

“Dermed erklærede han al slags mad for ren” (Mark 7,19)

Til spørgsmålet om renhed og urenhed i Det Nye
Testamente, eller: Er hedninger ‘spiselige’?

Mogens Müller

Abstract: In Paul’s letters the problem of clean or unclean food seems replaced by the problem of meat offered to idols. Paul’s attitude, however, is clear. All food is clean in itself, but it may be felt to be unclean by one’s conscience. Although clothed in another form the same solution is ascribed to Jesus in Mark 7, whereas Matthew seems to uphold the Mosaic Law. But in both gospels the teaching of Jesus opens up for the inclusion of non-Jews, albeit in the future. In the Lukan writings the question is first answered in the Cornelius episode in Acts 10. Again it only seemingly pertains to food and immediately turns out to be about the possibility to have fellowship with non-Jews. In conclusion it can be said that the Mosaic regulations about clean and unclean food at least among non-Jewish Christians never became a problem.

Indledning: Paulus

Et af de punkter, der kom til at adskille de tidligste kristne menigheder fra den jødedom, som de var udgået fra, var spørgsmålet om renhedsforskrifter. Imidlertid er det interessant at iagttagge, hvordan diskussionen om renhed et par steder glider over fra at handle om føde til at gælde forholdet til ikke-jøder. Således udmærker den tidligste kristendom sig bl.a. ved, at den i princippet ikke sætter grænser for, hvad man må spise. Når de ældste kilder til kristendommen, Paulus’ breve, alligevel kan fraråde spisning af afgudsofferkød, er det ikke på grund af kødet, men den samvittighed, der ikke kan lade være med at forbinde dette kød med de (af)guder, som det har været ofret til. Slag-

ordet “alt er tilladt”, som måske stammer fra robuste medlemmer af Korinth-menigheden (1 Kor 6,12; 10,23), bliver accepteret af Paulus, selv om der følger et “men”: “men ikke alt gavner”. Og det, der ikke gavner, kan for eksempel være, at en anden tager anstød af ens brug af tilladelsen. Så det er ikke alene et spørgsmål om, hvad der gavner en selv, men også om hvad der gavner medmennesket (jf. 1 Kor 8,13).

Fast står det dog, at det urene ikke ligger i selve kødet. Det er ene og alene den samvittighed, hvormed man spiser det, der kan få en til at føle sig moralsk ‘uren’. Som det fastslås i 1 Kor 8,8-9: “Men mad gør hverken fra eller til over for Gud. Vi opnår ikke noget ved at spise, og vi mister ikke noget ved at lade være. Men se til, at jeres ret til at spise offerkød ikke bringer de svage til fald.” Det følges siden op af formaningen i Rom 14,3: “Den, der spiser, må ikke foragte den, der ikke spiser, og den, der ikke spiser, må ikke dømme den, der spiser”, en formaning, der yderligere begrundes i 14,14-20, hvor det bl.a. hedder: “Jeg ved og er i Herren Jesus vis på, at intet er urent i sig selv, men for den, der regner noget for urent, er det urent” (v. 14). “For Guds rige er ikke mad og drikke, men retfærdighed og fred og glæde i Helligånden (v. 17). ... Ødelæg ikke Guds værk på grund af mad. Alt er rent, men for den, der tager anstød af at spise det, bliver det noget ondt” (v. 20). Ordvalget viser, hvordan det kultiske bliver omsat til etik. Tydeligere kan det vel ikke siges, at problemet ligger i mennesket, ikke i noget uden for det (jf. Kol 2,20-23).

Hele denne diskurs handler imidlertid ikke om rent og urent i henhold til de jødiske spiseforskrifter, der er nedfældet i Moseloven, og som bestemmer, hvad jøden må spise, og hvad hun eller han ikke må spise, dvs. hvad der er *kosher*, og hvad der er *ikke-kosher*. Det beskæftiger faktisk ikke Paulus, fordi han i første række henvender sig til Kristus-troende af ikke-jødisk oprindelse. En jøde ville ikke under nogen omstændigheder drømme om at købe og spise afgudsofferkød. Og de mosaiske renhedsbestemmelser udelukkede desuden, at man spiste sammen med ikke-jøder, også fordi man i så tilfælde som gæst ikke kunne være sikker på, at maden var lovformelig og lovformeligt tilberedt. Paulus selv må imidlertid formodes helt at have sat sig ud over de mosaiske renhedsbestemmelser, dvs. han har som følge af sit virke

blandt ikke-jøder valgt at leve på hedensk vis (ἑθνικῶς) og dermed helt givet afkald på at leve på jødisk vis (Ἰουδαϊκῶς) (jf. Gal 2,14).¹

Markusevangeliet

Da forfatteren til Markusevangeliet ikke så længe efter Paulus skulle skrive den nye situation ind i sin Jesus-fortælling, falder emnet ‘afgudsofferkød’ naturligvis helt uden for rammerne. Det har for den historiske Jesus sandsynligvis heller ikke ligget for at spise mad, der ikke var *kosher* (se fx Casey 2010, 326-329). Jesus-bevægelsen begyndte som et indre-jødisk anliggende, og indtagelse af føde, der ikke var tilladt ifølge Moseloven, ville være en ejendommelig provokation. Derfor griber Markus-forfatteren til et andet middel til at vise det nye.² Han indlejrer det i Mark 7 i en stridssamtale mellem en gruppe farisæere og skriftkloge, der kommer fra Jerusalem, og Jesus i anledning af, at hans disciple spiser “med urene hænder, det vil sige uden at vaske dem” (se Mark 7,1-2). Af hensyn til sine læsere forklarer forfatteren tilmed i en tidshistorisk note, hvad det handler om (vv. 3-4), hvorunder han stærkt generaliserende taler om, hvad farisæerne og jøderne i det hele taget gør. Der er altså ikke tale om, *hvad* disciplene spiser, men om *hvordan*, og beskyldningen lyder på, at de dermed ikke følger “de gables overlevering (ἡ παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων)” – det er altså ikke selve Moseloven, der her bringes i spil, men indholdet af den udlægningsstradition, som især farisæerne var optaget af. Dette har den jødiske fortolker, Daniel Boyarin, efter alt at dømme helt ret i at påpege (se fx Boyarin 2012, 102-128).

