

Den oplysende frugt: Om at spise og drikke i gnostisk-kristen litteratur

Tilde Bak Halvgaard

Abstrakt: In this essay, the theme of drinking and eating in Gnostic-Christian literature is investigated. As the focus of most Nag Hammadi texts is not on daily routines but rather on ascetic lifestyle and cosmology, these texts do not contain detailed information about what kind of food their authors ate or how it was prepared. Nevertheless, in several Nag Hammadi texts we find a metaphorical use of everyday practices similar to the ones found in the New Testament, where a special kind of food – Christ himself (as bread and wine) – becomes determinative for the identity of the believer. In the *Gospel of Truth*, the eating of Christ is also in focus, but the crucified Christ is the ‘fruit of knowledge’. Thus, the author of the *Gospel of Truth* brings together in this single image the tree of knowledge, the crucifixion, and the Eucharist, interpreting the knowledge-giving fruit in a positive light.

Gnostisk gastronomi

Det er en velkendt, populær og kliché-præget opfattelse, at gnostikerne var indifferente over for den verden, de levede i, idet de kun orienterede sig mod den transcendent, guddommelige verden. De stræbte udelukkende efter at vende tilbage til deres guddommelige ophav og var derfor ikke interesserede i at deltage i denne materielle, ufuldstændige verden. Det kunne, ifølge klichéen, føre til to yderliggående typer af adfærd. Enten blev gnostikeren så verdensforsagende, at han isolerede sig og på asketisk vis tog afstand fra alle former for kropslige tilbøjeligheder og nødvendigheder. Han giftede sig ikke, havde ikke sex og fik ikke børn. Han ejede ikke noget og spiste og drak så lidt som muligt. Den anden mulighed var askesens diametrale modsætning: libertinismen, hvor gnostikeren enten i ligegyldighed over for sin krop eller for

at opnå den ultimative frihed gjorde præcis, hvad der passede ham, fx ved at slå sig løs ved sexorgier og ædegilder.¹

De kilder, vi har til gnostikerne, er desværre ikke mange. Ud over Nag Hammadi-skrifterne findes der kun få manuskripter, hvis indhold ligeledes fokuserer på *gnosis* (erkendelse, indsigt) som frelsesvej, eller som indeholder den type kosmologi, som dele af forskningen i dag er enige om at karakterisere som 'klassisk-gnostisk', fx *Johannesapokryfen* (NHC II,1; III,1; IV,1 og BG,2) og *Arkonernes Hypostase* (NHC II,4) (se Rasimus 2009, 58-62).² Dertil kommer at de få bevarede kilder kun meget sparsomt antyder etiske forskrifter, som kunne understøtte en bestemt 'gnostisk' livsførelse. Klichéen om 'de to mulige etikker' stammer fra en periode i gnosis-forskningen, hvor Nag Hammadi-skrifterne ikke var tilgængelige, og hvor de kilder, man havde til 'gnostikerne', udover meget få manuskripter³, var heræsiologernes vidnesbyrd. Deres beskrivelser bør dog ikke læses som fuldstændigt troværdige gengivelser, da de formentlig ikke var baseret på førstehåndskendskab til konkrete gnostisk-kristne grupper, men nærmere var baseret på rygter (Williams 1996, 164-165). Derudover er det tænkeligt, at de i forsøget

1 For en fremstilling af gnostikerne som enten asketer eller libertinere se Jonas (2001 [1958], 270-277). Irenæus af Lyon beskriver i sit store værk *Adversus Haereses*, hvordan valentinianerne opfatter sig selv som helt igennem spirituelle. Deres kroppe kan de udsætte for hvad som helst, da det ikke vil anfægte deres åndelighed: "De som overdrevent er underlagt kødelige lyster siger, at kødelige ting bør overgives til det kødelige og det åndelige til det åndelige." Irenaeus, *Adversus Haereses*. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, 1993-2001, Fontes Christiani 8, 1-5, Freiburg: Herder, I,6,3. Se også fx I,25,4; eller Epiphanius, *Panarion* 26,5,7. Med mindre andet er angivet, er alle de følgende oversættelser mine egne.

2 Nag Hammadi-skrifterne er dog på ingen måde ensartede, og det er kun et lille udpluk af dem, som kan betegnes som gnostiske. Flere af teksterne er hermetiske traktater, andre må betegnes som kristne apokryfer og endvidere optræder et uddrag af Platons *Staten*. De fleste af de klassisk gnostiske tekster er desuden også kristne, og det kan således være vanskeligt at adskille dem fra andre kristne Nag Hammadi-skrifter, ligesom det kan være vanskeligt at opretholde en egentlig definition af, hvad begreberne 'gnostisk' eller 'gnostikerne' dækker over.

