

FORUM FOR BIBELSK EKSEGESE 15

KANON

Bibelens tilblivelse og normative status



MUSEUM TUSCULANUMS FORLAG 2005

Kanon

Bibelens tilblivelse og normative status

Festskrift til Mogens Müller

i anledning af 60-års-fødselsdagen

den 25. januar 2006

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15
Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status
red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier
ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)
© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)
www.mtp.dk

Kanon

Bibelens tilblivelse og normative status

Festskrift til Mogens Müller
i anledning af 60-års-fødselsdagen
den 25. januar 2006

Forum for Bibelsk Eksegese 15

Redaktion:

Troels Engberg-Pedersen,

Niels Peter Lemche

& Henrik Tronier

MUSEUM TUSCULANUMS FORLAG

Københavns Universitet

2006

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15
Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status
red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier
ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)
© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)
www.mtp.dk

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

© Forfatterne & Museum Tusulanums Forlag 2006

Sats: Anne-Lise Pemmer

Sat med Times New Roman, laserprintet

Tryk: Special-Trykkeriet Viborg a-s

ISBN 87 635 0477 4

ISSN 0903 854x

Udgivet med støtte fra
Veluxfonden
G.E.C. Gads Fond
Pastor Niels Møgelvangs Litteraturfond

Redaktionen takker for den rundhændede støtte, uden hvilken en udgivelse ikke havde været mulig.

Forsideillustration: Caravaggio, *Matthæus og Englen* (1599-1600). S. Luigi dei Francesi, Rom.

Billedet viser, hvordan evangelisten Matthæus – forfatter til det første skrift i Det Nye Testamente, som tillige har været Mogens Müllers hjertebarn – får kanonisk autoritet ved at modtage besked fra oven om, hvad han skal skrive i sit evangelium.

Museum Tusulanums Forlag
Njalsgade 94
DK-2300 København S
www.mtp.dk

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15
Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status
red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier
ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)
© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)
www.mtp.dk

Indhold

Forord ved Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche & Henrik Tronier	7
Mogens Müller: <i>Septuaginta som kanonisk udgave af Det Gamle Testamente</i>	11
Bodil Ejrnæs: <i>Det Gamle Testamente som Skrift. Skrift og autoritet</i>	31
Knud Jeppesen: <i>Insider – Not Outsider. A Plea for the Septuagint</i>	48
Martin Rösel: <i>Der griechische Bibelkanon und seine Theologie</i>	60
Lars Hartman: <i>"Det är skrivet" – Markusevangeliets läsares bibel</i>	81
Jesper Tang Nielsen: <i>Johannesevangeliets skriftforståelse og selvforståelse</i>	92
Troels Engberg-Pedersen: <i>Kanon: En bibelteologisk og luthersk Paulus-teologi?</i>	117
Niels Hyldahl: <i>Tilblivelsen af den paulinske brevsamling</i>	133
Geert Hallböck: <i>Muratoris Kanon. Indledning – Oversættelse – Kommentar</i>	143
Hans-Friedrich Weiß: <i>Der "Kanon der Wahrheit". Zum Streit um die Schrift im frühen Christentum</i>	168
Niels Peter Lemche: <i>"Heilsgeschichte" og "Unheilsgeschichte". Nogle betragtninger over en bog og en teologi midt i vadestedet</i>	181
Søren Holst: <i>Hebraica veritas! ... aber was heißt hier schon "Wahrheit"?</i>	196
Thomas L. Thompson: <i>The Comparative Method: Canon and the Interpretive Context</i>	212
Henrik Tronier: <i>Ad kanons vildveje. En personlig og universel historie om eksegetisk liv i kanons vold</i>	229
Lone Fatum: <i>Bedrevidende Bibel. Fra skriftautoritet til kanonisk kontrol</i>	242
John Strange: <i>Hvad skal vi med Kanon?</i>	257
Eckart Reinmuth: <i>Der Kanon des Neuen Testaments und die Ethik der Interpretation</i>	266
Birger Olsson: <i>"Så lyder Herrens ord". Om apokryferna som helig Skrift</i>	283
Mogens Müller-bibliografi 1968-2005 af Henrik Tronier	295
<i>Bidragyderne til dette bind</i>	309

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15
Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status
red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier
ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)
© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)
www.mtp.dk

Forord

Den aktuelle relevans af et bind om kanon fra bibelexegetisk hold er åbenlys. Med kulturministeren i spidsen har regeringen taget initiativ til nedsættelse af otte ministerielt udpegede kanonudvalg, der skal definere og afgrænse en national kulturkanon af hovedværker inden for litteratur, billedkunst, film, kunsthåndværk og design, arkitektur, idræt, musik og scenekunst. Fra at have været et fremmedord for de fleste er ”kanon” således i dag en del af det daglige ordforråd i den politiske og kulturelle debat. Men debatten vidner også om, at ordets oprindelse og baggrund i den religiøse og kirkelige traditions afgrænsning af de bibelskrifter, der skulle gælde som norm for rettroenhed, er mindre kendt.

Gennem dette bind belyses forskellige sider af den bibelske kanondannelses baggrund, historie, mekanismer og konsekvenser. En indsigt i den magtudøvelse og de eksklusionsmekanismer, kanonhistorien implicerer, og konsekvenserne heraf for identitetsdannelse og fortolkning, både i fortiden og i den aktuelle teologiske, eksegetiske og kirkelige situation, kan således sætte de politiske kanoninitiativer i et tankevækkende lys. På denne måde rækker dette bind også ud over en snæver, faglig, bibelexegetisk og kirkehistorisk interesse.

Bindets tema har imidlertid også en anden ydre, men nok så festlig anledning. Bindet er en hyldest til professor og prodekan, dr.theol. Mogens Müller, i anledning af hans 60-års-dag den 25. januar 2006. Siden 1982 har Mogens Müller været professor i nytestamentlig eksegese ved Institut (nu Afdeling) for Bibelsk Eksegese, Københavns Universitet. Bindets afsluttende bibliografi giver et indtryk af Mogens Müllers kolossale flid og hans stadige bestræbelse på både at levere tunge forskningsbidrag og også at formidle resultaterne af det bibelexegetiske arbejde til en bredere kreds i form af opslagsværker og populærvidenskabelige publikationer. Mogens Müllers forskning har haft tre tyngdepunkter. Det første er studier af udtrykket ”menneskesønnen” i evangelierne. Det var temaet for hans disputats, som han forsvarede i 1984. Det andet er Matthäusevangeliet, som det bl.a. kom til udtryk i en omfattende kommentar på dansk i 2000. Mogens Müllers største passion og største gennemslagskraft både i dansk og international forskning ligger imidlertid i hans tredje tyngdepunkt: *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas?*, som titlen lyder på hans bog fra 1994, der i 1996 udkom i en engelsk udgave under titlen *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*. Med dette plaidoyer for Det Gamle Testamente i dets græske udgave (Septuaginta) som de første kristnes egentlige Bibel har Mogens Müller placeret sig helt centralt inden for forskningen i netop den bibelske kanon.

Det var derfor oplagt at bede *Mogens Müller* selv skrive det første bidrag til dette bind. Her opsummerer han de væsentligste indsigter fra sin forskning på området og præsenterer sin aktuelle forståelse. Hans bidrag spænder vidt, fra historiske spørgsmål om forholdet mellem den hebraiske og den græske version af det, der senere bliver til Det Gamle Testamente i den kristne kanon, over spørgsmål om de nytestamentlige forfatters brug af disse skrifter i udfoldelsen af det, Mogens Müller mest grundlæggende forstår som ”pagtsteologi”, og frem til overvejelser over de aktuelle konsekvenser af sådanne indsigter for vores egen forståelse af kanon og kristendom.

De efterfølgende bidrag er skrevet af bibelexegeter fra ind- og udland, der er blevet inspireret af en eller flere sider af Mogens Müllers arbejde. Bidragene falder i to halvdele. De første ni bidrag beskæftiger sig primært med forskellige *historiske* spørgsmål vedrørende kanondannelsen og dens betydning i jødedommen og den tidlige kristendom. De sidste otte bidrag fokuserer primært på spørgsmål om kanons *aktuelle* betydning og konsekvenser for teologi, kirke og bibelexegese.

De tre første bidrag ligger i direkte forlængelse af Mogens Müllers interesse for forholdet mellem den hebraiske og den græske version af Det Gamle Testamente. Med omdrejningspunkt i en skelnen mellem skrift og kanon undersøger *Bodil Ejrnæs* vidnesbyrd om de hebraiske teksters status og autoritet i den fase, der gik forud for den egentlige kanonisering af dem i jødernes Bibel. *Knud Jepsen* sammenligner den hebraiske kanon med den græske version i Septuaginta og indkredser gennem de udprægede forskelle i afgrænsningen og rækkefølgen af de to versioners skrifter nogle teologiske forskelle og deres betydning for den tidlige kristendom. Dette uddybes af *Martin Rösel*, der præsenterer et mangeårigt arbejde med forsøget på at indkredse en særlig teologisk profil i Septuagintas græske oversættelse og redegør for de perspektiver, men også de alvorlige metodiske problemer, der er forbundet med dette arbejde.

De tre efterfølgende bidrag behandler de nytestamentlige forfatters forståelse og brug af det, der senere blev til Det Gamle Testamente. *Lars Hartman* viser skriftbrugens betydelige omfang i Markusevangeliets kommunikation til sine læsere, både i form af direkte citater og indirekte allusioner, og konkluderer, at det netop er den græske version, Septuaginta, der tillægges denne autoritative status i Markus-menigheden. Også *Jesper Tang Nielsens* analyse af Johannesevangeliets skriftbrug bekræfter Septuagintas store betydning, men han gør sig desuden overvejelser over Johannesevangeliets forståelse af sig selv som skrift i forhold hertil og viser gennem en brug af Derridas tekstforståelse på Johannesevangeliets fremstilling af Jesus’ nærvær og fravær, at Johannesevangeliet tillægger sig selv

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

en slags kanonisk status som skrift. Endelig bliver Paulus' skriftbrug behandlet af *Troels Engberg-Pedersen* i form af en præsentation og kritik af en netop udkommet bog af Francis Watson, hvis tese er, at Paulus på en helt grundlæggende måde udfolder sin teologi gennem skriftfortolkning, og at denne teologi om lov og evangelium er en læsning af spændinger, der foreligger i skrifterne selv, og således i egentlig forstand er en kanonisk teologi.

De tre sidste bidrag i denne del af bindet vedrører selve processen i samlingen og kanoniseringen af de nytestamentlige skrifter. *Niels Hyldahl* argumenterer for, at den paulinske brevsamling, der senere indgår i kanon, allerede er blevet samlet af Paulus' medarbejdere i forbindelse med Paulus' omfattende rejseaktivitet mellem sine menigheder. *Geert Hallböck* fremlægger en oversættelse og detaljeret gennemgang af det fragment, der går under navnet Muratoris Kanon, og som hører til vores vigtigste kilder til den nytestamentlige kanondannelses historie. På dette grundlag tegner Hallböck et billede af den nytestamentlige kanondannelse i tre faser og gør rede for de stridigheder og kriterier, der lå bag afgrænsningen. Dette tema fortsættes af *Hans-Friedrich Weiß*, der med omdrejningspunkt i kirkefædrenes skrifter belyser kanondannelsens sammenhæng med den tidlige kirkes teologiske stridigheder og skiftende situationer.

Dermed lægges der op til bindets anden halvdel, der primært fokuserer på den aktuelle betydning og konsekvenser af kanon i dagens kirkelige, teologiske og bibelexegetiske situation.

De tre første bidrag vedrører særligt den gammeltestamentlige del af den kristne kanon. *Niels Peter Lemche* tager udgangspunkt i den marginalisering af Det Gamle Testaments betydning som del af den kristne kanon, der har været et resultat af den gammeltestamentlige eksegesi gennem de sidste mindst hundrede år. Over for en sådan bevægelse mod at gøre Det Gamle Testamente irrelevant i kristen sammenhæng fremfører Lemche en række overvejelser over de to testamenter sammenhæng, der ender med en tilslutning til Mogens Müllers tanke om, at relevansen af en kanonisk tilgang til Det Gamle Testamente må defineres af Det Nye Testamente. *Søren Holst* argumenterer derimod kritisk mod Mogens Müllers grundforståelse af *Vetus Testamentum in Novo Receptum* ("Det Gamle Testamente som indoptaget i Det Nye") og vil fastholde Det Gamle Testaments kanoniske værdi i dets monstrøse totalitet af betydningsmuligheder. En kritisk holdning til den kristne kanons indskrænkende konsekvens for eksegesens forståelse af de gammeltestamentlige tekster er på en anden måde også temaet for *Thomas L. Thompsons* bidrag. Han peger på, at eksegesen må frigøre sig fra denne indskrænkning og gennem komparative metoder se de gammeltestamentlige

tekster i samspil med narrative motiver i hele deres omfattende, samtidige litterære kontekst.

De to efterfølgende bidrag vedrører kanons betydning for den nytestamentlige eksegeese. *Henrik Tronier* understreger den bibelske kanons rolle som en begrænsende faktor for eksegesen. Med udgangspunkt i kanons betydning for Augustins verdensbillede og skriftfortolkning peger han på, hvordan kanons litterære helhed også i dag bestemmer eksegeters perspektiv på de nytestamentlige skrifter, *in casu* Paulus' breve. Også *Lone Fatum* gennemgår kritisk kanons rolle i den nytestamentlige eksegeese. Hun udvider desuden perspektivet både med udblik til resultaterne fra en møderække blandt jurister, litterater og bibelexegeter om forståelsen af autoritative tekster og til den aktuelle politiske diskussion om kulturkanon.

Et mere positivt syn på kanons aktuelle rolle finder man hos *John Strange*, der argumenterer for en forpligtelse på den kristne kanon som et nødvendigt bolværk i tidens aktuelle teologiske og eksegetiske stridigheder. Endelig tematiserer *Eckart Reinmuth* mulige kriterier for en etisk ansvarlig omgang med den bibelske kanon, der både forpligter sig på en videreformidling af de nytestamentlige skrifers egne krav på autoritet med centrum i Kristus-åbenbaringen og samtidig forholder sig til teksterne i deres fremmedhed og forskellighed.

En passende afslutning på festskriftet er *Birger Olssons* bidrag, der drejer sig om skrifter, der *ikke* kom med i vores kanon, men som er en del af Septuaginta, nemlig de såkaldte "apokryfer". Disse skrifers aktuelle betydning i den svenske kirke vidner om "Septuagintas återkomst i vår tid". Med et mere glædeligt budskab til Mogens Müller kan man næppe afslutte dette bind!

Som bindets mange og forskelligartede bidrag er et vidnesbyrd om, har Mogens Müllers arbejde været til stor inspiration for kolleger i ind- og udland. Bindet vidner også om, at han har ydet et stort fagligt bidrag på Afdeling for Bibelsk Eksegeese ved sin stadige bestræbelse på at fungere som brobygger for en tværfaglig dialog mellem gammel- og nytestamentlere. Ud over disse faglige bidrag har Mogens Müller ikke mindst bidraget til afdelingen ved gennem sin varme, menneskelige rummelighed og ikke mindst lune humor, altid at sørge for, at der breder sig en god stemning. Man befinder sig simpelthen fantastisk godt i hans selskab. Alt det er vi ham meget taknemmelige for!

Troels Engberg-Pedersen

Niels Peter Lemche

Henrik Tronier

Septuaginta som kanonisk udgave af Det Gamle Testamente

Mogens Müller

Omkring 200 af de ca. 300 tydelige citater og allusioner til jødedommens hellige bøger, der optræder i Det Nye Testamente, afspejler Septuaginta. Selv om der ikke skulle være tale om et bevidst fravalg af Biblia Hebraica's tekstform, er det ikke desto mindre i adskillige tilfælde alene den græske teksts kikkelse, der muliggør den brug, der bliver gjort af skriftordet. Og selve denne brug af Septuagintas tekstform i dens forskellighed fra Biblia Hebraica's gør den, om ikke til den kanoniske, så dog til en kanonisk udgave af kirkens første Bibel.

Så når spørgsmålet om Septuaginta som kanonisk udgave af Det Gamle Testamente, dvs. som del af den kristne kirkes Bibel, tages op, er det, fordi denne græske oversættelse udviser forskelle i forhold til Biblia Hebraica, ikke alene hvad angår omfanget og den rækkefølge, de forskellige bøger er anbragt i, men også indholdsmæssigt, dvs. med hensyn til tekstens ordlyd. Selve navnet Septuaginta i skikkelsen "de halvfjerds", underforstået: oversættere, er først bevidnet i kristne kilder.¹ Det optræder desuden her som titel, ikke blot for den græske oversættelse af Mosebøgerne, som i jødisk tradition var det eneste, de (toog)halvfjerds oversatte, eller kun for de bøger, der er indeholdt i Biblia Hebraica, men derudover for den skriftgruppe, der siden har fået etiketten 'apokryfer', eller – i den romersk-katolske tradition – 'deuterokanoniske bøger'.

Der er altså her i virkeligheden to spørgsmål, som må holdes adskilt. Spørgsmålet om omfanget og skrifternes rækkefølge har for så vidt fået sin besvarelse, om end ikke den samme i de forskellige kirkesamfund.² Mens apokryferne i Østkirkerne, der har Septuaginta som kirkebibel, indgår som en selvfølgelig del af Det Gamle Testamente, gør de det *de facto* også i den romersk-katolske kirkes Vulgata, selv om deres relative særstilling dér altså er markeret gennem betegnelsen 'deuterokanoniske bøger'.³ På reformationstiden fastholdt de lutherske kirker ganske vist apokryferne som en del af kirkebiblen, idet man dog samlede dem i et tillæg og dermed gav dem en lavere status⁴ – lidt i analogi med anbringelsen bagest og uden paginering i September-testamentet (1522) af de nytestamentlige bøger, som Luther betragtede som teologisk betænkelige (Hebræerbrevet, Jakobs Brev, Judas' Brev og Johannes' Åbenbaring). De reformerte kirker havde dem i begyndelsen med (ud over Luthers elleve tilmed 3. og 4. Ezrabog

samt 3. Makkabærbog), men efterhånden gled de ud af flere og flere bibeludgaver – den omstændighed, der siden via den skotske presbyterianske kirkes indflydelse på Det Britiske Bibelselskab også satte sig spor i den danske kirkebibeltradition, hvor bibler, der blev trykt med støtte fra Det Britiske Bibelselskab, ikke måtte indeholde apokryferne. Så siden slutningen af 1820'erne har Danmark kendt til bibler både med og uden apokryfer, hvormed vi brød traditionen fra Luther-Bibelen.⁵ Så sent som ved den sidste bibeloversættelse udkom *Det Gamle Testamente Apokryfe Bøger* først seks år efter Det Gamle og Det Nye Testamente (1998). Til gengæld optræder de igen inden for den fortløbende paginering, der – som noget nyt i forhold til den Bibel, der bestod af 1931-oversættelsen af Det Gamle Testamente og 1948-oversættelsen af Det Nye Testamente – blev indført med 1992-oversættelsen. Indtil da var adskillelsen mellem de to testamenter altid blevet markeret gennem selvstændige pagineringer.⁶

Forhistorien rækker tilbage til Oldkirken. Hvor ingen apokryfe bøger citeres udtrykkelig i Det Nye Testamente, er det dog sikkert, at de – eller nogle af dem – har været kendt og brugt af nytestamentlige forfattere.⁷ Hos De Apostolske Fædre møder vi også kendskab til dem, og selv om de ikke citeres eksplicit, fortæller dog måden, hvorpå det sker, at de regnes på linje med de gammeltestamentlige bøger.⁸ Den ældste kendte kristne gammeltestamentlige kanonliste, nemlig Meliton fra Sardes' fra omkring 170 (overleveret i Eusebs *Kirkehistorie* IV,26,13-14), omfatter alene Biblia Hebraica (at Esters Bog mangler, kan afspejle skriftets usikre plads i Biblia Hebraica på det tidspunkt), men gælder udtrykkelig også jødernes Bibel i Palæstina. Origenes mener på sin side, at det er jøderne, der sammen med passager, der kastede et ufordelagtigt lys over det jødiske folks ældste ledere og dommere, har fjernet apokryferne fra deres hebraiske Bibel (se *Epistula ad Africanum* 4-9). Drøftelsen af deres plads eller ikke-plads når et foreløbigt højdepunkt i striden mellem Hieronymus, der ikke ville have dem med, fordi de ikke er med i Biblia Hebraica, og Augustin, der mente, at Septuaginta af Gud var bestemt til at overtage Biblia Hebraicas plads.⁹ I denne sag var det altså Augustins synspunkt, der sejrede.

Det er også et åbent spørgsmål, om det ikke er et knæfald for en senere udvikling inden for jødedommen, en udvikling der tilmed var bestemt af modsætningsforholdet til kristendommen, når man i de reformatoriske kirker henholdsvis placerede dem marginalt eller ligefrem uden for Bibelen (således Walter 1992:363-369). For den jødedom, som kristendommen udsprang af, var i hvert fald også – om ikke ligefrem overvejende – den hellenistiske jødedom, hvis hele litteratur (de græske oversættelser af de hellige bøger, apokryfer og pseudepigrafer, Filon)

blev udgrænset af den rabbiniske jødedom, der blev dominerende efter de to opstande i 66-70 og 132-135 e.Kr.

Under alle omstændigheder repræsenterer apokryferne et udviklingsstade i den antikke jødedom, der hører med til kristendommens forudsætninger. Og ikke mindst er de med til at fortælle os noget om den kontekst, hvori jødedommens hellige bøger i dette tidsrum blev læst og forstået. Desuden må det formodes, at denne jødedom i et vist omfang afspejles i selve den græske gengivelse af Biblia Hebraica. I denne sammenhæng må det dog understreges, at der er store forskelle mellem oversættelserne af de forskellige skrifter. Det kan tilmed konstateres, at graden af frihed over for den tekst, der skulle oversættes, ikke var tiltagende, men tværtimod aftagende. Det revisionsarbejde, der nåede et højdepunkt med Aquilas version fra omkring 130 e.Kr., og som udmærkede sig ved at følge den hebraiske tekst så nøje, at den næsten blev uforståelig for den læser, der alene beherskede det græske, havde således forgængere, ikke blot i tidligere revisioner, men desuden i de senest tilkomne oversættelser.¹⁰

At den kristne kirkes Det Gamle Testamente skulle bestå af de bøger, som Septuaginta indeholder, blev i vesten besluttet i 382 i Rom under pave Damasus samt i 397 på det tredje koncil i Kartago og igen i 419 (jf. fx Sundberg 1964:157-158), mens det i østen, hvor Septuaginta jo i forvejen var Den Hellige Skrift, først blev endeligt afgjort i 692 på den 2. trullaniske synode (se Heiler 1937:187). Så den udskillelse, der under indtryk af omfanget af Biblia Hebraica og i Hieronymus' ånd sker ved reformationen, er under alle omstændigheder et brud med praksis.

Udskillelsen betyder blandt andet en slags anerkendelse af den antik-jødiske doktrin om den profetiske ånds "ophør" (se til denne forestilling Leivestad 1972-1973) efter Artaxerxes (vel Artaxerxes 1., 465-425 f.Kr.), sådan som den kommer til udtryk både eksplicit hos Josefus (*Imod Apion* I,37-41), hvor antallet af jødedommens hellige bøger siges at være 22, og implicit i 4 Ezra 14,44-46, hvor genskabelsen af de hellige bøger efter deres tilintetgørelse ved babylonernes erobring af Jerusalem i 587 f.Kr. omfatter 24, som skal offentliggøres. Det forudsættes her, at tiden for tilblivelsen af *hellige* bøger var begrænset til perioden forud for templets ødelæggelse i 587 f.Kr. Hvilket ikke vil sige, at der ikke også siden blev skrevet bøger. Således erklærer Josefus, at der fra Artaxerxes og helt ned til hans egen tid er skrevet om alle ting, men at det blot ikke er agtet værdigt til samme troværdighed, fordi der ikke siden har været en nøje arvefølge af profeter, mens 4 Ezra 14,44-46 taler om i alt 94 bøger, hvoraf de sidste 70 dog skal gemmes og kun overleveres til de vise af folket. Begge steder synes at tale om

bøger inden for samme genrer som de ”kanoniske”, selv om en nærmere identifikation ikke er ligetil.

Hvis man ser bort fra denne doktrin, der altså først er bevidnet omkring 90-100 e.Kr., og dermed relativiserer skellet mellem ”kanon” og ”apokryf” i den antikke jødedom, således at afdelingen ”Skrifterne” ikke fremstilles som endeligt afsluttet – i hvert fald ikke over alt i den datidige jødedom –, bliver der skabt en åbning for fx evangelierne som skrifter, der skrives ind i denne tradition, til en vis grad på linje med Makkabæerbøgerne, selv om der i ingen af tilfældene skabes en historie, der udgør en kontinuerlig historiefortælling om tiden efter hjemkomsten fra eksilet i Babylon, dvs. fra slutningen af 2. Krønikebog.

Det er symptomatisk, at en voksende forståelse af Det Nye Testamente som en fuldendelse af den traditionsproces, som jødedommens hellige bøger er begyndelsen af, indbefatter anerkendelsen af Septuaginta, inklusiv apokryferne. For kontinuiteten etableres via netop denne udgave af jødedommens Bibel. Dette synspunkt, der går tilbage til Hartmut Gese (Gese 1974 [1970]:16-17), deles også af de to, der ellers står som hinandens antipoder, når det gælder forståelsen af nytestamentlig teologi som bibelsk teologi, nemlig Hans Hübner (Hübner 1990a: 44-70) og Peter Stuhlmacher (Stuhlmacher 1999:288-304).

Med John Ernest Grabe (1666-1711) som ophavsmand og underbygget af Johann Salomo Semler (1725-1791)¹¹ var den hypotese tidligere udbredt, at den alexandriniske jødedom ligefrem udviklede sin egen i forhold til den palæstinensiske selvstændige kanon, der ikke alene var mere omfattende ved at indeholde apokryferne, men desuden anbragte de forskellige bøger i den rækkefølge, som siden afspejles i de store Septuaginta-håndskrifter fra det 4. århundrede e.Kr. og fremefter. Dermed blev der skabt en særlig græsk udgave af jødedommens Bibel, der var specielt velegnet som kirkens Gamle Testamente (findes endnu i fx Bentzen 1941:364-365). Denne opfattelse er dog i dag forladt, for så vidt angår det, at der skulle være tale om et alternativ til en allerede eksisterende palæstinensisk kanon (vigtig blev her Sundberg 1964). Ganske vist er de kendte store bibelhåndskrifter alle kristne, og de sparsomme fragmenter af jødiske håndskrifter med græsk bibeltekst, der har overlevet, rækker ikke til at bekræfte eksistensen af en i forhold til Biblia Hebraica afvigende ”kanon”. Men heller ikke bevidnelsen af Biblia Hebraica i den skikkelse, som vi i dag kender, lægger det nær at antage, at den skulle være den oprindelige.¹² Tværtimod lader den sig forstå som en slags afværgedagsorden, der mere eller mindre lader jødedommens samling af hellige skrifter lukke sig om sig selv. Hvad der alene synes at stå fast, er en tredeling af de hellige bøger, som den tegner sig i prologen til Siraks Bog, 4QMMT C,10-11, Filon, *Om det kontemplative liv* 25, Josefus, *Imod Apion* I,37-41 og Luk 24,44.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Med andre ord: Septuaginta kan meget vel afspejle en ældre rækkefølge, som oprindeligt også har været fulgt i palæstinensisk jødedom.

Det er således oplagt, at de forskellige grupperinger af de hellige bøger overhovedet giver et forskelligt helhedsindtryk. I *Biblia Hebraica* står Loven som den grundlæggende del, idet Profeterne, både de historiske bøger og de egentlige profetskrifter, forkynder denne lov i stadig nye situationer, mens Skrifterne kan ansues som menneskers svar på Guds ord. Heroverfor accentuerer Septuagintas orden det historiske aspekt ved åbenbaringen. Her kommer Loven sammen med de historiske bøger, der er opstillet i kronologisk rækkefølge, til at beskrive Israels historie i fortiden, mens anden del med salmer og visdomslitteratur gælder det aktuelle liv i Israel, og den tredje med den profetiske og apokalyptiske litteratur er orienteret mod fremtiden. Det drejer sig ikke længere så meget om forkyndelsen af Guds ord til samtiden som om forudsigelsen af fremtidige hændelser.¹³

Det ligger i forlængelse heraf, når reformatorernes tilbagevenden til *Biblia Hebraica* ikke betød, at de også overtog denne udgaves rækkefølge af de forskellige bøger. Og med en skriftforståelse, hvor det er den samme ånd, der giver sig udslag i alle dele af Skriften, hvorfor den med alle sine forskellige bøger i grunden er en helhed, gør det en afgørende forskel, om helligskriften med *Biblia Hebraica*s ordning med 2 Krøn 36,22-23 munder ud i perserkongen Kyros' edikt om templets genopførelse, eller med ordene i Malakias' Bog 3,22-24 slutter med Guds tilsagn om at sende Elias før Herrens dag kommer: "Han skal vende fædres hjerte til deres sønner og sønners hjerte til deres fædre, så jeg ikke skal komme og slå landet med forbandelse."¹⁴

Efter udgivelsen af *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas?* i 1994 samt den lettere bearbejdede engelske udgave *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* i 1996 blev jeg blandt andet kritiseret for en uklar holdning til apokryf-spørgsmålet (se Jeppesen 1995; Otzen 1996, især 268-270).

Den kritik må jeg tage til mig, for det primære anliggende i bogen var en rehabilitering af den græske tekstform som kanonisk tekst for de nytestamentlige forfattere (dette anliggende drøftes udførligt i Ejrnæs 1994), ikke så meget for at opstille et enten-eller, men snarere et både-og, selv om det naturligvis ikke kan føres ud i livet. Hvad jeg forestillede mig, var derfor alene, at man klart og tydeligt sagde, at *Biblia Hebraica* ikke eksklusivt er grundteksten til Det Gamle Testamente, men at Septuaginta, hvor dens ordlyd adskiller sig fra den hebraiske, kunne afspejle en mindst lige så gammel tekst, og i hvert fald var blevet en del af kirkens Det Gamle Testamente de steder, hvor den blev anført som autoritativt skriftord. Rigtigt er det imidlertid, at vil man respektere Septuaginta, må det ikke alene give sig udslag i overtagelsen af den rækkefølge, hvori denne bibeludgave

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

og siden i dens følge Vulgata anbringer de bibelske bøger. Det må også føre til en ”repatriering” af apokryferne, så de – *pace* Luther – igen bliver anbragt i de sammenhænge, hvor de hører hjemme – ganske ligesom Luther selv opgav sin anbringelse af en række nytestamentlige bøger i et tillægs skammekrog. Afgrænsningen af kirkens Gamle Testamente til alene at omfatte Biblia Hebraica er en underkendelse af historien.

Allerede et blik på de gammeltestamentlige citater i Det Nye Testamente gør det klart, at Septuaginta ikke bare er en oversættelse. Uanset hvad den blev fremstillet som i antik-jødiske kilder, er den ikke en ’videnskabelig’ oversættelse i den forstand, at den – så godt som det nu er muligt – vil føre sin læser *tilbage* til den oprindelige betydning af den hebraiske tekst. Tværtimod vil den formidle det bibelske budskab til sin samtidige læser. Det vigtige er ikke den ordrette oversættelse, men at gengivelsen bringer det sagforhold til udtryk, som den tekst, der oversættes, ifølge oversætterne refererer til. Derfor er det nutids- eller samtidsbetydningen, der kommer an på, ikke den betydning, som man måtte mene, at teksten havde i den oprindelige situation – for nu slet ikke at tale om forfatterintentionen.

Det er tilfældet både dér, hvor nytestamentlige forfattere i en *peshet*-lignende fortolkning lader hændelser i Jesus’ liv åbne for skriftordets dybere betydning, og dér hvor skriftbeviset nok fordrer en bogstavelig forståelse af Skriftens tale, men hvor denne bogstavelige forståelse alligevel ikke har meget med udsagnet oprindelige betydning at gøre. Desuden gælder det i de tilfælde, hvor der eksplícit eller implicít aktiveres en allegorisk tolkning. Den *peshet*-lignende fortolkning optræder således i Matthæusevangeliets opfyldelses- eller refleksionscitater, hvor den nye åbenbaring åbner for betydningen af den gamle åbenbaring, som det fx sker gennem inddragelsen af Es 7,14 til at vise, at Jesus blev undfanget uden mands mellemkost.¹⁵ Skriftbeviset, som i Det Nye Testamente alene optræder i Det Lukanske Dobbeltværk (se Müller 2001), kan føre til overraskende fortolkninger, som når fx Peter i sin pinsetale lader David forudsige Jesus’ opstandelse i Salme 15,8-11; ordene dér om, at den talende altid skal se Herren, som på sin side ikke vil lade sin hellige se forrådnelse, kan åbenlyst ikke have sigtet på David selv, da han jo døde, hvad eksistensen af hans grav vidner om endnu ”den dag i dag” (ApG 2,25-36). I begge de anførte tilfælde gælder det, at teksten i Biblia Hebraica ikke umiddelbart lægger op til disse tolkninger. Det samme kan ikke siges om Paulus’ allegoriske udlægning af Abrahams to sønner og deres mødre i Gal 4,21-31, hvor der heller ikke citeres direkte, hvad der først sker i det begrundende skriftord fra Es 54,1 – og da i Septuagintas ordlyd.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

I alle tilfælde er det tydeligt, at den græske oversættelse ikke er foretrukket, fordi dens ordlyd i grunden skulle være et sandere – eller ligefrem det sande – udtryk for Skriftens intention, men fordi den muliggjorde eller gav anledning til en bestemt fortolkning eller forståelse. Det er sikkert også at gå for vidt at forestille sig et bevidst valg, hvor ordlyden i Biblia Hebraica ligefrem blev fravalgt. I hvert fald er en bevidsthed om forskelle mellem den hebraiske og græske bibeltekst ikke eksplicit håndgribelig i Det Nye Testamente, men tidligst hos Justin. Først dermed er der åbnet op for striden om Skriftens sande ordlyd.

For hele overleveringen om, hvordan den græske oversættelse af de fem Mosebøger, Toraen, blev til, er fra først af konciperet som en forsikring om – eller besværgelse af – at der er den skønneste overensstemmelse mellem den hebraiske ”grundtekst” og den græske gengivelse. Motivet er ganske vist endnu ikke til stede i de Aristobul-fragmenter fra vel omkring midten af det 2. årh. f.Kr., der taler om denne oversættelses tilblivelse under Ptolemæus 2. Filadelfos. Aristobuls sigte er især at fortælle, at der også eksisterede oversættelser forud for den, som Demetrios af Faleron iværksatte på Ptolemæus 2.s tid, for derigennem at muliggøre det ”Diebstahl der Hellenen”, som er forudsætningen for, at Platon og Pythagoras har hentet de bedste af deres tanker hos Moses. Men i pseudepigrafen Aristeas fra de sidste årtier af det 2. årh. f.Kr. findes tanken, om ikke om en fuld overensstemmelse, så dog om den fuldstændige repræsentation. Således kanoniseres ikke bare oversættelsens ordlyd for al evighed af det jødiske samfund i Alexandria i forbindelse med en offentlig forelæsning af den (Aristeas 310-311; jf. 5 Mos 4,1-8; 28,15-68). Men oversættelsens dybe forankring i det bedste af den palæstinensisk-jødiske tradition fremstilles desuden gennem den karakteristik, der undervejs gives af de tooghalvfjerds oversættere, ypperstepræsten Eleazar udvalgt til opgaven. De var, som det hedder (121-122):

de ædleste mænd med den højeste dannelse, som havde haft de bedste forældre, mænd, som ikke blot havde erhvervet sig indsigt i den jødiske litteratur, men også omhyggeligt havde lagt sig efter den græske. Derfor var de også velegnede til diplomatiske sendefærd, og sådanne udførte de, når det var nødvendigt, og til samtaler og diskussioner om Loven ejede de store evner, idet de fulgte den midterste opfattelse (for det er den bedste), og de havde aflagt det barske og barbariske sindelag og var kommet ud over at beundre sig selv og tro, at de kunde ringeagte andre, og i samtalen var de villige til både at lytte og at svare enhver på passende måde.¹⁶

Man fornemmer tydeligt en polemisk pointe mod en jødedom og en forståelse af Moseloven, som ikke lever op til den standard, de tooghalvfjerds satte. Og dermed er der samtidig antydnet en mulig uddybning i forholdet mellem den hebrai-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

ske ”grundtekst” og de fortolkninger, den er åben overfor, og den græske oversættelse, der desuden er båret af det bedste i den palæstinensiske jødedom og dertil indirekte sanktioneret af selveste ypperstepræsten. Dog er det rigtigt at bemærke, at det er som afbillede af det hebraiske urbillede, at den græske oversættelse ifølge Aristeas har sin autoritet, hvorfor der heller ikke er plads til nogen særlig inspiration (jf. Hanhart 1989:182). Samme ypperstepræst kan da også belære de egyptere, der besøger Jerusalem, om at renhedsforskrifterne og forskrifterne om rene og urene dyr, foruden bogstaveligt, skal forstås allegorisk (se 128-171). Som ypperstepræsten konkluderer: ”Således hentyder alt, hvad der siges om mad og de urene krybende dyr og de vilde dyr, også til retfærdighed og til retfærdig omgang mand og mand imellem” (169).

Et og andet kunne tyde på, at Aristeas i virkeligheden blandt andet har haft det sigte at forsvare den græske oversættelse over for røster, der gjorde gældende, at der her var gået på kompromis med den sande jødedom – vi befinder os jo midt i den ”kulturkamp”, som bruges til at legitimere makkabæernes opstand i propagandaskriftet Første Makkabæerbog. For her gælder det angiveligt kampen mod ethvert knæfald over for græsk indflydelse (især 1 Makk 1,11-15; jf 2 Makk 4,10-17). I hvert fald eksisterer der tidlige vidnesbyrd om forsøg på at bringe den græske oversættelse i større overensstemmelse med en hebraisk tekst. Dermed er desuden det spørgsmål rejst, hvornår bestræbelserne på at tilvejebringe en uniform hebraisk tekst får et sådant omfang, at det også smitter af på den græske udgave. Det har jo nu længe været erkendt, at den Aquila, der i det 2. årh. e.Kr. arbejdede på en mere ordret græsk gengivelse af den hebraiske tekst, havde haft forgængere langt tilbage.¹⁷

De forskelle, som allerede oversætteren af Siraks Bog – denne sønnesøn til Jesus Sirak skriver vel omtrent samtidig med forfatteren til Aristeas – gør opmærksom på i sin prolog, skyldes således – når det kommer til stykket – ikke blot de vitterlige vanskeligheder, der er forbundet med at gengive den hebraiske bibeltekst på græsk. Forskellene – og det gælder nu ikke længere blot Mosebøgerne, men tillige de profetiske bøger og de andre skrifter – skyldes tværtimod i mange tilfælde, at oversætteren desuden har optrådt som fortolker ved at give sit bud på Skriftens betydning i en ny historisk, kulturel og religiøs kontekst. Det lægger op til, at Septuaginta i hvert fald også skal forstås som et *traditionsvidne*, nemlig som et vidne om, hvordan – i hvert fald en del af – jødedommen kunne tilrettelægge sine hellige skrifter i en hellenistisk kontekst (anskueliggjort i Rösel 1994). Det må dog understreges, at en sådan bestemmelse er udtryk for en moderne, historisk-kritisk tankegang, der ingen vanskeligheder har ved en betydningsudvikling.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Siraks sønnesøns indsigt i vanskelighederne ved at oversætte fra hebraisk til græsk deles heller ikke umiddelbart af Filon fra Alexandria. På grund af sit skriftsyn må Filon tværtimod postulere en fuld overensstemmelse. Det fremgår i hvert fald af hans udgave i *De vita Mosis* II,26-44 af beretningen om oversættelsens tilblivelse. Filon er således nærmest besværgende, når han bemærker, at selv om det græske sprog er overmåde rigt på udtryksmuligheder, og den samme tanke kan ikklædes mange skikkelser ved at udskifte enkelte ord eller hele sætninger og tilpasse udtryksformen til lejligheden, så var dette ikke tilfældet ved oversættelsen af loven. For her korresponderede de græske ord, der blev anvendt, ordret med de kaldæiske, idet de nøjagtigt gengav deres indhold (38). Og Filon fortsætter:

For på samme måde, tror jeg, som i geometri og logik den angivne betydning ikke tillader en mangfoldighed af udlægning, men forbliver uforanderlig i sin oprindelige form, på samme måde, synes det, fandt disse [oversætterne] frem til en ordlyd, der er i overensstemmelse med indholdet, og som alene og især virkningsfuldt kunne tydeliggøre det, der var ment. Det sikreste bevis for dette er, at hvis enten kaldæere [Filon's betegnelse for hebraisktalende], der har lært det græske sprog, eller grækere, der har lært kaldæernes, stilles over for begge skrifter, både den kaldæiske og den oversatte, forundres de og ærer dem som søstre eller snarere som én og samme, både hvad angår indhold og ord. Og de taler om dem [oversætterne], ikke som oversættere, men som præster og profeter, der i kraft af (deres) rene tænke måde fik det givet at være i overensstemmelse med den rene ånd, nemlig Moses' ånd (39-40).