1 Löhr 2003, 28, henviser med tilslutning til Gallas 1990, 184, for den opfattelse, at de straffe, Paulus ifølge 2 Kor 11,24 blev underkastet, “auf seine liberale Speisepaxis zurückgeführt werden könnten”.

2 At Markusevangeliet er præget af paulinsk tankegang, er en opfattelse, der vinder stadig mere fodfæste i forskningen; se fx drøftelsen for og imod i samlingen af afhandlinger Becker, Engberg-Pedersen & Müller 2014. Det samme synes også at gælde de øvrige evangelier, herunder selvfølgelig ikke mindst Lukasevangeliet, i hvis fortsættelse, Apostlenes Gerninger, Paulus ligefrem er hovedpersonen i sidste halvdel. Men at også forfatteren til Matthæusevangeliet havde kendskab til Paulus’ breve, hævdede allerede M. Goulder (se Goulder 1974, 153-170).

Markusevangeliets Jesus indleder sit svar med en eksplicit henvisning til profeten Esajas, nemlig Es 29,10 i Septuagintas gengivelse. Dette skriftord indfører to ting, der spiller en rolle i det følgende, nemlig “hjerter” og “menneskebud”. Som teksten står, forudsætter Jesus uden videre gyldigheden af Guds bud (ἐντολή θεοῦ), i dette tilfælde, hvad der sikkert ikke er et tilfælde, et bud fra dekalogen, idet han stiller det over for de “menneskebud (ἐντάλματα ἀνθρώπων)”, som han beskylder farisæerne for at bruge til at sætte Guds bud ud af kraft. Påfaldende nok optræder glosen ‘loven’ (ὁ νόμος), endsigse betegnelsen ‘Moseloven’, overhovedet ikke i Markusevangeliet.

Først i løbet af stridssamtalen kommer selve maden ind i billedet. I en belæring af den skare, som Jesus i v. 14 “atter” kalder til sig – hvornår han sidst har talt til dem, står lidt hen i det uviste – kommer det til det programatiske udsagn (vv. 14-15): “Hør mig, alle sammen, og forstå: Der er intet, som kommer ind i et menneske udefra, der gør det urent, men det er det, som kommer ud af et menneske, der gør et menneske urent. [Har nogen ører at høre med, skal han høre!]” Hvis man iagttager, hvad der er udgangspunktet for stridssamtalen, nemlig at disciplene spiste med uvaskede hænder, må det handle om den urenhed, der stammer fra hænderne, ikke fra maden; når denne bliver uren, er det gennem berøringen. Der er med andre ord ikke tale om Moselovens kosher-bestemmelser, men om den udvidelse, der fandt sted netop i den “fædrene overlevering”, dvs. den mundtlige traditions udvidende fortolkninger. De kunne undertiden betegnes som et “gærde om loven”, fordi de skulle forhindre, at man kom i nærheden af en overtrædelse. Det er dermed den særlig farisæiske udgave af jødedommen, Markusevangeliets Jesus gør op med.

Umiddelbart efter følger en belæring af disciplene alene, da de er kommet ind i et hus og væk fra skaren, forårsaget af, at de spørger Jesus om “lignelsen”. Den i vore øren overraskende brug i denne sammenhæng af glosen παραβολή peger på, at den også kunne bruges i andre betydninger end “lignelse”. Således opregner ordbogen foruden “lignelse”, “billedtale” også “modbillede”, “type”, og “sindbillede”.³ Det

3 Jf. også mangfoldigheden af oversættelser i kommentarerne: Parabel (Weiss & Weiss 1892, 123; Gould 1896, 131 (også riddle)); Spruch (Wellhausen 1909, 53); Gleichnis (Wohlenberg 1910, 207; Klostermann 1971, 70; Lohmeyer 1937, 142; Gnllka 1978, 275; Lührmann 1987, 124); Rätselwort

græske παραβολή kan således også angive, at der ikke behøver at være tale om en sammenligning, hvor udfordringen er at begribe det tredje sammenligningspunkt, men at der – foruden det ‘bogstavelige’ – er et dybere betydningslag. Og det er det, disciplene spørger Jesus om, da de er kommet i enrum, hvorved undervisningen alene angår de ‘indviede’.

Allerede den tekstkritisk usikre opfordring i v. 16⁴ peger på, at der er tænkt på en dybere forståelse, hvad der desuden fremgår af Jesu indledende spørgsmål (v. 18): “Så er da også I uforstandige?” Men alt det, der kommer udefra, og derfor ikke kan gøre et menneske urent, må så være den urenhed, der skulle stamme fra de uvaskede hænder. Den kommer dog ikke ind i hjertet – her knyttes en forbindelse tilbage til “hjertet” i Esajas-citatet – og bliver i øvrigt elimineret gennem selve fordøjelsessystemet. Her overføres imidlertid den urenhed, der kommer fra hjertet. For hjertet er sædet for menneskets vilje og bliver derfor åbenbaret gennem dets handlinger. Således er det afgørende, hvad der bor i et menneskes hjerte (jf. Müller 2011, 100-103).

Med denne inddragelse af hjertet kan evangelieforfatteren alludere til den ny-pagts-teologi, som jeg andetsteds har argumenteret for er grundlæggende i hele Det nye Testamente (se fx Müller 1995). Den kan han også have fra Paulus (se især 2 Kor 3), og den udlægger dåbens følgevirkninger, dvs. Åndens virksomhed i den døbte, som alene muliggør den sande gudsyndelse. For den, der ved dåben er indlemmet i den nye pagt, får fjernet det gamle stenhjerte og får i stedet et kødhjerte, hvorpå Gud har skrevet sine bud, som den troende i kraft af åndsbesiddelsen opfylder glad, villig og gerne. Om denne “nye vin” hed det allerede i 2,18-22, at den er uforenelig med de gamle lædersække, dvs. den gamle pagt. Det drejer sig med andre ord om at opfylde Guds vilje.

