for Gud Den Højeste (וְכֹהֵן לְאֵל עֵלְיוֹן), LXX ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου)¹ ved byens tempel. Denne, den første præst og konge i Jerusalem, drager ud for at møde og velsigne den sejrige Abraham. Ved dette møde velsigner Melkisedek og giver tiende til Abraham (baseret på tekstens forløb er Melkisedek det logiske subjekt i 20b). Dette kan afspejle Melkisedeks forsøg på at formilde eller alliere sin by med den patriark, hvis sejrige hær står foran byens porte, og det viser, hvorledes indholdet gennem de narrative prioriteringer primært tjener til at ophøje Abraham som patriarken, hvorved Melkisedek-figuren er kogt ind til blot de elementer, der understøtter dette formål.

Men udover tiendegivningen foregår der en yderlig udveksling af gaver mellem de to ledere; i 14,18 fortælles det, hvorledes Melkisedek tilbyder sin gæst både brød og vin (לֶחֶם וַיַּיִן). Dette måltid inkluderer måske også Abrahams sejrige hær, en forståelse der understøttes af, at vi i Septuaginta finder en version af mødet, hvori brød står i pluralis (ἄρτους). Denne velkomstgave indleder mødet mellem de to, men udgør samtidigt et element, der i de følgende århundreder genskrives kreativt af forfattere, der i tiltagende grad fokuserer på at skabe og udfolde de overmenneskelige aspekter ved figuren.

I de tidligste genskrivninger af forlægget er Abraham dog endnu det absolutte centrum i mødet. Således finder vi både i det såkaldte *Græsk Fragment om Abrahams Liv* og i *Genesisapokryfen* (begge fra ca. 2 årh. fvt.) et udpræget fokus på ophøjelsen af Abraham på Melkisedeks bekostning. I Eusebs' *Praeparatio Evangelica* 9.17 citeres der fra *Græsk Fragment om Abrahams Liv*, hvor Abraham tildeles æren for at have udbredt civilisationen til både Fønikien og Ægypten. Undervejs

1 Medmindre andet er anført er alle oversættelser forfatterens egne.

på sin globale dannelsesrejse mødes han med Melkisedek, men mødet er her placeret ved Garizim (Αργαριζίμ [9.17.5]), en lokalitet der antageligt henviser til samaritanernes tempel (Kartveit 2009, 245-250). Da en lignende tradition ikke kendes fra nogen samaritanske tekster, kan dette geografiske skift udgøre et polemisk forsøg på at underordne samaritanerne Abraham, eller det kan være et apologetisk forsøg på at løse problemstillingen med, at Det Gamle Testamente tilskriver en ikke-jødisk herkomst til den første præst ved templet i Jerusalem. Undervejs i genskrivningen af Melkisedek-historien er udvekslingen af gaver og tiende forkortet, således at det blot fortælles, hvorledes Abraham “modtog gaver” (λαβεῖν δῶρα [9.17.5]), gaver der forbliver uspecificerede. Udeladelsen af tienden samt omskrivningen af Melkisedeks brød og vin til det mere indholdsrige “gaver” udgør dermed således en intensivering af forlæggets fokus på Abraham og den dertil hørende nedtoning af Melkisedek.

Dette fokus på Abraham er også til stede i *Genesisapokryfens* genskrivning af 1 Mos 14 (kapitel 22). I denne version er forlægget trofast fulgt, og Garizimbjerget indgår således ikke. Tværtimod, for i *Genesisapokryfen* finder vi et omstændeligt forsøg på netop at præcisere den geografiske placering af Salem og på at understrege forbindelsen til Jerusalem. Dette er gjort gennem ikke mindre end tre tilføjelser til teksten: “... Salem, det vil sige Jerusalem ...” og senere i teksten: “... det som er Kongens Dal, Beth-Haccherem dalen” (22,13-14). Men den gastronomiske del af genskrivningen er mere begrænset – forlæggets brød og vin er her forandret til det mere generelle mad og drikke (מאכל ומשתה [22,15]). Her er det igen Melkisedek, der bespiser Abraham, men denne gang er det tydeliggjort, at tilbuddet nu også gælder forplejning af Abrahams hær: “... til Abram og til alle de mænd som var med ham.” (22,15). Herved fremhæver genskrivningen Melkisedek-figurens servile rolle, ved at denne påtager sig udgifterne ved at bespise den tilrejsende hær. Dog er det i apokryfen samtidig tydeliggjort, at det er Abraham, der giver tiende til Melkisedek, hvilket lader patriarken underordne sig Melkisedek. Men årsagen til denne ændring skal nok snarere findes i forfatterens ønske om at fremhæve tempelinstitutionen i Jerusalem, for hvilken tiendegivningen udgjorde en central indtægtskilde. Dette sigte er samstemmende med tekstens gentagne forsøg på at identificere Salem med Jerusalem, hvorved tiende-institutionen forankres gennem patriarkens præcedens-

skabende handlinger. *Genesisapokryfens* version af Melkisedek-episoden afslutter denne første bølge af genskrivninger, der oftest følger forlægget trofast, og hvori Melkisedek-figuren således endnu primært tjener som statist ved hovedrolleindehaveren Abrahams ophøjelse, og de gastronomiske rekvisitter dermed er tildelt begrænset fokus.