3 Fx udgaven af *Pistis Sophia*: Carl Schmidt, 1925, *Pistis Sophia neu herausgegeben mit Einleitung nebst griechischem und koptischem Wort- und Namenregister*, Coptica II, Haunia: Gyldendalske Boghandel/Nordisk Forlag, 1925.

på at afvise gnostikernes 'kætterier' har gjort, hvad de kunne for at få dem til at fremstå i et dårligt lys.⁴

Efter udgivelsen af Nag Hammadi-skrifterne blev forståelsen af gnostikernes etik mere nuanceret, da man nu trods alt havde kilder direkte fra dem, det hele drejede sig om. Det blev tydeligt, at den form for etik, som umiddelbart kom stærkest til udtryk i teksterne, var *askesen*. Der findes således adskillige eksempler på, hvordan afholdenhed i flere henseender er at fortrække. Fx ser vi i *Skriftet uden Titel* (eller: *Om Verdens Oprindelse*) (NHC II,5 og XIII,2), hvorledes vinranken vokser ud af det samme blod, som Eros er fremkommet af, og tekstens forfatter konkluderer: "Den, som drikker af vinen, erhverver sig samlejets begær" (109,28-29).⁵ Udsagnet falder midt i fortællingen om verdens og menneskets skabelse, hvor der også berettes om begærets (Eros') oprindelse (109,1-25). Eros har i denne tekst ikke nogen positiv betydning, da den bliver spredt ud over alle skabninger i Kaos og således gennemsyrrer alle jordiske ting (både magter og mennesker). Forfatteren får således kombineret det at drikke vin med fysisk begær og som følge af dette også med ægteskab, samleje, børnefødsler og død.⁶ Forfatteren til teksten fortsætter med at forklare: "... efter vinranken voksede et figentræ og et granatæbletræ frem fra jorden sammen med resten af træerne ifølge hvers art, idet de havde deres sæd i sig fra magterne og englenes sæd" (109,30-110,1). Disse korte tekststykker fra *Skriftet uden Titel* viser os to ting. Den første, og måske mest åbenlyse, nemlig at vinen tænder begæret og i det hele taget påvirker mennesket i en forkert retning, er en i antikken velkendt opfattelse, som kommer til udtryk i

4 Se fx Irenæus, *Adversus Haereses*. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, 1993-2001, Fontes Christiani 8, 1-5, Freiburg, Herder: I,3,6: "Sådanne ting siger de derfor om deres Pleroma (fylde) og alts udformning, ved forcerende at tilpasse de gode ord til deres onde opfindelser".

5 De enkelte tekststykker fra *Skriftet uden Titel* er oversat fra den tekstkritiske udgave: Layton 2000, 'On the Origin of the World' i *The Coptic Gnostic Library vol. 2*, red. J. Robinson, Leiden: Brill, 28-93.

6 Painchaud (1995, 345) beskriver brugen af Eros-figuren således: "Il s'agit d'un récit de la naissance d'Éros construit comme récit étiologique de la reproduction sexuée, la fonction de ce récit étant d'attribuer une origine archontique au cycle de la génération et de la mort".

adskillige tekster også inden for Nag Hammadi-samlingen.⁷ Vinen bliver herved katalysator for menneskets udvikling i den jordiske verden, især det seksuelle aspekt, som medfører forplantning og reproduktion. Det er tydeligt, at forfatteren ønsker, at mennesket frasiger sig forbindelsen til materien ved netop at afstå fra at drikke vin og dermed lade begæret råde.

Det andet forhold, som disse tekststykker peger på, ligger for så vidt i forlængelse af det første, men fokuserer på andre aspekter af det jordiske menneskeliv, nemlig maden. Efter vinranken spirer andre træer frem, som ernærer mennesket, men som samtidig bærer laverestående engle og magters sæd i sig. Træerne og deres frugt er således uløseligt bundet til den jordiske verden, og spiser mennesket af dem, bliver det ligeledes fastgjort til den. Forfatteren til *Skriftet uden Titel* plæderer tydeligvis for en asketisk livsstil, hvor man ved at afstå fra de aspekter, som hører det almindelige menneskeliv til – vin, begær, sex, børn og mad – dirigerer sjælen i den rigtige retning: mod Gud og bort fra denne verdens magter. Denne tekst er ikke enestående blandt Nag Hammadi-skrifterne, og askesen ses derfor som den mest fremherskende form for etik, som kommer til udtryk i de klassisk gnostiske tekster.⁸