På den baggrund kommer den redaktionelle notits: “Dermed erklærede han [Jesus] al slags mad for ren” i slutningen af v. 19 som en overraskelse. Den valgte oversættelse forudsætter maskulinumsformen af participiumsformen καθαρίζω, som optræder i langt de fleste tekst-

(Hauck 1931, 91), Lehrspruch (Pesch 1976, 378); Gleichniswort (Grundmann [1959] 1980, 188).

4 Selv om ordene: “Har nogen ører at høre med, han skal høre!” optræder i en lang række gode håndskrifter, er der dog så betydningsfulde tekstvidner, der ikke har dem, at de ikke er medtaget i Nestle-Alands *Novum Testamentum Graece*.

vidner. Den almindelige forståelse er da også i tilknytning til Origenes og Chrysostomos at se participiet grammatisk forbundet med verbet λέγει i v. 18, men at betragte udsagnet som en redaktionel konklusion. En undtagelse er her Daniel Boyarin, der hævder, at meningen er, at Jesus ved denne lejlighed erklærede al mad, der ifølge farisæernes overlevering var blevet uren på grund af berøring med uvaskede hænder, for ren (se Boyarin 2012, 121).

En tilsvarende forståelse af subjektet som Jesus ligger bag læsemåden καθαρίζει i f.eks. Codex Bezae Cantabrigiensis (D), mens læsemåden i Codex Mosquensis (K) og Codex Γ med neutrumsformen af participiet: καθαρίζων lader det være fordøjelsesprocessen selv, der renser. Den forståelse, at heller ikke καθαρίζων har samme subjekt som λέγει, var i øvrigt tidligere ikke usædvanlig blandt 'kritiske' fortolkere; bestemte nomen skulle så ἀφεδρών [ὄχετός] være (således Meyer 1864, 93; Weiss & Weiss 1892, 124; Wellhausen 1909, 55). Bevidnelsen af neutrumsformen, der entydigt lægger op til denne forståelse, er dog for svag til at gøre indtryk, men den understreger det spring i tankegangen, der er i den overleverede tekst. Den forståelse, der tidligere var almindelig blandt mere konservative eksegeter, er imidlertid i dag den helt fremherskende, nemlig at det er en redaktionel kommentar, og at Jesus er subjektet (Gould 1896, 131-132; Wohlenberg 1910, 207-208 med en henvisning til bl.a. Rom 10,4; Klostermann 1971, 71; Taylor 1952, 345; Gnilka 1978, 285; Lührmann 1987, 128; Hartman 2004, 252-253; Collins 2007, 356; Pilgaard 2008, 212).

Den antagelse har også været fremme, at udsagnet er en glosse, indføjet af en senere afskriver (således Hauck 1931, 92; Schweizer 1967, 84). I hvert fald er der en påfaldende parallel til ApG 10,15, hvor en himmelsk stemme siger til Peter: "Hvad Gud har erklæret for rent, skal du ikke kalde vanhelligt" (se videre nedenfor). Således har fortolkere i ApG 10,15 kunnet se en henvisning til Mark 7,19, da det jo ikke siges, hvornår Gud således erklærede alle firfodede dyr og alle fugle rene. E. Lohmeyer (Lohmeyer [1937] 1963, 142 A. 3) henviser således til K. Lake, der formodede, at Mark 7,19 hentydede til Peters vision "als ob Mk sagen wollte: Dies ist die Stelle, da sie rein gesprochen wurden; auf sie bezieht sich die Stimme, welche Petrus in Joppe hörte (Beginnings of Christianity IV 115 zu Act 10,15)." I givet fald må man tage et subjektskifte med i købet, da det ikke er Gud, der taler i Mark 7,19.

I det hele taget er der dog – som vi skal se – grund til at tro, at det er Markus-stedet, der ligger til grund for ApG 10,15, der også, da det kommer til stykket, viser sig ikke at handle om mad.

Hvad der i udgangspunktet er et opgør med den særligt farisæiske udlægning af loven gennem den fædrene overlevering, bliver hermed pludselig og overraskende til en undsigelse af selve Moselovens spise-forskrifter.⁵ Om man vil tiltro den historiske Jesus et sådant i hans kontekst helt overflødigt udsagn, afhænger af, om man virkelig mener, at Jesus foretog et opgør med jødedommen som sådan og ikke kun med, hvad han opfattede som vildskud og fejlfortolkninger, der lukkede andre jøder ude af det gode selskab. Der har ganske vist været stærke fortalere for en sådan forståelse som f.eks. Ernst Käsemann (se Käsemann [1954] 1960, 206-208). Men spørgsmålet er, om vi i udsagnet: “Dermed erklærede han al slags mad for ren” ikke står over for et af flere eksempler i Markusevangeliet på indflydelse fra paulinsk teologi. I så fald er det situationen i de senere hedningekristne menigheder, der afspejler sig i dette udsagn, som så kommer til at optræde som en redaktionel følgeslutning af Jesu tale.

Dermed er der ikke taget stilling til, om renhedslovgivningen overhovedet var forkert, eller om den blot havde sin tid (se Pilgaard 2008, 212 n. 47). Der er dog gode grunde til at mene det sidste, således at op-hævelsen af renhedsbestemmelserne bliver tolket som en følge af Guds-rigets frembrud.⁶ At en bogstavelig overholdelse af denne lovgivning fra begyndelsen af var en misforståelse, idet den fra begyndelsen alene var ment allegorisk, er en opfattelse, som vi først møder i *Barnabasbrevet*. Men det hindrer ikke, at den i Markusevangeliet bliver afløst af en

5 Således fx Hartman 2004, 252-253, der konstaterer, at Markusevangeliets fremstilling her virkelig lader Jesus sætte Guds bud ud af kraft, da Det Gamle Testaments bestemmelser her er helt klare. Hartman giver som svar på det historiske spørgsmål (254), at udsagnet måske går tilbage til en formulering, hvor Jesus har sagt, at nok måtte man skelne mellem rent og urent, men “att det *mycket mera* är det som går ut ur människan, särskilt talets synder, som orenar, än oren mat.”