Vidnesbyrd fra Qumran – Engle spiser ikke

Fra denne, noget anonyme, forret skal vi nu til et mere krydret indslag på menuen. I to tekster, begge fundet ved Qumran, finder vi de tidligste vidnesbyrd om en væsensforskellig Melkisedek. I både *Sange til Sabbatsofferet* (4Q400-407; 11Q17; samt én senere udgave fra Masada, Mas1k) og *Melkisedekteksten* (11Q13) er forlæggets menneskelige præstekonge tildelt en hovedrolle, udstyret med en ny natur, funktion og betydning.

Sange til Sabbatsofferet (fra ca. 2. årh. fvt.) beskriver gennem tretten sange et væld af engle og deres funktioner i himlen, primært ved det himmelske tempel. I dette komplekse englesystem – karakteriseret som “the richest angelology of any Second Temple period Jewish text” (Alexander 2006, 55) – optræder englene inddelt i et hierarkisk system, med syv ypperstepræster øverst. Selvom navnet Melkisedek ikke er bevaret i sin helhed i de fragmentariske manuskripter, har dele af navnet overlevet i flere passager (primært 4Q401 11 l.3; 4Q401 22 l.3; 11Q17 ii 3 l.7), og sammenholdt med de øvrige passager, der beretter, om hvorledes én af de syv ypperstepræsteengle rangerer over de andre (heriblandt 4Q401 23 l.1; 4Q403 1 ii l.10; 4Q403 1 ii l.5), sandsynliggør dette, at teksten oprindeligt indeholdte Melkisedek-figuren, samt at vi i *Sange til Sabbatsofferet* finder det første eksempel, hvori Melkisedek beskrives som et ophøjet væsen (Alexander 2006, 22; Davila 2000, 162-163; Newsom 1985, 143; Newsom 1998, 205). Dermed er Melkisedek tildelt en særegen rolle i tekstens univers, hvor han som den eneste navngivne engel bliver forvandlet til den øverste engle-ypperstepræst, der – frem for at tjene ved templet i Jerusalem – nu forvalter gudstjenesten ved det himmelske tempel.

Et sammenligneligt fokus finder vi i den senere, men beslægtede *Melkisedekteksten* (11Q13, fra ca. 1. årh. fvt.), der modsat *Sange til*

Sabbatofferet tyder på at være forfattet af Qumran-menighedens egne teologer (Campbell 2004, 56). I denne tekst er Melkisedek ligeledes hovedrolleindehaveren, og i beskrivelsen finder vi flere af motiverne fra *Sange til Sabbatofferet* genanvendt, og således er Melkisedek også her et overmenneskeligt væsen, der tjener sin gud i himlen som dommer, hærfører og præst. I begge tekster er referencer til elementer fra 1 Mos 14 beretningen udeladt, og kun navn og funktion som leder og præst har overlevet. I beskrivelsen af denne den fremmeste af Guds engle, iklædt det ypperstepræstelige tøj og dertil hørende efod, er alle henvisninger til, at Melkisedek indtager mad eller drikke, således udeladt af teksten, i tråd med datidens gennemgående opfattelse af engle som ikke-spisende væsner (se for eksempel Dom 6,19-24 og 13,15-23; Goodman 1986, 162-163; Lieber 2006, 316-317). Herved tjener selve fraværet af brød og vin som et af de mange identitetsskabende elementer i teksten – at Melkisedek ikke spiser, demonstrerer i denne tradition, at han er ikke længere er en menneskelig birolleindehaver i Abraham-fortælling, men derimod skal forstås som en højstående, overnaturlig figur, der som leder af Guds himmelske hærskare og tempel nu spiller hovedrollen i sit eget stykke.

Uden mad og drikke, duer helten ikke

En overnaturlig Melkisedek genfinder vi i det pseudepigrafiske skrift *Anden Enoksbog* (fra ca. 1 årh. evt.). Men der er her tale om en væsensforskellig opfattelse af figurens overnaturlige karakter, en forskel som vi skal se, at netop brødet tjener som en understregning af. *Anden Enoksbog* tildeler også Melkisedek-figuren en hovedrolle, men på niveauet over ypperstepræstelig engel, da Melkisedek her er den guddommeligt skabte evige frelser, hvis inkarnation er det, der giver menneskeheden mulighed for frelse.