Hvorvidt libertinismen reelt blev praktiseret blandt gnostikerne, giver vores kilder os ikke noget svar på. Derfor har man – i hvert fald inden for Nag Hammadi-studier – opgivet ‘de to former for etik’ som mulige resultater af den kosmologi, der kommer til udtryk i teksterne. Det vil sige en kosmologi, der fremstiller den menneskelige, materielle verden som ufuldstændig.⁹

7 Se fx *Autoritativ Lærdom (Authentikos Logos)* (NHC VI,3) 24,14-20, hvor vi hører om, hvordan vinen sløver eller bedøver sjælen, så den ikke kan huske sit ophav.

8 Dog bør man, som altid, være varsom med at generalisere. For selvom vores kilder i mange tilfælde giver udtryk for, at en asketisk livsstil er at foretrække, er det naturligvis ikke ensbetydende med, at læserne har fulgt dette råd. Som Michael A. Williams påpeger i sin banebrydende monografi fra 1996, *Rethinking “Gnosticism”*, finder vi mange eksempler på metaforiske anvendelser af ‘familie’, ‘slægtskab’ og ‘husholdning’, som i sidste ende viser os, at disse mennesker var dybt forankrede i deres umiddelbare omverden (Williams 1996, 150-160).

9 For en kritisk overvejelse af ‘de to former for etik’, se Williams 1996, 139-188.

Kan vi så sige noget om gnostikernes faktiske madvaner udover, at mange tekster taler for ikke at indtage ret meget? Desværre ikke så detaljeret, for teksterne er i det hele taget tavse, hvad angår beskrivelser af dagligdags gøremål og levevis. På samme måde findes heller ikke udførlige beskrivelser af måltider, madlavning eller offergaver, som kunne give os en idé om, hvad disse folk spiste, og hvilken betydning de måtte have tillagt deres mad. Her og der nævnes dog forskellige former for mad og drikke, men kun på et meget generelt plan, som giver os et billede af, hvilke frugter, kornsorter og husdyr de havde adgang til. I *Filipsevangeliet* (NHC II,3) får vi således en beskrivelse af en husfader, som har alle tænkelige ting, og som forstår at fordele det efter niveau og behov:

En husherre havde alting: både søn og slave, både kvæg, hund og gris, både hvede, byg, hakkelse og græs, både [...] og kød og agern. [Nuvel,] han var vis og han kendte maden for hver [og en.] For børnene satte han brød frem [...]. Slaverne gav han [...]og] et måltid. Til kvæget [kastede han] byg og hakkelse og græs. Til hund[ene] kastede han ben [og til grisene] kastede han agern og madrester. (80,23-81,1)¹⁰

Teksten fortsætter med at udlægge husherrens dispositioner som et billede på de gode disciple, der forstår at se bort fra det fysiske udseende og afkode, hvilken tilstand hver enkelts sjæl er i. Således vil de kunne tale til en person på det niveau, vedkommendes sjæl befinder sig på. Der er med andre ord tale om en indsigt i nytten af differentieret undervisning. Nuvel, tekststykket anvender et billede fra dagliglivet, som alle kan forstå, til at beskrive, hvad en god discipel kan. Udover at brødet er det bedste, man kan blive tildelt, er vi dog ikke blevet klogere på madens betydning for aktørerne.

Den primære grund til denne manglende alimentære information er teksters genre, som for størstedelens vedkommende er kosmologiske traktater, der beskriver verdens tilblivelse og indretning. Forfatternes fokus har ikke været på dagliglivets indhold, men i højere grad på my-

10 Oversættelsen er baseret på den tekstkritiske udgave: Layton 2000, 'The Gospel of Philip' i *The Coptic Gnostic Library, vol. 2*, red. J. Robinson Leiden: Brill, 142-215.

tologi og kosmologi, som dog leverer rammerne for det liv, som leves. På den anden side er teksterne ikke fattige på metaforer, som bundet i en bevidsthed om menneskets liv på jorden: liv og død, slaveri og frihed, krig og fred, drukkenskab og ædruelighed, sand føde og falsk føde.