6 Jf. Marcus 2000, 457. 7,19b understreger Jesus’ “authority to redefine ritual purity. ... In Mark’s view Jesus’ saying about purity in 7:15 is a performative pronouncement, one that *accomplishes* the purification it announces, like the heavenly voice telling Peter about the acceptability of eating nonkosher food in Acts 10:15, which uses language comparable to that in our passage.”

allegorisk tydning, der ikke skriver den ud af historien, men giver den et nyt indhold. Den kommer altså – ligesom skilsmissebestemmelsen i kap. 10 – til at stå i en frelseshistorisk parentes, der blev afsluttet gennem Jesu optræden.

Det leder tilbage til glosen παραβολή, der nu ikke vil dække udsagnet om den 'naturlige' renselse gennem fordøjelsessystemet.⁷ For i afslutningen på Jesu tale optræder først i v. 20 konklusionen: "Det er det, der kommer ud af et menneske, der gør et menneske urent", og den følges så op af en række såkaldte "laster", handlinger og holdninger ind imellem hinanden, alt sammen noget, der viser, hvad der kan bo i et menneskes hjerte. Det hele afrundes i v. 23 med sammenfatningen: "Alt dette onde kommer indefra og gør et menneske urent", der sammen med v. 20 danner en inclusio. Opregning af laster er en kendt stilfigur, som også benyttes af Paulus (se fx Gal 5,19-21). Men det interessante er, at vi med denne forklaring på, hvad urenhed er, øjensynlig står over for en allegorisk udlægning af Moselovens kultiske bestemmelser, der får dem til at handle om etik.

Dermed kommer Markusevangeliets Jesus til at optræde i samme rolle som ypperstepræsten Eleazar i pseudepigrafen *Aristeas* 128-171, der over for en delegation af egyptiske (ptolemæiske) embedsmænd netop udlægger Moselovens bestemmelser om rene og urene dyr som noget, der er "blevet fastsat på sømmelig måde for retfærdighedens skyld for at fremme fromme tanker og sædelig forbedring" (144). Det siges ligefrem undervejs (150), at "alt hvad der angår tilladelse til at spise disse og de øvrige dyr [altså de rene], er fremsat som en allegori (τροπολογῶν – eneste eksempel i Liddell & Scott)", og efter en omstændelig udredning konkluderer Eleazar: "Således hentyder alt, hvad der siges om mad og de urene dyr og de vilde dyr, også til retfærdighed og til retfærdig omgang mand og mand imellem" (169; oversættelse: Munck 1963). Ganske som siden Filon gør det klart over for de såkaldte konsekvente allegorister i *De Migratione Abrahami* 89-93, betyder det dog ikke, at bestemmelserne ikke også skal overholdes i deres bogstavelige betydning. Dette mener forfatteren til Markusevangeliet selvfølgelig ikke.

7 Således ellers Lohmeyer [1937] 1963, 142: "diese Deutung deutet gar nichts, sondern führt umständlich, etwas banal und mit vulgärem Ausdruck aus, welchen Weg die Speise nimmt, die der Mensch verzehrt."

At denne drejning i argumentationen fra det kultiske til det etiske afspejler situationen i de hedningekristne menigheder, som Markusevangeliet henvender sig til, bekræftes af, at forfatteren følger op på belæringen om rent og urent med fortællingen om helbredelsen af en syrisk-fønikisk kvindes datter. Den omstændighed, at der ikke alene er tale om en hedning, men tilmed om en kvinde, gør moren til den absolutte modsætning til de folk, som Jesus ifølge jødisk selvforståelse burde have noget med at gøre. Dermed kommer det endelig frem, hvad det hele går ud på, nemlig muligheden af at omgås ikke-jøder. Men den omstændighed, at det foregår uden for det jødiske område og i øvrigt er en fjernhelbredelse, signalerer, at der er tale om konsekvenser, der i forhold til den jordiske Jesus hører fremtiden til. Det udtrykkes i v. 27 gennem Jesu første svar på kvindens bøn: “Lad først børnene blive mætte.” For dette $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$, der kunne afspejle Paulus’ jøde først og så græker (jf. Rom 1,16), overhales af kvindens snarrådige svar om, hvordan de små hunde under bordet æder de smuler, børnene taber. På Markusevangeliets affattelsestid er det måske blevet opfattet, som om børnene tilmed har fortabt selve brødet.

I den følgende perikope rejser Jesus fortsat gennem et hedensk område, nemlig Dekapolis i Østjordanlandet, hvor han helbreder en døv og stum, og den åbning over for “urene” ikke-jøder, der er skabt i kap. 7, finder sin konklusion i fortællingen i begyndelsen af kap. 8 om et nyt bespisningsunder (jf. 6,30-44 om bespisningen af de 5.000), hvor det drejer sig om 4.000, og hvor der bliver syv kurvefulde mad tilovers. Kunne i fortællingen om det første bespisningsunder femtallet signalere Mosebøgerne og tolv-tallet tolvstammefolket, kan firtallet i det andet signalere verdenshjørnerne og syvtallet universaliteten. De tider er vist forbi, hvor fortolkere ‘nøjes’ med at tro, at tilstedeværelsen af to underfulde bespisninger i Markusevangeliet (og siden Matthæusevangeliet) er en dubletoverlevering, hvor forskellene fik forfatterne til at mene, at der havde fundet to sådanne bespisningsundere sted (se Lohmeyer 1967 [1937], 153). I dag hersker der udbredt enighed om, at ‘dubletoverleveringen’ er tilsigtet og skal forkynde, at den vel-signelse, der udgik fra Jesus, foruden Israel, også havde adresse til de ikke-jødiske folkeslag.⁸ Denne forståelse finder også bekræftelse i det

8 Således allerede Grundmann (Grundmann [1959] 1980, 203-204), der ganske vist først konstaterer: “Es stellt das gleiche Ereignis dar wie der erste

repetitionskursus, som Jesus siden, foranlediget af en nærmest 'johannæisk' misforståelse af hans advarsel om farisæernes og Herodes' surdej, under en sejlads holder med disciplene, og hvor alle tal gentages (Mark 8,14-21).