Omstændighederne for Melkisedeks ankomst på jorden er dog så bemærkelsesværdige, at de fortjener en kort genfortælling: Hvor den første del af *Anden Enoksbog* (kapitlerne 1-68) fokuserer på ypperstepræsten Enoks skæbne, omhandler de sidste kapitler (69-73) løsningen på de problemer, der følger af, at Gud tager Enok op til sig i himlen. Dette exit indebærer, at menneskeheden er efterladt uden håb, og skønt

først Metusalem og siden Nir (Noas ellers ukendte broder) varetager tjenesten som ypperstepræst, så godt de evner, fører menneskehedens iboende ondskab det ubønhørligt mod den guddommelige genstart af verden gennem syndfloden. Dog bekendtgør Gud, at han vil sende en frelser, der vil muliggøre menneskehedens frelse gennem en fornyelse og videreførelse af det sande præsteskab.

Dette hændelsesforløb påbegyndes, da den aldrende Nir pludselig ihukommer sin kone, Sophonim, og byder hende at komme til sig. Ved dette møde overraskes Nir såre over, at Sophonim er højgravid, især da de to ikke har ligget sammen de seneste 202 år. Nir reagerer med så megen vrede, at den stakkels Sophonim falder død om for fødderne af ham. Dette formilder dog langt fra Nirs vrede, og i samråd med Noa tolker de to hendes død som en velsignelse fra Gud, der sikrer, at folket ikke vil fås nys om den skæmmende utroskab. De to brødre enes derfor om at det bedste, de kan gøre, er i al hemmelighed at smide liget i en grav og glemme alt om hende. Imidlertid har Gud en makaber overraskelse klar til de to brødre, og da de vender hjem fra deres natlige gravgraveri, ser de, at barnet er kravlet ud af Sophonims krop og nu sidder ved sin døde moders side. Dette selvforløste vidunder er en velformet dreng, udviklet som et treårigt barn, der bærer den ypperstepræstelige ephod, mens han synger lovprisninger til Gud.

Og her, med de to lamslæde brødre som vidner til Melkisedeks mirakuløse (selv-)fødsel, genfinder vi brødet fra forlægget, men med en ny teologisk funktion. Forfatteren til *Anden Enoksbog* beskriver, hvorledes det første brødrene Nir og Noa gør, er at iklæde drengen familiens ypperstepræstelige klædning, hvorefter de tilbyder Melkisedek brød at spise. Dermed kommunikerer det gennem Melkisedeks accept og indtagelse af brødet, at Melkisedek-figuren her ikke er en engel (modsat det, der var tilfældet i *Sange til Sabbatofferet* og *Melkisedeksteksten*). Eftersom engle ifølge den dominerende forståelse i datiden ikke spiste fysisk mad (Goodman 1986, 162-163; Lieber 2006, 316-317), demonstrerer Melkisedeks indtagelse af brødet, at netop han er en væsensforskellig skabning. For forfatteren til *Anden Enoksbog* var det dermed centralt i frelseshistorien, at den forløsende frelser var fuldt menneske, omend et ganske mirakuløst et af slagsen. Dette fremhæves blandt andet ved, at Melkisedek fødes som et menneske, men på en mirakuløs (og noget makaber) måde, samt at undfangelsen følger

det klassiske mønster for sådanne mirakuløse inseminationer, hvor de ofte ældre forældre umiddelbart er forvirrede, ængstelige og vrede – en sindsstemning, der først forløses gennem en forklaring formidlet via en himmelsk indgriben (for eksempel Matt 1,18-25; Luk 1). *Anden Enoksbogs* fødselsberetning afviger dog også fra dette mønster, og således har vi her en tradition, hvor det er Gud selv, der er den aktive part, som har gjort Sophonim gravid (J71:30; Böttrich 2001, 459). Det er ligeledes Gud selv, der forklarer det hændte og betydningen heraf, en forklaring der først gives efter fødslen, hvilket i dette tilfælde koster Sophonim livet, men muliggør den unikke fødselsberetning. Dertil kommer barnets mirakuløse form og evner fra fødslen, og med sine lovprisninger og efod forekommer Melkisedek lidet menneskelig. Da det for frelseshistorien i *Anden Enoksbog* samtidigt er centralt, at forløseren er fuldt ud menneskelig i løbet af dennes første, korte inkarnation, understreges menneskeligheden ved flere virkemidler, heriblandt at Nir hurtigt adopterer barnet, men forfatterens primære argument er anvendelsen af brødet, idet Melkisedek som sin første gerning tilbydes og spiser brødet. Her i *Anden Enoksbogs* fortælling afspejler den teologiske anvendelse af brødet netop det modsatte af, hvad dets fravær i de to tidligere tekster indikerede: Skønt begge tekster indeholder ophøjede Melkisedek-figurer, er *Anden Enoksbogs* Melkisedek netop et ophøjet menneske og ikke en engel, hvilket indtagelsen af brødet skal overbevise læseren om.