Enhed med Kristus i det Nye Testamente

Nag Hammadi-forfatterne var i antikken ikke ene om at anvende metaforer fra dagliglivet til at beskrive gudsforhold eller fromhed. Det Nye Testaments forfattere har ligeledes fundet det frugtbart at tage udgangspunkt i menneskets daglige liv og den begrebsfære, der hører til. Et godt eksempel herpå finder vi i Gal 2,19-20. Her beskriver Paulus, hvordan han er død for loven og nu lever et nyt liv:

For jeg er ved loven død for loven for at leve for Gud. Jeg er korsfæstet med Kristus. Jeg lever ikke mere selv, men Kristus lever i mig, og mit liv her på jorden lever jeg i troen på Guds søn, der elskede mig og gav sig selv hen for mig.¹¹

Her er der vel ikke tale om, at Paulus reelt er blevet korsfæstet sammen med Kristus, eller at hans fysiske legeme reelt har været dødt? Nej, nærmere at han gennem sin tro på Kristus og i dåben har modtaget Ånden, som har gjort ham til et nyt menneske. Således kan han sige, at Kristus lever i ham, og på den måde er det en ganske reel forandring for Paulus – en åndelig forandring – der blot er beskrevet med dagligdags begreber for at illustrere den radikale forandring, han har gennemgået. For liv og død *er* dagligdags begreber, og deres anvendelse tydeliggør ikke alene alvoren i Paulus' udsagn, nemlig at hans budskab gælder liv og død, men de tilføjer desuden henholdsvis positive og negative værdier til de begreber, de umiddelbart knytter sig til: *loven* medfører *død*, hvorimod *Kristus* medfører *liv* (paradoksalt nok gennem døden!).¹²

11 Oversættelsen af dette og de følgende citater fra det Nye Testamente er hentet fra DO 1992.

12 Lakoff og Johnson, 2000, 64, viser desuden, hvordan *livet* ofte bliver en 'beholder': "Jeg har haft et *indholdsrigt* liv. Livet føles *tomt*... Hendes liv er

Lidt længere fremme beskriver Paulus galaternes eget forhold til Kristus: "Alle I, der er døbt til Kristus, har jo iklædt jer Kristus" (Gal 3,27). Iklædningsmetaforen er velkendt og findes også i mange Nag Hammadi-skrifter. Uden at kommentere den eventuelle rituelle praksis, der måtte ligge bag metaforen, er det afgørende i denne sammenhæng, at den ligeledes illustrerer en radikal forandring. Gennem dåben *bliver* galaterne så at sige Kristus. De lever nu som en enhed: de er én i Kristus.¹³ Dåben giver således de Kristus-troende en ny identitet, som samtidig er en fælles identitet *som* Kristus.

Identifikation med Kristus kommer ikke blot gennem dåben, men også gennem nadveren, hvor ordsproget 'du bliver, hvad du spiser' for alvor får en konkret betydning. Det kommer især til udtryk i Johannevangeliet, hvor Jesus på baggrund af bespisningsunderet i 6,1-15 forklarer den sultne folkeskare, at han selv er "livets brød" (6,35) og "...det levende brød, som er kommet ned fra himlen; den, der spiser af det brød, skal leve til evig tid. Og det brød, jeg vil give, er mit kød, som gives til liv for verden" (6,51). Johannesforfatteren lader jøderne stå uforstående over for denne sammenligning, hvilket giver anledning til en længere forklaring:

Hvis I ikke spiser Menneskesønnens kød og drikker hans blod, har I ikke liv i jer. Den, der spiser mit kød og drikker mit blod, har evigt liv, og jeg skal oprejse ham på den yderste dag. For mit kød er sand mad, og mit blod er sand drik. Den der spiser mit kød og drikker mit blod, bliver i mig, og jeg i ham. (6,53-56)

Forklaringen fortsætter lidt endnu, men de fire vers viser med al tydelighed, hvordan man opnår fælles identitet med Kristus ved at indtage hans kød og blod. Der er naturligvis tale om det symbolske nadvermåltid, som jo ikke indstiftes eksplicit i Johannevangeliet, men som dog alligevel antydes i udsagn som det ovenstående. Det interessante i vores sammenhæng er, hvorledes maden bliver det afgørende for den

fylt med aktiviteter..." I Gal 2,20 er det netop den type metafor, Paulus benytter sig af, når han proklamerer "...Kristus lever *i* mig." Paulus er nu *fylt* med Kristus.

13 I Romerbrevet bliver dette tema foldet endnu mere ud, idet enheden, som er menigheden, beskrives som Kristus' krop. Se fx Rom 12,5.

troendes identitet. Her bliver man som sagt, hvad man spiser. Forfatteren forbinder således betydningen af det livsnødvendige daglige måltid mad med det som Kristus giver: frelse og evigt liv. Derfor er Kristus lige så nødvendig for den troende som en så ganske almindelig, men altafgørende ting som mad. Man overlever ganske enkelt ikke foruden. Det er dog ikke helt ligeegyldigt, hvilken slags mad, man spiser, for det lader til at antikkens mennesker har været lige så bevidste om madens saft og kraft, som vi er. Det, vi indtager, er med til at forme os og give os energi. At den troende skal indtage Kristus' kød og blod giver dermed ganske god mening, for Kristus former den troende og giver ham/hende livskraft og en ny Kristus-lignende identitet.