Matthæusevangeliet

At jøden Jesus skulle have erklæret al slags mad for ren, er et af de punkter, som forfatteren til Matthæusevangeliet ikke overtager i sin gengivelse af Mark 7,1-23. I Matt 15,1-20 bliver det endnu tydeligere, at fronten ikke er Moseloven, men farisæerne og de skriftkloge og deres "gamles overlevering". Mad bliver ikke uren af at blive spist med uvaskede hænder. Denne forfatter indskyder nu et replikskifte mellem disciplene og Jesus, hvor de førstnævnte over for Jesus påpeger, at farisæerne tog anstød af hans tale, men hvor svaret lyder: "Enhver plante, som min himmelske fader ikke har plantet, skal rykkes op med rode. Lad dem være, de er blinde vejledere for blinde; og når en blind leder en blind, falder de begge i grøften" (vv. 12-14). Hvad er det for en plante, der er tale om? I sammenhængen ligger det lige for at opfatte den som de gamles overlevering. Den siges ligefrem at være skadelig.

I stedet for, som i Mark 7,17, disciplene, bliver det i Matt 15,15 Peter, der beder om at få udlagt "denne lignelse", som ikke gælder planten, men – som det fremgår af svaret – hvad der gør et menneske urent. Her hedder det til gengæld ligeud, at "det, som kommer ud af munden, udgår fra hjertet, og det gør et menneske urent" (v. 18) – hvorefter lastekataloget følger. Udsagnet i Mark 7,19 har altså ikke noget side-stykke i Matt 15, hvor der ligefrem konkluderes, at det "at spise uden at vaske hænder gør ikke et menneske urent" (v. 20). Ikke-kosher mad kommer overhovedet ikke inden for synsvidde. Det er helt tydeligt menneskets egen renhed af hjertet (jf. 5,8) eller mangel på samme, det drejer sig om.

I Matthæusevangeliets gengivelse af helbredelsen af en hedensk kvindes datter – denne gang bliver moren ligefrem benævnt "kana'anæisk",

und ist eine überlieferungsgeschichtliche Dublette zum ersten Bericht“, men siden har blik for, at de to undere gælder henholdsvis jøder og hedninger. Siden tydeligt Pesch 1976, 404.

hvad der giver mindelser om Israels bibelhistoriske arvefjende – opfører Jesus sig i første omgang som en jødisk mand bør over for en ikke-jødisk kvinde: med afvisende tavshed. Denne evangelieforfatter medtager ikke Markusevangeliets $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$ i det ordskifte, som det trods alt kommer til, og hvor de små hunde nu æder smulerne fra deres herres bord – forfatteren har åbenbart ikke villet have identificeret børnene med jøderne og vælger derfor en neutral “herre”. Derimod bliver det her gjort klart, at det er kvindens tro, der nedbryder det etniske skel mellem hende og Jesus (jf. Matt 8,10-13) – man fornemmer i baggrunden Paulus’ aksiom: “Mennesket retfærdiggøres af tro, ikke af lovgøring” (jf. Gal 2,16), dvs. ikke ved at leve op til de lovbestemmelser, der gør jøden til jøde.

Som i Markusevangeliet følges stridssamtalen og helbredelsen af den hedenske kvindes datter op af yderligere en helbredelsesberetning (15,29-31), her dog af “lamme, vanføre, blinde, stumme og mange andre”. Dekapolis nævnes ikke, men at der synes at være tale om ikke-jøder, bekræftes af, at forundringen over helbedelserne resulterer i, at skarerne “priste Israels Gud”. Igen optræder derefter en underfuld bespisning af 4.000, og igen kommer det til et repetitionskursus angående tallene. Forventer man nu i Lukasevangeliet et sidestykke til alt dette (Mark 7,1-8,21; Matt 15,1-16,12), gør man regning uden vært. For netop hele dette afsnit om en – kommende – åbning over for ikke-jøder er fjernet i dette tredje synoptiske evangelium; det er den såkaldte ‘store udeladelse’. Men gemt er ikke glemt. Udeladelsen har sin årsag i, at forfatteren til Lukasskrifterne konstruerer historien om, hvordan evangeliet også blev forkyndt for ikke-jøder, på en helt anden måde.

Lukasskrifterne

Som det er blevet bemærket, indskriver både Markus- og Matthæusevangeliet på forskellig måde den senere forkyndelse af evangeliet blandt ikke-jøder i deres Jesus-fortællinger i skikkelse af foregribende begivenheder. På den måde kan man sige, at de ikke levner plads til de hændelser, der er beskrevet i Apostlenes Gerninger *som en del af selve grundlæggeshistorien*. For en af de helt afgørende forskelle mellem de to første synoptiske evangelier og Lukasskrifterne er, at forfatteren

bag disse også gør aposteltiden til en del af sit evangelium, forstået som det glædelige budskab om de begivenheder, der har lagt grunden under den kirke, som disse skrifter henvender sig til, og som bestod af hedningekristne menigheder. For denne forfatter var den evangeliske fortælling ikke fortalt til ende, før end kirken havde viklet sig ud af jødedommen, en udvikling som først og fremmest Paulus bliver gjort til ankermand for.