Melkisedeks nadver – uden vin eksisterer ikke kærligheden

I det samtidige Hebræerbrev optræder Melkisedek endnu engang, og igen tildelt træk af en ophøjet natur, men selvom figuren er en central del af forfatterens argumentation vedrørende Kristi ypperstepræstelige værdighed (Heb 7), er det en argumentation fremført uden nævneværdig reference til de gastronomiske elementer fra 1 Mos 14. Det samme er tilfældet med den jødiske forfatter Josefus' to henvisninger til Melkisedek-figuren, selvom vi også her finder figuren genskrevet med nye og spændende elementer – heriblandt idéen om at det var Melkisedek, der byggede det første tempel og navngav Jerusalem (*Bellum Judaicum* 6.438; *Antiquitates Judaicae* 1.180-181). Både Hebræerbrevet og, om-

end i mindre grad, Josefus' tekster danner dog fundamentet for flere af de senere kristne forfatters nyfortolkninger af Melkisedek-figuren. I disse finder vi et begyndende fokus på den teologiske betydning af den brød og vin, som præstekongen tilbød Abraham i forlægget. Selvom Hebræerbrevets ellers så kreative og detaljefokuserede forfatter tilsyneladende ikke hæftede sig ved Melkisedeks brød og vin, så bliver det nu et tilbagevendende træk at anse disse for centrale elementer ved figuren, hvilket kommer til udtryk ved fortolkningen af disse i tilknytning til nadveren.

Denne forståelse møder vi første gang hos kirkefaderen Clemens af Alexandria (ca. 150-215). I Clemens' *Stromata* identificeres Kristus med Melkisedek: Kristus *var* Melkisedek. Igen gennem denne ekstreme fortolkning af forholdet mellem de to hovedpersoner i Hebræerbrevet, forklarer Clemens, at Kristus-som-Melkisedek således "gav brød og vin som indviet føde, som type på [den senere] nadveren" (ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον τὴν ἡγιασμένην διδοὺς τροφήν εἰς τύπον εὐχαριστίας [4.161]). Denne tolkning danner lighed mellem Kristi tidlige (i skikkelse af Melkisedek) og senere (i de nytestamentlige skrifter berettede) handlinger, hvorved der for Clemens skabes en naturlig forbindelse mellem det oprindelige brød og vin i 1 Mos 14 og nadverens samme. Gennem denne fortolkning fremstår Melkisedeks velkomstgave til Abraham som en proto-nadver.

En beslægtet, men udfoldet fortolkning finder vi hos Cyprian af Karthago (ca. 200-268). Denne nordafrikanske biskop nævner Melkisedek kort i *Ad Quirinum* og mere detaljeret i *Ad Caecilium*, hvori Cyprian debatterer, hvorvidt vinen i nadveren må udskiftes med vand (63.1-5). Cyprians holdning til dette spørgsmål er, at det ville være en stor fejl at udelade vinen, hvilket han anmoder sine kollegaer at undlade at deltage i. For Cyprian er vinen en afgørende del af nadverens sakramente, og som bevis herfor anvender han Melkisedek-figuren. Denne er hos Cyprian ikke væsensidentisk med Kristus, således som Clemens forstod forholdet, men Melkisedek er her en "præfiguration" (praefigurare [63.4.1]) af Kristus, og Melkisedeks præsteskab af Kristi præsteskab (63.4.1), og dermed er også Melkisedeks kultiske offer af brød og vin en "profetisk forudgribelse af nadverens mysterium" (sanguis ... qui scripturarum omnium sacramento ac testimonio praedicetur; 63.3.1), og Kristi offer:

Hvem er sandere præst for den højeste Gud end vores herre Jesus Kristus, som ofrede et offer til Gud Faderen, det selvsamme offer som Melkisedek havde gjort, brødet og vinen, det vil sige hans egen krop og blod (63.4.1).

Cyprian understreger i sin udlægning af Melkisedeks brød og vin i forbindelse med nadveren, at Melkisedeks offer, det der muliggjorde Abrahams frelse, bestod af brød og vin, som Kristi nadver indeholder brød og vin, hvilket demonstrerer, at Melkisedeks offer "i sandhed er et præfigurerende symbol" (ueritatem praefiguratae imaginis [63.4.1]). Derfor, konkluderer Cyprian, beviser 1 Mos 14,18-20 at nadverens vin en central og nødvendig del af sakramentet. Hos Cyprian tjener Melkisedeks velkomstgave til Abraham således som en teologisk bevisførelse for indholdet af nadveren, og med Clemens' og Cyprians fortolkning var Melkisedeks brød og vin sikret en betydelig rolle i forståelsen af Kristus og nadveren hos senere kirkefædre.