I det følgende skal vi se, hvordan en tekst fra Nag Hammadi-samlingen sætter indtagelsen af Kristus i et andet perspektiv.

At spise Kristus i *Sandhedens Evangelium*

Det er almindeligt antaget, at *Sandhedens Evangelium* (NHC I,3) fra Nag Hammadi-samlingen bedst analyseres som en homiletisk refleksion over Johannesevangeliet (Attridge og MacRae 2000, 67). Teksten placeres ofte inden for den valentinianske kristendom, idet den deler begrebsapparat og adskillige emner med fx den *Tredelte Traktat* (NHC I,5).¹⁴ Endvidere har den adskillige begreber til fælles med Johannesevangeliet, hvoraf de mest fremtrædende er *ordet* (ὁ λόγος), som svarer til det græske λόγος), der er identisk med *frelsen*, *sønnen* og *Jesus Kristus*. *Navnet*, *lys* og *mørke* spiller også en fremtrædende rolle ligesom også *uvidenhed* og *erkendelse*. Disse temaer og flere andre er vævet ind i hinanden og får på skift lov til at stå i centrum af værket, hvorfor det i forskningen også har vist sig vanskeligt at gennemskue en egentlig struktur i teksten (Attridge og MacRae 2000, 67-71). Det giver på den

14 Det er uvist og nærmest usandsynligt, at *Sandhedens Evangelium* fra Nag Hammadi-samlingen er identisk med det 'Sandhedens Evangelium', som Ireneus nævner i sin gennemgang af valentinianerne: *Adversus Haereses* 3.11.9. Se Attridge og MacRae 2000, 65-66; Thomassen 2008, 146-148.

anden side teksten et flydende, poetisk præg, som netop også, til dels, kendetegner Johannesevangeliet.¹⁵

I *Sandhedens Evangelium* finder vi også motivet om Kristus som noget spiseligt. Men, hvor det i Johannesevangeliet var Kristus som livets brød samt hans kød og blod, som skulle indtages, så skal Kristus i *Sandhedens Evangelium* spises som en frugt (ΟΥΤΑΞ/ΚΑΡΠΟΣ). I det følgende tekststykke skal vi se, hvordan forfatteren lader det komme til udtryk:

Derfor blev Vildfarelsen vred på ham, den forfulgte ham, den pinte ham, den tilintetgjorde ham, han blev naglet til et træ, han blev til en frugt til erkendelsen af Faderen, (en frugt) som dog ikke fordærvede, fordi man spiste den. Men dem, som har spist den, undte han at være glade over fundet. For disse har han fundet i sig, og ham har de fundet i sig. (18,21-31)¹⁶

Stykket falder næsten i begyndelsen af teksten og er introduktionen til Jesus Kristus. Han oplyser dem, “der er i mørket” (18,16), og “viser dem en vej og vejen er sandheden” (18,18). Forud herfor går en beskrivelse af, hvordan “Vildfarelsen” (ΠΛΑΝΗ) bliver magtfuld på grund af en tåge af uvidenhed om Faderen. Vildfarelsen indkapsler “dem i midten” (menneskene) i glemsel og frygt, og af denne grund åbenbares Kristus, der som frelser “er navnet på den gerning han skal udføre” (16,38-39). *Sandhedens Evangelium* har derfor primært et soteriologisk sigte. I det ovenfor citerede uddrag, får vi således meget tidligt i teksten en beskrivelse af korsfæstelsen, der afstedkommes af den personificerede Vildfarelses vrede. Men som i de kanoniske evangelier bliver korsfæstelsen forudsætningen for frelsen. Udtrykket at “han blev naglet til et træ” er parallelt med, hvad vi finder i fx ApG 5,30 og 10,39 samt i

15 Dodd 1953, 383, sammenligner den første del af Johannesevangeliet med en musikalsk fuga: “A theme is introduced and developed up to a point; then a second theme is introduced and the two are interwoven; then a third, and so on. A theme may be dropped, and later resumed and differently combined, in all manner of harmonious variations”.

16 Oversættelsen er baseret på den tekstkritiske udgave: Attridge og MacRae 2000, ‘The Gospel of Truth’ i *The Coptic Gnostic Library vol. 1*, red. J. Robinson, Leiden: Brill.