For de lukanske menigheder er forholdet til jødedommen og dermed Moseloven et overstået kapitel, men opgøret skrives altså ikke ind i selve Jesus-fortællingen. Efter forskellige tilløb tages det afgørende skridt i Apostlenes Gerninger kap. 10 i fortællingen om Peters møde med officeren Cornelius i Cæsarea ved Havet. Forud er blandt andet gået episoden med den etiopiske hofmand, som bliver døbt af Filip, men det er først i Cornelius-fortællingen, at det principielle spørgsmål om hedningers optagelse i det nye gudsfolk tages op. Og det bliver netop besvaret gennem en ophævelse af skellet mellem rent og urent. Således er der nogle overraskende momenter i denne fortælling, der kunne få en til at tro, at der blandt andet er tale om en genskrivning af indholdet af 'den store udeladelse', derunder også Jesus-udsagnet i Mark 7,19: "Dermed erklærede han al slags mad for ren". For i den henrykkelse (ἐκστασις), som Peter indledningsvis har på Simon Garvers tag i Joppe, og som angiveligt samarbejder med hans sult, ser han "himlen åben og noget komme ned, som lignede en stor dug, der ved de fire hjørner blev sænket ned på jorden. I den var der alle slags firbenede dyr, krybdyr og himlens fugle. Og en røst lød til ham: 'Rejs dig, Peter, slagt og spis!' Men Peter svarede: 'Ikke tale om, Herre, for jeg har aldrig spist noget som helst vanhelligt (κοινόν) og urent (ἀκάθαρτον).' Så lød røsten igen til ham, for anden gang: 'Hvad Gud har erklæret for rent (ἐκαθάρισεν), må du ikke kalde vanhelligt (κοίνον).' Dette skete tre gange, og straks efter blev det hele taget op til himlen" (10,11-16).

Kendte man ikke fortsættelsen, ville man tro, at dette syn lagde op til et bortfald af alle restriktioner med hensyn til, hvad det er tilladt at spise. Og det gør det da også umiddelbart. Der er her en række ekkoer til andre steder i Lukasskrifterne (se fx Pervo 2009, 269-271). Tretallet kan minde om både fristelsesberetningen (Luk 4,1-11) og om Peters fornægtelse (Luk 22,54-62). Røstens ord i den anden henvendelse kan – foruden Mark 7,19 – afspejle Paulus' formaning i Rom 14,14-20.

Røsten, der lyder, må vel være Guds, selv om det i så fald havde været nok så nærliggende med et: “Hvad jeg har erklæret for rent, ...” Skulle det være den opstandne, der taler, ville det være ligesom røsten, der lød for Saulus i ApG 9,4. Det spørgsmål står dog i begge tilbage, hvornår Gud har erklæret alt levende for rent? Gribes der dermed tilbage til skabelsesberetningens “Gud så alt, hvad han havde skabt, og han så, hvor godt det var” (1 Mos 1,31)? I så fald gås der bagom hele den mosaiske lovgivning, hvormed vi igen står over for en parallel til argumentationen i skilsmisseperikopen i Mark 10,1-12/Matt 19,1-12, hvor Jesu afvisning af muligheden for at skille sig af med sin hustru trods Moses’ indrømmelse til jødernes hårdhertighed med tilladelsen til at skrive et skilsmissebrev netop begrundes med, at fra skabelsens begyndelse var det ikke sådan (Mark 10,6/Matt 19,8).

Overraskende forsvinder madaspektet helt ud af billedet i det følgende. For synets betydning udlægges gennem de følgende begivenheder til at være den, at Peter uden forbehold skal omgås ikke-jøder. Det er åbenbart forestillingen om deres urenhed, der er blevet ophævet. Således skal Peter uden betænkelighed følge med Cornelius’ udsendinge til dennes hus i Cæsarea. Om det, at han først beværtede dem, indebærer noget måltidsfællesskab, er ikke klart. Men da de dagen efter ankommer til Cornelius’ hus, understreges det grænseoverskridende ved, at Peter – efter at have afvist officerens tilbedelse med den begrundelse, at han jo selv er et menneske – ledsager sin entre med ordene: “I ved, at det ikke er tilladt for en jøde at omgås eller besøge nogen fra et fremmed folk. Men Gud har vist mig, at jeg ikke skal kalde noget menneske vanhelligt eller urent” (v. 28). Lukasskrifternes forfatter skelner her ikke mellem Guds bud og de gamles overlevering; sidstnævnte optræder slet ikke i dobbeltværket. Så Peter træder her så at sige ud af den parentes, som hele den mosaiske lovgivning forstået som etnicitetsdannende derved bliver – den skrives simpelt hen ud af historien (se Müller 1993).⁹

9 Således også Löhr 2003, 31: „Dass aber als Versinnbildlichung dieser Gemeinschaft ohne Rücksicht auf Reinheitsvorstellungen dem Petrus dreimal allerlei, z.T. nach der Tora unreine Tiere gezeigt werden und er in einem Dialog zu ihrem Verzehr und zum Verstoß gegen die bisher befolgte Halacha aufgefordert wird (10,15), dürfte zugleich einen Weg weisen, auf dem die Barriere zwischen Juden und Heiden zu überwinden ist.“ Löhr henviser her også til Luk 10,8: “Og når I kommer til en by, og man tager imod jer, så spis, hvad der

Det epokegørende i hændelsen fremhæves ikke alene gennem Peters efterfølgende prædiken (vv. 34-43), der 'konfirmeres' ved, at Helligånden falder over de tilstedeværende hedninger, så Peter føler sig nødsaget til også at døbe dem (vv. 44-48), samt af hans efterfølgende ophold hos Cornelius i nogle dage, hvad der må implicere måltidsfællesskab. Det fremgår desuden af Peters senere regnskabsaflæggelse over for menigheden i Jerusalem (11,1-18), hvor hovedindvendingen lyder: "Du har besøgt ikke-jøder og spist sammen med dem" (v. 3), og hvor repetitionsmomentet som fremhævelsesfaktor er tydeligt. Den tanke ligger nær, at hele denne historie også skal tjene til at 'overskrive' den for enhver autoritetstænkning anstødelige beretning i Gal 2,11-21 om Paulus' sammenstød med Peter i Antiokia, fordi sidstnævnte trækker sig tilbage fra måltidsfællesskabet med de ikke-jødiske kristne, da der kommer et inspektørhold ned fra Jerusalem fra kredsen omkring Jakob.¹⁰

Det sidste sted i Apostlenes Gerninger, der kommer ind på denne problematik, er beskrivelsen af det såkaldte apostelmøde i kap. 15. Igen bliver vi vidner til et interessant temaskifte. For fra først af skal dette møde gælde det spørgsmålstegn, der bliver sat ved den hidtidige mission blandt ikke-jøder, da nogle folk fra Judæa dukker op i Antiokia med påstanden: "Hvis I ikke omskæres efter Moses' skik, kan I ikke blive frelst" (v. 1). Det er her allerede påfaldende, at der ikke tales om noget bud (ἐντολή), men alene om en skik (ἔθος) – en betegnelse Lukasskrifterne forfatter anvender flere gange om den del af lovgivningen, der gælder jødisk identitet. Ved selve mødet er det endelig nogle fra farisæernes parti, som var kommet til tro, der rejser sig med påstanden om, at det er nødvendigt, at ikke-jøder både bliver omskåret og får befaling om at holde Moses' lov – igen en betegnelse for den ikke-etiske del af lovgivningen.