Henvisningen til Moses' ånd viser imidlertid, at det er den transcendent virkelighed, der er tredje sammenligningsled. Begge udgaver af Tora, både den hebraiske og den græske, afspejler til fuldkommenhed den himmelske verden. Så overensstemmelsen ligger ikke i en *verbum pro verbo*-gengivelse, men i at begge versioner formidler den samme frelsende åbenbaring.¹⁸

Spørgsmålet er, om der er grund til at tro, at denne holdning grundlæggende har været til stede også dér, hvor den ikke eksplicit kommer til orde. For har "referentialiteten" ikke været forstået primært om dennesidige hændelser eller forhold, men om den transcendent virkelighed, og har det faste udgangspunkt været det, at både den hebraiske og den græske udgave af de hellige bøger læst i den rette ånd gav adgang til denne virkelighed, har de to udgaver, alle forskelligheder ufortalt, altså været opfattet som porte, der førte ind til den samme erkendelse. Det bliver derfor først i det øjeblik, hvor et tolkningsfællesskab lægger sig fast på at lade et skriftudsagn referere til en bestemt dennesidig begivenhed, at

striden bryder ud. Og det var jo, hvad der skete, da Matthæusevangeliet eksplicit og siden Lukasevangeliet implicit applicerede Es 7,14 på Marias fødsel af Jesus.

Dertil kom de forhold, der gjorde, at Origenes skabte sin Hexapla i et forsøg på at vise vej til (d)en oprindelig(e) tekst. For det første er der i visse skrifter større eller mindre åbenbare forskelle mellem den græske og den hebraiske tekst, som viser, at sidstnævnte også efter oversættelsestidspunktet kunne undergå forandringer i skikkelse af forkortelser og tilføjelser.¹⁹ For det andet erfarer de første græske oversættelser meget tidligt recensioner, som siden bidrog til at frembringe det så forvirrende billede.²⁰ Endelig kan der konstateres udviklinger inden for Septuaginta mellem de tidligst oversatte dele og de senere tilkomne, hvad der betød, at de senere næsten ordrette og derfor vanskeligt forståelige oversættelser kom til at optræde side om side med de tidlige mere fortolkende og parafraserende.

Én ting er den strid om apokryferne, som altså allerede tog sin begyndelse i oldkirken. Noget andet er den kamp om, hvad der var den sande bibeltekst for Det Gamle Testaments vedkommende, som brød ud i lys lue omkring midten af det 2. årh., da kirkens teologer af jøder blev konfronteret med den påstand, at teksten i deres græske Bibel ikke stemte overens med den hebraiske "original" og derfor var "forkert". Her aktiverede man naturligt nok de jødiske traditioner om en mere eller mindre underfuld tilblivelse af den græske oversættelse af Moseloven og udvidede den uden videre til at omfatte hele jødedommens Bibel, undertiden endda inklusive apokryferne. Den historie har jeg skrevet om i *Kirkens første Bibel*, hvorfor jeg ikke vil gentage den her. Jeg vil blot minde om, at allerede Justin påstår, at jøderne under indtryk af de kristnes brug af deres Bibel siden havde "fordærvet" den hebraiske tekst for at gøre den kristeligt ubrugelig (*Dialog med Jøden Tryfon* 71). Det blev afvist af fx Augustin, sidst og mest eftertrykkeligt i *De civitate Dei* 18. bog 42-43. Således hedder det her bl.a. (43):

Hvis vi derfor, som vi bør, ikke ser andet i de hellige skrifter end noget, som Guds Ånd har talt gennem mennesker, må vi komme til det resultat: Hvad som helst der findes i de hebraiske håndskrifter og ikke hos de halvfjerds oversættere, det har Guds Ånd ikke villet sige gennem de halvfjerds, men gennem profeterne. Men hvad som helst der findes i Septuaginta, men ikke i de hebraiske håndskrifter, har samme Ånd hellere villet sige gennem de halvfjerds end gennem profeterne, idet han således viser, at det var profeter i begge tilfælde. [...] Hvad som helst der findes både hos profeterne og hos oversætterne, det har den ene og samme Ånd villet sige gennem begge parter, men således, at de første gik forud ved at profetere, de andre fulgte efter ved at oversætte dem profetisk (*propheticè illos interpretando*). For ligesom det var den ene fredens Ånd, der virkede i dem, så de talte sandt og samstem-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

mende, således var det den samme Ånd, der manifesterede sig også i dem, så at de uden at sammenligne med hinanden dog oversatte som med én mund.

Den nordafrikanske kirkefader kan således hævde, at oversættelsen kan adskille sig fra originalen, fordi den er oversat profetisk og med henblik på at skabe et særligt Gammel Testamente for kirken. Septuaginta er for Augustin derfor ikke blot et ligeværdigt, men tillige et selvstændigt åbenbaringsvidnesbyrd – hvad der *de facto* betyder et farvel til Biblia Hebraica som i særlig grad forpligtende for kirken. I denne sag kom Augustin som nævnt i et uoverstigeligt modsætningsforhold til Hieronymus, der ikke ville oversætte en oversættelse og desuden var ufin nok til at fremhæve, at den oprindelige jødiske tradition alene omfattede tilblivelsen af oversættelsen af Moseloven. Ved tilblivelsen af den vesterlandske latinske oversættelse, der siden fik navnet Vulgata, sejrede Hieronymus' synspunkt, i hvert fald i princippet, hvad tekstgrundlaget angik, derimod altså ikke med hensyn til omfanget.

Det apologetiske argument for fastholdelsen af overensstemmelsen mellem den hebraiske og den græske tekst bliver dermed opgivet af Augustin. Det havde ellers været bærende i drøftelsen med jøderne, som man derigennem ville fastholde på en skrift, der utvetydigt sigtede på en *interpretatio Christiana*. Den grundlæggende beskyldning var her, at de simpelt hen ikke forstod deres egne hellige bøger, en påstand som jo allerede Paulus fremkommer med i 2 Kor 3,12-18.

Hieronymus' grundholdning sejrede altså igen i luthersk oversættelsestradition, hvor man dog også overtog traditionen for på de helt kriminelle steder som Es 7,14 trods alt at følge Septuaginta. Luther havde i øvrigt ikke megen sans for Septuaginta. Således kan han i en Tischrede fra begyndelsen af 1530'erne sige:

Oversættelse er en særlig nåde og Guds gave. De halvfjerds græske oversættere, der således har bragt den hebraiske Bibel på det græske sprog, var uerfarne og uøvede i hebraisk, deres oversættelse er tumbet og vrøvlet, fordi de har foragtet bogstaverne, ord og udtryksmåde, således at endog Hieronymus' version og oversætter er at foretrække. Og dog, den der skælder Hieronymus ud for at være en hebræer, han gør vold imod ham og gør ham uret. For efter det babyloniske fangenskab er dette sprog så korrumpet og fordærvet, at man ikke længere har kunnet bringe det i orden igen. Hvis Moses og profeterne nu igen opstod, så ville de ikke selv forstå deres ord, sådan som de nu er blevet fordrejet.²¹

I den følgende tid blev det karakteristisk nok fra katolsk hold, at der kunne lyde røster til forsvar for Septuaginta. Således foretog konvertitten Johann Morinus (1591-1659) med renegatens nidkærhed et frontalt angreb på den protestantiske guddommeliggørelse af den hebraiske Bibel ved som tidligere Justin at påstå, at den i virkeligheden er gennemsyret af forfalskninger og fejl.²² Siden fulgte andre lærde trop, nemlig dels Isaac Vossius (1618-1689) (Vossius 1661; jf. Baird 1992:44, samt især Meyer 1804:299-301), dels William Whiston (1657-1752), sidstnævnte især kendt som Josefus-oversætter. Han gør det endda med den fortvivlede hypotese, der ligeledes kalder Justin i erindring, at da opfyldelsen måtte skulle forstås bogstaveligt i forhold til forjættelsen, er grunden til den manglende overensstemmelse, at jøderne efterfølgende havde revideret Det Gamle Testaments hebraiske tekst så radikalt, at den ikke fremstod som opfyldt med Kristus (se Whiston 1722; dertil Meyer 1805:259-262). Mens Vossius blev imødegået af Richard Simon (1638-1712) (jf. Baird 1992:44; desuden Meyer 1804:301), blev Whiston det af deisten Anthony Collins (1676-1729), der afviste, at der skulle være sket en sådan forfalskning. I stedet pegede Collins på, at tanken om en opfyldelse kun havde kunnet komme i stand ved en stærkt allegorisk udlægning af teksterne, hvorfor der i virkeligheden ikke var noget skriftbevis, ligesom overleveringen om Kristi undere måtte bero på misforståede vidnesbyrd (Collins 1724; jf. igen Baird 1992:44).

Siden kunne Grundtvig slå til lyd for, at moderne oversættere kunne lære af de halvfjerds. Gennem sit arbejde med oversættelsen af Irenæus' *Om Kjødets Opstandelse og evigt Liv* havde Grundtvig således fået øjnene op for Septuagintas egenart. Stadigvæk er der dog tale om den hebraiske tekst. Det er alene på forståelsens plan, eller i tilgangen til bedre håndskrifter, at de halvfjerds udskiller sig. Således kan Grundtvig i en indirekte kritik af folkene bag 1740-oversættelsen/revisionen af Det Gamle Testamente i en note til Irenæus' tale (kap. 15) om, at "eders Been skal komme op som en Plante, og de skal kiende Herrens Haand, som dyrke Ham!" anføre, at

Es. XXVI. 19 og LXVI. 14 findes nemlig saaledes hos de Halvfjerds, vel med samme Mening, men langt klarere og deiligere udtrykt, end baade i Latinerne, og i vores Vulgata, og jeg skjønner i det Hele ikke rettere, end at vore Oversættere af det Gamle Testamente havde gjort vel i, flittig at raadføre sig med de Halvfjerds, som unægtelig havde langt ældre Codices end vi, og kunde udentvivl ogsaa lidt bedre Ebraisk.²³

Hvad vi her står overfor, er Grundtvigs fornemmelse for Septuagintas større åbenhed for en kristen og kristologisk brug. Men det betyder altså åbenlyst ikke, at han opgiver forestillingen om en grundlæggende overensstemmelse med (den

hebraisk(e) grundtekst. Ganske vist er det siden blevet bekræftet gennem en række af de bibelhåndskrifter, der kom for en dag ved fundet af Dødehavsskrifterne, at nogle af afvigelserne i Septuaginta bedst lader sig forstå som resultatet af, at der simpelt hen forelå en anden tekst for de pågældende oversættere. Men efterhånden er det desuden blevet klart, at forskelle kan skyldes andet og mere end ukyndig oversættelse, nemlig bevidst fortolkning. Nok er det en selvfølge, at al oversættelse er fortolkning, og at den reception, der finder sted ved en oversættelse – som al traditionsovertagelse – ikke kan ske uden fortolkning. Men en sådan fortolkning kan være så kreativ, at der er tale om tilførsel af ny betydning. Det vil i givet fald kunne afsløre sig ved en tilbageoversættelse. Med andre ord: Mange af de afvigelser, Septuaginta udviser i forhold til Biblia Hebraica, er resultat af en teologisk tydning, der har skabt en også indholdsmæssig ny tekst.

Det store spørgsmål i denne forbindelse er så, om denne teologiske tydning primært forstås som en uddybning af intentionen bag teksten, eller om der er tale om en fortolkning, der går ud over, hvad der immanent mere eller mindre allerede er til stede i den hebraiske ordlyd. Der er i denne sag selvfølgelig langt fra altid tale om et enten-eller, men i reglen om et mere eller mindre, hvor det ikke er muligt at trække en fast grænse. Septuaginta-forskeren, Robert Hanhart, har gjort sig til talsmand for den første anskuelse, nemlig at der i den græske gengivelse ikke bliver lagt til, men afdækket en hidtil uset dimension i den gammeltestamentlige tekst.²⁴

At Septuaginta som helhed betragtes, dvs. ikke blot hvad angår omfang, men i høj grad også med henblik på den græske gengivelse, er væsentligt forskellig fra Biblia Hebraica, spiller også en rolle i henholdsvis Adolf Deissmanns og Hans-Joachim Schoeps' Paulus-bøger.²⁵ Således kan Adolf Deissmann (1866-1937) tale om Paulus som "Septuaginta-Jude", hvorfor det for en religionshistorisk forståelse af ham er nødvendigt "den Geist der Septuaginta zu kennen" (79): "Nicht das hebräische Alte Testament, nicht ohne weiteres das, was wir "Alttestamentliche Theologie" nannten, ist die historische Voraussetzung der Paulusfrömmigkeit, sondern der Glaubensgehalt des griechischen Alten Testaments" (79-80). Det kommer ikke mindst til udtryk derved, at hvad der i Biblia Hebraica optræder „als die historische Urkunde einer über viele Jahrhunderte sich erstreckenden und in zahlreichen Einzelphasen sich allmählich entwickelnden religionsgeschichtlichen Tatsachenkomplexes“ (80), her bliver opfattet „als etwas in sich relativ Einheitliches“ (80). „Der Septuaginta-Fromme [hört] in müheloser Naivität aus allen Rollen seiner heiligen Schriften denselben unveränderlichen Geist derselben Offenbarung“ (80). I forlængelse af denne holdning ligger talen om en

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

særlig „Septuaginta-Frömmigkeit“, et udtryk der særligt er blevet forbundet med Georg Bertram, og som ligefrem optræder som selvstændig artikel i 3.-udgaven af *Religion in Geschichte und Gegenwart*.²⁶ Tanken om en sådan selvstændig udvikling inden for den antikke jødedom, hvor den i særlig grad åbnede sig over for en fremtid i mere universel retning, har blandt andet vundet genklang hos Hans Hübner.²⁷

At denne anderledeshed også kan opleves af jødiske forskere i nyere tid og føre til en afvisning af Septuaginta som genuint udtryk for jødedommen, kan i agttages hos den jødiske religionshistoriker Hans-Joachim Schoeps (1909-1980).²⁸ Schoeps kan således – med direkte henvisning til Deissmann – hævde, at den græske oversættelse for Paulus på afgørende måde har afløst *Biblia Hebraica*. Schoeps vurderer derfor ”das Problem eines besonderen LXX-Denkstils und einer eigenen LXX-Frömmigkeit” negativt, netop fordi han faktisk betragter Septuaginta som *praeparatio evangelica* i den forstand, at denne oversættelse på så væsentlige punkter som ved fx gengivelsen af *tora* med *nomos* og *berith* med *diatheke* skabte ”die Quelle vieler paulinischer Mißverständnisse hinsichtlich der Beurteilung von Bund und Gesetz in der legalistischen Perspektivenversetzung des hellenistischen Judentums” (18). Aspektet *praeparatio evangelica* anskues således her som en afsporing i forhold til den sande jødedom.

Derfor er Septuaginta ikke alene interessant som en alternativ tekst i forhold til *Biblia Hebraica*, fordi dens ordlyd er ’rigtigere’ end den hebraiske teksts. Septuaginta bygger ved at indeholde apokryferne også bro hen over tidsrummet mellem Det Gamle og Det Nye Testamente og dementerer derved forestillingen om et ophør af tilblivelsen af hellige bøger. Det for en kanonbetragtning mest udfordrende er dog, at der optræder en fortolkningsproces inden for kanon selv – som derved viser vejen. For en fortolkningsproces, der går i stå, er ensbetydende med den pågældende traditions død. Som eksistensen af de fire kanoniske evangelier som fortolkningsproces betragtet ikke betyder, at det sidste, dvs. Lukasevangeliet, skulle være den endelige og eviggyldige form, således lever jødedommens hellige skrifter også alene videre i en fortolkningsproces, hvis normgivende grundlag er lagt i Det Nye Testamente, som forvandler dem til Det *Gamle* Testamente. For i den kristne kirke var – og er – det til syvende og sidst ikke først og fremmest et spørgsmål, om Det Gamle Testamente er *Biblia Hebraica* eller Septuaginta, men om at jødedommens hellige skrifter bliver læst i lyset af den tro, som kommer til orde i Det Nye Testamente, dvs. bliver *Vetus Testamentum in Novo receptum* (Hans Hübner). Den dynamik, der her kommer til udtryk i både Det Gamle og Det Nye Testamente, er en konstant udfordring til enhver opfattel-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

se af kanon som en i betydningsmæssig henseende statisk størrelse. Den vil tværtimod være en stadig ansporing til at fortsætte fortolkningsprocessen i samspil med nye kontekster.

Noter

¹ Justin er her det tidligste kendte vidne. Mens Justin dog i *Dialog med Jøden Tryfon* 68,7; 71,1 taler om de halvfjerds ældste, hedder det i 120,4; 124,3; 131,1; 137,3 blot "de halvfjerds". "Forkortelsen" af antallet af oversættere til halvfjerds optræder allerede hos Josefus, der ellers nok ved, at der var to-oghalvfjerds (således *Den Jødiske Historie* XII,57). Hanhart 1989:178 foreslår, at det kan skyldes en sekundær forbindelse med traditionen om åbenbaringen af Loven for Moses og de halvfjerds ældste (2 Mos 24). Filon nævner slet ikke noget tal.

² En meget kort indføring findes i Otzen 1998:9-15. Men se desuden Otzen 1996:258-270, hvor der undervejs henvises til den gamle, men stadig brugbare redegørelse af Johannes Lindblom, Lindblom 1920, samt Rüger 1978:289-316. Endelig: Beckwith 1985:386-395.

³ Denne betegnelse afløser "apokryferne", som i forlængelse af sprogbrugen hos Origenes og Kyril blev stadfæstet af Hieronymus. Ved Tridentinerkoncilet, hvor den romersk-katolske kirke ellers fastholdt Vulgatas omfang, sondrede man dog alligevel mellem "kanonisk *primi ordinis*", nemlig om de skrifter, der var oversat fra hebraisk, og "kanonisk *secundi ordinis*", nemlig apokryferne og Esters Bog, der erklæres for deuterokanoniske, fordi de er kanoniseret senere. Se Otzen 1996:260-266.

⁴ Se især Walter 1992:173-197 (= 1997:341-369), hvor (351-363) Luthers uafgjorte stilling til apokryferne fremhæves. Hvor forskelligt udvalget skete i de forskellige kirkesamfund fremstiller Otzen 1996:266.

⁵ Det er en kendsgerning, at hvor oversætterne bag Luther-Biblen for de kanoniske skrifers vedkommende stort set konsekvent lagde den hebraiske tekst til grund, blev apokryferne oversat ud fra både den græske og den latinske tekst, dvs. en blandingstekst. Hvor denne tradition holdt sig helt op i det 20. årh. i Tyskland (jf. Walter 2001:94-96), dér bliver apokryferne oversat fra græsk i Hans Poulsen Resens Bibel 1605-1607.

⁶ Det er desuden noget nyt, at man har erstattet Luthers anbefaling og en fortale om denne skriftgruppes skæbne og rolle med et forord, der udgør en kort indledning til de elleve skrifter. Interessant er her udviklingen fra den reviderede oversættelse af 1871 over 1953-oversættelsen frem til 1998-oversættelsen.

⁷ Således har Hans Hübner påvist Paulus' brug af såvel Baruks Bog som Visdommens Bog i hhv. Hübner 1984 og Hübner 1990.

⁸ Visd 12,12 citeres således i 1 Clem 27,5 som Guds ord, mens 1 Clem 55,3-6 alluderer til Judit og Ester. 4 Ezra 4,33 og 5,5 anføres i Barn 12,1, og i Barn 6,7 anføres Visd 2,12 i et blandingscitater, hvis anden del er Es 3,9-10.

⁹ Brevvekslingen mellem de to er blevet gjort til genstand for en monografi: Hennings 1994.

¹⁰ Det gælder fx oversættelsen af Joels Bog. Se Stockhausen 2004. Desuden Walter 2001:88.

¹¹ Se Semler 1967 [1771-1776]:16-17. Henvisningen har jeg fra Sundberg 1964:18-24, hvor også Grabes indsats beskrives.

¹² Se hertil Katz 1956:193, der peger bl.a. på anbringelsen af Ezras Bog og Nehemias' Bog foran Krønikebøgerne som "artificial". Effekten af Katz' argumentation kan aflæses i 2.-udgaven af Eissfeldt 1956 (her identisk med 3. Aufl. 1964): 772-773).

¹³ Jf. for ovenstående karakteristik, foruden Katz 1956:192-193, Lust 2003:40, hvor det også om profeterne hedder, at de ikke længere bliver "considered as mediators of the divine word or "forth-tellers", but as "fore-tellers"."

¹⁴ Denne rækkefølge afspejler dog ikke den, der optræder i flere af de store Septuaginta-manuskripter, hvor Tolvprofetbogen står forrest i skriftgruppen Profeterne (jf. Eissfeldt 1956:772-773; en oversigt over rækkefølgen i de vigtigste manuskripter findes i Swete 1914:197-230). Luther har sin rækkefølge, ikke fra den hebraiske tekst, men fra Vulgata, hvor han ved at udskille "apokryferne" i en selvstændig samling får Tolvprofetbogen som afslutning på Det Gamle Testamente.

¹⁵ Jeg kan ikke lade være med her at henvise til Martin Ebners spændende afhandling (Ebner 2004), hvor inddragelsen af Es 7,14 ses som et forsøg på i kraft af bibelordet at forskyde vægten i et hellenistisk topos med en guddommelig avling, så den først og fremmest kommer til at ligge på fødslen og betydningen af den her forjættede for menigheden. Det blev dog det hellenistiske topos, der sejrede. For forholdet mellem den hebraiske og den græske tekst desuden Rösel 1991.

¹⁶ Jf. Josefus, *I mod Apion* I,54, hvor han tilsvarende fremhæver sin præstelige baggrund som kvalifikation med hensyn til den "oversættelse" af jødernes hellige bøger, som han har givet i de første elleve bøger af *Det Jødiske Folks Historie*.

¹⁷ Det blev fastslået i Barthélemy 1963 og er siden blevet *opinio communis*.

¹⁸ Man kan spørge, om en tilsvarende forståelse er årsagen til, at Josefus kan betegne sin stærkt redigerende gengivelse af jødedommens hellige skrifter i de første elleve bøger af *Den Jødiske Historie* som en slags parallel til Septuaginta, som i øvrigt beskrives som resultatet af en "eksegese" (I,12). I I,5 proklamerer han således uden videre, at hans værk "vil omfatte hele vor gamle historie og politiske indretning, oversat (*methērmēneumēnēn*) fra de hebraiske skrifter", og i I,17 fremhæver han, at deres indhold vil fremgå nøje af hans fremstilling således, at han hverken tilføjer eller udelader noget (jf. *I mod Apion* I,54, hvor Josefus ligeledes bruger verbet *methērmeneūō* om sin oversættervirksomhed, samt *Jødiske Historie* X,218, hvor det anvendte verbum er *metaphrāzō*; se også Müller 1994:94-96).

¹⁹ Jf. Lust 2003:44-45, for korte oversigter over de mest markante tilfælde på forskellig placering af kapitler og vers inden for kapitler, på tilføjelser og udeladelser i den græske tekst, alt sammen i forhold til den nu kendte hebraiske.

²⁰ Naturligt nok brugte Hieronymus netop dette som argument for at fravælge Septuaginta og holde sig til *Hebraica veritas*. Se fx hans fortale til oversættelsen af Krønikebøgerne.

²¹ Efter Luther 1854 (= WA Tr 1 s. 525,24-32): 314-315. Den tyske tekst lyder: "Dolmetschen ist eine sonderliche Gnade und Gabe Gottes. Die siebenzig griechischen Dolmetscher, so die ebräische Bibel in die griechische Sprache bracht haben, sind im Ebräischen unerfahren und ungeübt gewest, ihr Dolmetschen ist sehr läppisch und ungereimpt, denn sie haben die Buchstaben, Wort und Art zu reden verachtet, also, daß auch S. Hieronymi Version und Verdolmetschen fürzuziehen ist. Wiewohl, wer Hieronymum für einen Ebräer schilt, der thut ihm Gewalt und Unrecht. Denn nach der babylonischen Gefängniß ist diese Sprache so corrupirt und verderbt, daß man sie nicht hat konnt wiederumb zurechte bringen. Wenn Moses und die Propheten itzt wieder auferstünden, so würden sie ihre Wort, wie sie jtzund verdrehet sind, selbs nicht verstehen." Henvisningen har jeg fra Buhl 1891:125 (hvor sidetallet dog er 112!). Jeg har desværre ikke kunnet forfølge den negative dom over den hebraiske bibeltekst.

²² Se Morinus 1633. Jf. Kraus 1969:46-47. Her omtales desuden (47-50) det kvalificerede modangreb fra reformert hold, nemlig fra Ludwig Cappellus (1585-1658), der ellers selv havde sat et alvorligt spørgsmålstegn ved masoras ælde. Desuden udfølgere: Meyer 1804:282-290.

²³ Grundtvig 1855:53-54. Det er Hejne Simonsen, der tidligst har peget på dette sted (Simonsen 1983:21-22). Siden har Christian Thodberg vist frugtbarheden i at inddrage Septuaginta i studiet af Grundtvigs salmer (Thodberg 1998:61-80).

²⁴ Se Hanhart 1967; desuden udvalget af Hanharts afhandlinger Hanhart 1999.

²⁵ Deissmann 1925; Schoeps 1959. Henvisningen til Schoeps skylder jeg Dale Martin (Martin 2001):53-55.

²⁶ Bertram 1961:1707-1709, hvor Septuagintas særlige betydning som *praeparatio evangelica* fremhæves. Desuden Bertram 1954-1959 og Bertram 1967. 4-udgaven af *RGG* har ikke en tilsvarende artikel.

²⁷ Se Hübner 1992:62, hvor det hedder: "Weist *Georg Bertram* mit Recht auf den Sachverhalt hin, daß mit der LXX die alttestamentliche Religion zur Religion des Wortes wurde, da nicht mehr Tempel, Opferdienst und Priestertum im Mittelpunkt der Frömmigkeit standen, sondern der Wortgottesdienst der Synagoge, so korrespondiert dies der Tendenz der LXX zu einer gegenüber der Biblia Hebraica stärkeren Betonung des theologischen Moments."

²⁸ Se Schoeps 1959, især 16-21, men også 224-230, hvor Filon medinddrages. En anden jødisk forsker, Joseph Klausner (1874-1958), når (Klausner 1945:49) til den konklusion, at "Paul and his Christianity were built out of the ruins of the uprooted Judaism of the Diaspora". Henvisningen har jeg fra Kraus 2004:996 n. 44.

Litteratur

- Baird, W. 1992, *History of New Testament Research 1*, Minneapolis: Fortress Press.
- Barthélemy, D. 1963, *Les Devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécapropheton*, VT.S 10, Leiden: Brill.
- Beckwith, R. 1985, *The Old Testament of the New Testament Church*, London: SCM.
- Bentzen, Aa. 1941, *Indledning til Det Gamle Testamente*, København: Gad.
- Bertram, G. 1954-1959, "Vom Wesen der Septuaginta-Frömmigkeit", *WO* 2:274-284.
- Bertram, G. 1961, "Septuaginta-Frömmigkeit", in *RGG*³ 5:1707-1709.
- Bertram, G. 1967, "Praeparatio evangelica in der Septuaginta", *VT* 7:225-249.
- Buhl, F. 1891, *Kanon und Text des Alten Testaments*, Leipzig: Akademische Buchhandlung.
- Collins, A. 1724, *Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*.
- Deissmann, A. 1925, *Paulus*, 2. Aufl., Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Ebner, M. 2004, "Vom Versuch, einen hellenistischen Topos zu rejudaisieren. Zwei verschiedene Lesarten der 'Jungfrauengeburt' in Mt 1,18-25", in: Kampling, R. (ed.), "Dies ist das Buch ..." *Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. FS Hubert Frankemölle*, Paderborn: Schöningh, 177-202.
- Ejrnæs, B. 1994, "Septuagintas rolle i dansk bibeltradition", in: Lemche, N.P. & M. Müller (eds.), *Fra dybet. FS John Strange*. FBE 5, København: Museum Tusculanum, 20-34.
- Eissfeldt, O. 1956, *Einleitung in das Alte Testament*, 2. Aufl., Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gese, H. 1970, "Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie", *ZThK* 67:417-436. Optrøkt i Gese 1974:11-30.

- Gese, H. 1974, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, BEvTh 64, München: Chr. Kaiser.
- Grundtvig, N.F.S. 1855, *Om Kjødets Opstandelse og det evige Liv* af Biskop Irenæus, fordansket ved Nik. Fred. Sev. Grundtvig, Kjøbenhavn: Møller.
- Hanhart, R. 1967, Die Bedeutung der Septuaginta-Forschung für die Theologie, *ThEH* 140, München: Kaiser, 38-64.
- Hanhart, R. 1989, Septuaginta, in: Schmidt, W.H., Thiel, W. & R. Hanhart, *Altes Testament. Grundkurs Theologie 1*, Urban Taschenbücher 421, Stuttgart: Kohlhammer, 176-196.
- Hanhart, R. 1999, *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum*, (hrsg. von Kratz, R.G.), FAT 24, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Heiler, F. 1937, *Urkirche und Ostkirche*, München: Ernst Reinhardt.
- Hennings, R. 1993, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14*, *Vigiliae Christianae* Suppl. 21, Leiden: Brill.
- Hübner, H. 1984, Vergessene Baruch. Zur Baruch-Rezeption des Paulus in 1 Kor 1,18-32, *SNTU A* 9:161-173. Optrøkt i Hübner 1995:155-165.
- Hübner, H. 1990, Der Heilige Geist in der Heiligen Schrift, *KD* 36:181-208. Optrøkt i Hübner 1995:202-228.
- Hübner, H. 1990a, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hübner, H. 1995, *Biblische Theologie als Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jeppesen, K. 1995, Biblia Hebraica – et Septuaginta, *DTT* 58:256-266, lidt ændret gentaget i anledning af den engelske udgave: Biblia Hebraica – et Septuaginta. A Response to Mogens Müller, *SJOT* 10 (1996):271-281.
- Katz, P. 1956, The Old Testament Canon in Palestine and Alexandria, *ZNW* 47:191-217.
- Klausner, J. 1945, *From Jesus to Paul*. Oversat fra hebraisk original fra 1934 af William F. Stinespring, New York: Macmillan.
- Kraus, H.J. 1969, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Kraus, W. 2004, Hebräische Wahrheit und Griechische Übersetzung. Überlegungen zum Übersetzungsprojekt Septuaginta-deutsch (LXX.D), *ThLZ* 129:989-1007.
- Leivestad, R. 1972-1973, Das Dogma von der prophetenlosen Zeit, *NTS* 19:288-299.
- Lindblom, J. 1920, *Kanon och Apokryfer. Studier till den bibliska kanons historia*, Stockholm: Diakonistyrelsen.
- Lust, J. 2003, Septuagint and Canon, in: Auwers, J.-M. & Jonge, H.J. de (eds.), *The Biblical Canons*, BETL 173, Leuven: Peeters, 39-55.
- Luther, M., 1854, *Dr. Martin Luther's sämtliche Werke* = Erlangen-udgaven, bind 62, Frankfurt a.M./Erlangen: Heyder & Zimmer.

- Martin, Dale B. 2001, Paul and the Judaism/Hellenism Dichotomy: Toward a Social History of the Question, in: Engberg-Pedersen, T. (ed.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville: Westminster John Knox Press, 29-61 (+265-272).
- Meyer, G.W. 1804 og 1805, *Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften*, Band 3 og 4, Göttingen: Johann Fridrich Röwer.
- Morinus, J. 1633, *Exercitiones biblicae de hebraei graecique textus sinceritate*.
- Müller, M. 1994, *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas?* Frederiksberg: Anis.
- Müller, M. 1996, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, CIS 1 = JSOT SS 206, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Müller, M. 2001, The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture, *NT* 43:315-330.
- Otzen, B. 1996, Das Problem der Apokryphen, *SJOT* 10:258-270.
- Otzen, B. 1998, *Kommentar til De Apokryfe Bøger*, København: Det Danske Bibelselskab.
- Rösel, M. 1991, Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta, *JBTh* 6:135-151.
- Rösel, M. 1994, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*, BZAW 223, Berlin: Töpelmann.
- Rüger, H.-P. 1978, Apokryphen 1, in: *TRE* 3:289-316.
- Sänger, D. 2004, Das Alte Testament im Neuen Testament. Eine Problemskizze aus westlicher Sicht, in: Dimitrov, I.Z, J.D.G. Dunn, U. Luz und K. Niebuhr, *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht*, WUNT 174, Tübingen: Mohr Siebeck, 155-203.
- Schoeps, H.-J. 1959, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Semler, J.S., 1771-1776, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* (forkortet udgave ved Scheible, H.), in: *Texten zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 5, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1967.
- Simonsen, H. 1983, Grundtvig som ekseget, in: *N.F.S. Grundtvig. Theolog og Kirkelærer*, Holstebro: Udvalget for Konvent for Kirke og Theologi, 20-32.
- Stockhausen, A. von 2004, Über die Übersetzungstechnik der Joel-Septuaginta und ihre Konsequenzen für die Übersetzung des Joel-Buches im Rahmen der Septuaginta-Deutsch, in Kreuzer, S. & J.P. Lesch (eds.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, Band 2, BWANT 161, Stuttgart: Kohlhammer, 259-268.
- Stuhlmacher, P. 1999, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sundberg, A.C. 1964, *The Old Testament of the Early Church*, HThS 20, Cambridge: Harvard University Press.
- Swete, H.B. 1914, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, (revised by Richard Rusden Otley), 2nd ed., Cambridge: The University Press; opr. 1900.

- Vossius, I. 1661, *De Septuaginta Interpretationibus, eorumque tra[ns]latione et chronologia dissertationibus*, Hagae Comitum.
- Thodberg, Ch. 1998, Grundtvig og Gammel Testamente – den danske Bibel eller Septuaginta? In: *Grundtvig Studier* 1998, København: DBK, 61-80.
- Walter, N. 1992, "Bücher: so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten ..."? Karlstadt, Luther – und die Folgen, in: Freund, A., U. Kern & A. Radler (eds.), *Tragende Tradition. FS Martin Seils*, Frankfurt a.M.: Peter Lang, 173-197; optrykt i samme, *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments*, hrsg. von Kraus, W., und F. Wilk, WUNT 98, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1997, 341-369.
- Walter, N. 2001, Die griechische Übersetzung der "Schriften" Israels und die christliche "Septuaginta" als Forschungs- und als Übersetzungsgegenstand, in: Fabry, H.-J. & U. Offerhaus (eds.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* [Band 1], BWANT 153, Stuttgart: Kohlhammer, 71-96.
- Whiston, W. 1724, *An Essay towards restoring the true text of the Old Testament, and for vindicating the citations made thence in the New Testament*, London.

Det Gamle Testamente som Skrift

Skrift og autoritet

Bodil Ejrnæs

I det store værk *The Canon Debate* (McDonald & Sanders 2002) indledes den hoveddel, der drejer sig om den gammeltestamentlige kanon, med en artikel af Qumranforskeren Eugene Ulrich: *The Notion and Definition of Canon*. Her forsøger han at indkredse selve kanonbegrebet og afgrænse det i forhold til andre begreber, og han beskriver hele den proces, som de hebraiske tekster gennemløber forud for fastlæggelsen af kanon. Igennem denne proces skifter teksterne status, de ændrer sig fra litteratur til skrift og fra skrift til kanon. Ifølge Ulrich har teksterne således gradvist udviklet sig fra Israels nationale og religiøse litteratur med en status sammenlignelig med de homeriske digte til hellige skrifter med autoritativ status. Herfra fortsætter processen, og teksterne ændrer nu status fra skrift til kanon. I slutningen af 1. årh. e.Kr. eller måske først et stykke ind i 2. årh. er denne proces afsluttet (Ulrich 2002:24.30, jf. også Ulrich 1999:12.115).

Det er altså vigtigt for Ulrich at foretage en klar distinktion mellem kategorierne skrift og kanon. Den første ("scripture" el. "book of scripture") definerer han som "a sacred authoritative work believed to have God as its ultimate author, which the community, as a group and individually, recognizes and accepts as determinative for its belief and practice for all time and in all geographical areas" (Ulrich 2002:29); den anden ("canon") giver han denne bestemmelse: "the final, fixed, and closed list of the books of scripture that are officially and permanently accepted as supremely authoritative by a faith tradition, in conscious contradistinction from those books that are not accepted" (Ulrich 2002:31). Det, der primært karakteriserer kanon til forskel fra autoritativ skrift, er, at teksterne har været gennem en bevidst, officiel vurdering ("reflective judgement"), og at der er foretaget en klar sondring mellem skrifter inden for og skrifter uden for kanon ("a closed list") (Ulrich 2002:32-33). Er listen ikke lukket, er der ikke tale om "an authoritative collection of books" (dvs. en kanon), men om "a collection of authoritative books" (dvs. skrift) (Ulrich 2002:30.32, med anvendelse af Bruce Metzgers formulering).

Emnet for denne artikel er ikke selve kanoniseringsprocessen, dvs. den fase, hvor transformationen fra skrift til kanon finder sted. Derimod vil jeg fokusere på det

stadium i udviklingen, hvor tekster, der siden kom til at udgøre den hebraiske kanon, har status af autoritative skrifter, altså det midterste stadium på den udviklingslinje, som Ulrich opstiller: litteratur – skrift – kanon. Jeg vil undersøge, dels hvordan det i tekster fra århundrederne omkring vor tidsregnings begyndelse kan spores, at der er en bevidsthed om, at gammeltestamentlige tekster¹ har status af autoritative skrifter, dels hvad denne autoritet er baseret på. Fra dette materiale uden for Det Gamle Testamente vil vi vende blikket mod de gammeltestamentlige tekster selv og afsøge dem for vidnesbyrd om forestillingen om skriftlighed og mundtlighed som medium for kommunikation – menneskelig såvel som guddommelig.

Det Gamle Testaments autoritative status

At Det Gamle Testamente har status af autoritativ skrift i århundrederne omkring vor tidsregnings begyndelse, er der en række vidnesbyrd om, indirekte såvel som direkte. De indirekte vidnesbyrd finder vi først og fremmest i den omstændighed, at de gammeltestamentlige tekster har været genstand for *kopiering* og for *oversættelse*; det første er håndskriftfundene ved Det Døde Hav et helt håndgribeligt udtryk for med den mængde af bibelmanuskripter, som fundene omfatter. Ud over at disse håndskrifter giver et indblik i de gammeltestamentlige teksters form – i den henseende har Qumranfundene bidraget væsentligt til det tekstkritiske arbejde – er selve det faktum, at bibelteksterne findes i et stort antal kopier, for nogle teksters vedkommende i et ganske betragteligt antal, i sig selv et indicium på, at de har haft en udbredelse og et publikum, der har gjort brug af dem.² Og at man så tidligt som i 3.-2. årh. f.Kr. iværksætter en græsk oversættelse af de gammeltestamentlige tekster i skikkelse af Septuaginta, peger i samme retning. Begge dele, både kopiering og oversættelse, kræver kunnen og ressourcer, håndværksmæssige og intellektuelle såvel som økonomiske. Det kan alt sammen tages som et indicium på, at de gammeltestamentlige tekster har haft en udbredelse og en særlig status, selv om det ikke nødvendigvis udelukker, at andre tekster kan have haft en lignende status.

Men en nærmere bestemmelse af, hvilken status de har haft, og hvordan de har været brugt, kan ikke udledes af selve den omstændighed, at teksterne har været kopieret, og at de har været oversat. For at få et svar på det spørgsmål, må vi gå til tekster uden for Det Gamle Testamente fra århundrederne omkring vor tidsregnings begyndelse: først og fremmest de ikke-bibelske Qumranskrifter, Apokryfer og Pseudepigrapher samt Det Nye Testamente. Det følgende er ikke et forsøg på at være en fyldestgørende registrering af de steder, der vidner om Det Gamle Testaments status og brug ved slutningen af det andet tempels tid, men

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

jeg vil fremdrage de væsentligste steder fra dette materiale, der kan give informationer, og dermed forsøge nærmere at indkredse, i hvilken forstand gammeltestamentlige tekster kan siges at have status af autoritativ skrift. Her skal nævnes henvisninger til de gammeltestamentlige tekster som en særlig samling, brug af citater fra gammeltestamentlige tekster og fortolkninger af de gammeltestamentlige tekster.