Gal 3,13.¹⁷ I *Sandhedens Evangelium* spiller forfatteren dog ikke bare på, at korset er lavet af træ, men endvidere at træer bærer spiselig frugt. Frugten og træet alluderer selvsagt til paradisfortællingen, og når vi umiddelbart efter får at vide, at "Kristus-frugten" ikke har bragt fordærv, er det nemt for den oplyste læser, at se den som et modstykke til frugten som Adam og Eva spiste, som jo netop ledte til fordærv. Forfatteren til *Sandhedens Evangelium* blander således forskellige og velkendte motiver, og giver dermed læseren et nyt motivkompleks, der netop i denne forbindelse giver ganske god mening. For en særlig vigtig pointe ved dette lille stykke er, at Kristus "blev til en frugt til erkendelse af Faderen". Spiser man frugten (Kristus) erkender man altså Faderen. Modsætningen står klar, når vi husker, at frugten, som Adam og Eva spiste, kom fra kundskabens træ og netop ledte til erkendelse, samtidig med at den jo som bekendt også ledte til fordærv. Forfatteren fastholder dermed pointen fra 1 Mos 2-3, men giver selve erkendelsen en positiv klang i en ny kontekst. Det er Kristus som frugten på sit træ, man skal indtage, hvorved man opnår erkendelse af Faderen. Korset er det nye kundskabstræ, og Kristus er den indbydende frugt, som blot skal plukkes og nydes, så at man "finder ham i sig", dvs. man indoptager ham og bliver ét med ham. Således har vi tre motiver i ét kompleks: Kundskabens træ, korsfæstelsen og nadveren.

Frugten optræder igen senere i teksten, hvor den identificeres med Faderens ord, der udgår i Altet¹⁸: "Således går ordet fra Faderen ud i Altet som frugten fra hans hjerte og som et udtryk for hans vilje" (23,33-24,2). Her er frugten ligeledes noget, der skal modtages og indoptages. Alt i alt er metaforen ikke vanskelig at forstå, men der er dog to ting, som gør den særlig. For det første har brugen af 'frugten' både i andre Nag Hammadi-tekster og i nytestamentlige tekster oftere betydningen af 'et produkt'. Et godt eksempel er "åndens frugt" (ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος), som vi støder på hos Paulus. Frugten angiver her produktet af Paulus' egen missionsvirksomhed, og viser sig hos de Kristus-troende som åndens gerninger.¹⁹ Her er der altså ikke tale om nogen frugt, som skal spises, men om at de troende skal bære frugt. For det

17 I alle tilfælde er det ξύλον, der oversættes med 'træ'.

18 Altet (πτηνῆ) betegner den guddommelige verden, som i *Sandhedens Evangelium* dog ikke er skarpt adskilt fra den menneskelige.

19 Se fx Gal 5,22 og den *Tredelte Traktat* 69,18.

andet er metaforen særlig ved det, at den forbinder paradisfortællingen med lidelseshistorien. Forfatteren til *Sandhedens Evangelium* skaber på sin vis sin egen 'Adam-Kristus-typologi'. På samme måde som Paulus i Rom 5,12-21 beskriver Kristus som den, der genopretter Adams fald, så benytter *Sandhedens Evangelium* sig af samme fortolkningsstrategi, idet de negative elementer fra paradisfortællingen får en positiv betydning i deres nye kontekst. Træet = korset, frugten = Kristus/Ordet som tilvejebringer den rette erkendelse. Det er ikke længere erkendelsen, der fører til synd, fordærv og fortabelse, men erkendelsen, der fører til frelse. Kristus er således blevet den sunde, livgivende og frelsende frugt.

Sandhedens Evangelium præsenterer hermed en anderledes fortolkning af træerne i paradiset, end den vi møder hos kirkefædrene. Allerede i de første århundreder var det ganske udbredt at sammenligne enten Kristus selv eller hans kors med et paradisisk træ, blot ikke kundskabens træ, som i *Sandhedens Evangelium*, men livets træ.²⁰

Andre gode frugter

Det er formentlig ikke tilfældigt, at kundskabens træ har en særligt fremtrædende rolle i flere gnostisk-kristne tekster. Det fokus, som forfatterne har på erkendelsen (*gnosis*), må helt naturligt have ført til, at træet til *erkendelse* om godt og ondt har givet anledning til overvejelse.²¹ Men hvor vi i *Sandhedens Evangelium* bibeholder det negative udfald af Adam og Evas 'måltid', så finder vi i andre Nag Hammadi-skrifter en positiv tolkning af samme historie, hvor der i den grad er fokus på erkendelsen. Her skal vi til den tradition, som man i forskningen omtaler som den klassisk-gnostiske tradition. Jeg vil her kort nævne to tekster, som er særligt interessante i forhold til vores tema: *Johannesapokryfen* (NHC II,1; III,1; IV,1 og BG,2) og *Arkonternes Hypostase* (NHC