Forhandlingen begynder nu med Peters redegørelse for, hvordan Gud for længe siden blandt de øvrige (apostle?) udvalgte Peter, "for

sættes frem for jer." Dette udsagn er uden paralleller i de andre evangelier og synes at afspejle en ubekymrethed med hensyn til, om maden nu også er "ren".

10 For hvem havde nu ret, Paulus eller Peter? Om forsøgene på at komme til rette med denne konflikt mellem de to største autoriteter i den første generation af kristne, se ekskursen i Mussner 1977, 146-187, hvoraf det fremgår, at det ikke var alle, der mente, at Paulus havde ret.

at hedningerne af min mund skulle høre evangeliets ord og komme til tro. Og Gud, som kender hjerterne, har bekræftet det ved at give dem Helligånden ligesom os. Og han har ikke gjort forskel på os og dem, idet han har rensset deres hjerter ved troen” (v. 7-8). Derfor skal forsamlingen heller ikke udfordre Gud ved at lægge et åg på disciplenes nakke, “som hverken vore fædre eller vi har magtet at bære” (v. 10). Peters konklusion er således, at “vi bliver frelst ved Herren Jesu nåde på samme måde som de” (v. 11). Forfatteren skriver her Peter ind i Paulus’ rolle som den, der begynder missionen blandt ikke-jøder (se Walker 1998, 77-86). Er der tale om en ‘modtekst’ til Paulus’ beskrivelse i Gal 1,15-16 af, hvordan Gud fra moders liv udskilte ham og kaldte ham ved sin nåde for at åbenbare sin søn i ham, for at han skulle forkynde ham blandt folkeslagene? Og selv om glosen er almindelig, bliver det i forhold til Mark 7,19 ikke maden, men hjerterne, Gud renser ved troen.

Derefter følger Jakobs tale, der ved hjælp af et citat fra Amos 9,11-12 i Septuagintas skikkelse argumenterer for, at Gud vil genopføre Davids faldne hytte, for at også “de øvrige mennesker kan søge Herren, alle de folk, som mit navn er nævnt over” (v. 17). Om dette indlæg bygger på den opfattelse, at den jødekristne menighed var det nødvendige forbindelsesled til den hedningekristne kirke, der på Lukasskrifternes affattelsestid havde afløst den, skal ikke drøftes i denne sammenhæng (jf. Müller 2015, 119-130). I hvert fald slutter forhandlingen med, at selveste Jakob dikterer det såkaldte aposteldekret (v. 20; jf. v. 29 og 21,25), som ikke vil skabe vanskeligheder for de hedningekristne, men blot påbyder dem at afholde sig fra besmittelse med afguder, og fra utugt og fra kød af kvalte dyr og fra blod. “For – hedder det som begrundelse – Moses har fra gammel tid sine forkyndere i alle byer og læses op i synagogerne hver eneste sabbat” (v. 21). Taget efter ordlyden bliver overholdelsen af disse bestemmelser en indrømmelse fra de hedningekristnes side over for eventuelle jødekristne i menigheden, hvis samvittigheder er bundet af de tabuer, som de er opvokset med. Der er med andre ord ikke tale om lydighed mod Guds bud, men om hensyntagen til dem, der ikke er stærke nok til at sætte sig ud over deres opdragelse. Det er i og for sig godt paulinsk!

Går vi uden for Det Nye Testamente til et skrift som *Didakè*, der repræsenterer en jødekristendom ikke meget forskellig fra Matthæus-

evangeliets, er vejledningen meget kortfattet (6,3): “Om spiseregler: Overhold hvad du kan. Men vogt dig vel for afgudsofferkød. Det er at dyrke døde guder” (oversættelse: Noack 1985). Her er det åbenbart ikke længere hensynet til den svage næste, der skal bestemme. I *Diognetbrevet* 4,1 benævnes jødernes “skrupler over maden” samt sabbatsoverholdelse, omskærelse, faste og nymånefester ligeud “latterlige skikke” (oversættelse: Bilde 1985). Så alt i alt kan det konstateres, at i hvert fald de hedningekristne menigheder temmelig hurtigt opgav de jødiske renhedsforskrifter. Det var ikke så meget, *hvad* man spiste, men hvordan *man forholdt sig til maden*. Således fastholdt man advarslerne mod frådseri og fylderi og indførte tidligt faste fastedage (jf. Mark 2,20 med par.; Matt 6,16-18; *Didakè* 8,1).