Melkisedeks guddommelig vin

Med et mindre afbræk i kronologien rejser vi nu tilbage i tiden til Filon af Alexandrias (ca. 25-50 fvt.) Melkisedek-genskrivninger. I disse findes, hvad der kan være et vigtigt led i forklaringen på, hvorfra inspirationen opstod til en fortolkning af Melkisedeks brød og vin som et billede på nadveren. En forbindelse der understøttes af at Clemens, den første af kirkefædrene der omtaler en sådan forbindelse, og som antageligt havde kendskab til og ofte anvendte idéer fra Filons tekster (Itter 2009, 2-3). Hos Filon finder vi Melkisedek-figuren anvendt fire gange, i fire forskellige skrifter og til fire forskellige formål. Heriblandt ét hvori Melkisedek indbyder Abrahams hær til en stor fest (*De Abrahamo* 235), således som i Septuaginta, *Græsk Fragment om Abrahams Liv* og Josephus' versioner. Hvor to af de øvrige henvisninger (henholdsvis *Quaestiones in Genesin* 14:18² og *De congressu* 98-99) ikke behandler Melkisedeks mad, finder vi i *Legum allegoriae* (81-82) en

2 Dette fragment blev kort beskrevet af James R. Harrison i 1886 (Harris 1886, 69). Det er fundet blandt en samling af mindre Filon citater fra *Quaestiones in Genesin* 4,4 (gr. 238, sæc.xiii) men ud fra dets indhold er der her nok

beretning, der fortolker brødet og vinen som billeder på det sindelag og de handlinger, der giver adgang til det sande trosfællesskab. I modsætning til Ammonitterne og Moabitterne som ikke kom med brød og vin og derfor, ifølge Filon, ikke fik adgang til fællesskabet efter opholdet i Ægypten, er Melkisedeks gastronomiske gaver eksemplariske og repræsenterer ifølge Filon den korrekte tro på Gud. Melkisedeks brød og vin er sjælens sande mad og drikke, der gør denne fuld af glæde og er centralt for menneskesjælens rejse mod Gud. Melkisedeks vin er hos Filon et billede på det, som indgyder den sjæl, der drikker heraf, en "guddommelig beruselse" (82) men samtidig understreger Filon, at sjælen vil være mere ædru end ædrueligheden selv (82). Hvor Filon tilsyneladende ikke opererer med en ophøjet Melkisedek-figur (Dalgaard 2013, 90-92), er hans udlægning af Melkisedeks brød og vin det første eksempel på en 'ophøjelse' af disse to gaver. Disse fortolkes nu som højst efterlignelige, centrale elementer for sjælens søgen mod Gud og for menneskets indlemmelse i trosfællesskabet. Da der her er sammenlignelige elementer med den senere kristne forståelse af Melkisedeks brød og vin som præfigurerende symboler for nadveren, og ud fra at der i Clements forfatterskab kan spores indflydelse fra Filons tekster, er det således begrundet, at vi med *Legum allegoriae* ser begyndelsen på den forståelse, der muliggjorde forbindelsen mellem Melkisedeks brød og vin og nadverens brød og vin.

Gnostisk gastronomi

Forbindelsen mellem Melkisedeks brød og vin og den kristne nadver finder vi også i de gnostiske traditioner, men – som er sædvanen for disse tekster – i en ganske anden form. Det bedste eksempel herpå findes i *Anden Jeubog* (ca. 3. årh. evt., tekst og oversættelse fra MacDermot, 1978). Melkisedek optræder i dette skrifs kapitel 45 og 46 – under det mystiske synonym *Zorokothora Mel* – som én af de overnaturlige hjælpere, der påkaldes af Jesus forud for disciplenes dåb. Dette ritual består af én dåb med vand, én med ild og én med Helligånden. I kapitel 45 hører vi således, at Jesus forud for den første dåb giver de

snarere tale om et fragment der retteligen bør tilskrives Filons kommentar til 1. Mosebog 14,18 (Dalgaard 2013, 81-83).

tolv disciple brød og vin. Herefter beder han sin Fader om at påkalde de femten hjælpere, der tjener de syv Jomfruer af Lyset. Én af disse er Melkisedek, som Jesus beder om må komme og “anbringe livets dåbs vand i et af vinbægerne” (45). Herved transformeres dåbsvandet til vin og Jesus døber disciplene i dette, til disciplenes store glæde, da de nu er blandt de få, der vil “arve Lysets Kongerige” (45).