20 Se fx Justin: *Dialog med jøden Tryfon* 86,1. For en dansk oversættelse se Christiansen, Hyldahl og Müller (2012).

21 Som Hans Jonas skriver om fortællingen, der udspiller sig omkring kundskabens træ: "...the biblical tale exerted a strong attraction upon the Gnostics." (Jonas 2001 [1958], 93).

II,4). Begge tekster tolker det at Adam og Eva spiser af kundskabens træ positivt, men som vi skal se, på hver sin måde.²²

I den korte version af *Johannesapokryfen* (NHC III,1 og BG,2)²³ er det ikke slangen, der får dem til at spise af træet, men derimod et aspekt (Epinioia) af det guddommelige forsyn (Pronoia), der som følge af en åbenbaring belærer Adam om erkendelse:

Fra suveræniteten fra oven og gennem åbenbaringen belærte Epinoia ham (Adam) om erkendelsen. Fra træet i form af en ørn instruerede hun ham i at spise af erkendelsen, så at han kunne huske sin fuldkommenhed, for begges fald skyldtes uvidenheden. (BG 60,17-61,7)²⁴

Dette lille uddrag er en interessant replik til temaet om mad og drikke. Som anden klassisk-gnostisk litteratur fokuserer teksten her ikke på det at indtage konkret jordisk føde. Dog anvender den i høj grad et alimentært vokabular til at beskrive den forandring, mennesket gerne skulle gennemgå. Som det fremgår af stykket skal mennesket huske på sin fuldkommenhed ved at *spise* af erkendelsen, dvs. det skal spise af træet til erkendelse om godt og ondt. Det positive består især i, at det er et aspekt af det guddommelige forsyn (Pronoia), som manifesterer sig som en ørn og lærer mennesket at spise. Aspektet er Epinoia, som betyder eftertanke, og som kendetegner evnen til refleksion, en evne som Adam mistede, da denne verdens hersker lod en søvn falde over ham (BG 58,10-59,1). Mennesket skal således gennemgå en forandring, der gør det i stand til at reflektere og erkende sin fuldkommenhed. Erkendelsen står i centrum, og kundskabens træ bliver roden til menneskets frelse. Det interessante er nu, at i den lange version af *Johannesapokryfen* er det Kristus, der manifesterer sig som ørnen og får menneskene til at spise af træet (NHC II,1 23,26-33). Dermed er der et vist overlap

22 For en gennemgang af træet som symbol i gnostiske tekster, se Gilhus (1987).

23 *Johannesapokryfen* findes i både en kort og en lang version, fordelt to og to på fire manuskripter. De korte i: NHC III,1 og BG,2. De lange i: NHC II,1 og IV,1.

24 Oversættelsen er baseret på den tekstkritiske udgave: Waldstein og Wisse 2000, 'The Apocryphon of John' i *The Coptic Gnostic Library vol. 2*, red. J. Robinson, Leiden: Brill, 12-177.

med *Sandhedens Evangelium*, da det i begge tekster er Kristus, der leverer den frelsende *gnosis*.

I *Arkonernes Hypostase* er det slangen, der, besat af det 'kvindelige guddommelige princip', optræder som 'læreren' og får de første mennesker til at spise af træet. I denne tekst får slangen dermed en forholdsvis neutral betydning, idet den lægger krop til, at det kvindelige guddommelige princip kan instruere menneskene. Derfor placeres den også i den underkategori af de klassiske gnostiske tekster, der kaldes *ofitisk* (af det græske ὄφις = slange). Selvom ørnen her er skiftet ud med en slange, så er målet det samme: mennesket skal vågne og blive som guder og erkende godt og ondt (89,31-90,19). På trods af at det kvindelige guddommelige princip i *Arkonernes Hypostase* ikke direkte betegnes 'Epinoia', har det nøjagtig samme funktion som Epinoia i *Johannesapokryfen*. Begge er aspekter af det højere, bagvedliggende forsyn, som forstås som en form for visdomsfigur eller sågar den kvindelige side af Faderen. Endvidere fungerer begge som katalysatorer for, at menneskene spiser af træet til erkendelse af godt og ondt. Erkendelsen er således positiv i disse klassisk gnostiske tekster. Interessant er det også, at det er et guddommeligt aspekt, der kendetegnes ved refleksion og eftertanke, som foranlediger menneskene til at spise. For det, som menneskene får ud af at spise frugten, er jo nemlig evnen til at skelne mellem gode og onde ting. De bliver i stand til at reflektere over den måde, deres verden defineres på: nemlig i sort-hvide kategorier, som kan koges ned til det overordnede begrebspar 'godt og ondt'. Det er i 1 Mos 2-3 tolket negativt, men i de klassisk gnostiske tekster er erkendelse og refleksion positive evner, som gør mennesket mere lig Gud.