Konklusion

Allerede med Markusevangeliet og dermed også med Lukasskrifterne er vi fremme ved en tid, hvor den jødiske lovgivning omkring rene og urene dyr ikke længere spiller nogen rolle *for hedningekristne*. Hvad vi kan iagttage i disse skrifter samt i Matthæusevangeliet er, hvordan Moselovens bestemmelser om rene og urene spiser udlægges på en sådan måde, at de ikke får lov til at stå i vejen for fællesskab med ikke-jøder, i de to evangelier ved at blive tolket etisk, i Apostlenes Gerninger ved at blive brugt metaforisk – og ophævet. Der er dog grund til at tro, at jødekristne – eller i hvert fald det store flertal blandt dem – fortsat alligevel har overholdt disse forskrifter. Således synes Matthæusevangeliet stiltiende at forudsætte, at jødekristne overholder Moseloven, selv om det vel at mærke er, som Jesus har fortolket den, dvs. med kærlighedsbuddet som det alt overordnede. Således er der også grund til at tro, at konflikten i Antiokia, som Paulus beskriver i Gal 2,11-21, men som forfatteren til Apostlenes Gerninger altså overskriver med sit Peter-billede, endte med, at jødekristne og hedningekristne dannede hver deres menigheder. Her blev de jødekristne snart en forsvindende minoritet og dertil forkættet – det vist sidste vidne om en ‘tolerant’ holdning er Justin (se *Dialog med Jøden Tryfón* 47), der nok vil tillade jødekristne at overholde Moseloven, men hvis tolerance ophører, hvis de også vil have hedningekristne til det.

Bibliografi

- Becker, E.-M, T. Engberg-Pedersen og M. Müller (red.), 2014, *Mark and Paul. Comparative Essays Part II. For and Against Pauline Influence on Mark*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 199, Berlin: De Gruyter
- Bilde, P., 1985, ‘Diognetbrevet’, i *De Apostolske Fædre*, red. N.J. Cappelørn, N. Hyldahl og B. Wiberg, København: Det Danske Bibelselskab, 223-242
- Boyarin, D., 2012, *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York: The New Press
- Casey, M., 2010, *Jesus of Nazareth. An independent historian’s account of his life and teaching*, London: T. & T. Clark
- Collins, A.Y., 2007, *Mark. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress
- Gallas, S., 1990, “‘ Fünfmal vierzig weniger einen ...” Die an Paulus vollzogenen Synagogastrafen nach 2Kor 11,24 ‘, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 81, 178-191
- Gnilka, J., 1978, *Das Evangelium nach Markus (1-8,26)*, Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/1, Zürich: Benziger Verlag
- Gould, E.P., 1896, *The Gospel According to St. Mark*, International Critical Commentary, Edinburgh: T. & T. Clark
- Goulder, M.D., 1974, *Midrash and Lection in Matthew*. London: SPCK
- Grundmann, W., [1959] 1980, *Das Evangelium nach Markus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 8. Auflage, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt
- Hartman, L., 2004, *Markusevangeliet 1:1-8:26*, Kommentar till Nya Testamentet 2a, Stockholm: EFS-förlaget
- Hauck, F., 1931, *Das Evangelium des Markus (Synoptiker I)*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament II, Leipzig: Deicherische Verlagsbuchhandel
- Klostermann, E., [1907, ²1926] 1971, *Das Markusevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament 3, Tübingen: Mohr (Siebeck) Nachdruck der vierten, ergänzte Auflage [1950]
- Käsemann, E., [1954] 1960, ‘Das Problem des historischen Jesus ‘, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51, 125-153; optrykt i og her anført efter Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960, 187-214

- Lohmeyer, E., [1937] 1963, *Das Evangelium des Markus*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament I 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Lührmann, D., 1987, *Das Markusevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament 3, Tübingen: Mohr (Siebeck)
- Löhr, H., 2003, 'Speisefrage und Tora im Judentum des Zweiten Tempels und im entstehenden Christentum', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 94, 17-37
- Marcus, J., 2000, *Mark 1-8*, Anchor Bible 27, New York: Doubleday
- Meyer, H.A.W., 1864, *Kritisch exegetisches Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas*, Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament I 2, Vierte verbesserte und vermehrte Auflage, Zweite Ausgabe, Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht
- Munck, J., 1963, 'Aristeas'. *De gammeltestamentlige Pseudepigrapher*, bind 1, red. E. Hammershaimb, København: I kommission hos G.E.C. Gad 1953-1963, 381-440
- Mußner, F., 1977, *Der Galaterbrief*, Dritte, erweiterte Auflage [1974], Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IX, Freiburg: Herder
- Müller, M., 1993, 'Historie som teologi. Om afviklingen a Moseloven i Lukaskrifterne', i *Det gamle Testamente i jødedom og kristendom*, red. M. Müller og J. Strange, Forum for Bibelsk Eksegese 4, København: Museum Tusulanum, 123-150
- Müller, M., 1995, 'The Hidden Context. Some Observations to the Concept of the New Covenant in the New Testament', i *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman*, red. T. Fornberg og D. Hellholm, Oslo: Scandinavian University Press, 649-658
- Müller, M., [1997] 2011, 'Loven og hjertet. Bjergprædikenen som pagtsteologi', i *Matteus och hans läsare – förr och nu*. FS B. Gerhardsson, red. B.Olsson, S. Byrskog og W. Übelacker, Religio, Skrifter utgivna av Teologiska Institutionen i Lund 48, 41-54; her anført efter optryk i M. Müller, *Skriften i Skriften. Mellem tradition og reception. Fjorten afhandlinger*, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 22, 2011, 96-108
- Müller, M., 2015, *Evangeliet og evangelierne. Evangelierne som bibelske gen-skrivninger*, København: ANIS
- Noack, B., 1985, 'Didakè', i *De Apostolske Fædre*, red. N.J. Cappelørn, N. Hyldahl og B. Wiberg, København: Det Danske Bibelselskab, 19-42

- Pervo, R.I., 2009, *Acts. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press
- Pesch, R., 1976, *Das Markusevangelium I. Teil*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament II 1, Freiburg: Herder
- Schweizer, E., 1967, *Das Evangelium nach Markus*, Neues Testament Deutsch 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Taylor, V., 1952, *The Gospel According to St. Mark*, London: Macmillan
- Walker, W.O., 1998, ‘Acts and the Pauline Corpus Revisited’, i *Literary Studies in Luke-Acts. Essays in Honor of Joseph B. Tyson*, red. R.P. Thompson og T.E. Phillips, Macon: Mercer University Press, 77-86
- Weiss, B. & J. Weiss, 1892, *Die Evangelien des Markus und Lukas*, Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament I 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Wellhausen, J., 1909, *Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt*, Zweite Ausgabe. Berlin: Georg Reimer