Henvisninger til Det Gamle Testamente som særlig samling

I materialet findes der en række steder, der henleder læserens eller adressatens opmærksomhed på Det Gamle Testamente som en veldefineret, kendt størrelse, om hvis status og muligvis også om hvis omfang der formodes at herske konsensus mellem teksternes respektive forfattere og deres publikum. Med benævnelser, der nærmest har karakter af titler på den gammeltestamentlige skrifsamling, henvises der – ikke til specifikke perikoper eller tekster, men netop til Det Gamle Testamente som en form for samling eller tekstkorpus, med Metzgers udtryk som ”a collection of authoritative books”.

Fra Qumranteksterne³ fremhæves ofte *Udvalg af Lovens Gerninger* (4QMMT) som en tekst, der rummer en henvisning til de gammeltestamentlige tekster som samling. Vi finder her følgende udtryk: ”for at du skal granske i Moses’ bog og i profeternes bøger og hos David” (*bspr mwšh wbsprj hnbj’jm wbdwjd*) (C,10).⁴ Dette og de følgende steder indgår ofte i diskussionen om kanondannelse, og man har i formuleringen i 4QMMT ment at have det tidligste vidnesbyrd om den tredelte hebraiske kanon (således Qimron & Strugnell 1994:59.111-112),⁵ baseret på en tolkning af ”hos David” som en betegnelse for Salmernes Bog; man paralleliserer det da gerne med Luk 24,44: ”Alt det må opfyldes, som står skrevet om mig i Moseloven, hos profeterne og i salmerne (*panta ta gegrammena en tō nomō Mōyseōs kai tois prophētais kai psalmois*). Yderligere to tekster nævnes almindeligvis i samme åndedrag: Filon, *Om Det kontemplative Liv* (*De Vita Contemplativa* 25): ”love og ord, der er profeteret gennem profeterne, og hymner og de øvrige skrifter, hvorved indsigt og fromhed vokser og bliver fuldkommen” (*nomous kai logia thespisthenta dia prophētōn kai hymnous kai ta alla hois epistēmē kai eusebeia synauxontai kai teleiountai*),⁶ og prologen til Siraks Bog, hvor der dels tales om ”loven og profeterne og deres efterfølgere” (*tou nomou kai tōn prophētōn kai tōn allōn tōn kat’ autous ēkolouthēkotōn*), dels om ”loven og profeterne og de andre fædrene skrifter” (*tou nomou kai tōn prophētōn kai tōn allōn patriōn bibliōn*), ”loven og profetierne og de øvrige skrifter” (*autos ho nomos kai hai prophēteiai kai ta loipa tōn bibliōn*).

I de nytestamentlige skrifter er Luk 24,44 det eneste sted, som har en benævnelse af samlingen af de gammeltestamentlige skrifter, der afspejler den tredeling, der siden bliver den gængse i den jødiske tradition. Som oftest er der her tale om en todeling: loven og profeterne (*ho nomos kai hoi prophētai* (se Matt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Luk 16,16; Joh 1,45; ApG 13,15; 24,14 og Rom 3,21), et udtryk som også findes i 2 Makk 15,9.⁷

Hvad enten man nu i disse betegnelser kan se konturerne af en to- eller tredelt kanon eller ej, afspejler de alle en opfattelse af en samling, der består af flere skrifter. Det samme gør den betegnelse, som hyppigt forekommer i de synoptiske evangelier (fx Matt 21,42; Mark 12,24; Luk 24,32) uden dog at begrænse sig til denne del af Det Nye Testamente, "Skrifterne" (*hai graphai*) eller – enkelte steder – "De hellige Skrifter" (*graphais hagiais* (Rom 1,2), *ta hiera grammata* (2 Tim 3,15), jf. "de hellige bøger" (*ta biblia ta hagia* (1 Makk 12,9)). Der er imidlertid en anden, hyppigt anvendt betegnelse, som netop ikke fremhæver dette aspekt af samling af flere skrifter, men derimod betoner enheden: udtrykket *hē graphē*, "Skriften". Især i Johannesevangeliet optræder denne betegnelse hyppigt (fx 2,22; 7,15; 7,38; 17,12; 19,28), men også i brevlitteraturen, den paulinske (fx Rom 4,3; 9,17; 1 Kor 4,6) såvel som den ikke-paulinske (fx 1 Tim 5,18; Jak 4,5), finder vi gentagne gange dette udtryk.⁸

Vi kan altså konkludere, at der i et bredt udsnit af materialet findes henvisninger til Det Gamle Testamente som en skriftsamling, som forudsættes læseren eller adressaten kendt på forhånd; både den indforståethed, hvormed forfatteren henleder læserens eller adressatens opmærksomhed på den, og den fortrolighed med teksterne, han tilsyneladende forventer af læserne, lader sig bedst forklare under forudsætning af, at der er en udbredt konsensus om de gammeltestamentlige teksters autoritative status.

Benyttelse af citater fra Det Gamle Testamente

Det Gamle Testaments autoritative status manifesterer sig ikke blot i disse overordnede generelle, uspecificerede henvisninger under de her nævnte benævnelser, men også i form af eksplicite citater fra gammeltestamentlige tekster, som forfatteren henter ind i sin tekst til at belyse eller underbygge sin argumentation, ofte indført i teksten gennem en introduktionsformel. Af og til gives der en eksplicit tolkning af citatet, men lige så tit er den implicit og fremgår af den sammenhæng, hvori citatet indgår. I kraft af denne praksis at benytte gammeltestamentlige citater, en praksis som kendes både fra Det Nye Testamente og fra Qumranmaterialet, er disse skrifter en vigtig kilde til Det Gamle Testaments tid-

ligste fortolkningshistorie. Også hvad angår fortolkningsmetode, kan der trækkes paralleller mellem de to samlinger.

Det er imidlertid ikke disse spørgsmål, der her skal diskuteres, hverken hvilke fortolkningsmetoder der anvendes, eller hvilket konkret indhold fortolkningen af de gammeltestamentlige citater indirekte eller direkte har.⁹ I denne sammenhæng, hvor det er de gammeltestamentlige teksters autoritative status, der er i fokus, er det derimod den måde, hvorpå citaterne indføres, der påkalder sig interesse. For den autoritative status afspejles ikke blot derved, *at* der finder en benyttelse af gammeltestamentlige citater sted, men også gennem den måde, hvorpå citaterne følger sig ind i teksten. Det sidste kan desuden give en antydning af, hvad autoriteten baseres på; det skal jeg vende tilbage til nedenfor.

Da denne form for skriftbenyttelse er særdeles udbredt i de nytestamentlige skrifter, vil vi først behandle dem. Langt de fleste af de gammeltestamentlige citater, der optræder her, indføres gennem en introduktionsformel, der således klart adskiller citatet fra den nytestamentlige forfatters tekst i øvrigt. Det er karakteristisk, at en stor del af citaterne indledes med *gegraptai*, ”der står skrevet”, eller *graphē*, som i disse tilfælde bedst gengives med ”skriftsted” eller ”skriftord” (således DO), og det er ligeledes karakteristisk, at de som oftest optræder uden nærmere præcisering af, fra hvilken gammeltestamentlig kontekst citatet er hentet. Som undtagelser kan nævnes fx ApG 1,16, der præciserer, at det pågældende skriftord, *graphē*, er udsagt i forvejen af Helligånden gennem David, og nærmere specificeringer af *gegraptai* finder vi i fx Mark 1,2 (”hos profeten Esajas”); Luk 3,4 (”i bogen med profeten Esajas’ ord”); Joh 10,34 (”i jeres lov”); ApG 1,20 (”i Salmernes Bog”) og 13,33 (”i den anden salme”, den mest eksakte reference i Det Nye Testamente). Men disse præciseringer udgør kun en mindre del af det samlede antal steder, hvor et citat introduceres med *gegraptai* eller *graphē*; som oftest forbliver citatets ophavsmand anonym.

Der er dog en anden – tilsyneladende modsatrettet – tendens; i en lang række tilfælde er ophavsmanden til et udsagn fra en gammeltestamentlig tekst netop ikke anonym, men en navngiven skikkelse, Moses, David eller en af profeterne: Esajas, Jeremias, Hoseas, Joel eller Daniel (Matt 24,15, som udtrykkeligt omtaler Daniel som ”profet”). Men i introduktionsformler, hvor disse navngivne personer figurerer, er det typisk et ytringsverb, der indgår (fx *legein*, *lalein*, *eipein*, *rēthein*, *prophētein*, *krazein*, *kalein*, (”sige”, ”tale”, ”profetere”, ”råbe”, ”kalde”, men netop ikke ”skrive”) med den gammeltestamentlige figur som subjekt for talehandlingen, fx Mark 7,10 (”Moses har jo sagt”); Joh 12,39 (”for Esajas har også sagt”); ApG 2,25 (”Om ham siger David nemlig”). Dog optræder også både Gud og Helligånden som subjekt for talehandlingen, og i disse tilfælde er den

gammeltestamentlige figur da i reglen nævnt som medium,¹⁰ fx Matt 1,22 ("som Herren har talt ved profeten, der siger");¹¹ ApG 1,16 ("som Helligånden gennem Davids mund forud har sagt om Judas"); ApG 4,25 ("du, som har sagt ved Helligånden gennem din tjener, vor fader David"); 28,25-26 ("Med rette har Helligånden ved profeten Esajas talt til jeres fædre"). Vi kan altså konstatere, at når navngivne personer indgår i introduktionsformlerne, omtales de som personer, der udfolder oratorisk aktivitet, ikke litterær aktivitet. Den eneste undtagelse er Moses, som nogle få steder står som subjekt for verbet "skrive", *graphein*: Mark 12,19/Luk 20,28 ("Mester, Moses har foreskrevet os"); Rom 10,5 ("Om den retfærdighed, som kommer af loven, skriver Moses"), jf. et par steder i Johannes-evangeliet, som ganske vist ikke indeholder eksplicite citater, men hvor Moses omtales i rollen som skribent: "Ham, som Moses har skrevet om i loven" (Joh 1,45); "Havde I troet Moses, ville I have troet mig; for det var mig, han skrev om. Men tror I ikke hans skrifter, hvordan skal I så tro mine ord" (Joh 5,46-47).

Også fra Apokryferne kan der hentes eksempler på, at det er den mundtlige formidling af den guddommelige meddelelse, der fremhæves ved de gammeltestamentlige profeter. I Tobits Bog finder vi denne introduktionsformel: "jeg huskede de ord, profeten Amos udtalte mod Betel" (2,6), og i sin afskedstale henviser Tobit til "de ord fra Gud om Nineve, som Nahum talte" (14,4). I Baruks Bog indføres et profetcitat på denne måde: "sådan som du havde talt ved dine tjenere, profeterne" (2,20).

Inddrager vi nu de ikke-bibelske tekster fra Qumran, ser vi de samme tendenser som i Det Nye Testamente, men samtidig nuanceres billedet. At gammeltestamentlige tekster har autoritativ status, afspejles – ud over i de ovenfor nævnte referencer til det Gamle Testamente som samling af skrifter – i den udbredte benyttelse af eksplicite citater, der også forekommer i Qumrantekster, særlig i Damaskusskriftet (CD), Sekthåndbogen (1QS), Udvalg af Lovens Gerninger (4QMMT), Florilegium (4QFlor) og Melkisedekteksten (11QMelch). Dertil kommer, at vi blandt Qumranskrifterne finder egentlige kommentarværker, de såkaldte *pesharim*, hvori en fortløbende gammeltestamentlig tekst, som oftest et profetskrift, citeres og udlægges. Dem skal jeg vende tilbage til nedenfor.

Ligesom i Det Nye Testamente er gammeltestamentlige citater i de ikke-bibelske Qumranskrifter oftest føjet ind i teksten gennem en introduktionsformel, og her finder vi den hebraiske ækvivalens til *gegraptai*, "der står skrevet", nemlig *'šr ktwb* (eller varianter heraf, fx *k'šr ktwb*, *kj ktwb* eller *hdbr'šr ktwb*), "som der står skrevet".¹² Ofte står den uden nærmere angivelse (fx CD 1,13; 5,1; 7,19; 9,5; 11,18.20; 1QS 5,15-17; 4QMMT B,27.77; C,12; 11QMelch 2,23), men som det er tilfældet i Det Nye Testamente, kan der også gives eksempler på en præcise-

ring af, hvilket skrift citatet er hentet fra, fx ”i profeten Esajas’, Amos’ søns, ord” (CD 7,10); i profeten ”Esajas’ Bog” (4QFlor fr. 1-3, 1,15); ”i profeten Ezekiels Bog” (4QFlor fr. 1-3, 1,16); ”i profeten Daniels Bog” (4QFlor fr. 1-3, 2,3); ”i Davids sange” (11QMelch 2,10).

Men introduktionsformlerne kan også indeholde et ytringsverbum (*'mr*, sige), sådan som det er tilfældet i Det Nye Testamente. Det gælder talrige steder i Damaskusskriftet, hvor citater indføres ved hjælp af introduktionsformlen *'šr 'mr*, *k'šr 'mr* eller *w'šr 'mr* (CD 7,8.16; 9,2; 10,16; 16,6). I nogle tilfælde er der en nærmere specificering af, hvem udsagnets ophavsmand er: fx ”Moses har sagt” (CD 5,8); ”om hvem Esajas sagde” (CD 6,8); ”om dem har Gud sagt” (CD 8,9); ”og som Moses har sagt” (CD 8,14). Også Melkisedelteksten kan nævnes i denne sammenhæng; ganske vist er teksten ikke intakt, men efter en plausibel rekonstruktion synes flere af citaterne at være introduceret med (*w*)*'šr 'mr* (fx 2,2.11), i nogle tilfælde med en præcisering af udsagnets ophavsmand, fx profeten Esajas (2,15).

Pesharim – Kommentarer til gammeltestamentlige bøger

At gammeltestamentlige tekster har karakter af autoritativ skrift allerede i det første århundrede før vor tidsregnings begyndelse, er kommentarværkerne fra Qumran, de såkaldte *pesharim* (plur. af *peshar*, udlægning), et helt håndgribeligt bevis på. *Pesharim* er en ganske veldefineret og homogen gruppe tekster med hensyn til form, indhold, vokabular, skriftsyn og fortolkningsmetode. De er fortolkninger af nogle af profetbøgerne og af salmerne, som øjensynligt er opfattet som et profetisk skrift. Passage for passage citeres det gammeltestamentlige skrift med efterfølgende udlægning af hver passage, typisk indledt med formelen: ”dets (eller ordets) udlægning” (*pšrw* eller *pšr hdb*). Fælles for disse kommentarværker, hvoraf Habakkukkommentaren (1QpHab) er det største og bedst bevarede, er den grundlæggende tanke, at Gud i fortiden har åbenbaret sig i profeternes ord. Profeterne selv forstod ikke deres egne ord fuldt ud, fordi Gud åbenbarede sig i hemmeligheder. At forstå den egentlige betydning af profetordene kræver en særlig gave eller indsigt, og den har Gud skænket den skikkelse, der i flere tekster går under betegnelsen Retfærdighedens Lærer. Udstyret med denne indsigt er han i stand til at forstå, at profetordene ikke drejer sig om profeternes egen tid, men derimod om de sidste tider, som netop er kommentarværkernes nutid, og til i detaljer at udlægge profetskrifterne i overensstemmelse med denne indsigt (jf. 1QHab 2,7-10; 7,1-8).¹³

På grundlag af ovenstående kan vi foreløbig konkludere, at materialet aflægger vidnesbyrd om, hvordan man i århundrederne omkring vor tidsregnings begyndelse inden for forskellige grupperinger ”behandler” gammeltestamentlige tekster: man kopierer dem, oversætter dem, henviser til dem, citerer fra dem og udlægger dem. Tilsammen peger disse vidnesbyrd i retning af, at der har eksisteret en bevidsthed om de gammeltestamentlige teksters autoritative status. I den udviklingslinje, som Ulrich skitserer, litteratur – skrift – kanon, er det utvetydigt det midterste stadium, som er afspejlet i det materiale, der her er inddraget. Transformationen fra litteratur til skrift har fundet sted,¹⁴ men derimod er der ikke noget, der entydigt peger i retning af, at transformationen fra skrift til kanon er sket; der synes ikke at være holdepunkter for antagelsen af en lukket liste og en sondring mellem tekster indenfor og tekster udenfor, det som for Ulrich var det vigtigste kriterium for, at man kan tale om en kanon. Nok er der en opfattelse af, at de gammeltestamentlige tekster udgør en samling, men netop en samling af autoritative tekster, ikke en autoritativ samling af tekster.

Autoritetens forankring

Det rejser nu det spørgsmål, hvad autoriteten forankres i, og det første svar, der melder sig, er, at det er selve *skriftligheden*, der forlener de gammeltestamentlige tekster med autoritet. For de nytestamentlige teksters vedkommende så vi, hvordan både henvisninger til Det Gamle Testamente som samling og introduktion af citater fra gammeltestamentlige tekster var domineret af ord, der er knyttet til skriftlighed: ”Skrift”, ”skrifterne”, ”der står skrevet”, og vi bemærkede også, at der i de tilfælde som oftest ikke er nogen nærmere specificering. ”Skrift” eller ”skrifterne”, som de nytestamentlige forfattere anvender næsten som en form for titel på samlingen af tekster, er i sig selv neutrale og indholdstomme betegnelser, der udelukkende hæfter sig ved skriftligheden som form; de afslører intet om teksternes forfatter, deres indhold eller genre. Hvad der kvalificerer teksterne til at besidde den autoritet, som de er forlenet med, synes alene at være den omstændighed, at de er skriftligt fikseret.¹⁵ I kraft af at være ”Skrift” er de en autoritet. Skriften selv kan derfor omtales som en størrelse, der er genstand for tro (Joh 2,22), og som noget, læserne opfordres til at holde sig til (1 Kor 4,6), ja Skriften selv kan ligefrem optræde som en person, udstyret med både synssans og talegaver: i Gal 3,8 hedder det, at ”Skriften forudså” (*prouidousa de hē graphē*), det nævnes flere steder, at Skriften taler, fx Rom 4,3: ”For hvad siger Skriften” (*ti gar hē graphē legei*), og at Skriften endda kan tale til en person, fremgår af Rom 9,17: ”Skriften siger jo til Farao” (*legei gar hē graphē tō Pharaō*). Skriften selv

udfylder her rollen, som ellers typisk tildeles den særligt udrustede formidlerskikkelse, Moses, David, en af profeterne eller Helligånden.¹⁶

Også i den konkrete skriftbenyttelse i form af citering af et skriftsted finder vi denne tendens til at knytte autoriteten til skriftligheden. Det gælder ikke blot i de nytestamentlige tekster, men også i Qumranmaterialet er det en udbredt praksis at introducere citater gennem (varianter af) formelen ”der står skrevet”, ofte uden nærmere præcisering.

Man kunne forvente, at denne stærke betoning af skriftligheden som det, autoriteten er forankret i, var kædet sammen med en interesse for på den ene side en fast, uforanderlig og entydig *tekstform* og på den anden side teksternes *forfatter*. Det er imidlertid ikke tilfældet. Både bibelhåndskrifterne fra Qumran og brugen af bibelcitater i de ikke-bibelske tekster samt i Det Nye Testamente vidner om en mangfoldighed af tekstformer; der er intet, der tyder på, at Skriftens autoritet, som den er afspejlet i Qumranskrifterne og de nytestamentlige skrifter, er knyttet til en bestemt tekstform (jf. Ulrich 1999:12.93). Fx røber Habakkukbogens forfatter kendskab til en alternativ tekstform til den, han selv citerer, ved at inddrage den i sin udlægning, vel at mærke uden at tage afstand fra den (1QpHab 11,9-15, jf. Ejrnæs, Holst & Müller 2003:237.264), og i Det Nye Testamente citeres Hab 2,4 i to forskellige former af henholdsvis Paulus og Hebræerbrevets forfatter (Rom 1,17; Gal 3,11 og Hebr 10,38). Og lige så lidt som autoriteten er kædet sammen med en bestemt tekstform, lige så lidt er den knyttet til forfatteren. Refleksioner over, hvem der er forfattere til de autoritative tekster forekommer kun sjældent; som oftest forbliver de anonyme. Det gælder også i de tilfælde (særlig i Qumranmaterialet), hvor formelen ”som der står skrevet” er kædet sammen med en angivelse af, fra hvilket skrift (”Moses’ lov”; ”Esajas’ Bog”; ”Davids sange”) citatet er taget. Personerne fremhæves her ikke som egentlige forfattere, men som personer, der har lagt navn til bøger, fordi de indeholder deres (talte) ord. Autoriteten er således ikke baseret på forfatterspørgsmål.

Det skal dog bemærkes, at materialet rummer få, sporadiske henvisninger til gammeltestamentlige skikkelsers litterære virksomhed. Her finder vi i hvert fald *ansatser* til den senere tradition om disse skikkelser som forfattere til de gammeltestamentlige skrifter. I Det Nye Testamente er Moses som nævnt den eneste af de navngivne gammeltestamentlige skikkelser, der hævdes at udfolde litterær aktivitet, mens det i Qumranmaterialet også siges om både nogle af profeterne og David, fx CD 19,7: ”det ord, der står skrevet ved profeten Zakarias’ hånd”; 1QpHab 7,1-2: ”Og Gud sagde til Habakkuk, at han skulle skrive det ned, som skulle komme over den sidste slægt”; 11QPs^a 27,4-5: ”Og Jahve gav ham [David] en forstandig og lysende ånd, så han skrev lovsange”.¹⁷

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

En direkte omtale af Moses' skribentvirksomhed findes kun ganske sporadisk i Qumranmaterialet. Der hentydes til den i den fragmentariske tekst 4Q470 3,6: ”og Moses skrev, da han talte ”, og i den tekst, der går under betegnelsen *Himmellysens Ord*, hedder det: ”som Moses skrev, og dine tjenere profeterne” (4Q504, fr. 1-2 3,13). Hvad det er, Moses ”skrev”, kan ikke afgøres på grund af teksternes fragmentariske karakter, men antagelig er det som i Det Nye Testamente loven. At det er Gud, der egenhændigt har forestået nedskrivningen af bestemmelser i pagten, er antydnet i *Bønner til Højtiderne*: ”og din højre hånd skrev for at lade dem kende herlighedens belæringer og de evige gerninger” (1Q34 fr. 3 2,7),¹⁸ selv om det er uklart, hvad der sigtes til.

Der er dog et markant sted i Jubilæerbogen (som også er repræsenteret i Qumranmaterialet i form af hebraiske fragmenter), der fremhæver Moses' skribentvirksomhed. I indledningen til Jubilæerbogen omtales det, at Gud befaler en engel at nedskrive beretningen fra skabelsen (1,27), og englen befaler Moses at skrive den af (2,1). Her finder vi altså den forestilling, som hverken kan spores i Det Nye Testamente eller i Qumranmaterialet i øvrigt (endsige i Det Gamle Testamente selv), at Moses' litterære virksomhed omfatter mere end loven.¹⁹

Men selv om vi i materialet kan finde sådanne forestillinger om de gammeltestamentlige skikkelsers litterære aktivitet, tyder det samlede materiale ikke på, at det har aftvunget nogen særlig interesse, hvem der er forfatter til de gammeltestamentlige tekster. Det afgørende er ikke, *hvem* der har skrevet dem, men *at* de er skrevet. Det er først senere, at forfatterspørgsmålet påkalder sig egentlig opmærksomhed.

Dette er som nævnt én tendens – og vel at mærke en markant tendens: at de gammeltestamentlige teksters autoritet forankres i *skriftligheden*. Men billedet er imidlertid ikke helt så entydigt. Som det er fremgået ovenfor, kan der også i materialet spores den tendens, at de gammeltestamentlige skrifter har autoritet i kraft af, at de rummer ord, som en navngiven gammeltestamentlig skikkelse, Moses, David, Esajas, Daniel m.fl., har *talt*. Her er autoriteten altså forankret i *mundtlighed* og det i dobbelt forstand. For ofte siges det eksplicit, at disse skikkelser i udfoldelse af deres oratoriske aktivitet er formidlere af en guddommelig, mundtlig meddelelse, så i sidste instans er autoriteten altså begrundet i, at udsagnet er Guds talte ord, formidlet mundtligt gennem en særlig udrustet person.

Det materiale, som her er inddraget i forsøget på at indkredse de gammeltestamentlige teksters autoritative status i århundrederne omkring vor tidsregnings begyndelse, afspejler således en tvetydighed i spørgsmålet om autoritetens forankring. På den ene side finder vi en tendens til at betone skriftligheden i sig selv som det, der giver de autoritative skrifter deres autoritet. Her er autoriteten ikke

primært knyttet til nogen person; forfatterne påkalder sig kun sjældent interesse. De gammeltestamentlige tekster besidder autoritet, ikke i kraft af de personer, der har skrevet dem, men i kraft af, at de er skrevet – at de er *Skrift*. På den anden side finder vi en tendens til at påberåbe sig markante gammeltestamentlige personer: Moses, profeterne og David. De fremstilles typisk som personer, der som medium for Guds tale udfolder oratorisk virksomhed, ikke litterær virksomhed. Her er autoriteten altså bundet til mundtlighed. De gammeltestamentlige tekster besidder autoritet, ikke i kraft af, at de er skrevet, men i kraft af, at de indeholder *talte ord* af særlig udrustede personer, som mundtligt formidler det guddommelige mundtlige budskab. Der synes således at bestå et komplekst forhold mellem skriftlighed og mundtlighed. Der hvor autoriteten forankres i skriftligheden, er ophavsmanden (hvem der har skrevet) uden for synsfeltet; der hvor autoriteten forankres i mundtligheden, sættes der fokus på ophavsmanden (hvem der har talt).

Nu vil vi forlade de tekster uden for Det Gamle Testamente, som jeg indtil nu har haft inden for synsfeltet. Vi vil afslutningsvis gå til Det Gamle Testamente selv og lade det kaste lys over problemstillingen, idet jeg vil skitsere det billede, der her tegner sig af forholdet mellem skriftlighed og mundtlighed, herunder overveje, hvilke refleksioner og forestillinger Det Gamle Testamente rummer om teksters autoritet.

Mundtlighed og skriftlighed i Det Gamle Testamente

I det univers, som de gammeltestamentlige tekster opruller, er det først og fremmest det talte ord, der er medium for kommunikation, sådan som det ofte er påpeget. Lange passager i de gammeltestamentlige skrifter er formet som taler, enten som monologer eller som dialoger. Fx udgøres hovedparten af 5 Mosebog af Moses' afskedstale til israelitterne; hele Højsangen og størstedelen af Jobs Bog er formet som dialoger mellem de implicerede, og også i den narrative litteratur indgår direkte tale som en særdeles vigtig bestanddel (jf. Kvanvig 1999:224-228).

Det er imidlertid ikke kun mennesker, der i det gammeltestamentlige univers kommunikerer med hinanden ved hjælp af det talte ord; også kommunikationen mellem Gud og mennesker er mundtlig. Det afspejles i de gammeltestamentlige salmer, typisk i bøn- og klagesalmerne, der har form af menneskers henvendelse til Gud: ”Jeg råber (*qr'*) til dig, for du vil svare (*'nh*) mig, Gud, vend dit øre mod mig, hør (*šm'*) mine ord” (Sl 17,6). Det ”jeg”, der taler, er salmisten, der råber, beder og klager til Gud – og forventer, at Gud hører og svarer. Men kommunika-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

tionen kan også gå den anden vej: det ”jeg”, der taler, er Gud, der henvender sig til mennesket, individuelt eller kollektivt. Denne grundform finder vi i to sammenhænge i den gammeltestamentlige litteratur: i lovstoffet og i profetlitteraturen. Den gammeltestamentlige lovgivning prætenderer således at være *gudstale* henvendt til de forsamlede israelitter: ”Gud talte (*dbr*) alle disse ord: Jeg er Jahve, din Gud, som førte dig ud af Egypten, af trællehuset. Du må ikke have andre guder end mig” (2 Mos 20,1-3). Det er befalinger fra en guddommelig part til en menneskelig part, fra et ”jeg” til et ”du” eller ”I”, og det gælder også, selv om Moses optræder som mellemmand; han har til opgave mundtligt at viderebringe til israelitterne, hvad Gud har sagt til dem, fx 3 Mos 1,1-2: ”Jahve kaldte på Moses og talte (*dbr*) til ham fra Åbenbaringsteltet. Han sagde (*le'mor*): Tal (*dbr*) til israelitterne og sig (*'mr*) til dem: Når nogen af jer vil bringe Jahve en gave, skal den gave, I bringer, være et stykke kvæg, enten hornkvæg eller småkvæg.”

På samme måde har den profetiske litteratur denne jeg-du grundstruktur; også her er ”jeg’et” Gud, som i tale henvender sig til et ”du” eller et ”I”, formidlet gennem en menneskelig størrelse, profeten. De gammeltestamentlige profeter insisterer på, at deres budskab ikke er deres eget, men ord, som de har fået meddelt af Jahve, og som de har fået til opgave at formidle til adressaterne, israelitterne, netop som direkte gudsstale: ”Jeg (nemlig Jahve, ikke profeten) hader og forkaster jeres fester, jeg bryder mig ikke om jeres festdage. Når I bringer mig jeres brændofre og afgrødeofre, tager jeg ikke imod dem, og måltids ofre af jeres fedekvæg vil jeg ikke se ... Så fører jeg jer bort til et sted på den anden side af Damaskus, siger Jahve (*'āmar jhwh*)” (Amos 5,21-22.27).

Også den narrative litteratur véd af mundtlig kommunikation mellem mennesker og Gud. Lange passager er netop formet som sådanne dialoger, fx de mange samtaler mellem Jahve og Abraham i 1 Mosebog, og at oratorisk aktivitet er et markant træk ved det gammeltestamentlige gudsbillede, understreges også af, at den første handling, der berettes om i Det Gamle Testamente, er en talehandling med Gud som subjekt: *wajjo'mær 'əlohîm*: ”Og Gud sagde” (1 Mos 1,3).²⁰

Således er det først og fremmest en mundtlighedskultur, der aftegner sig i det gammeltestamentlige univers. Det betyder imidlertid ikke, at forestillingen om skriftlig kommunikation ligger helt uden for den gammeltestamentlige horisont. Flere steder omtales skriftligt materiale bl.a. i form af breve (fx 2 Sam 11,14-15), juridiske dokumenter (fx 5 Mos 24,1; Jer 32,10; Job 31,35), krøniker (1 Kong 11,41; 14,19) og kongelige edikter (fx Est 8,5-14) (jf. *ThWAT* IV:390-392). Men i forhold til den fremtrædende plads, det talte ord har som kommunikationsmiddel, er det en forholdsvis tilbagetrukken rolle, den skriftlige kommunikation spiller (jf. Barr 1983:5; Niditch 1997:5).²¹

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Også den guddommelige meddelelse kan antage skriftlig form. Selv om den forestilling dominerer, at udsagn fra Gud videregives *mundtligt* gennem en menneskelig mediator, kommer det dog flere steder til udtryk i de gammeltestamentlige tekster, at den guddommelige meddelelse formidles *skriftligt*; flere steder i profetlitteraturen omtales, at Gud giver profeten befaling om at nedskrive en meddelelse med det formål at sikre den for fremtiden (fx Es 8,1; 30,8; Jer 36; Hab 2,2) (jf. *ThWAT* IV:392). Disse steder afspejler altså både refleksioner over skriftliggørelsen af de profetiske orakler og en bevidsthed om, at budskabet dermed løsrives fra den situation, det angiveligt hører hjemme i (profetens tids- og stedbundne forkyndelse til konkrete adressater), og retter sig mod kommende generationer ("så det står der til kommende tider, et vidne for evigt og altid" (Es 30,8).

Er der således ansatser til en forestilling om, at den guddommelige meddelelse kan antage skriftlig form med profeterne i rollen som formidlere, er det dog først og fremmest lovens skriftliggørelse, der reflekteres over: Moses får befaling om at skrive ordene ned (2 Mos 24,4; 34,27-28, jf. 5 Mos 31,24), flere steder henvises der til, at Jahve egenhændigt har nedfældet budene på de to stentavler (2 Mos 24,12; 31,18; 32,15-16; 34,1; 5 Mos 4,13; 5,22; 9,10; 10,2.4; 2 Kong 17,37),²² og at de guddommelige befalinger er indeholdt i en *bog (sepær)*, så de stadfæstes for eftertiden, omtales jævnligt, fx 5 Mos 28,58.61; 30,10; 31,24-29; Jos 8,31; 2 Kong 14,6. Dertil kommer, at der gang på gang (ikke mindst i det deuteronomistiske historieværk) henvises til, at "der står skrevet" i Moses' lov(bog) eller "i denne (lov)bog"; det sker med anvendelse af termen *hakkātûb* eller varianter heraf som *kakkātûb*, *kâl-hakkātûb*, *k^lkâl-hakkātûb* (fx 5 Mos 28,58; 30,10; Jos 1,8; 23,6; 1 Kong 2,3; 2 Kong 14,6; jf. 1 Krøn 16,40; 2 Krøn 25,4; 35,26). Med denne betoning af, at det er skrevet, kan vi se ansatsen til forestillingen om, at gammeltestamentlige teksters autoritet forankres i deres skriftlighed, sådan som det afspejles i tekster uden for Det Gamle Testamente. Men netop kun ansatser. For dels ledsages formen "der står skrevet" i de gammeltestamentlige tekster af en "kildeangivelse" ("i Moses' lovbog" e.l.) til forskel fra både Det Nye Testamente og Qumrantekster, hvor formen i reglen står uden nogen nærmere specificering, dels er det kun – eller i hvert fald overvejende – Mosesloven, hvis autoritative status er knyttet til dens skriftlighed. Ganske vist er der nogle få steder inden for Det Gamle Testamente selv, der rummer profetцитater eller -allusioner; den henvisning til "bøgerne", som vi finder et af disse steder (Dan 9,2ff.), afspejler naturligvis refleksioner over skriftliggørelsen af den profetiske forkyndelse. Men autoriteten er ikke knyttet til skriftligheden i sig selv på samme måde, som det er tilfældet ved henvisningerne til, at "der står skrevet"; snarere er det i kraft af

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

deres indhold, der angiveligt er ”Jahves ord til profeten Jeremias”, at de omtalte bøger i Dan 9 har autoritet. Det andet sted i Det Gamle Testamente, hvor der optræder et profetcitat (nemlig Jer 26,18, der citerer Mika 3,12), er det udtrykkeligt Mikas mundtlige formidlerrolle, der omtales i introduktionsformlen: ”Dengang Hizkija var konge i Juda, profeterede (*nb'*) Mika fra Moreshet for alle judæerne og sagde (*'mr*).” Når Daniel og Jeremias altså henviser til andre profetskrifter som autoritative, er det ikke profetskrifternes skriftlighed, de forankrer autoriteten i.

De gammeltestamentlige tekster afspejler altså tilsyneladende den samme tvetydighed i forholdet mellem mundtlighed og skriftlighed, som vi kunne spore i materialet uden for Det Gamle Testamente. Imidlertid synes Det Gamle Testamente at rumme en forestilling om, at en sammenhæng mellem de to størrelser kan etableres gennem en dobbelt *transformation*. Først transformeres det talte til det skrevne. De ord, som Moses får befaling af Gud om at nedskrive, eller som Gud selv nedskriver, er netop de ord, som er talt: ”Disse ord talte (*dbr*) Jahve til hele jeres forsamling på bjerget, inde fra ilden, omgivet af skyer og mulm, med høj røst og uden at føje mere til, og han skrev (*ktb*) dem på to stentavler, som han gav mig” (5 Mos 5,22, jf. 2 Mos 24,3-4; 34,27; 5 Mos 9,10). Også den befaling om nedskrivning af profetordene, som lejlighedsvis omtales i profetlitteraturen, er en befaling om at transformere det mundtlige budskab; det vidner fx Jer 36,2 om: ”Tag en bogrulle, og skriv (*ktb*) alle de ord i den, som jeg har talt (*dbr*) til dig mod Israel og Juda og alle folkene, fra dengang jeg begyndte at tale (*dbr*) til dig i Josijas dage indtil i dag.” I deres udgangspunkt er profetorakler gudstale (*n^e'ûm jhwh*). Det talte transformeres til det skrevne med det formål at bevare den guddommelige meddelelse for eftertiden.

Dernæst transformeres det skrevne til det talte. Det afspejles nogle markante steder i Det Gamle Testamente, hvor oplæsningen af Moseloven tematiseres: Jos 8,30-35; 2 Kong 22-23 og Neh 8; 9; 13. På Ebals bjerg, hvor hele Israel er forsamlet, læser (*qr'*) Josva ”alle lovens ord, velsignelsen og forbandelsen, nøjagtigt som det var foreskrevet (*k^ekål-hakkâtûb*) i lovbogen” (Jos 8,34). Efter at lovbogen (eller pagtsbogen) under kong Josijas regeringstid er fundet og læst op for kongen, foranstalter han en offentlig oplæsning (*qr'*) af den i templet og forpligter de forsamlede på overholdelsen af den (2 Kong 23,1-3). Et lignende scenarie finder vi i Nehemias' Bog, hvor den skriftlærde Ezra foranstalter gentagne offentlige oplæsninger (*qr'*) af loven (med ledsagende forklaring) i nærvær af de hjemvendte israelitter i Jerusalem (Neh 8,8), som reagerer på det, de hører, med gråd (v. 9-10) og syndsbekendelse (kap. 9). Gennem oplæsningen mundtliggøres

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

den autoritative tekst (Moseloven) og omdannes dermed til aktuel *forkyndelse*. Det skrevne transformeres til det talte med det formål at gøre det nærværende og forpligtende for den forsamlede tilhørerskare.²³ Det skrevne får dermed den funktion at være mediator mellem den fortidige forkyndelse til den fortidige menighed og den nutidige (eller fremtidige) forkyndelse til den nutidige (eller fremtidige menighed). Det samlede materiale gør det nærliggende at konkludere, at det netop er heri, det skrives eller Skriftens autoritet forankres.

Noter

¹ Jeg bruger i denne artikel betegnelsen gammeltestamentlige tekster/Det Gamle Testamente i betydningen: de 39 skrifter, der udgør den jødiske bibel og – i protestantisk tradition – er del af den kristne, vel vidende at betegnelsen er en anakronisme i den periode, der her er behandlet.

² Om skriftlighedens udbredelse i antikkens samfund se Ong 1989, Niditch 1997.

³ Som tekststudgave til Dødehavsskrifterne er benyttet D.W. Parry & E. Tov (eds.), *The Dead Sea Scrolls Reader*. Part 1-6, Leiden, Boston: Brill 2004-2005.

⁴ Oversættelsen er J. Høgenhavens (i Ejrnæs, Holst & Müller 2003:175). Det skal nævnes, at teksten ikke er intakt, og at rekonstruktionen derfor er behæftet med usikkerhed (se Ulrich 2003).

⁵ Dette afvises af Ulrich (2003).

⁶ Filoncitatet er efter *Philo IX*. The Loeb Classical Library 1960 [1941], s. 25, den danske oversættelse er M. Müllers (i Ejrnæs, Holst & Müller 2003:551).

⁷ Måske kan vi se en afspejling af betegnelsen "loven og profeterne" i Qumranmaterialet, nemlig IQS 1,2-3; 8,15-16 og CD 7,15-17, jf. Beckwith 1988:40. En sammenstilling af de to størrelser findes i Det Gamle Testamente et enkelt sted, nemlig 2 Kong 17,13 (Trebolle Barrera 1994:105 n22).

⁸ Til disse benævnelser, se Beckwith 1988:39-40.

⁹ Til denne side af sagen, se Ejrnæs og Holm-Nielsen 1996.

¹⁰ Et eksempel på, at en introduktionsformel ikke omtaler noget medium, finder vi i Hebr 3,7: "Derfor, som Helligånden siger." I den forbindelse skal også nævnes Hebr 1,5.6.7.13. I disse vers introduceres gammeltestamentlige citater med et ytringsverb (eipen, legei, eirēken), ganske vist uden eksplicit subjekt, men sammenhængen taler for, at det er Gud, der er det implicite subjekt.

¹¹ Den typiske introduktionsformel i Matthäusevangeliet er den, vi finder fx i 4,14: "for at det skulle opfyldes, som er talt ved profeten Esajas, der siger", hvor det ganske vist ikke siges eksplicit, hvem der er agens; men at det er Gud, er en nærliggende tanke, jf. at det første af Matthæus' opfyldescitater indføres med denne formel: "Alt dette skete, for at det skulle opfyldes, som Herren har talt ved profeten, der siger" (1,22).