Erkendelsens saftige frugt

I de Nag Hammadi-tekster, som vi har set på i denne artikel, er det forhåbentligt blevet klart, at deres forfattere ikke har interesseret sig for reel jordisk føde. Deres sigte har været et andet, og dog har de gennem dagligdags metaforer beskrevet, hvorledes det man spiser, spiller en afgørende rolle i ens liv. De vidste, som vi gør, at det man spiser præger én, og at det af den grund ikke er helt ligegyldigt, hvad man putter i munden. Nag Hammadi-forfatterne fandt, i lighed med for-

fatteren til Johannesevangeliet, den åndelige føde vigtig at fremhæve. Den kunne man indtage i form af Kristus' kød og blod eller i form af Kristus som frugten fra træet. I både Johannesevangeliet og i *Sandhedens Evangelium* er der endvidere andre forståelser af, hvordan man indoptager Kristus. For her betegnes Kristus tilmed som *Ordet*, der ligeledes indlejres i den troende, bare ikke gennem munden som mad, men også gennem øret som, ja, ord. Og ordene præger dem, som lytter. I *Johannesapokryfen* og i *Arkonternes Hypostase* gjaldt det samme: at det, som forandrer de første mennesker er den føde, de indtager. Erkendelsen *indtages* således, på opfordring fra en guddommelig aktør, som en saftig frugt, der gør menneskene til reflekterende væsner.

Bibliografi

- Attridge, H. W. og MacRae, G. W., 2000, 'The Gospel of Truth: Introduction', i *The Coptic Gnostic Library, vol. I*, red. J. Robinson, Leiden: Brill
- Christiansen J. L., Hyldahl, N. og Müller, M., 2012, *Justins Dialog med jøden Tryfon*, København: Forlaget Anis
- Dodd, C. H., 1953, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press
- Epiphanius, *Band 1: Ancoratus und Panarion haer. 1-33*, red. K. Holl, 2013, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte / N.F. 10, Berlin: De Gruyter
- Gilhus, I. S., 1987, 'The Tree of Life and the Tree of Death: A Study of Gnostic Symbols', *Religion* 17, London: Academic Press, 337-353
- Giversen, S., 1957, *Sandhedens Evangelium. De Gnostiske Håndskrifter fra Nildalen*, Teologiske Studier II. Række, nr. 2, København: G. E. C. Gads Forlag
- Irenaeus, *Adversus Haereses*. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, 1993-2001, Fontes Christiani 8, 1-5, Freiburg: Herder
- Jonas, H., [1958] 2001, *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press
- Lakoff, G. og Johnson, M., 2000, *Hverdagens metaforer*, København: Hans Reizels Forlag
- Layton, B., 2000, 'On the Origin of the World' i *The Coptic Gnostic Library vol. 2*, red. J. Robinson, Leiden: Brill, 28-93

- Layton, B. 2000, 'The Gospel of Philip' i *The Coptic Gnostic Library vol. 2*, red. J. Robinson, Leiden: Brill, 142-215
- Painchaud, L., 1995, *L'Écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde (NH II, 5 et XIII, 2 et Brit. Lib. Or. 4926[1])*, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section "textes" 21, Québec: Les Presses de l'Université Laval
- Rasimus, T., 2009, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*, Leiden: Brill
- Schmidt, C., 1925, *Pistis Sophia neu herausgegeben mit Einleitung nebst griechischem und koptischem Wort- und Namenregister*, Coptica II, Haunia: Gyldendalske Boghandel/Nordisk Forlag
- Thomassen, E., 2008, *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'*, Leiden: Brill
- Waldstein M. og Wisse F., 2000, 'The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1 and IV,1 with BG 8502,2' i *The Coptic Gnostic Library vol. 2*, red. J. Robinson, Leiden: Brill, 12-177
- Webster, J. S., 2003, *Ingesting Jesus. Eating and Drinking in the Gospel of John*, Leiden: Brill
- Williams, M. A., 1996, *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton: Princeton University Press