I det efterfølgende kapitel finder vi en lignende dåbsberetning, dog med en anden fremgangsmåde. Forud for dåben med ild anmoder Jesus om en lang række ting (heriblandt anemoneblomster, myrra og vinranker), hvorefter han dækker op for hver discipel. Foran hver af de tolv placeres igen et vinbæger og et stykke brød. Efter en længere forberedelse af disciplene – der inkluderer, at de iklædes hvide gevandter, krones med jernurtranker samt at “de syv stemmers ciffer” (46, et ciffer, der i dette tilfælde er 9879) placeres i deres hænder – påkalder Jesus de fire verdenshjørner og beder sin Fader om hjælp til at rense disciplene. Dette sker ved, at Melkisedek “i hemmelighed” sendes til Jesus. Melkisedek medbringer “vandet til ildens dåb” (46), i hvilket Jesus døber disciplene og hvorved de (igen) renses for deres synder. Herefter nævnes Melkisedek ikke efterfølgende i den resterende del af *Anden Jeubog*, og optræder således ikke i det sidste dåbsritual, der involverer Helligånden.

Det – tilsyneladende velduftende – ritual indeholder beretningen om en ophøjet Melkisedek-figur, der tjener som vogter, udbringer og fordeler af det centrale element ved to af de tre dåbsritualer; henholdsvis vandet til livets dåb og vandet til ildens dåb. I begge tilfælde er det indledende element ved dåben en uddeling af brød og vin til disciplene, der alle indtager begge dele, som det første led i påkaldelse af Melkisedek eller en kultisk forberedelse til dåben. Desuden er vi her vidne til en forestilling om, at vandets forvandling til vin sker ved, at Melkisedek i hemmelighed udfører denne transfiguration. Forlæggets brød og vin er dermed endnu at finde i *Anden Jeubogs* genskrivning af 1 Mos 14, til trods for at Abraham og flertallet af narrative elementer er udeladt.

En skattehule af mad – offerbrød og frelsesvin

Som dessert i denne Melkisedek-menu fremstår *Skattehulen* velegnet. I denne tekst, fra ca. 4. årh. evt., finder vi en sammenskrivning af elementer fra flere af de tidligere genfortolkninger, men også træk fra en ny, modsatrettet tradition, hvori figuren blev nedtonet, latterliggjort og fjernet, sandsynligvis grundet dens stigende betydning for forskellige religiøse minoritetssamfund. Således deler flere af de rabbiniske skrifter en tradition, hvori Melkisedek bliver frataget sit præsteskab, for eksempel i den Babylonske Talmuds traktat *Nedarim*, hvori Gud overdrager præsteskabet til Abraham, fordi Melkisedek i forlægget forbrød sig mod de uskrevne kultiske regler ved at velsigne Gud sidst (1 Mos 14,19-20) – en fejl som patriarken i *Nedarim*-teksten ikke er sen til at sladre om. I de Palæstinensiske Targumim sker der en gradvis forskydning i figuren, således at denne i stadig større grad identificeres med Noas søn Sem, hvorved navnet Melkisedek i sidste ende udelukkende fremstår som en titel for Sem: “Og kongen af retfærdighed, kongen af Jerusalem, han som er Sem den store (שם רובה), bragte brød og vin ud...” (*Targum Neofiti* til 1 Mos 14,18).

Denne tradition kan udgøre baggrunden for dele af *Skattehulens* fortællinger om Melkisedek, hvor interaktionen mellem netop de to figurer Sem og Melkisedek er fremtrædende. Hertil kommer måske forfatterens forsøg på at beskrive Melkisedek som et almindeligt menneske ved at udstyre Melkisedek med både forældre (Mâlâkh og Yôzadhâk) og fødeby. *Skattehulens* Melkisedek-genskrivning begynder med Noas sidste ord til sønnen Sem (122-123, tekst og oversættelse fra Budge, 1927). Disse rummer en instruktion til Sem om at bringe den 15-årige Melkisedek til Arken, hvor Adams lig har ligget skjult i århundreder. De to skal bringe liget til verdens midte, Gâghûltâ (Golgota), og dér skal Melkisedek, som Guds udvalgte præst, begrave Adam. Alt dette, understreges det, skal ske i hemmelighed, hvilket i dette traditionslag resulterer i, at Melkisedek forsvinder fra menneskehedens historie på grund af Sem-figures handlinger, heriblandt at han overbeviser Melkisedeks forældre om, at deres dreng omkom på rejsen. Det eneste den unge Melkisedek må medbringe på rejsen, er brød og vin, hvorved disse to elementer fra forlægget igen dukker op i en ny betydning. I *Skattehulen* indgår både Melkisedeks brød og vin i det ritual han skal

begrave Adam med, og de to gastronomiske elementer er dermed igen tildelt en kultisk rolle. Dertil udgør de også det første offer foretaget ved det, der skulle blive til Jerusalems tempel – en by der grundlægges ved, at Melkisedek bygger et alter over Adams grav. Det understreges i teksten, at Melkisedek skal “sidde” for evigt på dette sted og – med en beskrivelse der bringer mindelser om Nasiræer-løftet fra 4 Mos 6,1-21 – at Melkisedek i denne evige præstetjeneste udtrykkeligt forbydes at gifte sig, klippe sit hår, hælde blod ud, samt at det eneste, der må ofres på stedet, er brød og vin (129).