¹² Derimod er der ingen ækvivalent til NT's *graphē*, hverken som introduktionsformel eller som betegnelse for de gammeltestamentlige skrifter. Heller ikke pluralisformen *graphai* har nogen ækvivalent i Qumranmaterialet. Et nomen *ktb* har kun tre forekomster (jf. Abegg et al. 2003:391): i Kobberullen (3Q15) 12,11 i betydningen afskrift, i 4QHalakhah A (4Q264a) om skrift i betydningen skrivemåde og i 4Q509 fr. 97-98 1,9-10 i en tekst, der ikke er intakt, men som rekonstrueret rummer udtrykket "din højre hånds skrift/skrivning".

¹³ Jf. Ejrnæs 2002:121-125; Ejrnæs, Holst & Müller 2003:217-221.

¹⁴ Som et illustrativt eksempel kan nævnes den opfattelse af Salmernes Bog, som afspejler sig i materialet. Det fremgår nemlig både af nytestamentlige tekster og af Qumrantekster, at Salmernes Bog opfattes som profeti, dvs. som Guds ord, og ikke som menneskers ord til Gud. Dermed er transformationen fra litteratur til autoritativ skrift sket, jf. Ulrich 2002:24 og Ejrnæs 2002.

¹⁵ Bortset fra den antydning, der ligger i betegnelsen "De hellige Skrifter", der som nævnt forekommer to steder i Det Nye Testamente, Rom 1,2 og 2 Tim 3,15.

¹⁶ En lignende opfattelse findes i rabbinisk litteratur, jf. *ThWAT* IV:392.

¹⁷ Teksten, som denne passage indgår i, er den såkaldte *Davids kompositioner*, en prosatekst, der står i slutningen af det store salmemanuskript fra hule 11. Se Ejrnæs, Holst & Müller 2003:425-429.

¹⁸ Oversættelsen er S. Holsts (i Ejrnæs, Holst & Müller 2003:387).

¹⁹ Jub 30,12 afspejler en opfattelse af 1 Mos. som noget, Gud har *skrevet* (se Beckwith 1988:45).

²⁰ *wajjo'mær* er den første konsekutiv imperfekumsform, der optræder i 1 Mosebog, og angiver dermed den første handling, der berettes om, idet hovedlinjen i den fremadskridende handling i hebraiske fortællinger meddeles i denne verbalform, jf. Kvanvig 1999:224-228, som her trækker på den italienske sprogforsker A. Niccaccis syntaktiske analyser.

²¹ Det afspejles tydeligt, hvis man sammenligner forekomsterne af "ytringsverber" og "skriveverber". 'mr, "sige" er med sine 5282 forekomster det hyppigst forekommende verbum i Det Gamle Testamente (*THAT* I:212), mens verbet *dbr* optræder i alt 1135 gange (*THAT* I:435-436). Til sammenligning har verbet *ktb*, "skrive", 222 forekomster (*ThWAT* IV:387).

²² At Gud udfolder litterær aktivitet, fremgår også af forestillingen om livets bog, hvori Gud foretager optegnelser (Sl 69,29; jf. 87,6; 139,16; 149,9; 2 Mos 32,32; Es 4,3; Dan 12,1). I denne sammenhæng kan også nævnes i Dan 5, hvor der berettes om skriften på væggen, som er udført af en menneskehånd, sendt af Gud (5,24) (jf. Niditch 1997:79-80; *ThWAT* IV:394-395).

²³ At de gammeltestamentlige skrifter oplæses (og udlægges og diskuteres) i en forsamling eller menighed, er en forestilling, der også afspejles i Det Nye Testamente: Luk 4,17ff.; ApG 13,15, jf. ApG 17,3-4. Inden for Qumranmaterialet kan man henvise til 1QSa 1,4-5; jf. 1QS 6,7.

Litteratur

Abegg M.G. et al. 2003, *The Dead Sea Scrolls Concordance 1. The non-biblical Texts from Qumran*, Leiden: Brill.

Barr, J. 1983, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, Oxford: Clarendon Press.

Beckwith, R.T. 1988, Formation of the Hebrew Bible, in: Mulder, M.J. & H. Sysling (eds.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen/Maastricht: Van Gorcum. Philadelphia: Fortress Press, 39-86.

Botterweck G.J., H. Ringgren & H.-J. Fabry (eds.) 1984, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*, Band IV, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Verlag W. Kohlhammer.

Ejrnæs, B. & S. Holm-Nielsen 1996, Som der står skrevet ... Om skriftbenyttelse og skriftudlægning i Dødehavsskrifterne og i Det Nye Testamente, in: Fatum, L. & M.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Müller (eds.), *Tro og historie. FS Niels Hyldahl*, Forum for Bibelsk Eksegese 7, København: Museum Tusulanums Forlag, 47-68.
- Ejrnæs, B., S. Holst & M. Müller (eds.) 2003, *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne*. 2. udvidede og reviderede udgave, København: Forlaget Anis.
- Ejrnæs B. 2002, Brugen af Salmernes Bog i Andet Tempels tid, in: Holt, E.K. & K. Nielsen, *Dansk Kommentar til Davids Salmer I*, København: Forlaget Anis, 105-125.
- Jenni, E. & C. Westermann 1971, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT)*, Band I, München: Chr. Kaiser Verlag. Zürich: Theologischer Verlag.
- Kvanvig, H.S. 1999, *Historisk Bibel og bibelsk historie. Det gamle testaments teologi som historie og fortelling*, Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- McDonald, L.M. & J.A. Sanders (eds.) 2002, *The Canon Debate*, Peabody: Hendrickson.
- Niditch, S. 1997, *Oral World and Written Word. Ancient Israelite Literature*, London: CPOK.
- Ong, W.J. 1989 [1982], *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London: Routledge.
- Qimron, E. & J. Strugnell 1994, *Discoveries in the Judaean Desert X. Miqsat Ma'ase ha-Torah*, Oxford: Clarendon Press.
- Trebolle Barrera, J. 1994, The Authoritative Functions of Scriptural Works at Qumran, in: Ulrich, E. & J. Vanderkam (eds.), *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 95-110.
- Ulrich, E. 1999, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Ulrich, E. 2002, The Notion and Definition of Canon, in: McDonald & Sanders 2002:21-35.
- Ulrich, E. 2003, The Non-attestation of a Tripartite Canon in 4QMMT, *CBQ* 65:202-214.

Insider – Not Outsider. A Plea for the Septuagint

Knud Jeppesen

1.

Teaching a class of students from different denominations and countries at the ecumenical institute Tantur, Jerusalem, I once said something like: "You will never get to a full biblical theology by reading the Hebrew Bible and the Greek New Testament only. You have at least to take the Septuagint into consideration to understand a Christian Bible." Immediately, one of the participants reacted and said loudly and very emphatically that we should not use anything from *outside* the Bible to develop a biblical theology. His opinion was that if we use our historical knowledge and grammatical skills when we read the Bible, we would be able to extract the one and only and true theology from it. The only thing necessary is the Bible itself and a history that proves the Bible is right; from the Bible and the Bible history you will know what is worth knowing about God.

If it was as simple as that, there was not much to discuss. The man who protested would rely upon scholars who can make a summary of the Bible's religious message without taking too many things "from the outside" into consideration. He expects the scholars that he considers believers to present him with an objective biblical theology, illustrated with Bible quotations, and when he has read that, there will be nothing more to talk about or to learn. But this is of course not the case; as soon as you start to ask basic questions like, what are the age and the size of the Bible, you realise that there are many open questions left and many things to explore.

Later on, of course, I explained to the class that the order of the books in the Hebrew Bible has a history, and the order of the books in the Old Testament, or rather Old Testaments, has another history, and the sequence of events which got the Old and the New Testament linked to each other is an important history, too. I don't think I was able to convince my opponent; he would probably never admit that these histories are to be taken into consideration if you want to find and describe a biblical theology. He would hardly understand or discuss the issues caused by the fact that the different Christian denominations don't have exactly the same Bible. But, there are not only different translations; there are different bibles, and from a historical point of view the Bible is not a well-defined body.

It is part of the Bible's history that the books of which the Bible is made up have undergone selection and redaction through history. The choices made by

redactors and congregations, Jewish or Christian, were on the one hand made from a more or less conscious theological point of view, and on the other hand these choices have been of great importance for the understanding of the Bible. In short, you cannot separate the biblical books' message and theology from their tradition history. As far as I know, the Septuagint plays a role somewhere in the tradition history of all the Christian Bibles. It came into being at an important point in the early history of the church. Therefore, the choices that brought the Septuagint into the world are important and must not be overlooked if we want to deal with the biblical heritage.

Teaching these matters to so many different people as I have had the privilege to do during my years at Tantur has underscored a feeling I got some years ago, that we in the western theological tradition need to give more space to the Septuagint than has been done so far in many departments of biblical studies. Many scholars have only used the Septuagint to understand the Hebrew text better. But the Septuagint represents something original on the way from the Hebrew-Jewish tradition to the Christian understanding. It marks a key point in the Bible's history and is *not* something from outside the Bible in its totality.¹

I am in agreement with scholars who stress that the Septuagint is much more than a translation of the Hebrew Bible; it is a "Dokument der Wirkungsgeschichte biblischer Texte" (Rösel 1994:254), but it is also the beginning of a "Wirkungsgeschichte". It is part of a "Geschichte" we cannot escape if we want to understand our contemporary Bibles, and that is true for both academic and religious reasons. The Septuagint started as a Jewish-Hellenistic translation, but it became an important key to the understanding of the early Christian movement. Its existence is inseparable from this movement's theology, which of course from the beginning was based on an understanding of the holy texts from the Hebrew Bible, read in the light of the life and preaching of Jesus from Nazareth. Because of the universal aim of the Christian preachers it became important that the text was found in the international language Greek, and not in Hebrew only. Later on, of course, the Bible was translated into other national languages, like Syrian, Armenian, and Arabic.

2.

I have elsewhere, in a paper read to the annual meeting of Collegium Biblicum in January 2005 (Jeppesen 2005b), admitted that it was my friend and colleague Mogens Müller, to whom this volume is dedicated, who almost twenty years ago gave me a push, so I started a re-evaluation of the Septuagint.² Especially his book, Müller 1994, provoked me to do research in this field myself (Jeppesen

1995). In the English translation from 1996 the book has a subtitle different from the original Danish, namely "A Plea for the Septuagint". To recognise the importance of this work and my debt to it, I have taken the liberty to use his subtitle as the subtitle of my article in the honour of him.

In this paper I will not deal with canon history proper or go into the present discussion about this topic.³ Instead, I will make a selective comparison between the Septuagint and the Hebrew Bible and sometimes take the Vulgate into consideration. It is obvious that thorough investigations into the Greek Septuagint texts provide us with a lot of details, useful in our search for the history of theology from antique Judaism to early Christianity. An important starting point in this history is that the Hebrew god's name Yahweh had in antique Judaism been replaced by the word for Lord, *adonaj*, and was thus translated into Greek *kyrios*. For the Christians, however, *kyrios* was both God the father and the son, and even sometimes the Holy Spirit; this gave place for readings of the texts which were unthinkable for the Jews.

When we go further into the text there are many more details to look at. Here, however, I will confine myself to mentioning only Rösel 1994 about the Septuagint Genesis, which he finds is of Jewish-Hellenistic origin, and Schaper 1995, who shows that the theology in the Septuagint Psalter is more eschatological than in the Hebrew Psalter. But instead of going into more text analysis, I will ask the question whether there are theological or ideological tendencies in the way the books of the Septuagint follow each other, different from the order in the Hebrew Bible.

According to the tradition so well explored in Müller 1994, the Septuagint is made up of a Jewish edition in Greek of the books from the Hebrew Bible and a few more texts. There is no reason to doubt that the essence of this tradition is historical; Greek Bible translations were an obvious consequence of the way in which Jews became part of the Hellenistic world. But if this Greek translation was ever considered authoritative for any Jews, it has long ago lost this authority. For modern Jews the holy text is to be found exclusively in the Hebrew Bible and not in a Greek Version. The Christians, however, whose thinking was much more universal than the Jews', and who wanted to bring their message to the Hellenistic world, took the Septuagint to their heart.

It is most probably a result of the Christian use of the biblical books in Greek that we find the books in an order different from *Biblia Hebraica*, and that the Hebrew division into three parts, the law, the prophets, and the writings, was not followed here and never used again in Christian Old Testaments. Whether we should consider the Septuagint a kind of "authorised" Christian Bible or not is a

difficult question. At least in the west this Greek edition was overtaken by the Latin Vulgate text, going back to St. Jerome, who according to tradition translated the Hebrew text into Latin in Bethlehem in the years 385-405. The Vulgate translation and order of books don't follow *Biblia Hebraica*, but were also influenced by the Septuagint, but sometimes it seems that Jerome has known another order than we are familiar with from modern editions of the Septuagint. Probably in its present form the Vulgate is a later development of Jerome's translation.⁴

The Septuagint is not, as already stated, a direct translation of the texts from the Hebrew Bible into Greek. It is of course a translation, but in several cases it is clear that it was based upon another text than the masoretic text; and even more, often the Greek translation unveils ideas and tendencies which were non-existent in the original. There are other differences; for instance the outlines of the Book of Jeremiah and the Book of the Twelve Prophets are different from the outlines in the Hebrew Bible. On top of these differences the tables of content in Hebrew and Greek are different, as already mentioned a couple of times; there are more books in the Septuagint than in the Hebrew Bible, but not even the books which are found in both the Hebrew and the Greek edition follow each other in the same order.

3.

We know from the New Testament and early church history that the Christians could not bring the gospel to the world and at the same time demand that the new converted Christians should follow the Jewish law with its directions for all aspects of life. The books of Moses were by the Jews placed on a higher level than the other books in the Jewish Bible, and this is not only because the books of Moses were supposed to be older than the rest of the biblical books; the law was the core of the revelation for the Jews. But the Pentateuch was not read by the Christians as *the Law* in the same way as the Jews did; the Christians read the law in a much more selective manner and accepted much more than the Jews that they had to follow e.g. the Roman laws from outside the Bible. Therefore, the tendency among the Christians was to read all the Jewish holy books at the same level, and consequently, in the long run, the law lost its priority. The Christians concentrated their interest upon the stories told in Genesis through Deuteronomy instead of the paragraphs of the law in these books.

In the Hebrew Bible the books from Joshua to 2 Kings belong to another and not so important part of the bible as the Pentateuch, and they are labelled the former prophets. They were not the words of God like his words to Moses; the Jews were convinced that there has not arisen and will never arise any prophet

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

like Moses, whom they obeyed (cf. Deut 34,9-12). This Hebrew historical prophecy gave examples of how God had acted against and especially for his people in the past. He acted in history in order to warn his people against disastrous consequences of their wrongdoings, and even more in difficult times to keep up their hope that God is able and willing to help if they obey the rules of the Law of Moses.⁵

These books, which we in the present academic discussion call the deuteronomistic history, are in the Hebrew Bible placed in the same section as the later prophets, from Isaiah to Malachi, but in the Septuagint the two kinds of prophecy were separated from each other with consequences for the way they were read and understood by the Christians. For the books in the deuteronomistic history the result was that the emphasis was much more placed upon God's involvement in the history of this world than upon the sagas, myths, and legends as examples of sermons about God. They were understood as a history where God fulfils his promises and his threats, in continuation of what he did in the primeval history and later on to the fathers and to Moses and his people according to the Pentateuch. The Christians read the deuteronomistic and other stories as descriptions of periods of time before Christ, the period of the judges, the period of the kings, the exile etc., and we still do so.

That the books from Joshua to 2 Kings were now considered more history than prophecy is underlined by the fact that other "historical" books from the Hebrew Bible, situated in the third section, the Writings, are in the Septuagint found in the same section as the deuteronomistic history. The book of Ruth is placed among the deuteronomistic history books after the book of Judges, and that is probably because Ruth's story according to the text took place in the days, "when the judges ruled" (Ruth 1,1). It was of no significance for the Christians that the book of Ruth and some other minor books were related to Jewish feasts. In other words in the long run it means that the history connection of these books is taken to be more important than the literary and religious connection in the Jewish tradition.

1 – 2 Sam and 1 – 2 Kings, in the Septuagint called 1 – 4 Kingdoms, are followed by other history books, 1 – 2 Chron and two books of Ezra; they are related to what in the learned discussion is called the chronistic history work, but the Septuagint 1 Ezra is not from the Hebrew Bible; Septuagint 2 Ezra is a book of 23 chapters, which are the Hebrew book of Ezra's ten chapters and the book of Nehemiah's 13 chapters in one book.⁶

In some editions of the Septuagint (see Swete 1887ff) the books which follow the books of Ezra are poetry and wisdom, beginning with the Psalms. Connected

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

to this group we find the Book of Esther, originally another feast scroll, in an extended form and two minor books which are not in the Hebrew Bible, Judith and Tobit. These three books could as well as the book of Ruth have been placed among the history books, and that is actually the case in other editions of the Septuagint (see Rahlfs 1935). Here these three books are found after the Ezra literature. Possibly Jerome knew an edition of the Septuagint where Esther, Judith and Tobit followed Ezra, because that is where these books are situated in the Vulgate.

The Septuagint has a third history work, the books of Maccabees, unknown to the Hebrew Bible tradition. The Greek tradition has four books of Maccabees, and like the books of Esther, Judith and Tobit, there are problems with the placement of them in the modern editions. In Rahlfs 1935 1 – 4 Maccabees are situated after the book of Tobit, which means that in this edition we have all the books which are considered history writing gathered in the same section. In Swete 1887ff the books of Maccabees are the last books of the Septuagint, situated after the prophets. They are neither connected to the history section nor to Esther – Tobit, but seem to be a separate section. Again Jerome probably knew a Septuagint tradition different from the one behind Rahlfs' edition. In the Vulgate Bible we find the books of Maccabees, in Latin only two of the four, after the twelve Minor Prophets. The Vulgate translation became, as is well known, the authorised bible for the western Catholic Church. That means that in a traditional catholic bible, the Old Testament begins and ends with narratives about events which are placed in history.

4.

One of the features which make the Christian Old Testament different from the Hebrew Bible is, as we have already seen, the emphasis on history instead of the law. We cannot understand how this change came into being if we pass by the Septuagint without discussing its structure. But this is not the only reason why we cannot pass by the Septuagint when we deal with biblical theology in a Christian context. The Septuagint is not like the Hebrew Bible divided into three, but four or five parts. As we have seen, the two first parts are the Pentateuch and history block of different length. In the third section most of the books are related to the part of the Hebrew Bible which is called the Writings.

The first book in this third section, the Psalter, is ascribed to the first Israelite king of Jerusalem, David. In the Septuagint Psalter, more Psalms are attributed to David than in the Hebrew Bible and it ends with a "supernumerary" Psalm, often called Psalm 151, which more expressly than any other Psalm stresses that it was

written by David himself (Ps 151,1). In the end of the Psalm, David declares that he took the disgrace away from the Israelites (v. 7).⁷

After the Psalms of David a collection of books attributed to his son Solomon is found, and this is again a sign of the interest in history and chronology, characteristic of the Septuagint. In some editions (e.g. Rahlfs 1935), this collection is opened by the Odes of Solomon, and then three books follow, which all are in the Hebrew Bible, namely Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs. Another book from the Hebrew Bible is next, the book of Job; but it is probably not understood as having anything to do with Solomon. Maybe it is placed here for literary reasons, because the ideas of Job are related to the two following books, the Wisdom of Solomon and Ecclesiasticus, which are not from the Hebrew Bible. In the Vulgate, on the other hand, the book of Job is taken out of the wisdom context and placed after Tobit, Judith, and Esther (in that order) in the history section. It is then a question whether Job is understood as the last historical book or the first poetical book. In any case, one wonders whether the authors of the Vulgate thought that Job was before David, and thus continued the history interest from the other parts of the Septuagint.

This section of the Septuagint is a mix of poetry and wisdom, but without any clear distinction between the two types of literature. The section is also a mix of books from the Hebrew Bible and so-called apocrypha. Especially important among the last mentioned are the two substantial books of Proverbs, the Wisdom of Solomon and Ecclesiasticus, also called the book of Sirach. These two books have changed the balance of the biblical collection of Old Testament books, a change in balance which continues into the Vulgate and later Catholic bibles. It is important that the wisdom literature got a dominant role in the first Christian bibles; the theology in the wisdom literature is much more international, or maybe better universal, than the theologies in the rest of the Old Testament. Even the parts which later on play the most prominent role in Christianity, the prophecy and the psalms, are not universal in the same way as the wisdom texts; where the neighbouring people and the great powers of the past are mentioned, Israel and its relation to the Lord is at the centre of interest.⁸ In the Hebrew wisdom literature, however, God is rarely called Yahweh, and references to history, including the history of Israel, are few.

5.

Above, we have touched upon the problem that sometimes the books of the Maccabees are the last books in the Septuagint and sometimes they are part of the second, historical section. 1 – 2 Macc take up the interest in history found in

the first sections of the Septuagint. They tell an important part of ancient Jewish history, and thus they bring to a certain degree the Old Testament history up to date, and not least closer to the time of the New Testament gospels, which are of course the next books in the Christian Bible. Only these first two books of the Maccabees came into the authorised western Catholic bible, the Vulgate. 3 – 4 Macc are partly apocalyptic and never became part of an official western bible. On the other hand, they represent a theology which is not far from that of the prophetic books in the contemporary understanding. Therefore it is not totally wrong to connect the books of the Maccabees to the prophets, especially as long as there were four of them.

The fourth section contains the prophets; or rather what in the Christian tradition is called prophecy, not least because they are supposed to foretell the history of the Messiah and of the church until the last days. Here there are, like in the second and third sections, both books from the Hebrew Bible and books from elsewhere, the apocrypha. The Hebrew books are mostly taken from the Hebrew later prophets, but there are also books from the Writings. Swete 1887ff and Rahlfs 1935 agree upon the order of the prophetic books, but the order of the prophets in the Vulgate is not exactly the same, so Jerome might have known another Septuagint order.

First among the prophets in the Septuagint we find the twelve Minor Prophets, which in the Hebrew Bible are the last Prophets. Furthermore, the order of the first six Minor Prophets is different from the order of the same prophets in the Hebrew Bible. The order of Hosea through Micha in *Biblia Hebraica* might follow what was thought to be the chronological order; in the Septuagint the prophets from Hosea to Obadiah seem to be placed after size, Hosea being the longest book and Obadiah the shortest of these five (Jeppesen 2004), in a way a development contrary to what we find elsewhere in the Septuagint; the book of Jonah is placed as the last in this group, being a prophet legend like the beginning of the group, Hos 1-3. The second half of the twelve prophets is placed in the same order as in the *Biblia Hebraica*.

The Vulgate has the same order of the Minor Prophets as *Biblia Hebraica* and the book of the Twelve is also the last book in the prophetic section. Especially the latter is of importance in the later history of the western bibles. When the reformation bibles left the Vulgate tradition and gave up the apocrypha, the book of Malachi became the last Old Testament book, which means that it is followed directly by the New Testament gospels when one reads the whole Bible as one book.

We have earlier in this article quoted some words from the end of the Pentateuch (Deut 34,10-12), where it is stressed that Moses is unique. The end of the prophetic section in the Hebrew Bible and the Vulgate again mentions the "teaching of my servant Moses", but here is more than Moses: "I will send you the prophet Elijah" to prevent the curse and destruction of the last day from coming (Mal 4,4-6).⁹ These words of course got a special meaning in the Christian tradition and are therefore an excellent link to the gospels.

After the Dodecapropheton the Septuagint has the books of the three Major Prophets Isaiah, Jeremiah¹⁰ and Ezekiel. But between Jeremiah and Ezekiel are situated three books of another character than the usual prophetic books. All three of them are related to Jeremiah, first is the book of Jeremiah's scribe Baruch, then Threni, which laments the fall of Jerusalem in the time of Jeremiah, and finally the letter of Jeremiah. Only the second, Threni, is found in the Hebrew Bible among the Writings. The book of Baruch, but not the letter of Jeremiah, is found again in the Vulgate.

Probably, the most important difference between the prophetic sections of the Hebrew Bible and the Septuagint is that the Book of Daniel has been moved from the Writings to the Prophets. Daniel is, as is well known, the most apocalyptic Old Testament text, and this is even more obvious in the Greek edition; the book of Daniel is extended in different ways and the last Septuagint chapters are those about Bel and the Dracon.¹¹ In the edition of Swete 1887ff, Daniel with its extensions is the last book among the prophets and could thus have become the last Old Testament book.

The possibility of having Daniel as the last book before the New Testament stresses the point that the connection between the prophets and past history has become thinner in the Christian Old Testament than in the Hebrew Bible. Near the end of the Septuagint the prophetic preaching of God becomes more apocalyptic and eschatological, and in this way the link to the New Testament preaching becomes more prominent.

6.

In this short review of the order of books in *Biblia Hebraica* and the Septuagint we have seen that literary genres play a role for the ordering of the books in both editions, but it is fair to say that this is more dominant in the Hebrew than in the Greek edition. More important is that we have found that the interest in history and chronology plays another role in the Septuagint than in the Hebrew Bible, and that the connection between prophecy and history is not so strong in the Septuagint as in the Hebrew Bible.

An important step, which in the long run made the Christian Old Testament different from the Hebrew Bible, is of course that the historical and the prophetic part of the Hebrew prophecy, the former and the later prophets, were taken away from each other. The history part of the former prophets was then understood more as history than preaching, and this understanding influenced the reading of the Pentateuch. The emphasis was no longer upon the Law of Moses as the most important part of the Bible, but on the creation as the beginning of universal history. I am convinced there is a connection between this development and my above-mentioned opponent's wish to stress the Bible history. The irony is that conservative people, who subscribe to the idea that history is the important feature in the Bible, will not accept the Septuagint, where this idea is rooted, as part of their bible's tradition.

The Christian edition of the books which originally were the Hebrew scripture did not end with an admission to Jews in the Diaspora to go up to Jerusalem, as it does in *Biblia Hebraica* (2 Chron 36,22); this admission might be understood as a prophecy, also for modern Jews, but for the Christians it was more important to let the Bible end with prophecies that open up for an *eschaton* with consequences for the whole created world.¹² This understanding is related to another important step from the Hebrew Bible to the Septuagint, namely that Daniel became one of the prophets.

The tension between the interest in history and the understanding of eschatology, which is typical of the Christian Old Testament, is present from the beginning to the end of the Septuagint. The universality of Christianity, which is supported by the wisdom literature, seems to be in conflict with the role of David and Solomon in the third section of wisdom and poetry. Especially the role of David as poet and author of the Psalter has to be understood in the right way; the Christians did not read the Davidic texts from a nationalistic point of view, but as messianic. Therefore the stress on David's authorship is probably more eschatological than historical. David and Solomon represent the family from which the Messiah should come, and the Christians knew that he had already come. Jesus was a son of David and the fulfilment of the promises to him, and he was also a famous teacher, following in the footsteps of Solomon, a point that is not clearly underlined in the New Testament.

The result is, as already indicated in the title of this article, that the Septuagint is an important element in the development of early Christian thinking; it is part of and not added to the Bible's history. Some of the questions which we still ask today are already dealt with, but not solved in the Septuagint. We are still struggling with the problem whether history or eschatology is the more important

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

feature in biblical theology. For these reasons we cannot leave the Septuagint out of sight, but have to take it into consideration again and again. But the Septuagint is neither the Hebrew Bible nor a Christian Old Testament; it is a step on the road from the one to the other, and it is exactly as a step on the way from Judaism to Christianity that we should deal with it in Bible research.

Notes

¹ In this context I cannot explore the role of the Septuagint in the eastern, orthodox tradition, but my contact with orthodox theologians has convinced me it is worth doing. If we look upon the church as one body, the Septuagint seems to be just as "holy" as the Vulgate.

² My first encounter with Müller's Septuaginta research was a paper he read at Præstehøjskolen in Løgumkloster in the middle of the 1980'ties, and later I read his articles about the history of the Septuagint, e.g. Müller 1988.

³ Different aspects of the contemporary debate are found in McDonald & Sanders 2002 and Auwers & de Jonge 2003. In Chapman 2003 a short history of research into Canon history is presented and questioned. Among books of an earlier date I have found Beckwith 1985 very useful, especially his lists of the Old Testament books in different sources.

⁴ In my opinion it does not make sense to talk about a Christian Bible until after Jerome.

⁵ See more about this in Jeppesen 2005a.

⁶ Sometimes in the tradition Ezra + Nehemiah are one book, sometimes two. In *Biblia Hebraica* they are two, but when in some cases we read that there are fewer books in the Hebrew tradition than we know from the Hebrew Bible, one of the reasons might be that Ezra and Nehemiah are considered to be one book; that is probably the case when Ezra according to 4 Ezra 14,45 is told to publish 24 books. In the Vulgate Ezra and Nehemiah are called 1 and 2 Ezra.

⁷ See about the Psalms in the Septuagint Jeppesen 2002. – In Rahlfs 1935 the Psalter is followed by the Odes of Solomon and later on after Ecclesiasticus the Psalms of Solomon. Neither of these books is listed in the Septuagint proper by Swete 1887ff, but they are found in an appendix.

⁸ Seen from that perspective it is regrettable that the protestant bibles lost the apocrypha, and especially the wisdom books, after the reformation.

⁹ Blenkinsopp 1977 explores the importance of Deut 34,10-12 and Mal 4,4-6 in the history of the growth of the canon.

¹⁰ I cannot here go into the problems connected to the differences between the Hebrew and Latin editions of the book of Jeremiah, on the one side, and the Septuagint Jeremiah, on the other. The structure of Jer 25-51 is not at all the same in Greek as in Hebrew and Latin.

¹¹ The other extension of the Book of Daniel in the Septuagint, the story about Susanna in the beginning of the book, could as well have been found in the history section.

¹² I have elsewhere argued that in the Septuagint, with its four sections, we find an outline related to the outline of the New Testament, divided into four sections, gospels, history, letters, and apocalypse (see e.g. Jeppesen 2002:157).

Literature

- Auwers, J.-M. & H.J. de Jonge (eds.) 2003, *The Biblical Canons*, BETL CLXIII, Leuven: University Press.
- Beckwith, R. 1985, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its background in Early Judaism*, London: SPCK.
- Blenkinsopp, J. 1977, *Prophecy and Canon*, Notre Dame: University Press.
- Chapman, S.B. 2003, How the Biblical Canon Began: Working Models and Open Questions, in: Finkelberg, M. & G.G. Stroumsa (eds.), *Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Jerusalem Studies in Religion and Culture, Vol. 2, Leiden: Brill.
- Jeppesen, K. 1995: Biblia Hebraica – et Septuaginta, *DTT* 58:256-266. English edition, *SJOT* 10 (1996):271-81.
- Jeppesen, K. 2002, Salmernes Bog blandt de bibelske bøger, DKDS I, Frederiksberg: Anis, 149-163.
- Jeppesen, K. 2004, 'The Lord has spoken, and who will not prophesy?' From Osee to Jonas in the Septuagint, in: McCarthy, C. & J.F. Healey (eds.), *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart*, JSOTS 375, London: T. & T. Clark, 105-117.
- Jeppesen, K. 2005a, Building and Foundation. An essay about history and religion in the Old Testament, in: Müller, M & Thompson, T.L (eds.), *Historie og konstruktion. FS N.P. Lemche*, Forum for Bibelsk Eksegese 14, Copenhagen: Museum Tusculanum, 248-258.
- Jeppesen, K. 2005b, Fra bogruller til Bibelbog, forthcoming CBA 2005.
- McDonald, L.M. & J.A. Sanders (eds.) 2002, *The Canon Debate*, Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers.
- Müller, M. 1988, Graeca sive Hebraica veritas. Forsvaret for Septuaginta i Oldkirken, in: Friis Plum, K. & G. Hallbäck (eds.), *Det gamle Testamente og den kristne fortolkning*, Forum for Bibelsk Eksegese 1, Copenhagen: Museum Tusculanum, 117-137. ET: *SJOT* 1 (1989):103-124.
- Müller, M. 1994, *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas?*, Frederiksberg: Anis. ET 1996: *The first Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, JSOTS 206, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Rösel, M. 1994, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta*, BZAW 223, Berlin: de Gruyter.
- Schaper, J. 1995, *Eschatology in the Greek Psalter*, WUNT 2. Reihe, 76, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Septuagint editions:*
- Rahlfs, A. 1935, *Septuaginta I-II*, Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt.
- Swete, H. B. 1887ff, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint I-III*, Cambridge: Cambridge University Press.

Der griechische Bibelkanon und seine Theologie

Martin Rösel

In der internationalen exegetischen Forschung ist ein so großes Interesse an der Septuaginta festzustellen, wie es das vorher noch nie gegeben hat. Übersetzungen und Kommentare der griechischen Bibel werden in großen Projekten angefertigt, Einzelstudien zu fast allen Büchern der griechischen Bibel verfasst. Damit ist eine der Forderungen von Mogens Müller erfüllt worden, der "ersten Bibel der Kirche" mehr Aufmerksamkeit zu widmen (Müller 1998). Was allerdings noch aussteht, ist eine umfassende theologische Bewertung des griechisch-alexandrinischen Kanons im Unterschied zum hebräisch-masoretischen. Selbst wenn inzwischen allgemeiner akzeptiert ist, dass "das Alte Testament in Alexandria gereift" ist (Barthélemy 1965), ist doch in weiten Teilen der alttestamentlichen Wissenschaft die Bedeutung der Septuaginta und ihres Kanons für die Frage einer biblischen Theologie noch nicht hinreichend deutlich geworden.¹ Doch gerade die Fülle der exegetischen Einsichten der letzten Jahre belegt – selbst wenn sie mit unterschiedlichen methodischen Ansätzen und Fragestellungen erstellt erzielt wurden – dass sich das Gesamtbild der theologischen Aussagen der griechischen Bibel deutlich von dem der hebräischen Bibel unterscheidet.

Durch Mogens Müller angeregt, hatte ich mich in einer früheren Studie mit dem abweichenden Bild befasst, das die griechische Bibel hinsichtlich der Gottesvorstellungen bietet (Rösel 1998). Seinerzeit geschah aus methodischen Gründen eine Beschränkung auf den Pentateuch, da hier zum einen die Textgrundlage sowohl der griechischen wie der hebräischen Überlieferung sehr zuverlässig ist. Zum anderen erschien diese Begrenzung der Perspektive ratsam, weil beim Pentateuch als sicher gelten kann, dass er in den Gemeinden des griechisch sprechenden Judentums in kanonischer Geltung stand. In diesem Beitrag soll nun der Blick über die Grenzen des Pentateuch hinaus und dazu auch auf andere Themen als nur die Gottesvorstellung gerichtet werden. Dabei wird versucht, die – in der Forschung durchaus strittigen – Bedingungen einer "Theologie der Septuaginta" zu klären.² Als "Septuaginta" wird hierbei in pragmatischer Weise die Schriftenammlung verstanden,³ die sich zunächst im hellenistischen Judentum und dann in der alten Kirche als verbindlich herauskristallisiert hat, wohl wissend, dass Abgrenzung des Umfangs und Anordnung der einzelnen Schriften nicht exakt zu definieren sind (dazu jetzt Brandt 2001:172-217, auch Hengel 1994). Für die Zwecke dieser Überlegungen ist vor allem die Tatsache von Bedeutung, dass mehr als nur ein einzelnes übersetztes Buch bzw. eine Schriftengruppe in den

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Blick genommen wird. Im Folgenden sollen drei Schritte unternommen werden: Zunächst ist zu definieren und forschungsgeschichtlich einzuordnen, was unter "Theologie der Septuaginta" zu verstehen ist. Im zweiten Abschnitt wird dann an einigen Texten und Themen vorgeführt, welche charakteristischen theologischen und anthropologischen Differenzen es zwischen hebräischer und griechischer Bibel gibt. Schließlich soll kurz skizziert werden, wie in meiner Perspektive eine solche Theologie der Septuaginta angelegt werden sollte.

1. Was bedeutet "Theologie der Septuaginta"?

In der Geschichte der Septuaginta-Forschung hat es schon früh Versuche gegeben, auch die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel als theologisch bedeutsames Dokument neben ihrer Vorlage wertzuschätzen. Dies begann mit den Arbeiten von *Zacharias Frankel* (1841 und *ders.* 1851) und erreichte einen ersten Höhepunkt mit *Adolf Deissmanns Hellenisierung des semitischen Monotheismus* (Deissmann 1903).⁴ Noch immer können diese Arbeiten mit großem Gewinn gelesen werden, da die Autoren über eine immense Kenntnis jüdischer Tradition und griechischer Literatur verfügten. Der methodische Ansatz ist allerdings besonders in der deutschen Forschung durch die Arbeiten von *Georg Bertram* belastet, der durch seine Untersuchungen zur "Septuaginta-Frömmigkeit" die griechische Bibel von der hebräischen abrücken und als eigentliche "praeparatio evangelica" verstehen wollte.⁵ Damit stand Bertram in einer prominenten Tradition, denn auch *Paul de Lagarde*, einer der Urväter der Septuaginta-Forschung in Göttingen, hatte ähnliche theologische Überzeugungen.⁶ Auch wenn Bertrams Arbeiten noch immer wichtige Einzelbeobachtungen entnommen werden können, so sind sie doch vor allem aus dem Grunde problematisch, weil sie die Septuaginta zu sehr als Einheit sehen. Der inzwischen immer deutlicher gewordene Charakter der griechischen Bibel als Sammlung von einzelnen Übersetzungen, die zu unterschiedlichen Zeiten an unterschiedlichen Orten mit unterschiedlichen methodischen Voraussetzungen angefertigt wurden,⁷ verhindert pauschale Urteile, dass *die* Septuaginta *eine* spezifische Theologie habe. Damit lässt sich zugleich die erste methodische Forderung stellen: "Theologie der Septuaginta" kann nicht bedeuten, dass die theologischen Profile einzelner Bücher nivelliert werden, um zur Formulierung eines einheitlichen theologischen Konzeptes zu kommen.

Diese Überlegung trägt dem derzeitigen Stand der Forschungsgeschichte Rechnung. Nach ersten grundlegenden Arbeiten⁸ gibt es zunehmend Studien, die sich mit der Erhellung des theologischen Profils einzelner Übersetzungswerke beschäftigen. Als herausragende Beispiele seien etwa die "Notes" von *John*

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

William Wevers genannt, der eine Fülle von Einzelbeobachtungen zu den Büchern des griechischen Pentateuch zusammengetragen hat; *Arie van der Kooij* hat sich vornehmlich mit der Jesaja-LXX beschäftigt, und *Johann Cook* sich vor allem auf die griechischen Proverbien konzentriert.⁹ In jüngster Zeit sind die Psalmen in das Zentrum des Interesses gerückt, neben drei Sammelbänden zum griechischen Psalter¹⁰ sind vier wichtige Dissertationen zu nennen,¹¹ weitere sind in Vorbereitung. Diese Liste ließe sich leicht erweitern, doch auch von dieser abgekürzten Form her lässt sich das Urteil begründen, dass sich die gegenwärtige Suche nach theologischen Konzepten auf die Ebene der einzelnen übersetzten Bücher konzentriert. Dies ist als Fortschritt zu bewerten, nachdem die Septuaginta lange nur in der Perspektive isolierter Textkritik oder linguistischer Beschreibung wahrgenommen wurde. Gleichzeitig ist die Entwicklung zu bedauern, da nur gelegentlich Vergleiche der exegetischen oder hermeneutischen Konzepte verschiedener Bücher angestellt wurden. Damit wird es zum einen den Nachbardisziplinen erleichtert, die Ergebnisse der LXX-Forschung weiter als marginal zu bewerten und nicht hinreichend wahrzunehmen. Zum anderen würde es auch die Ergebnisse der Forschung an einem griechischen Buch unterstützen, wenn ähnliche Phänomene in anderen Büchern aufgewiesen werden können.

Vor diesem Hintergrund lässt sich eine zweite Folgerung ziehen: "Theologie der Septuaginta" muß mehr sein, als ein Exzerpt oder eine Sammlung der Ergebnisse von Einzelstudien zu den Büchern der LXX. Es bedarf zusammenbindender Elemente, etwa der Frage nach dem jeweiligen Umgang mit theologischen Leitideen. Diese Überlegung ergibt sich zum Mindesten aus der frühen Rezeptionsgeschichte der LXX,¹² da die ältesten Leserkreise die griechische Bibel als Einheit, nicht als zufällige Schriftensammlung gesehen haben.

Die dritte nötige Feststellung beschreibt letztlich eine Selbstverständlichkeit: Eine "Theologie der LXX" darf nicht einfach eine "klassische" Theologie des Alten Testaments nachahmen oder deren Inhalte wiederholen. Statt dessen ist ein wesentliches Charakteristikum eines solchen Projektes sein *vergleichender Zugang*.¹³ Dabei sind zunächst die Unterschiede zwischen Vorlage und Übersetzung zu markieren, danach, wenn möglich, die theologischen Entwicklungen von der einen zur anderen Version der Bibel. Eine Theologie der LXX würde damit eine erhebliche Erweiterung einer Theologie des AT darstellen. Dies hat nun einige wichtige Konsequenzen:

a) Eine Theologie der LXX dient dazu, wichtige Lücken zu schließen: Die zwischen dem Alten und Neuen Testament in christlicher Perspektive und die Lücke zwischen der Bibel und Autoren wie Demetrius und Aristeas oder Josephus und Philo in jüdischer Perspektive. Auch wenn es eine Fülle von jüdi-

schen Schriften aus den letzten drei vorchristlichen Jahrhunderten gibt, zu denen vor allem die bei Qumran gefundenen Texte zählen, ist doch festzuhalten, dass diese Schriften offensichtlich nicht als heilige Schriften angesehen wurden. So geben sie zwar unschätzbar wichtige Hintergrundinformationen über die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte biblischer Stoffe. Doch für antike jüdische und christliche Autoren galt die Septuaginta als Heilige Schrift, teils neben, teils wohl auch an Stelle der hebräischen Bibel, daher ist das theologische Profil dieser Schrift zu bestimmen.

b) Eine Darstellung der Theologie der LXX wäre damit zugleich auch ein wichtiger Beitrag zur Religionsgeschichte Israels und zu einer Biblischen Theologie. In der Septuaginta lassen sich eine ganze Reihe von theologischen Entwicklungen feststellen, die später das Verständnis der gesamten Bibel geprägt haben. An dieser Stelle mag der Verweis auf Phänomene wie die Davidisierung des Psalters,¹⁴ die Salomonisierung der griechischen Proverbien¹⁵ oder auch die deutlich erweiterte Nomos-Theologie dieser beiden Bücher genügen;¹⁶ letztere findet sich aber auch schon in der Deuteronomium-LXX (s. nur Deut 13,14, wo für *b^ene belial* in der LXX *paranomoi* steht). Die Septuaginta ist ein unverzichtbares Element der Rezeptionsgeschichte der Hebräischen Bibel, daher sollte sie bei Diskussionen um die Theologie der gesamten Schrift zu Gehör gebracht werden. Wenn – wie es bisher meist üblich ist (vgl. oben Anm. 1) – die Septuaginta in der Debatte um eine Biblische Theologie kaum berücksichtigt wird, sind die Ergebnisse dieser Bemühungen zumindest unvollständig. Schärfer formuliert lässt sich auch sagen, dass die Vernachlässigung der Septuaginta Zeichen für einen unhistorischen Zugang zum Thema ist. Andererseits muß aber auch zugestanden werden, dass sich die Septuagintaforschung viel zu lange auf kleine Spezialistenkreise konzentriert hat, so dass es ein Leichtes war, ihre Bedeutung zu übersehen. Erst in jüngster Zeit wurden eine Reihe von einführenden Büchern veröffentlicht, unter denen besonders auf das in deutscher Sprache geschriebene Werk von Folkert Siegert zu nennen ist.¹⁷

Die positive Aufnahme dieser Einführungen und das in den letzten Jahren gestiegene Interesse an der Septuaginta sind Hinweise darauf, dass gewiss auch ein Werk von Interesse für die alt- und neutestamentliche Forschung wäre, in dem sich erfahren lässt, in welchen Texten und bei welchen Themen es signifikante Unterschiede zwischen griechischer und hebräischer Bibel gibt, wo es von theologischer Bedeutung ist, ob die Septuaginta oder die Biblia Hebraica benutzt werden. Wichtige Beispiele sind etwas die Aktualisierung von Prophezeiungen in der Jesaja-Septuaginta oder die Frage nach der Auferstehung im griechischen Hiob. So ist verständlich, dass es auch in der LXX-Forschung ein zunehmendes

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Interesse an theologischen Fragen gibt. Zu nennen sind besonders zwei Aufsätze von M. Cimoso (2000) und E. Dafni (2002). *Mario Cimoso* konzentriert sich in seiner Untersuchung, ob es möglich sei, eine Theologie der griechischen Bibel zu schreiben, auf die griechischen Proverbien und stellt an einer ganzen Reihe von Einzelbeispielen fest, dass die griechische Version eine eigenständige Theologie enthält und es prinzipiell möglich ist, diese nachzuzeichnen. *Evangelia Dafni* formuliert Gedanken, die dem hier Vorgetragenen sehr nahe stehen, so etwa wenn sie schreibt: "In diesen Sinnunterschieden liegt m.E. die Theologie der Sprache der Septuaginta" (2002:324, vgl. 327), wobei sie auf Texte wie Gen 2,17 oder Ps 21(22),30 verweist. Ebenso verweist sie auf die Notwendigkeit des Vergleiches mehrerer Textkomplexe bzw. Bücher untereinander (326). Daß es sich bei der Zusammenstellung dieser theologisch aussagefähigen Textvergleiche um die Darstellung sprachlicher Phänomene handelt, ist jedoch m.E. offensichtlich, so dass auf den von ihr verwendeten, sperrigen Titel "Theologie der Sprache der Septuaginta" verzichtet werden kann.

In der Forschung an der LXX ist der Prozess noch nicht abgeschlossen, wie solche theologisch aussagefähigen Veränderungen zu erkennen sind, und ob sie entweder einer abweichenden Vorlage oder dem theologischen Interesse der Übersetzer oder späterer Tradenten zuzuweisen sind.¹⁸ Insofern ist das Vorhaben einer Theologie mit ernst zu nehmenden Problemen belastet. Dennoch lassen sich schon jetzt einige eindeutige Linien ziehen, wie im nächsten Abschnitt zu zeigen sein wird:

2. Theologische und anthropologische Differenzen zwischen der hebräischen und der griechischen Bibel

Als erster wichtiger Punkt ist das Problem der Autorität des Textes zu nennen. Den Übersetzern der Bibel war eindeutig bewusst, dass sie die Schrift im Sinne eines autoritativen Textes übersetzten. Dies hatte von der Genesis-LXX an erhebliche Konsequenzen, die sich etwa bei den Harmonisierungen der Texte zeigen (Joosten 2000:44-46), aber auch bei den Versuchen, Widersprüche der Texte untereinander zu vermeiden oder eine schwierige Textstelle von einer anderen her zu erklären. Für diese Phänomene lassen sich eine Fülle von Beispielen beibringen; an dieser Stelle mag es genügen, an die Zufügungen und Harmonisierungen im Schöpfungsbericht Gen 1¹⁹ oder im Flutbericht Gen 6-8 zu erinnern. Instruktiv ist auch die theologische Lösung des Problems in Gen 4, warum Kains Opfer abgelehnt wurde.²⁰

Im Anschluß an *Jan Joosten* kann darüber hinaus formuliert werden, dass auch die Übersetzungsweise, die die jeweiligen Übersetzer gewählt haben, Aus-

druck eines bestimmten Schriftverständnisses ist. Beim Blick auf die Entstehungsgeschichte der griechischen Bibel wird etwa deutlich, dass die Übersetzer des Pentateuch häufig weniger wörtlich übersetzt haben, als dies spätere Übersetzer taten, zumal sie auch untereinander deutlich unterschiedliche Arbeitsweisen angewendet haben.²¹ Die später, nach der Tora übersetzten Schriften sind meist sehr viel deutlicher ihrer Vorlage verpflichtet, was wohl auf eine weiter entwickelte Theologie der Schrift oder des Wortes Gottes zurückgeführt werden kann. Anders gesagt: Die offensichtlich gegebene Überzeugung der Übersetzer, dass sie verstehbare Texte produzieren, selbst wenn das von ihnen verwendete Griechisch oft kaum verständlich ist, weist auf ein dynamisches Schriftverständnis.²² Es unterscheidet diese Gruppe von Übersetzern und Revisoren (allen voran die *kai-ge*-Gruppe) von Übersetzern wie dem des griechischen Hiob oder Autoren wie Demetrios, Aristobulos oder später Josephus und Philo, die stärker durch *re-writing* oder Kommentare die Bibel zu erklären suchten.

Auch wenn es bei dieser Fragestellung noch erheblichen Forschungsbedarf gibt, möchte ich doch zwei Hauptgruppen von Übersetzern und hermeneutischen Zugängen unterscheiden: Die einen halten Gottes Wort in der Schrift für wirksam, auch wenn Menschen es nicht unmittelbar verstehen können. Die andere Gruppe gesteht dem menschlichen Intellekt eigene Rechte zu und erlaubt daher Korrekturen des biblischen Textes oder Eingriffe in ihn, um so seine Überzeugungskraft zu erhöhen. Die erstgenannte Position führte in der Textgeschichte der Septuaginta zu den verschiedenen Stufen der Revisionen oder Nachübersetzungen²³ – und den hebräischen Text zu seiner protomasoretischen Standardisierung. Die zweite Position zeigt sich neben manchen LXX-Übersetzungen auch in den Versuchen zur akzentuierten Neufassung (engl. *rewriting*) der Schrift, die beispielsweise im Buch der Jubiläen, dem sog. *reworked Pentateuch* aus Qumran oder dem Genesis-Apokryphon zu sehen sind.²⁴

Ein weiterer wichtiger Aspekt einer solchen impliziten Theologie²⁵ der Übersetzung ist die Verwendung von *kyrios* für das hebräische Tetragramm JHWH.²⁶ In der Forschung wird meist davon ausgegangen, dass die Verwendung von "Herr" für den Eigennamen Gottes von den ältesten Übersetzungen ins Griechische an stattgefunden hat, sie also eine Konvention der jüdischen Gemeinden jener Zeit spiegelt.²⁷ Durch die Verwendung von absolut stehendem *kyrios* – ohne abhängigen Genitiv – wird stets die theologische Aussage formuliert, dass der Gott Israel Herr von schlechterdings allem ist, dass er *ho theos* "Gott" ist, nicht etwa ein Gott unter Göttern (Hanhart 1999:75; Siegert 2001b:296). An einer Vielzahl von Stellen wird darüber hinaus zwischen dem wahren Gott und fremden Göttern begrifflich differenziert. Instrukтив sind Num 25,2, wo hebräisches

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

elohim "Gott" mit *eidôlon* übersetzt wird, weil die moabitischen Götter gemeint sind. Auch Rahels *Terafim* werden in Gen 31,19-35 als Götzen (*eidôla*) bezeichnet, womit zugleich implizit Kritik am Verhalten der Stammutter geübt wird. Die Septuaginta zeigt mit solchen Übersetzungen einen weiter entwickelten Monotheismus. Zugleich wird es durch die Verwendung verschiedener griechischer Äquivalente möglich, die grammatikalische Zweideutigkeit des hebräischen *elohim* – das je nach Kontext als Singular oder Plural zu verstehen ist – zu vermeiden. Erneut wird hier also im Zuge der Übersetzung der von den Übersetzern antizipierte Sinn der Vorlage präzisiert.

Darüber hinaus ist zu beobachten, dass es eine gewisse Systematisierung beim Gebrauch der Gottesnamen gibt. So wird *kyrios* seit der Genesis-Übersetzung für die freundlichen, den Menschen zugewandten Seiten Gottes verwendet; *ho theos* dagegen für seine Machterweise oder Straftaten bevorzugt. Dabei wird von den Vorgaben der hebräischen Vorlage abgewichen, die Standard-Gleichungen JHWH=*kyrios* und *elohim* = *ho theos* werden nicht durchgängig benutzt. So steht etwa in Gen 13,10 im hebräischen Text, dass JHWH Sodom zerstört habe, nach der LXX hat dies *ho theos* getan. In Gen 38,7 war es *ho theos*, der Er, den Erstgeborenen Judas getötet hat; nach Gen 6,6f. hatte *ho theos* den Plan zur Sintflut. An allen diesen Stellen hat der hebräische Text JHWH; ein klarer Beleg dafür, dass sich hier ein theologisches Konzept ausdrückt, das auch in anderen Büchern des Pentateuch seine Spuren hinterlassen hat (s. Ex 16,7-9; Num 15,30).²⁸ In späterer Zeit ist dieses Konzept der Zuordnung von Eigenschaften Gottes zu seinen Namen bei den Rabbinen, in anderer Weise auch bei Philo greifbar (Dahl/Segal 1978). Auch in anderen Büchern als im Pentateuch wurde direkt in den Text eingegriffen, um problematisch erscheinende Aussagen über Gott zu vermeiden, vgl. das instruktive Beispiel in Ps 7,12. Statt "Gott ist ein gerechter Richter, ein Gott, der täglich strafen kann" liest man in der griechischen Version: "Gott ein gerechter, starker und langmütiger Richter, der nicht jeden Tag Zorn aufkommen lässt."²⁹

Ein differenzierender Umgang mit den Gottesnamen zeigt sich auch an anderen Stellen. So wurde in den ersten Übersetzungen der Name *schaddaj* noch mit dein/mein Gott (*ho theos sou* oder *mou*) wiedergegeben (Gen 17,1; 28,3). In Ex 6,3 steht *theos ôn autôn* "der, der ihr Gott ist" für *schaddaj*, was auf das berühmte *egô eimi ho ôn* in Ex 3,14 zurückverweist. In jüngeren Büchern finden sich dann aber Übersetzungen wie *pantokratôr* "Allherrscher" (Hi 5,17; 33,4); *epouranios* "Himmlischer" (Ps 68(67),15); *theos tou ouranou* "Gott des Himmels" (Ps 91(90),1); oder *ho hikanos*, "Der Mächtige/Fähige" (Ruth 1,20f; Hi 21,15).³⁰ Alle diese Wiedergaben unterstreichen die Macht des Gottes Israels. Er

wird nicht länger mit einem Namen gerufen und so heidnischen Göttern vergleichbar, sondern er gilt als universaler Herrscher.

Die gleiche theologische Perspektive zeigt sich in der Übersetzung von *JHWH zebaot* "Herr der Heerscharen". In einigen Büchern wie 1. Reg und Jesaja wurde der Name lediglich transkribiert,³¹ in 2.+3. Reg findet sich dagegen die Übersetzung *kyrios tôn dynamôn* "Herr der Mächte".³² In der griechischen Chronik, im Dodekapropheten und an manchen Stellen im 2. Reg steht erneut *pantokratôr* "Allherrscher".³³ Offensichtlich spiegelt sich hier die Entwicklung des Gottesbildes von einer mythischen Vorstellung hin zur universalen Idee eines Panto- oder Kosmokrators, wie *Cecile Dogniez* (1995) gefolgert hat.

In methodischer Perspektive ist festzuhalten, dass sich diese Resultate einem doppelt vergleichendem Zugang zur Frage nach der Theologie der LXX verdanken: Zum einen werden hebräischer und griechischer Text miteinander verglichen, zum anderen die einzelnen Übersetzungen untereinander. Es ist damit deutlich, dass die Beschränkung auf einzelne Bücher nicht ausreicht.

Für die Entwicklung des Gottesbildes in der griechischen Bibel ist auch von Bedeutung, dass es eine ausgeweitete Theologie des Namens Gottes gibt. Eine ganze Reihe von Stellen belegen eine höhere Wertschätzung des Namens als das in der hebräischen Vorlage zu erkennen ist. So ist nach Ex 34,14 der Herr ein eifernder Gott, dessen Name "Eifersüchtig" ist (*JHWH qanna schemo*). Nach der griechischen Version ist dagegen der Name selbst eifersüchtig, als hätte er eine eigene Macht.³⁴ Die Hochschätzung ist auch dem oft zitierten Text Lev 24,16 zu entnehmen. Hier soll nach der hebräischen Bibel getötet werden, wer den Namen des Herrn lästert. Nach der LXX ist es schon todeswürdig, wenn der Name nur genannt wird.

Dass die Distanz zwischen Gott und Welt gewachsen ist, zeigt sich auch am Umgang der LXX mit Anthropomorphismen. Seit der Studie von *Charles Fritsch* aus dem Jahr 1943 gibt es eine angeregte Debatte um diese Frage³⁵, wobei sich gezeigt hat, dass eine generelle Aussage, die Übersetzer hätten die Wiedergabe von Anthropomorphismen vermieden, nicht möglich ist. Dennoch sind auch bei dieser Frage offenkundig theologische Überlegungen angestellt worden, wie etwa im Numeribuch abzulesen ist. Hier wird der Ausdruck "Mund Gottes" (*al pi JHWH*) nicht verwendet, statt dessen steht "Stimme des Herrn" (*dia fonês kuriou*, z.B. 3,16.39). Demgegenüber wird aber die gleiche Wendung wörtlich übersetzt, wenn etwa Aaron gemeint ist, vgl. 4,27, wo *kata stôma Aaron* steht. Der Übersetzer wollte also die Vorstellung vom Mund Gottes vermeiden, nicht aber die seiner Stimme. Vergleichbare Phänomene lassen sich häufig finden, bekannt ist Ex 19,3, wonach Mose nicht wie im hebräischen Text zu Gott hinauf-

geht (*umoschä^calah äl ha-älohim*), sondern zum Berg Gottes (*kai Mōusēs anebē eis to oros tou theou*).³⁶

In der Psalmen-Septuaginta lassen sich ähnliche Entwicklungen ablesen, obwohl sich diese Übersetzung generell enger an den Text der Vorlage hält, als das im Pentateuch der Fall ist. In Ps 17(16),15 hofft der Beter, dass er Gottes Angesicht in Gerechtigkeit sehen werde (*ani b^czädäq ächäcah panäka*). In der griechischen Version wurde das Verbum im Passiv verwendet, so dass die Hoffnung des Beters ausgedrückt wird, dass er in Gerechtigkeit vor dem Angesicht Gottes erscheinen (= gerichtet) werde (*egō de en dikaiosunē ofthēsomai tô prosôpō sou*). Am Versende wird überdies *ēmunah* "Bild, Form" mit *doxa* "Herrlichkeit" übersetzt: Gottes Bild wird nicht gesehen werden, sondern seine Herrlichkeit. Diese singuläre Übersetzung belegt, dass der Übersetzer dieses Verses sehr bewusst theologisch gearbeitet hat. Das zeigt sich auch in der eindeutigen Vermeidung von metaphorischen Vorstellungen wie der von Gott als Fels (*zur*), etwa in Ps 18(17),3.47, wo entweder "Helfer" oder schlicht "Gott" (so auch Ps 28(27),1 u.ö.) zur Wiedergabe verwendet wurde; in Ps 78(77),20 wird dagegen *petra* verwendet, wenn es wirklich um einen Stein geht.³⁷ Auch wenn noch nicht immer klar ist, warum in der poetischen Sprache der Psalmen manche Bezeichnungen beibehalten und andere verändert wurden, gibt es doch offensichtlich eine klare Überzeugung der Übersetzer, was über Gott ausgesagt werden kann und was nicht. Hier wäre zu ergänzen, dass sich auch in der Psalmen-LXX eine erweiterte Angelologie und Dämonologie findet, wie Adrian Schenker eindeutig gezeigt hat.³⁸ Dies aber findet sich auch schon in Texten wie Ex 4,24, wo nicht der Herr selbst zu Mose kommt, um ihn zu töten, sondern ein *aggelos kuriou*. In vergleichbarer Weise werden aus den Söhnen Gottes in Gen 6,2.4 im Zuge der griechischen Handschriftenüberlieferung (MS A) *aggeloi*; ähnliches findet sich im ursprünglichen Text der LXX auch in Hi 1,6; 2,1; Dan 3,25 (LXX).

Die zumindest partielle Vermeidung von Anthropomorphismen hat auch Konsequenzen für die griechisch-biblische Anthropologie, da so der Abstand zwischen Gott und Mensch vergrößert wird. Explizit wird dies in Num 23,19, wo der vom hebräischen Text her mögliche Eindruck vermieden wird, dass Gott und Mensch verglichen werden können: Statt des "Gott ist nicht ein Mensch" (*lo isch el*) der Vorlage liest die LXX "Gott ist nicht wie ein Mensch" (*hōs anthrōpos*).

Überblickt man nun diese ersten Beobachtungen zu den Aussagen über Gott, so ist offensichtlich, dass die griechische Bibel – als Ganze gelesen, aber auch in ihren Teilen – eine andere Vorstellung von Gott vermittelt, als die hebräische. Um dies zuzuspitzen könnte man behaupten, dass das Gottesbild der Septuaginta ihn als *theos tēs oikoumenês* "Gott der ganzen bewohnten Erde" vorstellt (Ps

23(22),1), während er in der hebräischen Version eher als *elohe Jisrael* "Gott Israels" erscheint.³⁹ Damit haben die Übersetzer eine Tendenz zum Universalismus verstärkt, die in der hebräischen Bibel zwar seit Deutero-Jesaja eindeutig greifbar ist,⁴⁰ dort aber nicht die Mehrheit der Texte umgreift und bestimmt, wie dies in der LXX der Fall ist.

Im nächsten Schritt soll nun der Blick auf Phänomene geweitet werden, die sich durchgängig in mehreren Büchern der LXX feststellen lassen. Ein besonders wichtiges Thema ist hierbei die Frage nach dem Kultvokabular der griechischen Bibel, wobei noch immer das Buch von *Suzanne Daniel* (1966) als Standard gelten kann. Die entscheidende Beobachtung ist die, dass die Übersetzer – gewiss im Anschluss an die Terminologie ihrer Gemeinden – Neologismen verwendet haben, die den wahren Kultus Israels von dem der heidnischen Umwelt abgrenzen sollen. Dies zeigt sich besonders in der Verwendung des mit der LXX in die griechischsprachige Literatur eingegangene *thusiastêrion* "Opferstätte" zur Unterscheidung von dem üblichen, in der LXX meist für heidnische Altäre benutzten *bômos* "Altar". Durch diese Differenzierung konnten implizite Wertungen der Übersetzer in die von ihnen geschaffenen Texte eingehen, wie sich etwa in Num 23,1 zeigt: Dort wird berichtet, dass Bileam einen Altar baut; in hebräischem Text steht *mizbeach*. Doch während die Num-LXX sonst durchgängig *thusiastêrion* zur Wiedergabe nutzt, steht hier *bômos*. Damit wird signalisiert, dass der Altar nicht dem wahren Kult zugerechnet werden kann. Ähnliches geschieht in Jos 22,10ff, wonach die ostjordanischen Stämme Ruben, Gad und Halb-Manasse einen Altar bauen. Der Übersetzer hat das negativ bewertet, was erneut durch *bômos* ausgedrückt wird. Die gleiche Differenzierung wird auch im 1. Makkabäerbuch durchgeführt (1,47; 5,58)⁴¹, ebenso in prophetischen Büchern, vgl. Hos 10,8 oder Am 7,9, wo *bômos* für *bamah* "Kulthöhe" steht.

Zu beachten ist weiterhin das Phänomen, dass die positive Benennung des wahren Altars *thusiastêrion* sprachlich mit einem weiteren wichtigen Begriff verbunden ist: Die Deckplatte der Lade, hb. *kapporät* (Luther: Gnadenthron), wird seit Ex 25 als *hilastêrion* "Sühnstätte" übersetzt (vgl. auch Ez 43,10; Am 9,1), so wird der Kultus in linguistischer Hinsicht eine geschlossener Einheit.

Hinzu kommen, wie Forschungen von *Martin Vahrenhorst* ergeben haben, feine Differenzierungen im Kultvokabular: So wird das Verbum *kippâr* mit "sühnen" übersetzt, wenn es um die Resultate des Opferkultes geht. Steht das Verb dagegen in Kontexten der Opfervorbereitung, so wird "reinigen" verwendet (vgl. etwa Lev 1,4 mit 12,7).⁴² Wichtig ist außerdem seine Beobachtung, dass die Septuaginta das Wortfeld "rein/unrein" (*katharos/akathartos*) auch auf ethisch zu qualifizierende Sachverhalte anwendet (vgl. Gen 20,6; 24,8; Num 30,6), so

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

dass die griechische Bibel eine deutlich umfassendere, begrifflich präzisere Vorstellung von Reinheit und Unreinheit vermittelt, als das hebräische Original.

Ein weiterer wichtiger Differenzpunkt zwischen hebräischer und griechischer Bibel sei nur kurz genannt: die Messiaserwartung. Beginnend mit der Übersetzung der Stammessprüche aus Genesis 49⁴³ läßt sich eine Reihe von Texten nennen, in denen die griechische Version eine erweiterte messianische Vorstellung als ihre Vorlage hat.⁴⁴ Besonders wirksam ist die Übersetzung der Bileam-Orakel geworden. Nach Num 24,7 in der griechischen Version wird "ein Mensch erstehen und über viele Völker herrschen"; der schwierige hebräische Text lautet dagegen: "Wasser rinnt aus seinen Eimern, und seine Saat steht in reichlichen Wassern." Die Vorstellung vom kommenden Menschen wird in Num 24,17 wieder aufgenommen, dort heißt es im griechischen Text, dass "ein Stern aus Jakob aufgeht und ein Mensch aus Israel aufsteht" – nach dem hebräischen Text wird dagegen ein Zepter aus Israel aufstehen. Erst vor dem Hintergrund der griechischen Übersetzung ist verständlich, weshalb die Bileam-Geschichte Num 22-24 die Hintergrundfolie für die Magier-Erzählung in Matthäus 2 werden konnte.⁴⁵

Von ähnlicher Bedeutung für das Gesamtverständnis der griechischen Bibel ist die gesteigerte eschatologische Erwartung, selbst in Büchern wie den Psalmen oder dem griechischen Hiobbuch, das eindeutig auf die Vorstellung der Auferstehung und eines zukünftigen Lebens verweist (19,25f; 42,17).⁴⁶ Zu erwähnen ist weiterhin das griechische Proverbienbuch, das eindeutige Versuche zeigt, *nomos* und Weisheit in Übereinstimmung zu bringen (vgl. etwa Prov 9,10). Dabei wird ein Erziehungsideal ausgedrückt, das auf *synesis* "Verstehen" und *paideia* "Bildung" basiert, wie die häufige Verwendung dieser Lexeme auch ohne Veranlassung durch die Vorlage belegt.⁴⁷ Erneut ist von Bedeutung, dass sich diese charakteristische Theologie nicht nur in einem Buch findet, sondern auch in prominenten Psalmenübersetzungen Aufnahme gefunden hat, es sei nur an das bekannte "ergreift die Belehrung" (*draxete paideias*) als Wiedergabe des schwierigen "Küßt den Sohn" des hebräischen Textes von Ps 2,12 erinnert.⁴⁸ Eines weiteres wesentliches Element des gesteigerten eschatologischen Verständnisses der Psalmen sind die *eis to telos / eis syneseôs*-Überschriften, die sich bei einer Fülle von Psalmen finden (vgl. 30(31),1; 52(51),1). Wie ich andernorts gezeigt habe (Rösel 2001), lassen sich diese Überschriften nur so verstehen, dass sie auf ein eschatologisches Ende und eine Art apokalyptische Einsicht hinweisen; in ihrer Funktion als Überschrift geben sie für die jeweiligen Psalmen in entscheidender Weise die Leserichtung vor. Das gleiche Konzept eines eschatologischen Verstehens findet sich auch in der Jesaja-Septuaginta; hier ist vor allem die bekannte Übersetzung "Glaubt ihr nicht, so versteht ihr nicht" für hebräisches "glaubt ihr nicht,

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

so bleibt ihr nicht" in 7,9 zu nennen.⁴⁹ Hinzu kommt, dass etwa zur selben Zeit die Vorstellung *en vogue* war, dass David als Prophet anzusehen ist; es genügt, an die bekannte Stelle aus "David's Compositions" in 11Q5 XVII,11 zu erinnern: "Und alle diese (Psalmen) sprach er durch Prophetie, die ihm von dem Höchsten gegeben worden war."⁵⁰ Die stärker eschatologisch gewichtende Übersetzung der Septuaginta passt demnach genau in die hermeneutischen Rahmenbedingungen ihrer Zeit. Zwar ist mir nicht vorstellbar, dass die Übersetzer alle diese Akzentsetzungen unbewusst bzw. ohne eigene Aussageinteressen vorgenommen haben, wie manche Forscher annehmen.⁵¹ Doch selbst wenn dem so sein sollte, ist offensichtlich, dass schon früheste Leserkreise die Texte nicht anders denn als eschatologisch ausgerichtet verstehen konnten.

Für die begrenzten Zwecke dieses Aufsatzes mögen die in diesem Abschnitt gesammelten Beispiele genügen. Sie liessen sich leicht vermehren, etwa durch eine Ausweitung der Perspektive auf das Gebiet der biblischen Anthropologie, bei der die Septuaginta ebenfalls sehr eigenständige Akzentsetzungen vorgenommen hat.⁵² Für die Perspektive einer "Theologie der Septuaginta" ist es m.E. nötig, solche Beobachtungen an den Texten in einem ersten Schritt zu sammeln und dann in einem weiteren in systematischer Weise zu ordnen, um einen Eindruck davon zu vermitteln, bei welchen Themen es wesentliche theologische Differenzen zwischen hebräischer und griechischer Bibel gibt. Selbst wenn nicht immer sicher zu entscheiden ist, ob der Übersetzer, seine Vorlage oder spätere Redaktoren für diese theologischen Akzentsetzungen verantwortlich waren, ist eindeutig, dass sie Bestandteil des griechischen Bibeltextes und damit seiner Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte sind.

3. *Wie eine Theologie der Septuaginta geschrieben werden kann*

Am Ende dieser Überlegungen sollen nun noch kurz einige Elemente einer "Theologie der Septuaginta" skizziert werden. Wie eingangs festgestellt, muß ein solches Projekt über ein Exzerpt von Einzelstudien zu einigen oder allen Büchern der griechischen Bibel hinausgehen. Dennoch muß eine Grundlage insofern gelegt werden, als ein Überblick über die einzelnen Übersetzungen zu geben ist, damit sich die Leserinnen und Leser einen Eindruck von den unterschiedlichen methodischen Zugängen zur Übersetzungsaufgabe, von den unterschiedlichen Zeiten und Milieus der Übersetzung machen können. Dieser Teil enthält demnach Elemente der klassischen Einleitungswissenschaft, nun auf die LXX angewendet, aber auch Aspekte einer Religionsgeschichte der LXX, bei der die einzelnen Bücher mit den theologischen und hermeneutischen Entwicklungen ihrer jeweiligen mutmaßlichen Entstehungszeit verbunden werden.

In einem zweiten Schritt wären Themengebiete zu benennen, die durch den gesamten griechischen Kanon zu verfolgen sind, etwa: "Gottesbilder und -bezeichnungen", "der Gott Israels und fremde Götter" und "Israel und die Völker", "der Mensch und sein Schicksal", "Nomos und Ethik". Hier dürften nicht nur die besonders eindrücklichen Differenzen gezeigt werden, wie ich dies im zweiten Abschnitt dieses Aufsatzes getan habe, sondern es muß auch mitgeteilt werden, wo der hebräische Text ohne so offensichtliche Abweichungen übersetzt wurde. Damit soll zum einem dem oben genannten Kriterium des doppelt vergleichenden Ansatzes nachgekommen werden. Zum anderen gehört es zu den charakteristischen Faktoren der griechischen Bibel, dass sie zwar Konzepte der hebräischen Bibel übernimmt, diese aber dadurch anders rezipiert werden, dass sie im Griechischen aufgrund anderer Konnotationen notwendig anders verstanden werden müssen. Dies gilt besonders für Leserkreise, die des Hebräischen nicht mehr mächtig waren und der jüdischen Tradition nur noch durch die LXX und von ihr abhängiger Literatur begegneten. In diesem Teil müsste dann auch die semantische Klärung von Zentralbegriffen wie *psychê*, *nomos/anomia*, *dikaïosunê* und *dikaïos/adikia* oder *synesis* erfolgen.

Der dritte wichtige Aspekt besteht in der impliziten Theologie späterer Revisionen. Wenn etwa im Neuen Testament Zitate in der Version von *kaige*-Theodotion begegnen (z.B. aus dem Danielbuch⁵³), so ist das Wissen nötig, ob es an den fraglichen Stellen Differenzen zwischen der ältesten griechischen Version und späteren Revisionen gibt. Über solche Veränderungen lässt sich auch bestimmen, wo zumindest manche Gruppen des damaligen Judentums den Eindruck hatten, dass die Übersetzung nicht dem Sinn des biblischen Textes angemessen ist, so dass sie sich zur Revision genötigt fühlten.

Schließlich sollte es den Versuch einer zusammenfassenden Wertung geben, die insofern den Blick auf die Rezeptionsgeschichte der LXX öffnet, als zu fragen ist, wie spätere jüdische oder christliche Denker das theologische Profil der griechischen Bibel bestimmten. Hier würden die in der LXX-Forschung diskutierten Perspektiven von "amont/stromaufwärts" – also der Blick auf den Übersetzer und seine Vorstellungen – und "aval/stromabwärts" – der Blick auf die Leser und die Rezeptionsgeschichte – schlussendlich zusammenkommen.⁵⁴

Diese Überlegungen sind notwendig sehr vorläufig, und es ist fraglich, ob eine solche Theologie der Septuaginta angesichts der gegenwärtigen Dynamik der Forschung in absehbarer Zeit geschrieben werden kann. Doch gerade der rasante Zuwachs an Erkenntnissen über die Septuaginta durch die großen Übersetzungsprojekte in den USA, Frankreich und Deutschland sowie das gestiegene Interesse an der griechischen Bibel lassen den Ruf nach einer Synthese der Er-

kenntnisse erwarten. Es ist gut, dass Mogens Müller mit seinem Appell für die Septuaginta einen entscheidenden Anstoß dazu gegeben hat.

Anmerkungen

¹ Das wird exemplarisch deutlich am Programm von Brevard Childs' *Biblical Theology of the Old and New Testament* (1993), der kaum je die Septuaginta erwähnt. Dies ist umso unverständlicher, wenn man den Untertitel bedenkt: *Theological Reflections on the Christian Bible* – dabei hatte doch die christliche Bibel bis zur Reformationszeit nie die Gestalt des Masoretischen Kanons, auf den Childs solchen Wert legt. S. dazu auch die Kritik von Krauter 1999:35. In seiner jüngsten Publikation "The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture" wird aber immerhin die besondere Bedeutung der Jesaja-LXX gewürdigt (Childs: 2004:1-4). Charakteristisch für die Vernachlässigung der Septuaginta bei der Diskussion des biblischen Kanons in alttestamentlicher Perspektive sind etwa Band 3 des *Jahrbuchs für Biblische Theologie: Zum Problem des Biblischen Kanons* (1988), in dem es keinen eigenen Aufsatz zu LXX gibt, oder etwa P.R. Davies Buch *Scribes and Schools* (Davies 1998), in dem die LXX ebenfalls nicht einmal ansatzweise gewürdigt wird.

² Eine frühere, englischsprachige Version dieser Überlegungen wurde im September 2002 auf einer internationalen Konferenz in Bangor/Maine (USA) und bei einem gemeinsamen Kolloquium der Doktorandenkolloquien der Universitäten Rostock und Helsinki im März 2003 vorgetragen; sie wird in einem von W. Kraus und Glen Wooden herausgegebenen Sammelband erscheinen.

³ Zur knappen Begriffsbestimmung s. Dines 2004:1-3.

⁴ Zu nennen wäre auch Ziegler 1937, obgleich sich dieser vornehmlich mit der Vulgata beschäftigt. Es sei angemerkt, dass auch das theologische Profil der Vulgata zwischen MT und LXX noch nicht ansatzweise erforscht ist.

⁵ S. Betram 1961; *ders.* 1957 und die wichtigen Bemerkungen bei Walter 2001:83f.

⁶ Vgl. dazu Hanhart 1999: 248-280.

⁷ Leider steht eine Einleitung in die LXX noch aus, sie wurde aber von Joachim Schaper angekündigt. Einstweilen ist noch immer die Einführung von Harl, Dorival & Munnich 1994 hilfreich, obgleich viele neuere Studien noch nicht verzeichnet sind.

⁸ Hier ist vor allem die Studie von I.L. Seeligmann 1948 zur Jesaja-Septuaginta zu nennen, die ihrerseits auf J. Zieglers Untersuchungen zur Jesaja-LXX (1934) aufbaut.

⁹ S. Wevers 1990-1998; van der Kooij 1981; *ders.* 1998; Cook 1997; *ders.* 2001.

¹⁰ Aejmelaeus & Quast (eds.) 2000; Zenger 2001; Hiebert, Cox & Gentry 2001.

¹¹ Schaper 1995; Gzella 2002; Austermann 2003; Cordes 2004.

¹² Die Verwendung der Begriffe "Wirkungsgeschichte" und "Rezeptionsgeschichte" geschieht hier in der in Rösel 2005b:1599 definierten Weise.

¹³ Vgl. auch Joosten 2000:33, der ebenfalls von einem "approche comparée" spricht.

¹⁴ Kleer 1996; vgl. auch Dahmen 2003, der aber kaum auf die LXX eingeht.

¹⁵ D'Hamonville 2000:34.

¹⁶ D'Hamonville 2000:78-85 und jetzt auch Austermann 2003, der allerdings die Textbefunde m.E. zu zögerlich in theologischer Perspektive auswertet.

¹⁷ Siegert 2001a, aber vgl. auch Jobes & Silva 2000 und Dines 2004.

¹⁸ Besondere Skepsis formuliert Pietersma 2002. Eine Auseinandersetzung mit seinem Modell der Interlinearität habe ich in dem Aufsatz "Jakob, Bileam und der Messias. Messianische Erwartungen in Gen 49 und Num 22-24" versucht, der im Kongreßband des Leuener Colloquiums von 2004 erscheinen wird: Knibb, M. (ed.), *Messianism and Septuagint*, BEThL, voraussichtlich 2005/2006.

¹⁹ Vgl. aber die abweichende Ansicht von Cook 2003:148-160, der (mit anderen) für die LXX eine andere Vorlage als den MT annimmt. Auch wenn dem so gewesen sein sollte, ändert das nichts an der größeren inhaltlichen Geschlossenheit, die der griechische Schöpfungsbericht seiner Leserschaft vermittelt.

²⁰ Dazu Rösel 1994:100-114; Jobes & Silva 2000:212.

²¹ Im Fall der Exodus-LXX scheint mir durch Wade 2003 der Nachweis gebracht, dass hier zwei Übersetzer mit deutlich unterschiedlichem Profil gearbeitet haben.

²² Hier ist auch auf das von Adrian Schenker beschriebene Phänomen "gewollt dunkler Wiedergaben" zu verweisen (Schenker 1994).

²³ Vgl. den vorzüglichen Überblick über die Revisionen bei Fernández Marcos 2000:109-154.

²⁴ Vgl. zur Einführung VanderKam 1998:56-81 und die einzelnen Artikel in der *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*.

²⁵ Mit "implizite Theologie" ist sowohl die Theologie der Gemeinde gemeint, die den Hintergrund des theologischen Denkens des Übersetzers bildet, wie auch dessen eigene theologische Grundüberzeugung. Es ist einsichtig, dass diese immer nur tastend bestimmt werden können.

²⁶ In diesem Passus sind Wiederaufnahmen von Beobachtungen aus Rösel 1998:54-61 unvermeidlich.

²⁷ Dazu ausführlich Rösel 2000, ibs. S. 5-7 + 227-230.

²⁸ Dazu ausführlich Rösel 1991b. Eine erweiterte, englischsprachige Studie dazu wird im Jahr 2006 unter dem Titel "The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch" in *JSOT* erscheinen.

²⁹ Übersetzung nach Septuaginta-Deutsch; s. auch Siegert 2001b:315.

³⁰ S. Betram 1954-1959 zur LXX und Reiß 1975 zur rabbinischen Tradition.

³¹ Vgl. z.B. 1. Reg 1,3,11; Jes 1,9,24.

³² 2. Reg 5,10; 6,2; 3. Reg 2,5; 18,15; Ps 24(23),10; 46(45),8.

³³ 2. Reg 5,10; 7,27; 1. Chr 11,9; 17,7; Hos 12,6; Am 3,13; Nah 2,14. Zur Übersetzung von *JHWH zebaot* vgl. Dogniez 1995.

³⁴ Die fragliche Stelle (*zhlôton onoma*) kann im Deutschen auch mit "ein Name, um den man eifert" übersetzt werden.

³⁵ Vgl. neben Fritsch 1943, Hanson 1992; Olofsson 1990:17-39; Soffer 1957; und zuletzt die Sammlung der Argumente bei Siegert 2001a:247-250.

³⁶ Vgl. noch Ex 33,11; Num 12,8.

³⁷ Zum Problem vgl. v.a. Olofsson 1990:35-45.