Dog gør *Skattehulens* sammenredigering af flere forskellige traditioner vedrørende Melkisedek, at han ikke forbliver skjult i verdens centrum. Med et tydeligt narrativt brud sker det at i stedet for denne evige, ensomme præstetjeneste bliver Melkisedek opsøgt af flere betydningsfulde personer. Den første er Abraham, der, i modsætning til forlægget, i *Skattehulens* udgave af mødet opsøger Melkisedek og falder på knæ foran præsten. Herefter tillader Melkisedek patriarken at deltage i “de hellige mysterier om offerbrødet og frelsesvinen” (148). Flere af elementerne i mødet mellem de to synes at stamme fra en kristen kilde, heriblandt forståelsen af Melkisedeks brød og vin som en forløber for nadveren, som vi først mødte hos Clemens. Dette tydeliggøres i et senere møde mellem de to, hvor Abraham bringer sin søn Isak med sig for at vise ham Melkisedek og efterfølgende ofre Isak ved Melkisedeks alter – *Skattehulens* fortolkning af 1 Mos 22 (149-150). Dette offer stoppes dog, da Abraham gives et syn om Kristi kommende offer selvsamme sted. Senere opsøges Melkisedek af en lang række konger, der ved synet af denne hellige mand bekendtgør, at Melkisedek er hele jordens konge og alle kongers fader (151-152). Alle forsøger de at overtale Melkisedek til at rejse med dem tilbage og regere deres lande, men eftersom Melkisedek er forpligtet på at tjene ved Golgata for evigt, bygger kongerne ham i stedet et tempel og en by, der er ham værdig: Jerusalem.

Gennem de mange traditionslag i *Skattehulens* forskellige Melkisedek-beretninger fremstår brødet og vinen som gennemgående og centrale elementer. Melkisedek, der forandres fra en ung, almindelig dreng til en guddommelig udvalgt, evig ypperstepræst, i en ‘pre-quel’ til beretningen i 1 Mos 14, rejser fra sin hjemby kun medbringende brød og vin. Disse to ting er det eneste, han skal anvende i begravelses-

ritualet for forfaderen Adam, der har ventet på Melkisedeks komme, førend han kunne blive korrekt begravet, og er det eneste offer, der må bringes ved alteret (og dermed sandsynligvis også i *Skattehulens* teologiske optik ved Jerusalems tempel). Desuden er det dette brød og denne vin, som Abraham bydes ved deres møde, og som muliggør patriarkens frelse. Frem for forlæggets ophøjelse af Abraham på bekostning af Melkisedek er vi således her vidner til en genskrivning, hvor de to igen mødes, men hvor rollerne er byttet om: det er nu Melkisedek, der ophøjes på bekostning af den Abraham, der kaster sig for fødderne af Melkisedek og allernådigst tillades at modtage Melkisedeks velsignelse. Og brødet og vinen, der begyndte som et velkomstmåltid, er i *Skattehulen* – med træk fra så forskellige kilder som Filons *Legum allegoriae*, Clemens' *Stromata* og gnostiske mysterie-riter – genskrevet til de centrale elementer i det frelsende måltid.

Gastronomiske genskrivninger

De antikke genskrivninger af kanoniske passager er, endnu i dag, ofte både underholdende og overraskende læsning. Et aspekt der bidrager til dette, er den frihed, hvormed de religiøse figurer vinkles, således at de kan tjene som argumentation for skiftende tiders teologiske ideer. Som eksempel herpå er Melkisedek-figuren eksemplarisk, da han ofte bliver forvandlet til at tjene ganske forskelligartede teologiske argumentationer, gennem genskrivninger der både ophøjer og nedgør figuren.