³⁸ Schenker 2001. Anders jedoch die Bewertung von Siegert 2001b:316, der vom Zurückdrängen der Dämonologie spricht. Hier wäre eine umfassende Untersuchung nötig, die sich auf mehr als nur einzelne Stellen stützt.

³⁹ Vgl. die ähnliche, oft zitierte Formulierung von Deissmann 1903:174: "Die Bibel, deren Gott Jahveh heißt, ist die Bibel eines Volkes; die Bibel, deren Gott *kyrios* heißt, ist die Weltbibel."

⁴⁰ Dazu Albani 2000, auch Köckert 2005:32f.

⁴¹ Im 2. Makk wird dagegen *bômos* in der sonst im Griechischen konnotierten Weise verwendet.

⁴² Dies im Vorgriff auf einen "Exkurs zur Reinheitsterminologie", den Martin Vahrenhorst für den Begleitband der "Septuaginta-Deutsch" verfasst hat.

- ⁴³ Dazu Rösel 1995, vgl. auch den in Anm. 18 genannten Aufsatz.
- ⁴⁴ Oft genannt, aber in der Forschung strittig, ist auch die griechische Übersetzung von 2. Sam 7, vgl. dazu die abgewogene Darstellung bei Pietsch 2003:176-185.
- ⁴⁵ Nach Hengel-Merkel 1973. Zum Weiterwirken der LXX-Übersetzung von Num 24 innerhalb der griechischen Übersetzungstradition vgl. Schaper 1995:117f.
- ⁴⁶ Zu den Psalmen vgl. v.a. die detaillierte Analyse von Gzella 2002, insb. die Abschnitte 3.3 und 3.4. Vgl. auch die Artikel vom Münsteraner Psalmen-LXX-Symposium von Seiler 2001; Gzella 2001, und Schaper 2001. Zur Auslegung des griechischen Hiob-Buches vgl. die unterschiedlichen Zugänge von Gard 1954 und Fernández Marcos 1994, dessen Skepsis hinsichtlich eschatologischer Erwartungen ich jedoch nicht teile.
- ⁴⁷ Vgl. etwa Prov 10,17; 16,17. Zur Gesamteinschätzung der griechischen Proverbien vgl. vor allem Cook 1997:328-331 (als Zusammenfassung seiner Exegesen) und d'Hamonville 2000:84-87 und den bereits genannten Aufsatz von Cimosá 2000.
- ⁴⁸ Zum textkritischen Problem von Ps 2,12 vgl. den Konjunkturvorschlag im Apparat der BHS und die Kommentare, etwa Craigie 1983:64.
- ⁴⁹ Dazu ausführlich Rösel 1991a. Die These dieses Aufsatzes wurde unlängst von Ronald Troxel (2003) in Frage gestellt, im Anschluss daran auch von Johan Lust 2004, ohne dass deren Argumente mich zu einer Revision meiner Position bringen. In einer gesonderten Publikation werde ich mich ausführlicher mit den Gegenargumenten auseinandersetzen.
- ⁵⁰ Übersetzung von J. Maier, *die Qumran-Essener*, Bd. 1, 1995, 341.
- ⁵¹ Das gilt vor allem für Albert Pietersmas Interlinearitätsmodell, s. oben Anm. 18.
- ⁵² Dazu ausführlicher Rösel 2005a oder Siegert 2003.
- ⁵³ S. Koch 2005:395-400 zum charakteristischen "kosmologischen Monotheismus" der LXX gegenüber der Theodotion-Fassung von Dan 4.
- ⁵⁴ Dazu Utzschneider 2001:14-27.

Literatur

- Aejmelaeus, A. & U. Quast (eds.) 2000, *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen*, Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 24, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Albani, M. 2000, *Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuteronesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient*, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 1, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Austermann, F. 2003, *Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen: Philologisch-Historische Klasse; Folge 3, 257; MSU 27, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Barr, J. 1999, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, London: SCM Press.
- Barthelemy, D. 1965, L'Ancien Testament à mûri à Alexandrie, *ThZ* 21:358-70.

- Bertram, G. 1957, Praeparatio evangelica in der Septuaginta, *VT* 7:225-249.
- Bertram, G. 1954-1959, Zur Prägung der biblischen Gottesvorstellung in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments. Die Wiedergabe von *schadad* und *schaddaj* im Griechischen, *WdO* II, 1954-59, 502-513.
- Bertram, G. 1961, Art. Septuaginta-Frömmigkeit, in: *RGG*³, V, 1961, 1707-1709.
- Bertram, G. 1972, Zur begrifflichen Prägung des Schöpfungsglaubens im Griechischen Alten Testament, in: Schreiner, J. (ed.), *Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zur Septuaginta. FS J. Ziegler*, Bd. 1, Würzburg: Echter-Verlag, 21-30.
- Brandt, P. 2001, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel*, BBB 131, Berlin/Wien: Philo Verlagsgesellschaft.
- Childs, B.S. 1993, *Biblical Theology of the Old and New Testament. Theological Reflections on the Christian Bible*, Minneapolis: Fortress Press.
- Childs, B.S. 2004, *The struggle to understand Isaiah as Christian scripture: a hermeneutical study*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Cimosa, M. 2000, E' possibile scrivere una teologia della Bibbia Greca (LXX)?, in: Fabris, R. (ed.), *Initium sapientiae. FS Franco Festorazzi*, Supplementi alla Rivista biblica 36, Bologna, 51-64.
- Cook, J. 1997, *The Septuagint of Proverbs*, VT.S 69, Leiden: Brill.
- Cook, J. 2001, The Ideology of Septuagint Proverbs, in: Taylor, B.A. (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Oslo 1998*, SBL.SCSS 51, Atlanta: Society of Biblical Literature, 463-479.
- Cook, J. 2003, Textual diversity and canonical uniformity, in: Auwers, J.M. & H.J. de Jonge, (eds.), *The biblical canons*, BETHL 163. Leuven: University Press, 135-152.
- Cordes, A. 2004, *Die Asafpsalmen in der Septuaginta. Der griechische Psalter als Übersetzung und theologisches Zeugnis*, HBS 41, Freiburg: Herder.
- Craigie, P.C. 1983, *Psalms 1-50*, WBC 19, Waco, TX: Word Books.
- Dafni, E.G. 2002, Theologie der Sprache der Septuaginta, *ThZ* 58:315-328.
- Dahl, N.A. & A.F. Segal 1978, Philo and the Rabbis on the Name of God, *JSJ* 9:1-28.
- Dahmen, U. 2003, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPsa aus Qumran*, STDJ 49, Leiden: Brill.
- Daniel, S. 1966, *Recherches sur le Vocabulaire du Culte dans la Septante*, Études et Commentaires 61, Paris: Klincksieck.
- Davies, P.R. 1998, *Scribes and schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Louisville, Ky.: Westminster, John Knox Press.
- Deissmann, A. 1903, *Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus*, Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur, Leipzig.
- Dines, J.M. 2004, *The Septuagint*, London: T&T Clark.
- Dogniez, C. 1997, Le Dieu des armées dans le Dodekapropheton: quelques remarques sur une initiative de traduction, in: Taylor, B.A. (ed.), *IX. Congress of the International*

- Organization for Septuagint and Cognate Studies, Cambridge, 1995, SBL.SCSS 45, Atlanta: Scholars Press, 37-55.*
- Fernández Marcos, N. 1994, The Septuagint Reading of the Book of Job, in: Beuken W.A.M (ed.), *The Book of Job*, BEThL 114, Leuven: Peeters, 251-266.
- Fernández Marcos, N. 2000, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*, Leiden: Brill.
- Frankel, Z. 1841, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig: Vogel.
- Frankel, Z. 1851, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig: Vogel.
- Fritsch, Ch.T. 1943, *The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Princeton Oriental Texts 10, Princeton.
- Gard, D.H. 1954, The Concept of the Future Life According to the Greek Translator of the Book of Job, *JBL* 73:137-143.
- Gzella, H. 2001, Das Kalb und das Einhorn, Endzeittheophanie und Messianismus in der Septuaginta-Fassung von Ps 29(28), in: Zenger, E. (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, HBSSt 32, Freiburg: Herder, 257-290.
- Gzella, H. 2002, *Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalters*, BBB 134, Berlin/Wien: Philo.
- d'Hamonville, D.-M. 2000, *La Bible d'Alexandrie 17. Les Proverbes*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Hanhart, R. 1999a, Die Bedeutung der Septuaginta für die Definition des "hellenistischen Judentums", in: *ibid.*, *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum*, (ed. by Reinhard G. Kratz), FAT 24, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 67-79.
- Hanhart, R. 1999b, Paul Anton de Lagarde und seine Kritik an der Theologie, in: *ibid.*, *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum*, (ed. by Reinhard G. Kratz), FAT 24, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 248-280.
- Hanson, A.T. 1992, The Treatment in the LXX of the Theme of Seeing God, in: Brooke, G.J. & Lindars, B. (eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings*, SBL.SCSS 33, Atlanta: Scholars Press, 557-568.
- Harl, M., G. Dorival & O. Munnich 1994, *La Bible Grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Hengel, M. 1994, (unter Mitarbeit von R. Deines), Die Septuaginta als "christliche Schriftensammlung", ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: Hengel, M. & A.M. Schwemer (eds.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, WUNT 72, Tübingen: Mohr-Siebeck, 182-284.
- Hengel, M. & H. Merkel 1973, Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten. (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus, in: Hoffmann, P. in Zusammenarbeit mit N. Brox & W. Pesch (eds.), *Orientierung an Jesus: zur Theologie der Synoptiker. FS Josef Schmid*, Freiburg: Herder, 139-169.
- Hiebert, R., C.E. Cox & P. Gentry 2001, *The Old Greek Psalter. FS A. Pietersma*, JSOT.SS 332, Sheffield: Sheffield Academic Press.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Jobes, K.H. & M. Silva 2000, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids: Pater-
noster/Baker Academic.
- Joosten, J. 2000, Une théologie de la Septante? Réflexions méthodologiques sur
l'interprétation de la version grecque, *Revue de théologie et de philosophie* 132:31-46.
- Kleer, M. 1996, *Der liebliche Sänger der Psalmen Israels. Untersuchungen zu David als
Dichter und Beter der Psalmen*, BBB 108, Bodenheim: Philo.
- Koch, K. 2005, *Daniel*, BK XXII/5, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Köckert, M. 2005, Wandlungen Gottes im antiken Israel, *BThZ* 22:3-36.
- van der Kooij, A. 1981, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Textge-
schichte des Alten Testaments*, OBO 35, Fribourg: Universitätsverlag/ Göttingen: Van-
denhoeck & Ruprecht.
- van der Kooij, A. 1998, *The Oracle of Tyre. The Septuagint of Isaiah XXIII as Version
and Vision*, VT.S 71, Leiden: Brill.
- Lust, J. 2004, A Septuagint Christ Preceding Jesus Christ? Messianism in the Septuagint
Exemplified in Isa 7,10-17, in: *ibid.*, *Messianism and the Septuagint. Collected Essays*,
BETHL 178, Leuven: Peeters, 211-226.
- Müller, M. 1996, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, JSOT.SS 206,
Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Olofsson, St. 1990, *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological
Exegesis in the Septuagint*, Coniectanea Biblica. Old Testament series 31, Stockholm:
Almqvist & Wiksell.
- Pietersma, A. 2002, A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of
the Interlinear Model for the Study of the Septuagint, in: Cook, J. (ed.), *Bible and
Computer. The Stellenbosch AIBI Congress – From Alpha to Byte – Proceedings of the
6th AIBI Congress. 17-21 July, Stellenbosch, 2000*, Leiden: Brill.
- Pietsch, M. 2003, "Dieser ist der Sproß Davids..." *Studien zur Rezeptionsgeschichte der
Nathanverheißung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestament-
lichen Schrifttum*, WMANT 100, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag.
- Reiß, W. 1975, Zur Deutung von *el schaddaj* in der rabbinischen Literatur, *Frankfurter
Judaistische Beiträge* 3:65-75.
- Rösel, M. 1991a, Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der
Übersetzung der Septuaginta, *JBTh* 6:35-151.
- Rösel, M. 1991b, Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta, in:
Daniels, D.R., U. Gleßner & M. Rösel (eds.), *Ernten, was man sät. FS K. Koch*,
Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn, 357-377.
- Rösel, M. 1995, Die Interpretation von Genesis 49 in der Septuaginta, *BN* 79:54-70.
- Rösel, M. 1998, Theo-Logie der griechischen Bibel. Zur Wiedergabe der Gottesaussagen
im LXX-Pentateuch, *VT* 48:49-62.
- Rösel, M. 2000, *Adonaj – warum Gott "Herr" genannt wird*, FT 29, Tübingen: J.C.B.
Mohr (Paul Siebeck).

- Rösel, M. 2001, Die Psalmüberschriften des Septuagintapsalters, in: Zenger, E. (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, HBSSt 32, Freiburg: Herder, 125-148.
- Rösel, M. 2005a, Der hebräische Mensch im griechischen Gewand. Anthropologische Akzentsetzungen in der Septuaginta, in: Herms, E. (Hg.), *Leben. Verständnis, Wissenschaft, Technik*, VWGTh 24, 237-254.
- Rösel, M. 2005b, Art. Wirkungsgeschichte/Rezeptionsgeschichte, III.1 Alttestamentliche Wissenschaft, *RGG⁴*, Bd. 8, Sp. 1598-1600.
- Schaper, J. 1995, *Eschatology in the Greek Psalter*, WUNT, II/76, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schaper, J. 2001, Die Renaissance der Mythologie im hellenistischen Judentum und der Septuaginta-Psalter, in: Zenger, E. (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, HBSSt 32, Freiburg: Herder, 171-183.
- Schenker, A. 1994, Gewollt dunkle Wiedergaben in LXX? Am Beispiel von Ps 28(29),6, *Biblica* 75:546-555.
- Schenker, A. 2001, Götter und Engel im Septuaginta-Psalter. Text- und religionsgeschichtliche Ergebnisse aus drei textkritischen Untersuchungen, in: Zenger, E. (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, HBSSt 32, Freiburg: Herder, 185-195.
- Seeligmann, I.L. 1948, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems*, Mededelingen en verhandelingen van het Voor-Asiatisch-Egyptisch Genootschap "Ex Oriente Lux" 9, Leiden.
- Seeligmann, I.L. 1990, Problems and Perspectives in modern Septuagint Research, *Textus* 15:162-232.
- Seiler, St. 2001, Theologische Konzepte in der Septuaginta. Das theologische Profil von 1 Chr 16,8ff. LXX im Vergleich mit Ps 104, 95; 105 LXX, in: Zenger, E. (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, HBSSt 32, Freiburg: Herder, 197-217.
- Siegert, F. 2001a, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*, Münsteraner Judaistische Studien 9, Münster: Lit Verlag (Registerband MJSt 13, 2003).
- Siegert, F. 2001b, Die Septuaginta-Übersetzung und Sprache der Theologie, in: v. Döbeler, A., K. Erlemann & R. Heiligenthal (eds.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger*, 289-323.
- Siegert, F. 2003, Anthropologisches aus der Septuaginta, in: Mittmann-Richert, U., F. Avemarie & G.S. Oegema (eds.), *Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran. FS H. Lichtenberger*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 65-74.
- Soffer, A. 1957, The Treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuagint of Psalms, *HUCA* 28:85-107.
- Troxel, R.L. 2003, Isaiah 7,14-16 through the eyes of the Septuagint, *ETHL* 79,1:1-22.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Utzschneider, H. 2001, Auf Augenhöhe mit dem Text. Überlegungen zum wissenschaftlichen Standort einer Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche, in: Fabry, H.J. & U. Offerhaus (eds.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, BWANT 153, Stuttgart: Kohlhammer, 11-50.
- VanderKam, J.C. 1998, *Einführung in die Qumranforschung. Geschichte und Bedeutung der Schriften vom Toten Meer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wade, M.L. 2003, *Consistency of Translation Techniques in the Tabernacle Accounts of Exodus in the Old Greek*, SBL.SCSS 49, Atlanta/GA: Scholars Press.
- Walter, N. 2001, Die griechische Übersetzung der „Schriften“ Israels und die christliche „Septuaginta“ als Forschungs- und Übersetzungsgegenstand, in: Fabry, H.J. & U. Offerhaus (eds.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, BWANT 153, Stuttgart: Kohlhammer, 71-96.
- Wevers, J.W. 1990-1998, *Notes on the Greek Text of Genesis ... Deuteronomy*, SBL.SCSS 30; 35; 39; 45; 46, Atlanta, Scholars Press.
- Zenger, E. (ed.) 2001, *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*, HBS 32, Freiburg: Herder.
- Ziegler, J. 1937, *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*, Münster.

”Det är skrivet” - Markusevangeliets läsares bibel

Lars Hartman

Vid flera tillfällen har Mogens Müller vågat svära i den etablerade exegetikens kyrka i det att han hävdar att det är Septuaginta som är den kristna kyrkans ”Gamla testamente”, alternativt att ”i kristet teologiskt sammanhang Septuaginta skall tillmätas åtminstone samma betydelse som Biblia Hebraica” (Müller 1993; 1996).¹ Därför faller det sig naturligt att jag ägnar denna artikel i festskriften för honom åt att påminna om att förhållandena för Markusevangeliets reception klart kräver att i varje fall när det gäller denna del av urkyrkan hans tes bör tas på allvar. Jag gör det i glädje över att så kunna lyckönska en vän och kollega sedan många år.

Som kommentator av Markusevangeliet har jag ställt och försökt besvara frågan vad det befintliga evangeliets text sade sina första läsare/åhörare när de mötte texten. Detta menar jag ägde rum när de hörde den föreläst i församlingens gudstjänst och/eller fick den utlagd för sig där, liksom när de konfronterades med den inom ramen för undervisningen i den kristna församlingen.² Goda skäl talar enligt min åsikt för att dessa läsare/åhörare var hednakristna,³ och att därför deras möte med Markusevangeliet bestämdes av denna deras hedniska bakgrund, kompletterad med vad de i sin nya kristna omgivning inhämtat av gammaltestamentliga texter och kristen undervisning.⁴ Deras bibel – eller kanske snarare de bibelböcker de mötte – har varit avfattad(e) på grekiska. Även om de gammaltestamentliga citaten och allusionerna i Markusevangeliet inte alltid överensstämmer med lydelsen i LXX men dock åtminstone är lika den, är det sannolikt att den form de mött GT i varit LXX:s eller en mycket lik denna.

Denna läsarinriktning gör att jag lämnar åsido flera frågeställningar som är möjliga under ett mer vagt formulerat tema som ”Markus(evangeliet) och Gamla testamentet”. Dels frågar jag inte alls om Gamla testamentets betydelse vare sig hos den historiske Jesus (såsom rekonstruerad ut från bl.a. Markusevangeliet) eller hos den markinske Jesus (som rollfigur i Markus’ berättelse). Dels bryr jag mig inte här om vilken roll GT spelar i traditionerna bakom det nuvarande Markusevangeliet. Dels intresserar jag mig slutligen inte heller för hur evangelisten som författare och/eller teolog brukat GT, vilket han gjort när det gäller såväl tradition som redaktion. Jag underlåter t.o.m. att ge några bibliografiska uppgifter till tjänst åt den som är intresserad av dessa frågor.⁵

Att på detta vis rikta sökarljuset mot läsarna/åhörarna är ett vanskligt företag, och det blir inte lättare av att läsarbegreppet kan kompliceras genom att man som

vissa litteraturteoretiker skiljer mellan olika sorters läsare, t.ex. ideala läsare, implicita läsare, verkliga läsare, avsedda läsare etc.⁶ Men egentligen är väl knappast detta sätt att söka svar på vad texten som sådan i sin litterära och sociala kontext sagt sina åhörare/läsare mer utsiktslöst än försöken att få grepp om vad författaren/redaktören avsett med den ena eller andra detaljen i kompositionen eller i den antagna redigeringen. Detta även om naturligen Markusevangeliets hednakristna läsare/åhörare har haft olika erfarenhetsbakgrunder socialt och kulturellt, liksom de också rimligen varit mer eller mindre väl rustade i fråga om vilka associationer Markusevangeliets bruk av GT kan ha väckt, vare sig det rör sig om tydligt angivna citat (t.ex. 1,2; 14,27), om citat som inte är uttryckligt angivna som sådana (t.ex. 4,12; 13,26) eller allusioner/ekon (t.ex. 1,6; 14,24).

För att den andra och tredje sortens, i föregående stycke nämnda, bruk av GT ska fungera hos läsarna/åhörarna bör rimligen evangelietexten något så när tydligt anknyta till det gammaltestamentliga stället, förutom givetvis att läsaren/åhöraren är tillräckligt verserad i GT. Om jag t.ex. talar om en bokskog i Skåne och säger ”nu står verkligen lövet så grönt”, skulle det nog till en dansk för att höra allusionen till den danska nationalsången, ”og løvet står så grönt”; möjligen skulle denne dansk också kunna undra om jag ville säga något särskilt genom just detta ordval. För att fungera bör alltså en allusion i Markusevangeliet till ett gammaltestamentligt sammanhang ha tillräckligt många likheter med den gammaltestamentliga texten, och det i en grekisk version som är så etablerad att den ingår i läsarens/åhörarens intellektuella repertoar.

Jag ska nu ta upp några olika aspekter av att Markusevangeliets läsares bibel var Septuaginta eller åtminstone så lik Septuaginta att det är meningsfullt att söka i LXX när vi söker ställen som Mark-texten kan implicit citera eller alludera på. Eller kanske vi i stället för att tala om ”bibel” skulle säga: ”de bibeltexter de mer eller mindre kände till”.

Först riktar jag emellertid uppmärksamheten mot textytan och påminner om några drag i Markusevangeliets stil. Fastän E.J. Pryke mest ägnade sig åt redaktören Markus förtjänar han att citeras i detta sammanhang: ”The Septuagint is his Bible, and also his only book of style” (Pryke 1978:8). Studier som dem av N. Turner förstärker det intrycket (Turner 1976).⁷ Det gäller nu inte så mycket t.ex. frekvensen av parataktisk satsbyggnad – vilken egentligen inte är typiskt biblisk-septuagintal – som vändningar som ”han svarade och sade”, ”och se”, ”det hände sig att”, ”stod upp och ...” etc. Sådana fraser möter i Septuaginta i berättelser om patriarker och andra stormän och ger evangelietexten färg av bibelstil. Andra exempel på Septuagintastil har med lexikonet att göra: verbet ”kalla” (*kalein*) får ibland (1,20; 2,17) en ”religiös” biton av en kallelse med gudomligt ursprung (jfr

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

t.ex. Jes 42,6; 46,11; 50,2); vidare används ordet *parabolé* inte bara i betydelsen jämförelse, analogi (kap. 4; 12,1.12; 13,28) utan också i betydelsen gåtord, ordspåk, vist eller djupsinnigt tal (3,23; 7,17), vilket är vanligt i Septuaginta (t.ex. 1 Sam 24,14; Ps [LXX] 48,5; 77,2; Hes 17,2). Verbet *ktizein* och andra ord med samma rot används i vanlig grekiska mest när det handlar om att bygga, grundlägga, men i Septuaginta om Skaparens verk (t.ex. Gen 14,19; Deut 4,32; Ps [LXX] 32,9; 89,12; 103,24.30); detta språkbruk går Markus in i (10,6; 13,19). Medan slutligen ordet *sarx* i vanlig grekiska normalt betyder konkret kött, muskelmassa, har det i Septuaginta också fått den överförda betydelse vi är vana vid i bibliskt språkbruk (t.ex. Gen 6,3; Ps [LXX] 77,39). Denna vokabulär vet Markus också att bruka (13,20; 14,38; jfr 10,8).

För den exeget som nalkas Markusevangeliet på det sätt jag gör här har dessa och liknande observationer (i och för sig inte alls märkvärdiga) något att säga utöver det som hör till lexikon och grammatik. Ty de har rimligen s.a.s. lagt en rökelsedoft kring det lästa, en doft av den Septuaginta som på flera ställen i Markusevangeliet direkt eller indirekt anförs som en bok med gudomlig auktoritet. Det är att räkna med att denna rökelsedoft har präglat läsarnas förståelse av texten.⁸

När man med traditionellt sätt att nalkas Markusevangeliet studerar de uttryckliga citaten⁹ brukar ju framför allt frågorna röra evangelistens arbete, hur han valt eller övertagit citat som belyser det berättade eller utgör argument i debatter. Men om exegeten försöker ställa sig på läsares/åhörarens sida och dessutom frågar sig om det betyder något speciellt att dessa läsares/åhörarens bibel var mer eller mindre = LXX, då blir de vanliga frågorna och svaren inte så relevanta. Den omständigheten att dessa citat genomgående är mer eller mindre lika LXX gör att läsarna/åhörarna lättare kan ta till sig det anspråk som den markinske Jesus ställer att det han gör och säger och drabbas av står i överensstämmelse med Guds vilja sådan den som har den rätta insikten kan läsa ut den ur skrifterna. De skrifterna fanns ju också i bokskåpet i deras församling – för att nu ta upp bilden från läget 100 år senare då Scilli-martyerna i förhören talade om vad som fanns i deras *capsa* (Scillitanska martyrakterna 12). Dessa skrifter var med andra ord inte bara något som tillhörde judarna i en liten provins österut och avfattade på ett exotiskt tungomål, utan de var också deras heliga skrifter.

Jag tar nu bara upp en enda passage ur Markusevangeliet som innehåller uttryckliga bibelcitat; där skiljer sig dessutom lydelsen i ett av citatens LXX-text från den hebreiska. Citaten återfinns i polemiken mot fariseer och skriftlärda angående reningsstadgarna, Mark 7,6f. och 7,10. I Mark 7,6 är LXX och TM lika i citatet från Jes 29,13: ”detta folk ärar mig med sina läppar men deras hjärta är

långt ifrån mig”, men i v. 7 skiljer sig LXX från TM, där det står ”deras fruktan för mig är inlärdas människobud”; LXX säger nästan helt och hållet som Markus: ”fåfängt dyrkar de mig i det att de lär ut människors stadgar och läror”. Med den frågeställning som gäller för denna artikel kan vi lägga åt sidan frågan om textens förhistoria – Gniska antar således t.ex. att LXX-citatet visar att traditionen härrör från ”den hellenistisk-judiska församlingen” (Gniska 1978:277). Likaså rör oss inte Gundrys iver att finna en möjlighet att förklara varför Jesus i debatten citerar bibeln i en version som är lika med den i LXX – kommentatorn ser alltså ut att egentligen anta att Markus’ berättelse nättopp är ett referat av vad som faktiskt hände. Han finner en väg ut ur sitt dilemma genom att anta att Jesus haft tillgång till en hebreisk text lik den i LXX (Gundry 1993:351). Med det sätt att nalkas texten jag här tillämpar är det i stället läsarna/åhörarna som får besked om att deras Herre med stöd av Guds ord hade anvisat en etisk hållning i fråga om vad som det egentligen kommer an på i gudsförhållandet. Innehållsligt sett är vi ganska nära 12,28-34 där Jesus och en skriftlärare är överens om att budet att älska Gud över allting och sin nästa som sig själv är ”förmer än alla brännoffer och offer”. Där är det ”av hela sitt hjärta” som man skall älska Gud (12,30.33), här i kap. 7 är motståndarnas hjärta ”långt från” Gud och som ”skrymtare” fäster de sig mer vid ytan än insidan och substansen. Indirekt framstår de därvid också som främmande för ett grundmönster i ett liv präglad av Guds herravälde, ty Jesus kommenterar i 12,34 den skriftlärades svar med orden att han inte är långt från Guds herravälde. Denna grundläggande etiska hållning hade alltså också enligt Mark 7,6ff. läsarnas Herre lärt dem att finna stöd för i den bibel som var en auktoritet också hos dem, ty där återfanns såväl Jes 29,13 som Deut 6,4f. och Lev 19,18.

Helt olikt är läget för läsarna/åhörarna när det gäller de ställen i Markusevangeliet där den markinske Jesus säger att något står skrivet men inte citerar några ord eller fraser ur GT utan bara vagt refererar vad det är som skulle stå skrivet.¹⁰ De rör alla hans bortgång: i ljuset av Elias återkomst ställs frågan hur det kan vara skrivet att Människosonen ska drabbas så (9,12), vidare: han går bort som det är skrivet om honom (14,2), och när Jesus gripes säger han att det sker på det sättet för att skrifterna skall uppfyllas (14,49). Läsarna får inte någon hjälp att finna var i skrifterna det förutsagda skulle stå. Hänvisningarna i Nestle-Alands marginal har visserligen några förslag, oss sentida läsare till tjänst, men de angivna ställena har egentligen bara viss motivisk anknytning till evangelietexten. I något fall kan man möjligen finna en gammaltestamentlig passage att andraga: vid 14,21 nämns det i det föregående att förrädaren ”äter med mig” vilket kan påminna om Ps 41 [LXX 40],7 där svikaren är ”en som äter mina bröd”. Väl avlägg-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

set är väl ekot i den föreslagna anspelningen vid 9,12 enligt vilket Människosonen ska förkastas: möts där verkligen verbet *exoudeneisthai* av substantivet *exoudenêma* i Ps 22 [LXX 21],7? I stort sett tror jag snarare att det är anspelningarna och citaten i lidandesberättelsen själv som får förse läsarna/åhörarna med substans i fråga om vad som ”är skrivet” om Jesu lidande.

Det är således uppenbart att berättelsen om Jesu avrättning innehåller otvetydiga anklanger av Ps 22 [LXX 21]. Men de är just anklanger, även om Jesu rop i dödsögonblicket är ett implicerat citat (om termen se nedan). Men i just detta fall finner jag mycket tala för att läsarna varit med på noterna; de tidigare hänvisningarna till vad som ”är skrivet” uppmanar till att höra sådana anklanger, och det är troligt att den kristna förkunnelsen och undervisningen i anslutning till evangeliet tagit upp saken (jfr 1 Kor 15,3). Ekona av Ps 22[21] är följande: 15,24 (de delade kläderna) – Ps 21,19; vidare 15,29.32 (Jesus smädas) – Ps 21,7; vidare 15,29 (man skakar på huvudet) – Ps 21,8; slutligen 15,34 – Jesu rop när han dör vilket citerar Ps 21,2, dock utan att det öppet anförs såsom varande ett citat; översättningen till grekiska är mycket lik texten i LXX. Markus’ text leder rimligen något så när orienterade läsares/åhörars tankar till psalmen, och detta skulle inte kunna ske i denna utsträckning om inte de stundom mycket stora likheterna med LXX vore för handen. Sett ur vår speciella synvinkel blir följden att just det faktum att läsarnas/åhörarnas bibel var LXX gör att Jesu lidande för dem (inte bara för oss sentida exegeter) verkligen framställs som något som sker enligt Guds rådslut, nedlagt i skrifterna. De vaga utsagorna om att det står skrivet om det (9,12; 14,21; 14,49) får ett tydligare innehåll genom sättet på vilket det berättas om detta lidande. Samtidigt öppnar dessa allmänna utsagor vägen för att i de markuskristnas umgänge med skrifterna finna nya bibeltexter som talar om Herrens död och uppståndelse och om vad de betydde.

Ett antal citat är vad jag ovan kallat implicerade citat, dvs. det är ingen tvekan om att utsagorna i Mark-texten kommer från ett bestämt ställe i GT, fastän det inte uttryckligen anges att så är fallet. Jesu rop i dödsögonblicket ur Ps 22[21],2 (15,34) har jag redan vidrört, och ungefär ett dussin ställen kan kallas sådana implicerade citat – avgränsningen av gruppen är inte alltid så självklar. Men i samtliga fall är anknytningen till LXX tydlig, och följden för en läsarinriktad exeges kan bli lik det jag varit inne på ovan. Men observera ”kan” – här är läsarförståelsen beroende av läsarnas förutsättningar. Även om jag apropos Ps 22(21) antog att den litet djupare förståelsen underlättades av församlingsundervisning, är kanske läsarna/åhörarna mera lämnade åt sig själva t.ex. i 4,12 (om liknelserna) som selektivt anför Jes 6,10f. med lätt ändring av LXX, eller 8,18 (ser inte, hör inte, fastän de har ögon och öron) som med mycket liten skillnad lyder som Jer

5,21, vidare 9,46 (masken som inte dör) som med mycket liten avvikelse anför Jes 66,24. I varje fall i de två första fallen får en läsarinriktad exeges olika innehåll beroende på hur initierat läsaren/åhöraren antas uppfatta texten, ty kontexten i LXX handlar om ett folk som är tröghjärtat eller otroget; färgar detta vad som sägs i det implicerade citatet när det tillämpas på liknelsernas åhörare resp. på lärjungarna?

Jag var nyss inne på hur Ps 22(21) återklingade i Mark 15. Vi möter något liknande i det eskatologiska talet i Mark 13. Där finns åtskilliga implicerade citat och anklanger av Danielsboken.¹¹ I Dan 7-12 kan man se ett övergripande mönster: stormakter bekrigar varandra, och den sista lägger Guds folk under sig, förtrycker det och uppträder hädiskt mot den Högste och ger order om tempelkulten som bryter offerlagarna. Men efter en tid griper Gud in och håller dom, han tillintetgör den hädiska makten och upprättar ett evigt rike för sitt folk. Liksom i Mark 13 binds alltså templet och offerkultens öde samman med det slutliga upprättandet av Guds rike. En lista på ekon ur Danielsboken i LXX i Mark 13 kan se ut så här:

- 13,2 (förstöras) – Dan 2,22 (?); 9,26; 11,30 (?)
- 13,4 (fullbordan) – Dan 9,26f.; 11,35; 12,4.6f.
- 13,7 f. (krig) – Dan 9,27; 11,27.
- 13,7 (det måste ske) – Dan 2,28f.45; 8,19.
- 13,7 (ännu inte änden) – Dan 11,27.35.
- 13,9 (förföljelser) – Dan 7,25.
- 13,10 (alla jordens folk) – Dan 7,14.
- 13,13 (slutet) – Dan 9,27.
- 13,14 (förödelsens skändlige) – Dan 9,27; 11,31; 12,11.
- 13,19 (tid av nöd) – Dan 12,1.
- 13,20.22.27 (utvalda) – Dan 11,35.
- 13,24 (Människosonen på skyarna) – Dan 7,13.
- 13,30 (allt detta fullbordas) – Dan 12,7.13.

Man skulle kunna säga att andra hälften av Danielsboken är en hypotext under hypertexten Mark 13, dvs. är ett fall av den sorts s.k. intertextualitet¹² som Genette definierat och exemplifierar bl.a. med Vergilius' Aeneid som är en hypertext över hypotexten Odysseen (Genette 1982:8-14). Detta är inte bara att se in i en författarverkstad eller att studera hur två texter förhåller sig till varandra, utan innebär inte minst att rikta blicken mot hur för den orienterade läsaren hypertexten får undertoner och nyanser genom hypotexten. Dvs. den läsare av/åhörare

till Mark 13 som inte har Danielsboken i huvudet går miste om mycket av vad som sägs i Markustexten. Den bristen botas inte genom att de isolerade raderna eller orden från Danielsboken som dyker upp i Mark 13 kan identifieras av läsaren/åhöraren utan av att deras kontext i Danielsboken får klinga med. I detta fall blir det dessutom inte bara en praktisk sak att den Danielstext läsarna/åhörarna bör känna till är den i LXX – deras språk var ju grekiska!, utan de innehållsliga associationerna från hypotexten är beroende av det. LXX:s danielstext skiljer sig ju nämligen i en del fall åtskilligt från den i TM. Ett nyttigt exempel är att där i Dan 11,30 TM skriver ”Kittims skepp ska komma mot honom och han skall bli rädd och draga sig tillbaka”, står det i LXX: ”romarna ska komma och stöta bort honom och vredgas på honom”. Det är fara värt att den exeget som inte låter Danielsboken i sin LXX-version spela en roll vid utläggningen av Mark 13 missar något väsentligt, inte minst om frågan ställs om vad adressaterna hört texten säga mot bakgrund av en text i deras bibel.

Flera gånger har jag rört vid att läsarna/åhörarna möter vad som kan kallas anspelningar på GT-ställen. I fallen jag nämnt hittills, de ur Ps 22(21) och Dan 7-12, har läsarnas/åhörarnas associationer väl underlättats av det faktum att i ett helt textavsnitt evangelietexten flera gånger an knyter till den gammaltestamentliga texten – tänk t.ex. på hur Jesu rop i dödsögonblicket återger en hel mening ur Ps 22(21) och hur i 13,26 den innehållsligt väl profilerade satsen från Dan 7,13 anförs som talar om Människosonen på skyarna. I andra fall bör det ha krävts mer av läsarna/åhörarna. Jag tänker då på sådana ställen som 6,34 där Jesus tycker synd om folkmassan ”eftersom de var som får som inte har någon herde”. Ekar där Num 27,17, där Mose ber att Gud ska sända en ledare efter honom till folket som annars är som ”får som inte har någon herde”. Ägandet (”utan”, ”inte har”) uttrycks olika i Markusevangeliet och LXX/TM: i Markus ”som inte har” (*ouk echonta*), i LXX och TM ”för vilka inte är” (LXX *hois ouk estin*). Men en detalj i kontexten i LXX kan ha stimulerat till att höra ett eko från Numeri i Markustexten, nämligen att i LXX Gud i nästa vers säger. ”tag Jesus, Nuns son”. Kanske detta underlättat att lägga litet mer i herdemotivet i Markustexten: Gud skickar Jesus som en herde för sitt folk. Gör detta att herdemotivet får en starkare ställning i texten, ja, kan läsarna/åhörarna t.o.m. föras vidare till att tänka på drag ur Ps 23(LXX 22) om Herren som är min herde? – där är den gudomliga barmhärtigheten (6,34 – 22,6), där för herden dem på rättfärdighetens stigar (6,34 – 22,3), där bereder han dem ett bord (6,39 – 22,5), där är överflödet (6,42-44 – 22,5), ja där är det gröna gräset (6,39 – 22,2).

Till slut tar jag upp ett negativt exempel som enligt min mening visar på vikten av att man låter Septuaginta leverera bibeltexten bakom Markusevangeliets

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

citat och anspelningar, framför allt när man riktar uppmärksamheten mot hur läsarna/åhörarna rimligen uppfattat texten. Det ställe det rör sig om är Mark 10,45. Det har varit mycket vanligt att kommentatorerna menar att orden om att Människosonen kommit inte för att bli tjänad utan för att tjäna och ge sitt liv till lösen för många anspelar på och således indirekt gör bruk av Jes 53,10-12.¹³ Men med rätta har bl.a. Morna Hooker påpekat att Markustexten här inte innehåller några tydliga anklanger alls av Jes 53 i LXX-versionen (Hooker 1991:248f.) och detta har också tagits på allvar i ett par senare kommentarer.¹⁴ M.a.o.: Markusläsarna har rimligen inte hört några ekon från sin bibel när de mött orden om Människosonens tjänande, i varje fall inte från Jes 53. Alltså bör den läsarinriktade kommentatorn söka annorstädes efter klangbottnar under logiet, om nu några sådana ska letas fram.

Därmed kommer jag till slutet på denna lilla redovisning. Den har, menar jag, pekat på att exegeter när de kommenterar Markusevangeliet och ställer frågan om vad det rimligen sagt sina läsare/åhörare, ska räkna med att det är Septuaginta som bildar klangbotten under citat, anspelningar och ekon från det s.k. gamla testamentet. Ty det var i den formen de kände de delar av "Gamla testamentet" som var deras bibel. I praktiken betyder det att exegeten inte bara själv fortlöpande bör konsultera Septuaginta utan också göra sina läsare tjänsten att, i de fall dessa inte har texten lätteligen till hands, för dem återge ställena i LXX:s lydelse, eventuellt för enkelhetens skull i översättning. I s.k. allmänförståeliga kommentarer borde det vara rutin att ge sådana översättningar.

In summa: i den mån vi ska tala om att det fanns en kanon av bibliska texter i den kyrka där Markusevangeliet användes, är de mer lika Septuaginta än andra versioner. Emellertid är det lönlöst att ställa sig frågorna om vad denna kanon omfattade; redan det faktum att bibeln inte förelåg i codex-form utan i rullar innebär ett memento. Och då har vi inte ens nämnt möjligheten av s.k. testimoniesamlingar. Däremot kan vi konstatera att ett antal böcker bland dem som hölls för auktoritativa bland samtidens judar intog en liknande ställning bland dessa kristna. I Markusevangeliet visar sig detta på flera sätt. Först genom att huvudpersonen uttryckligen hänvisar till och citerar sådana texter som auktoriteter (t.ex. 7,6f.10; 12,17.29f.), men också genom att han allmänt hänvisar till dem utan att uttryckligen citera dem och därvid alltså förutsätter att publiken, d.v.s., i läsarsituationen, evangeliets läsare/åhörare kan fylla i (t.ex. 9,12). Slutligen möter läsarna i Jesu mun anspelningar och implicerade citat (t.ex. 4,12; 12,1), vilka alltså för att fungera måste mötas av att läsarna/åhörarna på något vis uppfattar vad det är de hör. Också författaren själv använder bibeltext på dessa sätt. Således vet han att i berättarrollen uttryckligen citera bibeln för att ge perspektiv åt

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

sin historia (1,2f.). Likaså möter implicita citat (t.ex. 1,11; 11,9f.), och i sitt berättande använder han bibliska motiv och vändningar (t.ex. 6,34; 15,24.36) som för att fungera förutsätter att läsarna/åhörarna uppfattar dem och låter det som sägs få innehåll av passagen i den auktoriativa, ”kanoniska” texten.

I den mån en exeget försöker komma åt vad Markusevangeliet sade sina första läsare/åhörare och sedan vill förmedla detta till sina läsare, är alltså det i början av denna artikel anförda citatet av Mogens Müller ett understatement: ”Septuaginta skall tillmätas åtminstone samma betydelse om Biblia Hebraica” (Müller 1993:207).

Noter

¹ Citatet (min översättning) återfinns i Müller 1993:207. I Funk 2002:542 företräds samma åsikt. Jfr Tob 2002:240f.

² Se närmare Hartman 1996. Formuleringen i den artikelns rubrik, ”für die lectio solemnis im Gottesdienst abgefasst”, kommer från Hengel 1983:256.

³ T.ex. Gnlika 1978:34; Focant 2004:37; jfr Marcus 1999:25-37.

⁴ Detta synsätt präglar arbetssättet i min Markuskommentar, Hartman 2004-2005. Om adressaterna se där 593f.

⁵ Se i stället Marcus 1992:1-5; Neiryck 1992:638-639; van Iersel 1992:58-67.

⁶ För en översikt se Martin 1986:154-162.

⁷ Likväl kan det inför Turners studier och liknande finnas anledning att besinna Reisers varning för vad han kallar semitismjägarna som ”gutes Griechisch für schlechtes erklären und dies auf aramäische Vorlagen zurückführen” (Reiser 2001:64).

⁸ Det faktum att det här språkbruket dyker upp också i judisk litteratur av s.a.s. ”biblisk” karaktär, t.ex. de berättande delarna av De tolv patriarkernas testamenten eller *Vita Adae et Evae*, är i detta sammanhang betydelselöst, eftersom dessa texter knappast ingick i Mark-läsarnas repertoar.

⁹ Som uttryckliga citat fattar jag de gammaltestamentliga citat som införes med ”det är skrivet” (1,2; 7,6; 11,7; 14,27), eller på andra sätt klart anges som citat, t.ex. 7,9: ”Jesaja profeterade...”, eller 12,36 ”David sade i den helige ande”.

¹⁰ Hit för jag inte 9,11, enligt vilket de skrifflärda säger att Elia skall komma ”först”, följt av 9,12 där Jesus bekräftar hänvisningen till Mal 3,22f. bl.a. genom att nämna Elias uppgift att ”återföra” och gör det med samma verb som i LXX. Något liknande finner vi i 2,26 där motståndarna förutsättes ha ”läst” 1 Sam 21,1-7 (om David och skådebröden). Att referatet inte stämmer med bibeltexten behöver vi inte bekymra oss om nu. Men vi kan konstatera att Mark och LXX, till skillnad från TM, preciserar vad för sorts bröd det rörde sig om genom genitiven *protheseôs*.

¹¹ Jag utnyttjar här en del av framställningen i Hartman 2004-2005:473-483. Jag studerade i detalj det gammaltestamentliga materialet i Mark 13 i Hartman 1966, kap. 5.

¹² Jag undviker annars här att använda begreppet intertextualitet som har blivit ett modeord med så mångskiftande innebörder att det blir nästan oanvändbart. Se Plett 1991; Schmitz 2002:91-97.

¹³ T.ex. Gnlika 1979:104; Donahue & Harrington 2002:315. Också Marcus 1992:187. Mot ifrågasättandet av denna anknytning argumenterar Watts 1997:257-287.

¹⁴ Moloney 2002:213f.; Focant 2004:402; Hartman 2004-2005:408.

Litteratur

- Donahue, J.R. & D.J. Harrington, 2002, *The Gospel of Mark*, Sacra Pagina 2, Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
- Focant, C. 2004, *L'évangile selon Marc*, Commentaire biblique: NT 2, Paris: Cerf.
- Funk, R.W. 2002, The Once and Future New Testament, in: McDonald, L.M. & J. A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Peabody, Mass.: Hendrickson, 541-557.
- Genette, G. 1982, *Palimpsestes. La littérature du second degré*, Paris: Seuil.
- Gnilka, J. 1978-1979, *Das Evangelium nach Markus I-II*, EKK II/1-2, Zürich etc.: Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Gundry, R.H. 1993, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Hartman, L. 1966, *Prophecy Interpreted. The Formation of some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 Par.*, CB.NT 1, Lund: Gleerup.
- Hartman, L. 1996, Das Markusevangelium "für die lectio solemnitas im Gottesdienst verfasst"?, in: Cancik, H., H. Lichtenberger & P. Schäfer (eds.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. FS M. Hengel I*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 147-171. Omtryckt i Hartman, L., *Text-Centered New Testament Studies. Text-Theoretical Essays on Early Jewish and Early Christian Literature*, (ed. D. Hellholm), WUNT 102, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1997, 25-51.
- Hartman, L. 2004-2005, *Markusevangeliet*, KNT(U) 2a-2b, Stockholm: EFS-förlaget.
- Hengel, M. 1983, Probleme des Markusevangeliums, in: Stuhlmacher, P. (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien*, WUNT 28, Tübingen: Mohr (Siebeck), 221-265.
- Hooker, M. 1991, *The Gospel According to Saint Mark*, BNTC, London: Black, Peabody, Mass.: Hendrickson.
- Marcus, J. 1992, *The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- Marcus, J. 1999, *Mark 1—8. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 27, New York etc.: Doubleday.
- Martin, W. 1986, *Recent Theories of Narrative*, Ithaca, London: Cornell University Press.
- Moloney 2002, *The Gospel of Mark. A Commentary*, Peabody, Mass.: Hendrickson.
- Müller, M. 1993, The Septuagint as the Bible of the New Testament Church. Some Reflections, *SJOT* 7:194-207.
- Müller, M. 1996, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, JSOT.S 206, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Neiryneck, F. 1992, *The Gospel of Mark. A Cumulative Bibliography 1950-1990*, BETL 102, Leuven: Leuven University Press/Peeters.
- Plett, H.F. 1991, Intertextualities, in: Plett, H.F. (ed.), *Intertextuality*, Research in Text Theory 15, Berlin, New York: de Gruyter, 3-29.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Pryke, E.J. 1978, *Redactional Style in the Marcan Gospel. A Study of Syntax and Vocabulary as guides to Redaction in Mark*, SNTS.MS 33, Cambridge: Cambridge University Press.
- Reiser, M. 2001, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung*, UTB 2197, Paderborn etc.: Schöningh.
- Schmitz, Th.A. 2002, *Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tob, E. 2002, The Status of the Masoretic Text in Modern Text Editions of the Hebrew Bible. The Relevance of Canon, in: McDonald, L.M. & J.A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Peabody, Mass.: Hendrickson, 234-251.
- Turner, N. 1976, The Style of Mark, in: Elliott, J.K (ed.), *The Language and Style of the Gospel of Mark. An Edition of C. H. Turner's "Notes on Marcan Usage" Together with Other Comparable Studies*, NT.S 71, Leiden: Brill, 215-238 (ursprungligen tryckt 1976).
- van Iersel, B.M.F. 1992, *Mark. A Reader-Response Commentary*, JSNT.S 164, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Watts, R.E. 1997, *Isaiah's New Exodus and Mark*, WUNT 88, Tübingen: Mohr (Siebeck).

Johannesevangeliets skriftforståelse og selvforståelse

Jesper Tang Nielsen

Bibelen er centrum i kristendommen. I alle konfessioner er det et grundlæggende dogme, at de bibelske skrifter formidler et forhold til en guddommelig virkelighed, derfor er de rettesnor eller kanon blandt de kristne. Imidlertid står de kanoniske skrifter og den sociale gruppering i et gensidigt afhængighedsforhold, for nok har skrifterne autoritet i menigheden, men menigheden har tildelt dem denne autoritet. Kanonicitet er nemlig ikke en iboende, men en tillagt status. Således lyder en definition af begrebet kanon: "Der K[anon] kann als Ergebnis eines komplexen Selektionsprozesses von Schriften definiert werden, die als autoritativ betrachtet werden; aus der Gesamtheit der vorliegenden schriftlichen Traditionen werden nach bestimmten Kriterien Schriften als heilig oder inspiriert aussondert" (RGG⁴ 4:767). Ingen skrifter har i sig selv kanonisk status. Ganske vist hævder visse skrifter selv at være inspirerede og resultat af åbenbaringer, men dette er ikke afgørende for deres anerkendelse som hellige tekster. I den kristne tradition har man endog i forsvindende beskedent omfang lagt skrifternes påståede relation til en guddommelig åbenbaring til grund for deres kanonisering og i stedet fremhævet deres forhold til autoritative personer, deres udbredelse i de kristne menigheder og deres overensstemmelse med den anerkendte tros lære.¹ Skrifters hellighed eller inspiration beror på social overenskomst og ikke på teksternes indhold.

Indholdet i den jødisk-kristne kanon illustrerer dette ved at indeholde skrifter, som på ingen måde hævder at have en privilegeret status for religiøse forhold. Eksempelvis er Højsangen oprindeligt et eller flere kærlighedsdigte (Murphy 1990:60), som ikke refererer til en guddommelig virkelighed. Alligevel tillægges den denne funktion i de jødiske og kristne menigheder, hvilket har en omfattende virkningshistorie til følge (jf. Murphy 1990:11-41). Omvendt findes der i omkredsen af de bibelske skrifter en række tekster, der selv mener at være resultat af særlig forbindelse til en guddommelige verden (fx de pseudepigrafe og apokryfe apokalypser), men ikke er optaget i den officielle kanon.

Forholdet til en guddommelig verden formidles i den jødisk-kristne tradition gennem skrifter, der ikke nødvendigvis foregiver at varetage denne forbindelse. Imidlertid rejser det spørgsmålet, om den sociale accept af skrifters autoritative

status kan være begrundet i skrifterne selv. Apokalypserne anlægger et eksplicit autoritetskrav ved at referere til en åbenbaring af en guddommelig virkelighed, men andre genrer kan ligeledes placere sig selv i en kanonisk rolle. En undersøgelse af dette forhold vil desuden bidrage til en dybere forståelse af selve fænomenet kanon. Johannesevangeliet er et oplagt emne for analysen, da dette evangelium i særlig grad reflekterer over sin egen karakter af skrift.

Johannesevangeliet forstået som helligskrift af sig selv og af forskningen

Flere nyere undersøgelser har været opmærksomme på Johannesevangeliets selvpræsentation som helligskrift. Martin Hengel har således vist, hvorledes evangeliet gennem en række intertekstuelle relationer til gammeltestamentlige tekster placerer sig selv i de jødiske autoritative skrifers tradition.² Argumentet for denne tolkning er de implicite referencer til 1 Mosebog (Hengel 1989:283-286; jf. Wucherpfennig 2004:236-240). Den første findes i evangeliets første to ord *en archê* (1,1; jf. LXX 1 Mos 1,1), mens de næste findes i skildringen af Jesus' død på den sjette dag i ugen (19,14) omkranset af ord om fuldendelse (19,28.30). Baggrunden for denne fremstilling er den bibelske beretning om Guds fuldendelse af skabelsen på den sjette dag (1 Mos 2,1f). Jesus' korsord *tetelestai* (19,30; jf. LXX 1 Mos 2,2) er et uomgængeligt udtryk for den relation. Endvidere skaber beskrivelsen af Jesus' overgivelse af ånden til disciplene gennem ordet *enefysêsen* (20,22) en forbindelse til Guds skabelse af mennesket (LXX 1 Mos 2,7). Med disse argumenter bestemmer Hengel programmatisk, at Johannesevangelisten "eine Art neuer "Heiliger Schrift" verfassen will, die die bisherige Schrift ergänzt und abschließt" (Hengel 1989:283).

Michael Theobald hævder fra en anden vinkel ligeledes, at Johannesevangeliet forstår sig selv som et kanonisk skrift. Tolkningen bygger på den observation, at Johannesevangeliet tillægger Jesus' udtalelser samme autoritet som skriften (Theobald 2002:42-47; jf. Beutler 1998:308f; Scholtissek 2004:216-219). Fortælleren kan således anvende opfyldelsesformlen *hina plêrôthê* om begge (om skriften: 13,18; 15,25; 17,12; 19,24; 19,36; om Jesus' ord: 18,9.32) og tilsvarende gøre såvel skriften som Jesus' ord til genstand for disciplenes erindring efter påske (2,17.22). Endvidere placeres Jesus' ord eksplicit i en positiv relation til skrifterne (5,46f). På den baggrund vurderer Theobald, at Jesus' ord stilles på linie med de kanoniske jødiske skrifter, hvilket med tiden medfører en kanonisering af de skrifter, der indeholder disse ord (Theobald 2002:46; jf. Scholtissek 2004:218f).

Klaus Scholtissek følger Theobald, men går et skridt videre (Scholtissek 2004). Han hævder, at kanoniseringsprocessen allerede er begyndt i Johannese-

vangeliet, eftersom dets egen skriftlighed sættes i forbindelse med de gammeltestamentlige skrifter (Scholtissek 2004:219-224). De jødiske skrifter betegnes uniformt *grafê/grafai* (2,22; 5,39; 7,38.42; 10,35; 13,18; 17,12; 19,24.28.36.37; 20,9) og tilskrives en uopløselig autoritet (10,35) (Scholtissek 2004:212-214; jf. Scholtissek 2003). Tilsvarende mener Scholtissek, at Pilatus' kommentar om korsinskriftionen (*ho gegrafa gegrafa*) (19,22) og den markante brug af verbet *grafein* i de omgivende vers (19,19.21) giver hans ord en uophævelig og endegyldig betydning (Scholtissek 2004:220; jf. Obermann 1996:48-50). Opfattelsen af det skriftlige som det uigenkaldelige får betydning for Johannesevangeliet, når evangelisten eftertrykkeligt fremhæver evangeliet som en skriftlig fiksering af Jesus' tegn (20,30f). Dermed antager dette skrift samme uopløselige og endegyldige status, som de gammeltestamentlige skrifter. På den måde tillægges Johannesevangeliet samme autoritet som disse (Scholtissek 2004:222f; jf. Obermann 1996:422; Kraus 1997:19).

Afslutningsversenes (20,30f) nøglefunktion for Johannesevangeliets selvforståelse kommer tillige for en dag, når deres hermeneutiske funktion undersøges. Det er pointen i Thomas Södings artikel (Söding 1996). Han fremhæver, at det grundlæggende ærinde i Johannesevangeliets Jesus-fremstilling er at fremlægge grunden for den tro, som de kristne læsere har. Af den grund består Jesus' hovedformål i at vække tilskuernes tro. Det finder primært sted i tegnene, som er begrundelsen for menneskenes tro (Söding 1996:366). Nøjagtigt samme formål har evangelistens optegnelse af Jesus' tegn (20,30f) (Söding 1996:367; jf. Welck 1994:279-312). Johannesevangelistens bog skal overbevise om sandheden i det vidnesbyrd, som de første disciple i kraft af opstandelsen og åndsudgydelsen fik del i, men som de senere kristne ikke har adgang til (20,29) (Söding 1996:369f). Kanoniseringen af Johannesevangeliet er således i overensstemmelse med dets selvforståelse, fordi det fremstiller sig selv som medium for den tro, som er menighedens grundlag og den eskatologiske frelses betingelse (Söding 1996:371).

Disse forskellige tilgange til Johannesevangeliet pointerer gerne evangeliets implicite kanonkrav i eksplicit polemik mod Ernst Käsemanns diktum, at evangeliets kanonisering skete *errore hominum et providentia dei* (Käsemann 1980:154). Imidlertid er evangeliets selvopfattelse intet argument mod Käsemanns tolkning, da et skrift kan påberåbe sig kanonstatus og alligevel være i konflikt med den dominerende kirkelige retning. Endvidere lider ovenstående tolkninger af den væsentlige skavank, at de ikke definerer et kanonbegreb. Derfor forbliver det postuleret, at Johannesevangeliet påberåber sig kanonicitet ved at stille sig selv (Hengel) eller Jesus' ord (Theobald) i relation til de gammeltestamentlige skrifter, ved at betone sin egen skriftlighed (Scholtissek) eller ved at placere sig

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

selv som trosgrundlag for menigheden (Söding). Argumentationen ville vinde væsentligt, hvis man kan vise, at Johannesevangeliet opererer med en kanonpræmis i forbindelse med de gammeltestamentlige skrifter, og at evangelisten fremstiller sit eget skrift i overensstemmelse med denne præmis. Således vil evangeliets implicite kanonfordring være bevist. Samtidig vil sandsynligheden for, at evangeliet forstår sig i en radikal modsætning til den kirke, hvis første bibel var LXX, reduceres væsentligt.

Skrift og skriftlighed

De følgende indledende overvejelser tager udgangspunkt i Jacques Derridas såkaldte skrifttænkning, vel vidende at skriften hos Derrida bruges til at redegøre for grundlæggende filosofiske betingelser for enhver meningsproduktion. Imidlertid fremstiller Derrida skrift og skriftlighed på en måde, som også har betydning for konkrete tekststudier. Det viser naturligvis hans gennemslagskraft i litteraturforskningen (Schneidau 1982:24f), men tillige forbindelserne mellem hans dekonstruktive skriftteori og rabbinsk skrifttænkning (Handelman 1982). Det skal vise sig muligt at anvende Derridas tanke om skriftens fraværsrepræsentation i en teori om kanonstatus.

Dekonstruktionens og dermed den dekonstruktive skriftforståelses grundlæggelse kan bestemmes til udgivelsen af Derridas hovedværk *De la grammatologie* (Derrida 1967), som er et grandios opgør med den filosofiske tradition fra præ-sokratikerne til den tidlige Heidegger. Denne tradition er ifølge Derrida bestemt af en logocentrisme, der giver talen og lyden absolut prioritet, mens den blot betragter skriften som et huskemiddel for talen og derfor som sekundær i forhold til denne. Talen er oprindelse og fundament, skriften er afledt og afhængig (Derrida 1967:21-23).

Forholdet mellem tale og skrift er imidlertid udtryk for et langt mere fundamentalt forhold i den logocentriske tradition: "Le Logocentrisme serait donc solidaire de la détermination de l'être de l'étant comme présence" (Derrida 1967: 23). Nærværet prioriteres over fraværet, og talen er nærvær, mens skriften er fravær. Skriften er blot fastholdelse af talens forbigangne nærvær og tilkendes alene værdi gennem henvisningen dertil. Denne opfattelse af nærværets grundlæggende betydning viser sig i filosofiske forsøg på at finde det oprindelige, centrale og meningskabende nærvær. Filosofihistorien er således fyldt med forskellige bestemmelser af denne instans, fx ideen, Gud, subjektet eller eksistensen. Samtlige begreber betegner en forestilling om en transcendent signifié. Ligesom talen er det oprindelige nærvær, som skriften er afledt af og refererer til, således er signifiéen, i hvilken filosofisk form den end måtte have, det oprindelige nærvær, som

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

grundlægger og stabiliserer alle fænomener og al betydningsdannelse: "L'essence formelle du signifié est la *présence*, et le privilège de sa proximité au logos comme *phonè* est le privilège de la *présence*" (Derrida 1967:31).

Derridas opgør med denne tænkning kan siges at bestå i påpegningen af, at et nærvær altid forudsætter et fravær, eller rettere udsætter et fravær, idet nærværet udfylder fraværet. Nærværet er derfor ikke mere fundamentalt end fraværet, for uden fravær ville der ikke kunne være nærvær. Men fraværet er heller ikke mere oprindeligt end nærværet, for ligesom nærværet udsætter fraværet, således udsætter fraværet nærværet. Begge dele lever af hinanden og er hinandens forudsætninger. Uden forskellen mellem nærvær og fravær ville ingen af dem kunne findes.

Forskellen forudsætter selvsagt begge instanser, derfor er denne heller ikke mere oprindelig eller grundlæggende end de to dele, som den sætter skel mellem. Hvis man endelig skal tale om noget fundamentalt og grundlæggende, så kan det hverken være de to dele i modsætningen eller forskellen mellem dem, men derimod den forskel, der sætter forskellen (Derrida 1967:38). Det kalder Derrida 'la *différance*', hvorved han giver substantivet 'différence' verbalendelsen '-ance' og dermed markerer, at 'la *différance*' både er og gør en forskel. Samtidig indeholder begrebet 'la *différance*' verbet 'différer' 'at udsætte', hvilket tilkendegiver, at enhver grundlæggelse består i en udsættelse af en del af en binær modsætning. Oprindelsen, som filosofien har søgt i årtusinder, fortaber sig altså ifølge Derrida i forskellene. Der er intet oprindeligt grundlæggende fundament, men kun et spil af forskelle og udsættelser.

Pointen eller vittigheden i Derridas neologisme 'la *différance*' er, at det kun kan optræde skriftligt. Fonetisk gør forskellen mellem '-ence' og '-ance' ingen forskel. Selve begrebet 'la *différance*' er en illustration af, at det talte ikke er grundlaget for det skrevne. Derfor kan Derrida placere skriften og skrivningen ('*écriture*') på oprindelsens og grundlagets plads som en '*archi-écriture*'. Således tilkendegives det, at et grundlæggende nærvær, som skriften skulle referere til, altid er fraværende og omsat i skriftens henvisning dertil. Forskellen ('*différance*') og ikke nærværet åbner muligheden for betydningsdannelse, derfor kan skriften fremstilles som grundlag for betydning. "C'est que l'*archi-écriture*, mouvement de la *différance*, *archi-synthèse irréductible*, ouvrant à la fois, dans une seule et même possibilité, la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage, ne peut pas, en tant que condition de tout système linguistique, faire partie de système linguistique lui-même, être située comme un objet dans son champ" (Derrida 1967:88).

Skrift og kanon

Derridas opfattelse af skriften kan bidrage til en definition af kanonbegrebet. Som det fremgik af indledningen, indtager kanoniske skrifter en position i en religiøs gruppes liv som formidlende mellem en guddommelig verden og den pågældende menighed. Sådanne tekster anses af gruppen typisk for at have baggrund i en guddommelig åbenbaring eller inspiration, om end dette krav ikke ligger eksplicit i teksterne. I nyere hermeneutiske teorier udtrykkes dette ved en påstand om, at Gud tilskriver sig teksterne (Wolterstorff 1995; Andersen 1998). Dermed mener man at tage højde for, at skrifterne er kontigente tekster, som i tilblivelsessituationen ikke var forlenet med guddommelig autoritet. Hævdelsen af skrifternes autoritet er således betinget af det logocentriske postulat om et grundlæggende nærvær, som forlener teksterne med autoritet.

Det forhold gælder også for den rabbinske tradition, der ellers ofte fremhæves som forløber for den dekonstruktive og postmoderne skriftforståelse (Handelman 1982). Torah, som er det ufravigelige fundament for den rabbinske tænkning, har sin autoritet fra åbenbaringen på Sinaj. Det er Guds overgivelse af loven, som giver den dens fundamentale autoritet. Det gælder også, selv om loven efter overgivelsen er løst fra sit ophav, og rabbinerne end ikke anerkender Guds egen røst som autoritet i skriftudlægningssspørgsmål:

Es wird gelehrt: An jenem Tag machte R. Eliezer alle Einwendungen der Welt, man nahm sie aber von ihm nicht an. Hierauf sprach er: Wenn die Halakha so ist, wie ich lehre, so mag dies dieser Johannisbrotbaum beweisen! Da rückte der Johannisbrotbaum hundert Ellen von seinem Ort fort, manche sagen: vierhundert Ellen. Sie erwiderten: Man bringt keinen Beweis von einem Johannisbrotbaum. Hierauf sprach er ferner: Wenn die Halakha so ist wie ich lehre, so mag dies dieser Wasserkanal beweisen! Da trat der Wasserkanal zurück. Sie erwiderten: Man bringt keinen Beweis von einem Wasserkanal. Hierauf sprach er ferner: Wenn die Halakha so ist wie ich lehre, so mögen dies die Wände des Lehrhauses beweisen! Da neigten sich die Wände des Lehrhauses [und drohten] einzustürzen. Da schrie sie R. Jehosua an und sprach zu ihnen: Wenn die Gelehrten einander in der Halakha bekämpfen, was geht dies euch an! Sie stürzten hierauf nicht ein, wegen der Ehre R. Jehosuas, und richteten sich auch nicht gerade auf, wegen der Ehre R. Eliezers; sie stehen noch geneigt. Darauf sprach er ferner: Wenn die Halakha so ist, wie ich lehre, so mag man dies aus der Himmel beweisen! Da erscholl ein [himmlischer] Widerhall und sprach: Was habt ihr gegen R. Eliezer; die Halakha ist stets nach ihm zu entscheiden. Da stand R. Jehosua (auf seine Füße) auf und sprach: *Sie ist nicht im Himmel* (Dt 30,12). – Was heisst: sie ist nicht im Himmel? R. Jirmeja erwiderte: Die Gesetzlehre ist bereits am Berg Sinaj verliehen worden; wir beachten diesen Widerhall nicht, da bereits vom Berg Sinaj her in der Gesetzlehre geschrieben steht: *Nach der Mehrheit ist zu ent-*

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

scheiden (Ex 23,2). R. Nathan traf Elijahu und fragte ihn, was der Heilige, gebenedeiet sei er, in dieser Stunde tat. Dieser erwiderte: Er freute sich und sprach: meine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt (bT BM 59a-b (oversættelse: Goldschmidt 1933:678f)).

Imidlertid viser denne ofte citerede talmud-tekst alene, at skriftens mening ikke er determineret af en grundlæggende forfatterintention, men derimod besidder en ubegrænset interpretabilitet, hvis grænser fastsættes af fortolkningsfællesskabets flertal. Derimod modsiger intet, at torah indtager en autoritativ position, fordi den er åbenbaret ved Sinaj. Tværtimod er det netop det forhold, at Gud har overgivet loven på Sinaj, der er årsag til, at han ikke kan intervenere i rabbinernes diskussioner. Således sættes også i den jødiske tradition nærværet som grundlag for skriftens autoritet om end ikke for dens mening.

På trods af de religiøse traditioners selvforståelse kan det på grundlag af Derridas udredelser om skriftens forhold til nærvær og fravær hævdes, at det guddommelige nærvær ikke er årsagen til skrifternes kanoniske status. Det grundlæggende nærvær er nemlig altid fraværende. Skriftens reference har således intet korrelat, men er udtryk for et fundamentalt fravær. Det er dette fravær, der er årsag til den kanoniske status. Teksterne har kun autoritet, fordi den grundlæggende autoritative instans er fraværende. Fordi der ikke gives en direkte forbindelse til en himmelsk verden, kan de skrifter, der vidner om en åbenbaring af en guddommelig virkelighed, antage autoritativ status. Ved Sinaj-åbenbaringen bliver Gud fraværende ved at give skriften i sit sted. Ligeledes er det først under Jesus' fravær, at hans ord og fortællingerne om hans gerninger kan tillægges autoritet. På samme måde har Paulus' breve næppe haft autoritet i menighederne, når han var til stede, men kun under hans fravær. Egentlig autoritative er de først blevet efter hans død.

Konklusionen er, at kanonstatus nok kan påstås at være begrundet i en guddommelig autoritativ instans' nærvær, men den kanoniske status opnås først med autoritetens fravær. Med andre ord er en kanon ikke afhængig af en guddommelig åbenbaring, inspiration eller lignende, tværtimod kan den først få autoritet som kanon, når den guddommelige instans er fraværende. Således er det guddommeliges fravær grundlag for kanons nærværende repræsentation af det guddommelige.

Helt i overensstemmelse med Derridas skriftteori er konsekvensen af denne definition af kanon, at dens mening ikke kan bestemmes af dens reference til en mulig bagvedliggende åbenbaring. Eftersom dette nærvær er fraværende og afløst af skriftens nærvær, kan det ikke determinere skriftens mening. Således gælder pointen i den anførte talmud-tekst enhver kanonisk tekst.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

På denne baggrund kan man sammenfatte en definition af kanonbegrebet: Kanoniske skrifter repræsenterer for en bestemt religiøs gruppering det fraværende guddommelige nærvær. Opgaven er nu at undersøge, hvorledes Johannesevangeliet opfatter skriften og sig selv som skrift.

Skriftens autoritet i Johannesevangeliet

Mogens Müller har vist, at den græske udgave af de gammeltestamentlige jødiske skrifter var 'kirkens første bibel' (Müller 1994). Dette gælder også for Johannesevangeliet (Menken 1996:205).³ Men med denne konstatering er der endnu ikke sagt noget om, hvorledes Johannesevangeliet betragter disse skrifers autoritet, eller hvordan deres kanonkarakter forstås. Imidlertid indeholder evangeliet flere perikoper, der eksplicit behandler det spørgsmål.

Et af de vigtigste afsnit er den såkaldte vidnetale (5,31-47). På grund af sabbatshelbredelsen ved Betesda (5,2-16) og argumentationen for dens berettigelse (5,17) anklages Jesus for blasfemi (5,18). Vidnetalen er hans svar på denne anklage. Perikopen indledes med Jesus' tilkendegivelse i overensstemmelse med almindelig retspraksis, at han ikke kan vidne for sig selv (5,31). Derefter falder talen i tre dele, struktureret efter de vidner, Jesus fremfører. I denne sammenhæng er skrifternes vidnesbyrd (5,39) naturligvis vigtigst, mens de to andre kun skal nævnes kort.

Første vidne er Johannes (Døberen) (5,32), der i evangeliets indledningskapitel optræder som et vidne ved at lede opmærksomheden væk fra sig selv og hen på den kommende (1,26f). Denne, tilkendegiver han senere over for sine disciple og tilhørere, er Jesus (1,30f). Johannes har ingen selvstændig frelseshistorisk rolle, men skal vise hen til Jesus (Koch 1992). Derfor er vidneterminologien (*martyria/martyrein*) fremtrædende i beskrivelsen af hans virksomhed (1,7.8.15.19.32.34; 3,26; 10,41f). Han er ikke selv lyset (1,8), men en lampe, som skal fremvise noget med sit lys (5,35). Imidlertid ville jøderne ikke erkende det, som lampen lyste på. De ser kun dens lys (5,35).

Næste vidne er Jesus' gerninger, som anføres som et større vidne end Johannes (5,36). De vidner om Jesus' status, da de er givet ham af faderen (Welck 1994:92). Begrebet gerninger anvendes i Johannesevangeliet bl.a. om Jesus' underer, hvis funktion netop er at åbenbare hans herlighed (2,11) og dermed fremvise hans relation til faderen (14,11). I sammenhæng med den foregående helbredelse af den lamme ved Betesda dam forekommer det indlysende, at Jesus' helbredelsesvirksomhed fremviser hans aktivitetsidentitet med faderen. Fordi Gud ikke ophører sit skabende og opretholdende virke på sabbatten (jf. Aristobul Frag. 5,22 (Euseb Praep.Ev. 13.12.119); Filon, leg.all. I,3+6; cher. 87-90) (jf.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Bill. II, 461f), kan hans søn også udføre sin helbredende virksomhed på sabbatten (5,17), for det er Guds magt, der står bag miraklerne. Når gerningerne siges at være bedre vidner end Johannes, beror det på, at de umiddelbart og ikke middelbart gennem et menneskeligt vidnesbyrd afslører Jesus' guddommelige status. De er tegn, som åbenbarer hans herlighed (2,11; 11,40).

Sidste led i vidnerækken er Gud selv (5,37). Perfektumsformen *memarturêken* viser, at vidneafleggelsen har fundet sted i fortiden, men har en nutidig funktion. Ligesom Johannes' vidneudsagn (5,33) er Guds vidnesbyrd aflagt på en måde, så det stadig har gyldighed. Polemikken mod jøderne (5,37b-38), som følger udsagnet om Guds vidnesbyrd og munder ud i udsagnet om skrifternes vidnesbyrd om Jesus (5,39f), placerer Guds bevidnelse i jødernes historie.

Nils Alstrup Dahl har argumenteret for, at den polemiske fraskrivelse af jødernes gudserkendelse både angående hørelse og syn (5,37b) bygger på de gammeltestamentlige traditioner om det israelitiske folks deltagelse ved Sinaj (Dahl 1962:130). Traditionerne om Sinai-åbenbaringen i de gammeltestamentlige tekster (2 Mos 19,9.11.19; 24,11; 5 Mos 4,12.33; 5,23f) rummer en markant forestilling om, at folket hørte Guds stemme og så hans herlighed. Hovedbegivenheden i fortællingerne er, at Guds herlighed slår sig ned på bjerget, og Moses kommunikerer med Gud i den (Ex 24,15-18). Genfortællingen af begivenheden i Siraks Bog sammenfatter Sinaj-åbenbaringens sanselige side: Israelitternes "øjne så hans store herlighed (*megaleion doxês*) og hørte hans herlige stemme (*doxan fônês*)" (Sir 17,13).⁴ Men netop erkendelsen af Gud fraskriver Jesus i Johannesevangeliet sine jødiske modstandere: "I har aldrig hørt hans stemme eller set hans skikkelse, og hans ord har I ikke blivende i jer" (5,37-38a).

Konklusionen på Dahls undersøgelser af de eksegetiske traditioner er, at Johannesevangeliet modsiger de gængse forestillinger om Sinaj-episoden og dermed frakender jøderne del deri. De har netop ikke annammet Sinaj-åbenbaringen, for havde de det, ville de have troet på Jesus (5,38b). Tolkningen af baggrunden for v. 37-38 leder endvidere Dahl til at påpege sammenhængen mellem disse vers og v. 39-40 om skifternes vidnestatus. Guds vidnesbyrd for Jesus findes i skrifterne, som var resultat af Sinaj-åbenbaringen (Dahl 1962:130). Men fordi jøderne ikke har andel i den åbenbaring, kan de ikke forstå skrifternes henvisning. Jesus er skrifternes referent, og de er derfor kun forstået, når de opfattes som henvisning til ham (5,39). Livet findes ikke i skrifterne, men gennem skrifternes reference til Jesus, som skænker liv (5,40).

Denne konklusion svarer til Moses' rolle som åbenbaringsmodtager på Sinaj-bjerget, hvilket udfoldes i den sidste del af perikopen (5,45-47). Moses er ifølge Johannesevangeliet på grund af sin deltagelse ved Sinaj ophavsmand til de skrif-

ter, der vidner om Jesus. Han har skrevet om Jesus, men jøderne tror ham ikke (5,46; jf. 1,45). Således opstilles en modsætning mellem jøderne og Moses. Havde jøderne troet på ham, ville de være kommet til Jesus (5,47). Derfor kan Moses ikke være deres forsvarer, tværtimod skal han på grund af deres manglende tro være deres anklager (5,45). Der er en grundlæggende uoverensstemmelse mellem jøderne og Moses (5,46f), som er parallel med jødernes forfejlede forhold til skrifterne (5,39f).

Årsagen til dette misforhold er, at Moses har den indsigt, som jøderne mangler. Han havde del i Sinaj-åbenbaringen og kunne derfor skrive om Jesus. På baggrund af de eksegetiske traditioner om Sinaj-episoden kan det siges, at Moses' fortrin var adgangen til Guds herlighed. Israelitterne hørte ikke Guds stemme og så ikke hans skikkelse, mens Moses blev taget op i Guds herlighed på Sinaj-bjerget. Forskellen mellem israelitternes og Moses' indsigt har en dobbelt konsekvens: Moses har set Guds herlighed og kan skrive om Guds søn, men jøderne kender ikke Guds herlighed og kan ikke forstå skrifternes reference.

Opfattelsen af de jødiske skrifers oprindelse i en åbenbaring af Guds herlighed svarer til den johannæiske tolkning af Esajas' kaldelsesvision (12,41) (jf. Dahl 1962:129). Som afsluttende refleksion over den udeblevne succes i Jesus' offentlige virke anfører evangelisten to citater fra profeten Esajas' bog (12,38.40; jf. Es 53,1; 6,10). Opfyldelsen af disse profetier er årsagen til, at Jesus kun vandt en meget begrænset tilhængerskare. Johannesevangelisten fremfører endvidere Esajas' kaldelsesberetning som begrundelse for, at han kunne profetere om forholdene i Jesus' liv (12,41). Ifølge beretningen om Esajas' kaldelse i den hebræiske bibel ser Esajas i templet i Jerusalem Gud siddende på en højt ophøjet trone, mens hans slæb fylder templet (Es 6,1). Meningen er, at Esajas fra templet ser Gud i himlen, og at Guds himmelske position er så nært forbundet med templet, at hans kappe kan nå derved. Denne antropomorfe beskrivelse af Gud og hans relation til templet korrigerer oversætterne i LXX-versionen af Esajas' kaldelse. Esajas ser Gud siddende på en højt ophøjet trone, mens templet fyldes af hans herlighed (LXX Es 6,1). Det er den forestilling, som ligger bag Johannesevangeliets opfattelse af Esajas' kaldelse. Imidlertid omtolker evangelisten herlighedens reference. I de gammeltestamentlige tekster er det entydigt Guds herlighed, som Esajas ser, men i Johannesevangeliet forbindes herligheden gennem pronominet *autou* med Jesus. Det er Jesus' præeksistente herlighed, som Esajas så, hvorved han blev i stand til at skrive om ham (12,41). Tolkning af herligheden svarer ikke til den gammeltestamentlige tekst, men er i overensstemmelse med den johannæiske opfattelse af den guddommelige herlighed, som både Jesus og hans fader har del i (1,14; 17,5.24).⁵

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Man kan konkludere, at Johannesevangeliet opfatter skrifternes vidnesbyrd om Jesus som begrundet i en åbenbaring af herligheden. I kraft af indsigten i Guds og hans søns herlighed bliver åbenbaringsmodtagerne i stand til at skrive om ham.

Herlighedens betydning for skrifternes vidnesbyrd understøttes af konteksten i begge perikoper. Mellem udsagnet om jødernes manglende forståelse for skriftens Kristus-vidnesbyrd (5,39f) og fremstillingen af Moses som forfatter af Kristus-vidnesbyrdet (5,45-47) befinder sig en perikope om jødernes forhold til herligheden (5,41-44). Herlighedsbegrebet anvendes i denne sammenhæng i overensstemmelse med en visdomsteologisk tvedeling af herligheden i en menneskelig herlighed, som opnås gennem anerkendelse fra andre mennesker (Sir 3,10; 9,11; 11,4; 40,27), og en guddommelig herlighed, hvis indhold er et positivt forhold til Gud (Sir 10,5; 40,2.7.13.19; 45,2.20.23). Begge former udtrykkes med begrebet *doxa*, om end flere skrifter sætter de to herlighedstyper i modsætning til hinanden, så en ærværdig position blandt mennesker udelukker et attråværdigt forhold til Gud. I tillæggene til Esters bog siger Mordokai således, at han har gjort alt for ikke at sætte hensynet til menneskers herlighed over hensynet til Guds (Est 4,21). Det er netop, hvad jøderne i Johannesevangeliet anklages for (5,44), og dermed viser de, at de ikke har kærlighed til Gud (5,42). Perikopens placering er et indicium på, at forholdet til Guds herlighed adskiller jøderne og Moses. På samme måde betones det umiddelbart efter Johannesevangeliets fremstilling af Esajas' syn af herligheden (12,41), at visse ledende jøder ikke bekendte troen på Jesus, fordi de elskede menneskers herlighed mere end Guds (12,42f). Forholdet til herligheden medfører således en grundlæggende hermeneutisk inkongruens mellem skriftens forfattere og jøderne. Fordi jøderne kun har sans for menneskelig herlighed (5,44; 12,43), ser de ikke dens vidnesbyrd om Jesus og kommer ikke til ham (5,39f.47).

Konklusionen er, at skrifternes kristologiske reference er begrundet i en åbenbaring af den guddommelige herlighed. Altså var herlighedens nærvær udgangspunktet for nedskrivning af skrifternes vidnesbyrd. Men dette nærvær er selvsagt forandret til et fravær. Guds herlighed er ikke tilgængelig, derfor er skriften trådt i dens sted. Skrifterne vidner om den herlighed, som blev forfatterne til del, men for de jødiske læsere er fraværende. De kender ikke Guds herlighed, derfor kan de ikke forstå skrifternes vidnesbyrd.