Men også mindre elementer ved de kanoniske figurer skifter både form og betydning igennem genskrivningerne – en proces som denne artikel har belyst via en gennemgang af den omskiftelige beskrivelse og funktion af Melkisedeks brød og vin. Således har vi fulgt de to gastronomiske elementer fra forlægget (og de to beslægtede anvendelser i *Græsk Fragment om Abrahams Liv* og *Genesisapokryffen*), hvori brødet og vinen er et velkomstmåltid, der tjener til at fremhæve Abraham-figuren på præstekongens bekostning. Derimod fandt vi en væsensforskellig Melkisedek-figur i både *Sange til Sabbatofferet*, *Melkisedekteksten* samt *Anden Enoksbog* – men fremstillinger hvori brødets anvendelse angiver forfatterens forståelse af denne væsensforskellighed. I *Sange*

til *Sabbatofferet* og *11QMelkisedek* er Melkisedek et himmelsk væsen, sandsynligvis en højstående engel, og brødets fravær tjener til at understrege denne anderledeshed. I *Anden Enoksbog* finder vi en frelserfigur, der trods dens mirakuløse tilblivelse, opgave og fremtidig skæbne, alligevel fremstilles som et menneske, og forfatteren bag teksten anvender således brødet og spisningen af dette som et bevis på Melkisedeks menneskelighed.

I den ene af fire anvendelser af Melkisedek-figuren hos Filon blev brødet og vinen fremhævet som et billede på det rette sindelag og den korrekte tro, der er nødvendig, for at mennesket kan gøre sig forhåbninger om at nærme sig Gud. En forståelse af brødet og vinen som adgangsgivende elementer til trosfællesskabet, der er sammenlignelig med den, vi finder hos kirkefædrene Clemens og Cyprian. Hos begge forfattere er Melkisedeks brød og vin forstået som forbundet til Kristi nadver, hvor de har antaget en kultisk rolle. En sådan genfinder vi i den gnostiske *Anden Jeubog*, hvori brødet og vinen er centrale elementer for to dåbsritualer, der udføres af Jesus ved hjælp af Melkisedek. I den sidste tekst behandlet i denne artikel, *Skattehulen*, finder vi flere forskellige traditioners Melkisedekker forsøgt sammenskrevet til én figur, og selvom brødet og vinen dermed har varierende betydninger, er de gennemgående elementer; de er 1) det eneste den unge Melkisedek må bringe med sig på sin rejse, 2) de kultiske elementer, der skal anvendes ved den længe udsatte begravelse af Adam, 3) det eneste tilladte offer ved det alter, der med tiden skulle blive til templet i Jerusalem, samt 4) de centrale elementer ved den velsignelse, der tildeler Abraham frelsen ("offerbrødet" og "frelsesvinen" [148]).

Gennem denne 'gastronomiens hermeneutik' er det således belyst, hvor forskelligartet de antikke teologiske forfattere i deres genskrivninger genanvendte hele og dele af de kanoniske figurer, heriblandt hvorledes Melkisedeks tilsyneladende ubetydelige velkomstgave til Abraham fra 1 Mos 14,18 kunne fremstilles skiftevis som bevisførelse for Melkisedeks englevæsen, nadverens forlæg og det eneste sande offer ved templet i Jerusalem.

Bibliografi

- Alexander, P.S., 2006, *The Mystical Texts. Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*, Library of Second Temple Studies 61, London: T&T Clark International
- Böttrich, C., 2001, 'The Melchizedek Story of 2 (Slavonic) Enoch: A Reaction to A. Orlov', *Journal for the Study of Judaism*, 32, 445–470
- Budge, E.A.W., 1927, *The Book of the Cave of Treasures*. London: The Religious Tract Society.
- Campbell, J.G., 2004, *The Exegetical Texts*, Companion to the Qumran Scrolls 4. London: T&T Clark
- Dalgaard, K., 2013, *A Priest for All Generations. An Investigation in to the Use of the Melchizedek Figure from Genesis to the Cave of Treasures*, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 48. København: Det Teologiske Fakultet
- Davila, J.R., 2000, *Liturgical Works*. Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls 6. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans
- Goodman, D., 1986, 'Do Angels Eat', *Journal of Jewish Studies* 37, 160-175
- Harris, J.R., 1886, *Fragments of Philo Judaeus*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press
- Itter, A.C., 2009, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria. Vigiliae Christianae*, Supplements Volume 97, Boston, Mass.: Brill
- Kartveit, M., 2009, *The Origin of the Samaritans*, Vetus Testamentum Supplements 128, Leiden: Brill
- Lieber, A., 2006 'Jewish and Christian Heavenly Meal Traditions', i *Paradise Now. Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Society of Biblical Literature Symposium Series 11, red. A.D. DeConick, Leiden: Brill, 313-339
- MacDermot, V., 1978, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, Nag Hammadi Studies 13. Leiden: Brill
- Newsom, C.A., 1985, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Harvard Semitic Studies 27, Atlanta, Ga.: Scholars Press
- Newsom, C.A., 1998, 'Shirot 'Olat Hashabbat', i *Qumran Cave 4: VI. Poetical and Liturgical Texts, Part 1*, Discoveries in the Judean Desert XI, red. E. Tov, Oxford: Clarendon Press, 173–402