Johannesevangeliets hermeneutik

Eftersom skriften ifølge Johannesevangeliet repræsenterer den fraværende herlighed har den ikke noget tekststabiliserende element. Derfor er det ikke kun Je-

Jesus' modstandere, som er uvidende om skriftens indhold i Johannesevangeliet. Foruden Jesus havde ingen under hans jordeliv indsigt i skriftens reference til ham (2,17.22; 12,16; 20,9).

Ved den johannæiske version af tempelaktionen (2,13-22) anføres et skriftcitater som begrundelse for Jesus' iver over for vekselserne og de handlende (2,17). Citatet beskrives som erindret af disciplene, hvilket er en henvisning til, at denne tolkning først fulgte efter Jesus' død og opstandelse. Den johannæiske brug af erindringsverber (*mimnêskomai* (2,17.22; 12,16); *hypomimnêskô* (14,26); *mnê-moneuô* (15,20; 16,4.21)) viser, at erindring altid betyder en ihukommelse af noget, der på grund af indtrådte begivenheder, opstandelse og herliggørelse, står i et andet lys (Obermann 1996:121f.399-402). Citatets reference til Jesus' optærende nidkærlighed er således en kommentar til tempelaktionen på baggrund af hans korsdød og genopstandelse. Det bekræftes af perikopens afsluttende kommentar (2,22), hvor opstandelsen eksplicit fremstilles som den afgørende begivenhed for forståelsen af skriften og Jesus' ord.

Forholdet fremgår endnu tydeligere af beretningen om Jesus' indtog i Jerusalem (12,12-19). Først efter Jesus' herliggørelse erkendte disciplene, at hændelsen skulle forstås i overensstemmelse med Zakarias' profeti (12,16). Atter bruges erindringsverbet *mimnêskomai* til at betegne den nye situation med en fordybet indsigt, som disciplene har opnået efter Jesus' herliggørelse. Først ud fra denne erkendelse kan de tolke begivenhederne i Jesus' liv i overensstemmelse med skriftens profetier.

Tilsvarende angives det ved den tomme grav, at disciplene endnu ikke havde forstået skriften (20,9). Erkendelsen af Jesus' liv og skæbnes overensstemmelse med de gammeltestamentlige tekster følger altså først efter hans opstandelse og tilsynkomst. Inden da forstår disciplene ikke skriftens henvisning til ham.

Konklusionen er, at Jesus' herliggørelse også er en hermeneutisk begivenhed (jf. Obermann 1996:395-399). I kraft af denne får disciplene kompetence til at forstå skrifterne kristologisk og se deres reference til Jesus. At Jesus' herliggørelse kan være årsag hertil, fremgår gennem en nærmere analyse af herlighedsbegrebet i relation til Jesus (jf. Nielsen 2002:171-182).

De johannæiske herlighedsbegreber (*doxa/doxazein*) optræder i forskellige sammenhænge. Der findes en guddommelig himmelsk herlighed, som Jesus i sin præeksistente tilstand har del i, og som de gammeltestamentlige forfattere får indsigt i (12,41; 17,5). Under sin virksomhed som inkarneret er det Jesus' opgave at fremkalde tro gennem sin åbenbaring af herligheden (1,14; 2,11; 11,4.40) (jf. Söding 1996:362-367) og give de troende mennesker del deri (17,22). Herliggørelsesforestillingen indgår i denne struktur. I sit jordiske virke herliggør Jesus

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

sin fader gennem sin åbenbaring og samlingen af en troende discipelskare (13,31f; 17,4). Denne form for herliggørelse fortsætter, når menigheden fastholder og udbreder deres tro (14,13; 15,8). Gud herliggør Jesus, når han har fuldendt sit jordiske virke i korsdøden. Derefter lader Gud ham genopstå og herliggør ham hos sig med den herlighed, som han havde før verdens skabelse (17,5). Det er i denne herliggjorte form, at Jesus i opstandelsestilsynekomsterne fremtræder for disciplene (20,19-23.24-29). Således får opstandelsesvidnerne i synet af den herliggjorte Kristus indsigt i den guddommelige herlighed. Herigennem indtræder en ny situation (*ekeinê hê hêmera*), hvor de kender hans identitet (14,20) og har bønssadgang til Gud (16,23.26), fordi de er inddraget i det guddommelige fællesskab (17,21-23). Til den epoke, der indledes ved Jesus' herliggørelse, hører en kompetence, der sætter opstandelsesvidnerne i stand til at forstå skriften (2,22; 12,16).

Man kan sammenfattende sige, at den johannæiske skriftforståelse ikke bare forudsætter en herlighedsåbenbaring ved skrifternes oprindelse, men tillige en som begrundelse for deres rette forståelse. Herlighedens fravær skal afløses af et nærvær i Jesus' åbenbaring af herligheden i sin person, før deres reference til herligheden kan erkendes. Således er det kun gennem indsigten i Jesus' herlighed, at der opstår en adækvat skriftforståelse og –udlægning. Herlighedens afsluttende nærvær i Jesus afslører skriftens sande mening. Skriften vidner om Jesus, da han er dens oprindelse og endemål. Det kan imidlertid først erkendes, når endemålet er indtrådt.

Johannesevangeliets skriftbrug

På baggrund af ovenstående bestemmelse af Johannesevangeliets hermeneutik er det ikke, som Martin Hengel mener, ”erstaunlich, mit welchem rigorosen Selbstvertrauen Johannes das ganze Alte Testament einschließlich der Tora Mose für die christologische Selbstverkündigung Jesu in Anspruch nimmt” (Hengel 1989: 268). Selvbevidstheden kommer af den privilegerede hermeneutiske position, som er resultatet af Jesus' åbenbaring. Det er imidlertid værd at se, hvordan skriften bruges af de forskellige grupper i evangeliet og hvorledes anvendelsen forholder sig til evangeliets overordnede skriftforståelse.⁶

Det er allerede nævnt, at disciplenes brug af skriftciterer optræder i erindringsperikoper, der kommenterer begivenhederne ud fra en position hinsides den fortalte historie, og som således er udsagt med den kompetence, der følger af Jesus' herliggørelse. Citaterne har således til formål at vise, hvorledes Jesus' liv og skæbne efter påske kunne ses som en opfyldelse af de gammeltestamentlige profetier (2,17; 12,16). Af den grund bør man næppe se Filips udsagn før påske

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

(1,45) som udtryk for en særlig indsigt i skriften. Snarere er hans beskrivelse af Jesus at opfatte som en reference til skriftens Messias-forventning, som også jøderne kender (7,42; 12,13). Filip udtaler sig altså ligesom jøderne siden hen (12,34) korrekt, men uden selv at have erkendelse deraf (jf. 20,9).

Selvfølgelig er den johannæiske fortællers perspektiv ligeledes placeret efter de fortalte begivenheder. Det ligger i selve udsigelsesstrukturen (Brandt 1997). Derfor er også fortællerens kommentarer baseret på den indsigt, som er resultatet af Jesus' åbenbaring af herligheden. Af den grund kan tilsyneladende problematiske forhold i Jesus' liv og skæbne forklares som opfyldelser af skriftprofetier. Det gælder hans manglende succes i jordelivet, som begrundes med Esajas' profetier (12,38.40), og det gælder forholdene omkring korsfæstelsen, som i forhold til de synoptiske beretninger er særlig skriftteologisk orienteret (19,24; 19,28.36.37) (Klauck 2004). Det gælder også den bemærkelsesværdige forklaring af Jesus' tørst-udbrud (19,28c), som ifølge fortælleren fandt sted for at fuldende skriften (19,28b). Således er skriften ved Jesus' død på korset ikke bare opfyldt, men fuldendt (jf. 19,30) (Klauck 2004:153). Gennem Jesus' liv og død bliver skriften forlenet med den afgørende og afsluttende referent, idet det bliver åbenbart, at dens henvisninger omhandler Jesus.

Det er klart, at den hermeneutiske skriftkompetence, som ifølge Johannes-evangeliet er resultat af Jesus' herliggørelse og tilsynekomst allerede er præsent i den johannæiske Jesus' egen person. Han anvender skriftciterer til at fremstille sin identitet og betydning (6,45; 7,38), begrunde sin autoritet (8,17; 10,34-36) og forklare begivenhederne i sit liv (13,18; 15,25; 17,12). Ligesom evangeliet som helhed bemægtiger den johannæiske Jesus sig skrifterne i en selvbevidst kristologisk udlægning af dem.

Den pointe er særlig interessant, når den stilles i relation til skarens brug af skriften. Det er tydeligt, at jøderne i Johannes-evangeliets fremstilling mangler indsigt i skriftens sande mening. Hver gang de citerer eller henviser til skriften, udstilles deres endimensionelle forståelse og mangel på nødvendig hermeneutisk kompetence. Det gælder, når de vil anvende skriften som argument mod Jesus' messianitet. Skriften angiver efter deres mening, at Messias skal være af Davids slægt og komme fra Bethlehem og ikke Galilæa (7,42.52). Om dette udsagn afslører Johannes-evangeliets viden eller uvidenhed om fødselstraditionernes forbindelse med Bethlehem, er ikke afgørende i denne forbindelse.⁷ I forbindelse med Johannes-evangeliets skriftforståelse er det derimod væsentligt, at ligesom jøderne forholder sig til Jesus' konkrete jordiske afstamning (jf. 6,42; 7,27), således ser de kun skriftens overfladiske mening. Den pointe understreges ved indtoget i Jerusalem, hvor den jødiske skare modtager ham som en traditionel konge

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

(12,13), hvilket Jesus korrigerer gennem opfyldelsen af Zakarias' profeti (12,14f). Hyldesten af Jesus som en messiansk konge modsiges ikke, men suppleres af Jesus' tolkning af sin kongestatus. Perikopen viser, at jøderne ikke har forstået Jesus' identitet og derfor ikke har indsigt i skriftens vidnesbyrd om ham. Endnu tydeligere er den pointe i henvisningen til skriften som begrundelse for, at Jesus ikke kan ophøjes og samtidig gøre krav på at være messias. Skriften siger nemlig ifølge jøderne, at Messias skal blive i evighed (12,34). Atter udstilles jødernes manglende forståelse af Jesus og medfølgende fejlagtige skriftbrug, for i Johannesevangeliets fremstilling medfører Jesus' ophøjelse netop, at han får evig betydning. De johannæiske jøder er eksempler på, at indsigten i Jesus' herlighed er nødvendig for en korrekt forståelse af skriften.

Modstillingen mellem en skriftbrug uden den kristologiske indsigt og en kristologisk informeret skriftforståelse kommer eksplicit til udtryk i den såkaldte brødtale (6,30-58). I denne forbindelse skal alene det første citat, som udtales af jøderne som begrundelse for deres tegnkrav (6,30), være i fokus. Jøderne forlanger, at Jesus legitimerer sig ved et tegn, ligesom mannaen i ørkenen var et tegn. De citerer: "brød i ørkenen gav han dem at spise" (6,31). Jesus' svar er i første omgang en eksegetisk behandling af det citerede vers, der svarer til det rabbiniske udlægningsprincip, *al tiqre ... ala* (læs ikke ... men) (Borgen 1965:62). Oftest anvendes princippet i forbindelse med alternativ vokalisering af det behandlede vers, men her angår det hele versets mening.⁸ Modsat jøderne udlægger Jesus ikke teksten som en reference til fortiden, men som en profeti om nutiden: "ikke: Moses har givet jer brødet fra himlen; men: min fader giver jer brødet fra himlen, det sande endda" (v. 32). Skriftens mulige reference til historien afkobles, og i stedet tilegnes den en henvisning til opfyldelsen i nutiden. Nærmere bestemt i Jesus' *ego-eimi*-ord: "Jeg er livets brød" (v. 35) (Theobald 1997:355-357; jf. Dietzfelbinger 1996:205).

Den gammeltestamentlige teksts betydning ændres gennem denne eksegesi fra at være et vidne om fortiden til kun at have værdi i kraft af relationen til Jesus, som leverer dens sande mening. Michael Theobald tager konsekvensen heraf og siger, at Det Gamle Testamente i Johannesevangeliet tømmes for frelseshistorisk indhold og egenværdi gennem dens forhold til Jesus. Meningen ligger ikke bag ved teksten i historiske begivenheder, men foran den i Jesus' opfyldelse af dens tegn (Theobald 1997:365; jf. Dietzfelbinger 1996:205-210; Kraus 1997).⁹

Den eksplicitte skriftbrug er imidlertid kun en blandt flere intertekstuelle relationer i Johannesevangeliet. Evangeliet indeholder tillige en karakteristisk og udbredt brug af gammeltestamentlige billeder, som Ruben Zimmermann for nylig har undersøgt med henblik på hyrdemetaforen i kapitel 10 (Zimmermann 2004).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Konklusionen er, at det billedsprog, som i de gammeltestamentlige skrifter er anvendt om Gud, i Johannesevangeliet bruges kristologisk. Jesus overtager den billedlige fremstilling af Gud, hvilket naturligvis er i direkte overensstemmelse med den johannæiske kristologi (Zimmermann 2004:113-116). Når Jesus fremstilles med væsensenhed med Gud (10,30), er det konsekvent, at han overtager Guds sproglige metaforer. Heraf opstår endnu et karakteristisk træk ved den johannæiske brug af gammeltestamentlige billeder, som Zimmermann ikke bemærker. Fordi Jesus fremstilles med Guds billeder, bliver menigheden tilsvarende beskrevet med billeder, der i de gammeltestamentlige skrifter anvendes om Israel. Når Jesus overtager Guds rolle, får menigheden tilsvarende Israels position. Eksempelvis sker det i den johannæiske brug af hyrdemetaforikken, hvor menigheden bliver hjorden (10,16; jf. fx Ez 34), og i vinstokbilledets reference til disciplenes status som grene (15,2.5; jf. fx Ps 80). På den måde bemægtiger den johannæiske teologi sig både skriften og den bibelske tradition. Hvad der ansås for at omhandle Gud og hans forhold til Israel overføres på Jesus og hans forhold til disciplene eller den johannæiske menighed. Den gammeltestamentlige brug af billederne var kun foreløbig og midlertidig. Med Jesus' komme tilspidses billederne kristologisk. Jesus står ikke i et symmetrisk forhold til skriften, for han er det sande brød (6,32), livets brød (6,34.48), den gode hyrde (10,11.14), den sande vinstok (15,8). Således bliver de traditionelle billeder bibeholdt, men overbudt og forlenet med nye referenter, som i Johannesevangeliets forståelse er deres sande indhold.

En sådan skriftbrug kalder Maarten Menken typologisk, idet han gennem denne betegnelse med rette modererer den totale afvisning af de gammeltestamentlige skrifers historiske indhold i Johannesevangeliet: "In the use of typology, there is an obvious relationship between the textual and the historical aspects of Scripture. In many instances, the Old Testament history constitutes an initial but very incomplete fulfilment of the Old Testament text; to put it otherwise, the type is an initial and the antitype a complete fulfilment of the Old Testament text" (Menken 1999:140).¹⁰

Brugen af gammeltestamentlige billeder og motiver svarer hermeneutisk til skriftciterterne. Fremstillingen af Jesus gennem traditionelle billeder af Gud forudsætter en erkendelse af Jesus' identitet, som ifølge Johannesevangeliet først er til stede efter herliggørelsen, når Jesus kan forstås som skrifternes opfyldelse og afslutning. I evangeliet besidder Jesus selvsagt denne hermeneutiske kompetence og kan derfor beskrive sig selv i overensstemmelse med Gud.

Sammenfatning om Johannesevangeliets apokalyptiske skriftbrug og -forståelse
 Johannesevangeliets forhold til den gammeltestamentlige skrift er bestemt af to herlighedsåbenbaringer. Skriftens oprindelse findes i en åbenbaring af Guds og hans præeksistente søns herlighed; skriftens afslutning findes i en åbenbaring af Guds og hans søns herlighed i den inkarnerede, døde, opstandne og herliggjorte Jesus. Hermed indsættes et endegyldig mål for skriftens henvisning. Fordi oprindelsen ikke er tilgængelig, men netop er fraværende og repræsenteret af skriften, kunne dens mening ifølge Johannesevangeliet ikke erkendes, før den afsluttende åbenbaring af herligheden. Fordi den johannæiske Jesus gør herligheden nærværende, afslører han sig selv som skriftens endemål, dens opfyldelse og fuldendelse (Labahn 2004).

Skriftbrugen i evangeliet udtrykker dette ved at placere Jesus, hans historie, identitet og betydning som indholdet af de gammeltestamentlige citater og det gammeltestamentlige billedsprog. Samtidig tilkendes det, at denne erkendelse af skrifternes betydning er resultat af indsigten i herligheden, hvilket Jesus har, og disciplene får gennem hans åbenbaring.

Det betyder ikke, at Det Gamle Testamente afvikles og mister gyldighed. Men det betyder, at dets autoritet er bestemt af dets kristologiske reference. Således har det ingen selvstændig værdi, men er skilt fra sit jødiske ophav og kan kun være kirkens bibel (Dietzfelbinger 1996:216f; Theobald 1997:365; Kraus 1997: 21f; Menken 1999:140f; Klauck 2004:157). Ikke i en frelseshistorisk konstruktion, som Martin Hengel mener (Hengel 1989:263.288), men som potentiale til forståelse og udfoldelse af Jesus' betydning har det blivende teologisk relevans for den johannæiske menighed (jf. 10,35; 20,9). Det er Johannesevangelistens egen skriftbrug eksempel på, da han anvender traditionelle gammeltestamentlige motiver i sin tolkning og fremstilling af Jesus' liv.¹¹

Konklusionen er, at herlighedens åbenbaring i Johannesevangeliet er en hermeneutisk begivenhed, som afslører skriftens referent og derved fuldender dens reference.¹²

Denne skriftforståelse kan med et begreb lånt fra Jacques Derrida kaldes apokalyptisk, fordi meningen afsløres gennem en udefrakommende åbenbaring. Johannesevangeliet antager en apokalyptisk tone, der kan beskrives med Derridas analyse af den apokalyptiske tone i filosofien: "Whoever takes on the apocalyptic tone comes to signify to, if not tell, you something. What? The truth, of course, and to signify to you that it reveals the truth to you; the tone is the revealer of some unveiling in process. (...) Not only truth as the revealed truth of a secret on the end or of the secret of the end. Truth itself is the end, the destination, and that truth unveils itself is the advent of the end" (Derrida 1982:84).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Apokalypserne åbenbarer noget, der skal komme, og aldrig noget, der er indtrådt. Apokalypsen gør altså det kommende nærværende, og er det kommende nærvær. Men dette apokalyptiske nærvær forbliver et kommende nærvær, der ikke er indtruffet og derfor ikke kan fastholdes i en metafysisk onto-eskato-teologi (Derrida 1982:93). Nærværet er jo ikke indtrådt, men altid kommende, og det er dette komme, der er det egentligt apokalyptiske (Derrida 1982:94). Apokalypsen indtræder netop ikke, men udsættes og forbliver som det kommende, hvorved den bliver en apokalypse uden apokalypse, en afsløring uden noget afsløret, en åbenbaring af et stadigt udsat komme (Derrida 1982:95). Således dekonstruerer Derrida forestillingen om endepunktet som det metafysiske, onto-eskato-teologiske fundament, for det forbliver et komme.

Johannesevangeliet synes imidlertid at forsvare en onto-eskato-teologi, der oven i købet forbindes med et postulat om en korrespondens mellem skriftens oprindelse og dens fuldendelse. Johannesevangeliets kristologiske skriftforståelse er jo netop, at med Jesus' åbenbaring af herligheden er enden kommet, sandheden er afsløret, nærværet er indtrådt. Modsat Derridas apokalyptiske opfattelse er dette nærvær i Johannesevangeliets fortalte verden ikke udsat eller fraværende. Det er tværtimod nærværende i Jesus' person.

Men som afslutning på evangeliet udsættes nærværet alligevel. Jesus forsvinder og hans nærvær afløses af hans fravær, hvorved den situation, som er gældende uden for evangeliets fortalte verden, oprettes. Læserne af Johannesevangeliet har nemlig ikke adgang til Jesus' eller hans herligheds nærvær. Menighedens situation er præget af fravær. Således svarer Derridas dekonstruktion af den apokalyptiske forståelse alligevel til Johannesevangeliet, for herlighedens endegyldige nærvær forsvinder afslutningsvis og efterlader løftet om et fremtidigt nærvær (14,1-3; 17,24), som endnu ikke er indtrådt. "The end is beginning" (Derrida 1982:84) er både den apokalyptiske tones og Johannesevangeliets udsagn, idet skrifternes endegyldige endepunkts nærvær blev indsat i Jesus' person, men derefter blev udsat og fraværende.

Johannesevangeliets kanonkarakter

Netop i forbindelse med Jesus' fravær installerer Johannesevangeliet sig selv som kanonisk skrift. Det fremgår af en kort analyse af Thomas-perikopen (20,24-28). Hvordan man end teologisk vurderer Thomas' krav om selv at se den herliggjorte Jesus og gennem korsmærkerne konstatere hans opstandelse (20,25), er det uomtvisteligt, at han ved Jesus' anden tilsynekomst får adgang til det bevis, som han efterspurgt (20,26f).¹³ Synet af den opstandne og hans korsmærker af føder derfor evangeliets mest højkrystallogiske bekendelse: "Min Herre og min

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Gud" (20,28), der er kulminationen på passionshistorien og danner en inklusion med prologens indledende identificering af det præeksistente logos og Gud (1,1f). Thomas udtrykker således den erkendelse af Jesus' identitet både i forhold til Gud og i forhold mennesker, som hele evangeliet er rettet mod (Söding 1996; van der Watt 2003). Han er ikke længere vantro, men troende (jf. 20,27).

Hvis Thomas' bekendelse er perikopens højdepunkt, er det følgende vers (20,29) dens *raison d'être*. I det vers tematiseres forholdet mellem opstandelsesvidnerne og de følgende generationer. På grund af Jesus' nærvær som opstanden og herliggjort har disciplene en privilegeret adgang til hans guddommelighed, som ikke er tilgængelig under hans efterfølgende fravær. Men netop af den grund prioriteres troen uden syn højere end disciplenes tro. Således afslutter den johannæiske Jesus sit virke med en saligprisning af læserne, da de netop tror uden at have set (20,29).

Pointen i Thomas-perikopen er derfor i mindre grad Thomas' person, hans tro eller hans forhold til de øvrige disciple, og i langt højere grad det skifte fra den herliggjorte Jesus' nærvær til hans fravær, som er forskellen mellem situationen i evangeliets fortalte verden og i læsernes verden. For disciplene bliver den guddommelige herlighed gjort nærværende i Jesus' person, men for læserne er nærværet udsat til en ubestemt fremtid. Således bliver Johannesevangeliets tone i overensstemmelse med Derridas opfattelse apokalyptisk, eftersom den endegyldige åbenbaring af herligheden, som i evangeliet leverer det fuldendte indhold til skriftens tegn, og derfor forlener disciplene med en særlig hermeneutisk kompetence, nu er udsat og fraværende. Afslutningen er ikke indtrådt med Jesus' åbenbaring. Den er kun begyndt.

Her installerer Johannesevangeliet sig selv som kanonisk skrift, for det træder i stedet for herlighedens tilgængelige nærvær i den herliggjorte Jesus. Fuldstændig som apokalypterne, hvis åbenbaring forbliver et ikke indtrådt komme, men i stedet resulterer i åbenbaringens skriftlige fiksering (jf. Johannes' Åbenbaring 21). De apokalyptiske skrifter vidner om det fremtidige kommes fravær. For Derrida er dette det egentlige apokalyptiske, at sandhedens komme indtræder i et skrift: "What if it was the apocalypse itself, what precisely breaks-in [*fait effraction*] in the "Come"?" (Derrida 1982:95). I så fald ville åbenbaringen af sandheden ikke være dens fremtidige indtræden, men bevidnelsen af dens fravær i et skrift. Tilsvarende kan man sige, at det egentlige kanoniske er skriftets bevidnelse af det guddommelige fravær. Johannesevangeliet er et kanonisk skrift, fordi det er åbenbaringen af Guds herlighed og den endegyldige sandhed i deres fravær.

Det fremgår af forbindelsen mellem Thomas-perikopens afslutning (20,29) og evangeliets afsluttende formålserklæring (20,30f). I den situation, hvor Jesus' åbenbaring af den guddommelige herlighed er udsat og fraværende, og læserne skal tro uden at have set, indtræder evangeliets skriftlige nedfældelse af Jesus' tegn som begrundelse for troen: "Dette er skrevet, for at I skal tro, at Jesus er Kristus, Guds søn" (20,31). Johannesevangeliet indtager den opstandnes funktion, idet det skal være det fundament for troen, som den opstandne Jesus var for disciplene. Evangeliet fastholder Jesus' åbenbaring af den guddommelige herligheds nærvær trods hans fravær. Således indtager det samme status, som de gammeltestamentlige skrifter, idet skriftens baggrund er den åbenbaring af herligheden, som ikke er tilgængelig.

Johannesevangeliet placerer sig selv i forlængelse af de gammeltestamentlige kanoniske skrifter. Samtidig varetager det formidlingen af den hermeneutiske kompetence, som er nødvendig for forståelsen af deres kristologiske indhold, fordi det fastholder den herlighedsåbenbaring, som afslører skrifternes sande mening. For evangeliets læsere er det således ikke herlighedens nærvær, der fuldender skrifternes vidnesbyrd, men dens fravær gjort nærværende i Johannesevangeliets skrift. Derfor bliver Johannesevangeliet den hermeneutiske nøgle til de gammeltestamentlige skrifter, hvilket det kan være, fordi det med den nødvendige hermeneutiske kompetence fremstiller Jesus som deres opfyldelse. Johannesevangeliet forstår sig ikke blot som et kanonisk skrift på linje med andre, men det forstår sig selv som de autoritative skrifers fuldendelse.

Konklusion er, at Johannesevangeliet sætter skrift for skrift. De gammeltestamentlige skrifers vidnesbyrd opfyldes kun inden for Johannesevangeliets skriftlige fremstilling af Jesus' nærvær. I læsernes konkrete verden er Jesus fraværende, og hans nærvær er udsat, i stedet varetager Johannesevangeliet hans funktion som skrifternes fuldendelse. Altså efterlades læseren i en fraværssituation, hvor skriftens tegn vidner om et grundlæggende fravær. Evangeliet forudsiger imidlertid en eskatologisk endetidssituation med direkte adgang til den guddommelige herlighed (17,24), da vil det blive klart, om tegnene har en referent. Parallelt med afsløringen af Det Gamle Testaments betydning gennem den johannæiske Jesus' åbenbaring af herligheden, vil Johannesevangeliets sande mening ved den eskatologiske åbenbaring blive afsløret, når skriftens repræsentation af herligheds fravær erstattes af dens nærvær. Men dette eskatologiske komme findes kun forjættet i teksten og er stadig udsat. Derfor er Johannesevangeliet en kanonisk tekst, hvis sande mening ikke er åbenbaret. Indtil den bliver det, er der kun fortolkninger.

Noter

¹ Om kanondannelsen se fx RGG⁴ 1:1407-1412.1417-1424; 4:767-770; TRE 6:1-48; 17:562-564; Gamble 1985; Metzger 1987; von Lips 2004.

² Begrebet 'Det Gamle Testamente' er naturligvis anvendt anakronistisk i forbindelse med Johannes-evangeliets tilblivelsestidspunkt. For det første udgjorde de jødiske skrifter selvfølgelig ikke et 'gammelt' testamente (jf. Müller 1997), for det andet var de autoritative skrifter ikke endeligt fastlagt og afgrænset (jf. Barton 1996). Problematikken er imidlertid ikke relevant i denne sammenhæng, da Johannes-evangeliet kun refererer til skrifter, hvis autoritet i det første århundrede var alment anerkendt (Labahn 2004:198 anm. 57).

³ Maarten Menken kan sammenfatte sine studier af den fjerde evangelists skriftforlæg: "... John knew it [i.e. GT] primarily (though not exclusively) in the textual form of the LXX ..." (Menken 1999:126). De fleste citater i Johannes-evangeliet svarer til LXXs tekst eller kan forklares på den baggrund, imidlertid er det ikke tilfældet for citatet af Zak 12,12 i 19,37. Den i dag kendte LXX kan ikke være grundlag for Johannes-evangeliets reference. LXX forveksler nemlig et *dalet* med et *rhes* i Zak 12,10 og oversætter "de skal se på mig, fordi de har danset" (*epiblepsontai pros me anth' hōn katōrchēsanto*). Teksten i Johannes-evangeliet svarer derimod nøje til det hebræiske forlæg (Menken 1996:171f). Der kan tænkes flere forklaringer på det forhold. Enten har evangelisten kendt en anden oversættelse (Schuchard 1992:149), en ældre kristen version (Menken 1997:367 anm. 3; Müller 2004:155) måske som et *testimonium* (Menken 1996:178), eller han har haft adgang til såvel den græske som den hebræiske tekst (Reim 1974:90; Hengel 1989:282). Det sidste er den enkleste forklaring, som svarer til andre eksempler på Johannes-evangelists skriftbrug (fx 3,14 (Frey 1994:203), 12,40 (Menken 1996:99-122) og 13,18 (Menken 1996:123-138; Klauck 2004:150)).

⁴ Den tradition føres videre i den senere rabbiniske eksegese. I Rabbi Ishmaels Mekilta udlægges udsagnet "i hele folkets påsyn" (2 Mos 19,11): "This teaches that at that moment the people saw what Isaiah and Ezekiel never saw." (Mek 6,3 (oversættelse: Lauterbach 1933:212)) (Dahl 1962:130).

⁵ I en vis forstand står denne udlægning i forbindelse med traditionerne i targumim, der omtolker Esajas' syn af Gud ved at placere Guds *shekinah* mellem dem. Esajas-targumen til 6,1 og 6,5 lyder: "In the year that King Ussiah was struck with it, the prophet said, I saw the glory of the Lord resting upon a throne, high and lifted up in the heavens of the height; and the temple was filled by the brilliance of his glory" (6,1). "And I said: "Woe is me! For I have sinned; for I am a man liable to chastisement, and I dwell in the midst of people that are defiled with sins; for my eyes have seen the glory of the Shekinah of the eternal king, the Lord of hosts!" (6,5) (oversættelse: Chilton 1987:14 (citeret uden fremhævelser); jf. Menken 1999:135).

⁶ Skrifthenvisningerne fordeler sig således: Johannes Døberen (1,23); den jødiske skare (6,31; 7,42; 12,13; 12,34); disciplene (1,45; 2,17; 12,15); Jesus (6,45; 7,38; 8,17; 10,34; 13,18; 15,25; 17,12); fortælleren (12,38; 12,40; 19,24; 19,28; 19,36; 19,37).

⁷ Rudolf Bultmann kommenterer: "Von der Bethlehemgeburt Jesu weiß der Evgl. nichts, oder will er nichts wissen..." (Bultmann 1941:231 anm. 2). Modsat hævder Charles K. Barrett: "We may feel confident that John was aware of the tradition that Jesus was born at Bethlehem..." (Barrett 1978:330).

⁸ Peder Borgen mener dog ud fra en tilbageoversættelse af v. 31.32 til hebræisk, at det netop er en alternativ vokalisering, der ændrer en perfektumsform til et participium, hvilket på græsk gengives med præsens (Borgen 1965:64). Imidlertid underkender han derved, at subjektetskiftet fra Moses til Gud er mindst lige så vigtigt som tidsskiftet. Michael Theobald har påpeget, at v. 32 formelt ikke er en polemisk eksegetisk udlægning, men et amen-ord, der stiller Jesu ord i opposition til skriftordet (v. 31) (Theobald 1997:346). Imidlertid fungerer modsætningen kun, fordi Jesus' amen-ord forholder sig til jødernes skriftcitater.

⁹ Disse eksegeter vender sig ikke mindst mod Martin Hengel (Hengel 1989). En reaktion mod fraskrivningen af de gammeltestamentlige skrifter egenværdi findes hos Klaus Scholtissek (Scholtissek 2003).

¹⁰ Samme forhold gælder jødiske institutioner som templet (Busse 1997), festerne (Menken 2004), kongedømmet (Langner 2004) og måske David (Daly-Denton 2000).

¹¹ Anthony T. Hansons tolkning overdriver denne pointe, når han mener, at stort set alt i Johannes-evangeliet enten er historisk eller skriftteologisk begrundet (Hanson 1991:364). Men han har ret i, at de gammeltestamentlige skrifter fungerer som teologisk grundlag for Johannesevangeliets Jesus-fremstilling og således tillægges afgørende værdi. Det Gamle Testamente frakendes ikke generelt enhver værdi, som Christian Dietzfelbinger mener, at en tendens i evangeliet taler for (Dietzfelbinger 1996:213), og som andre eksegeter anser for at være det uredigerede Johannesevangeliums egen holdning (fx Bultmann 1941).

¹² Konklusionen underbygger Mogens Müllers opfattelse, at der i Johannesevangeliets skriftbrug ikke er tale om skriftbevis, men om skriftfuldendelse (Müller 2004).

¹³ Som Thomas' traditionelle tilnavn 'den vantro' siger, er det mest almindeligt at vurdere Thomas negativt, fordi han kræver beviser for sin tro (Schnackenburg 1975:392). Men han kan også betragtes mere nuanceret, fordi han ikke anerkender traditionen fra disciplene, men vil se selv (Dietzfelbinger 1992:42f), fordi han insisterer på at erkende den opstandnes identitet med den korsfæstede (Köhler 1987:175f), eller fordi han gennemgår en trosudvikling (Moloney 1998:536-537).

Litteratur

- Andersen, S. 1998, Kan Bibelen være Guds ord? Et sprogfilosofisk problem hos Sløk og Wolterstorff, *DTT* 61:177-198.
- Barrett, C.K. 1978, *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, (2. udg.) Cambridge: SPCK.
- Barton, J. 1996, The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible, in: Sæbø, M. (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 67-83.
- Beutler, J. 1998, Der Gebrauch von 'Schrift' im Johannesevangelium, in: Beutler, J., *Studien zu den johanneischen Schriften*, SBAB 25, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Borgen, P. 1965, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, NT.S 10, Leiden: E.J. Brill.
- Brandt, P.A. 1997, Tekstens teori: Udsigelsens semantik, in: Jørgensen, K.G. (ed.), *Anvendt semiotik*, København: Samleren.
- Bultmann, R. 1941, *Das Evangelium des Johannes*, KEK II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Busse, U. 1997, Die Tempelmetaphorik als ein Beispiel von implizitem Rekurs auf die biblische Tradition im Johannesevangelium, in: Tuckett, C.M. (ed.), *The Scriptures in the Gospels*, BETHL 131, Leuven: Leuven University Press, 395-428.
- Chilton, B.D. 1987, *The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes*, The Aramaic Bible 11, Edinburgh: T&T Clark Ltd.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Dahl, N.A. 1962, The Johannine Church and History, in: Klassen, W. & G.F. Snyder (eds.), *Current Issues in the New Testament Interpretation. FS O.A. Piper*, London: SCM Press, 124-142.
- Daly-Denton, M. 2000, *David in the Fourth Gospel. The Johannine Reception of the Psalms*, AGJU 47, Leiden m.fl.: Brill.
- Derrida, J. 1967, *De la grammatologie*, Collection "critique", Paris: Les éditions de minuit.
- Derrida, J. 1982, Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy, *Semeia* 23, 63-97.
- Dietzfelbinger, C. 1992, *Johanneischer Osterglaube*, ThSt(B) 138, Zürich: Theologischer Verlag.
- Dietzfelbinger, C. 1996, Aspekte des Alten Testaments im Johannesevangelium, in: Cancik, H., H. Lichtenberger & P. Schäfer (eds.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. FS M. Hengel. Bd. III: Frühes Christentum*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 203-218.
- Frey, J. 1994, "Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat ..." Zur frühjüdischen Deutung der 'ehernen Schlange' und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f, in: Hengel, M. & H. Löhr (eds.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, WUNT 73, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 153-205.
- Gamble, H.T. 1985, *The New Testament Canon. Its Making and Meaning*, Philadelphia: Fortress Press.
- Goldschmidt, L. 1933, *Der babylonische Talmud. Bd. VI: Baba Qamme, Baba Meçia, Baba Bathra*, Haag: Martinus Nijoff.
- Handelman, S.A. 1982, *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, SUNY Series on Modern Jewish Literature and Culture, Albany: State University of New York Press.
- Hengel, M. 1989, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, *JBTh* 4, 249-288.
- Käsemann, E. 1980, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, (4. udg.) Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Klauck, H.-J. 2004, Geschrieben, erfüllt, vollendet: Die Schriftzitate in der Johannespassion, in: Labahn, M., K. Scholtissek & A. Strotmann (eds.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, Paderborn m.fl.: Ferdinand Schöningh 2004, 140-157.
- Koch, D.-A. 1992, Der Täufer als Zeuge des Offenbarers. Das Täuferbild von Joh 1,19-34 auf dem Hintergrund von Mk 1,2-11, in: van Segbroeck, F., C.M. Tuckett, G. van Belle & J. Verheyden (eds.), *The Four Gospels 1992. FS F. Neirynck*, BEThL 100, Leuven: Leuven University Press, 1963-1984.
- Kohler, H. 1987, *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetisch-hermeneutischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie*, AThANT 72, Zürich: Theologischer Verlag.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Kraus, W. 1997, Johannes und das Alte Testament. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium im Horizont Biblischer Theologie, *ZNW* 88:1-23.
- Labahn, M. 2004, Jesus und die Autorität der Schrift im Johannesevangelium. Überlegungen zu einem spannungsreichen Verhältnis, in: Labahn, M., K. Scholtissek & A. Strotmann (eds.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, Paderborn m.fl.: Ferdinand Schöningh, 187-206.
- Langner, C. 2004, Was für ein König ist Jesus? in: Labahn, M., K. Scholtissek & A. Strotmann (eds.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, Paderborn m.fl.: Ferdinand Schöningh, 247-268.
- Lauterbach, J.Z. 1933, *Mekilta de-Rabbi Ishmael. Vol. II*, JPS Library of Jewish Classics, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- von Lips, H. 2004, *Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung*, Zürich: Theologischer Verlag.
- Menken, M.J.J. 1996, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, Contributions to Biblical Exegesis & Theology 15, Kampen: Kok Pharos Publishing House.
- Menken, M.J.J. 1997, The Use of the Septuagint in Three Quotations in John. Jn 10,34; 12,38; 19,24, in: Tuckett, C.M. (ed.), *The Scriptures in the Gospels*, BEThL 131, Leuven: Leuven University Press, 367-393.
- Menken, M.J.J. 1999, Observations on the Significance of the Old Testament in the Fourth Gospel, *Neotest.* 33:125-168.
- Menken, M.J.J. 2004, Die Feste im Johannesevangelium, in: Labahn, M., K. Scholtissek & A. Strotmann (eds.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, Paderborn m.fl.: Ferdinand Schöningh, 267-286.
- Metzger, B.M. 1987, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford: Clarendon Press.
- Moloney, F.J. 1998, *The Gospel of John*, Sacra Pagina Series 4, Collegeville: The Liturgical Press.
- Müller, M. 1994, *Kirkens første bibel. Hebraica sive Graeca Veritas?* Frederiksberg: Anis.
- Müller, M. 1997, *Det Gamle Testamente som kristen bog*, Frederiksberg: Anis.
- Müller, M. 2004, Schriftbeweis oder Vollendung. Das Johannesevangelium und das Alte Testament, in: Bull, K.-M. & E. Reinmuth (eds.), *Bekennnis und Erinnerung. FS H.-F. Weiss*, Rostocker Theologische Studien 16, Münster: Lit, 151-171.
- Murphy, R.E. 1990, *The Song of Songs*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press.
- Nielsen, J.T. 2002, Korset i den kognitive dimension, in: Ejrnæs, B. & L. Fatum (eds.), *Lidelsens former og figurer*, Forum for Bibelsk Eksegese 12, København: Museum Tusulanums Forlag, 161-187.
- Obermann, A. 1996, *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium*, WUNT II/83, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- Reim, G. 1974, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, SNTS.MS 22, London: Cambridge University Press.
- Schnackenburg, R. 1975, *Das Johannesevangelium III*, HThKNT 4, Freiburg m.fl.: Herder.
- Schneidau, H.N. 1982, The Word against the Word: Derrida on Textuality, *Semeia* 23:5-28.
- Scholtissek, K. 2003, "Die unauslösbare Schrift" (Joh 10,35). Zur Auslegung und Theologie der Schrift Israels im Johannesevangelium, in: Söding, T. (ed.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen*, QD 203, Freiburg m.fl.: Herder, 146-177.
- Scholtissek, K. 2004, "Geschrieben in diesem Buch" (Joh 20,30) – Beobachtungen zum kanonischen Anspruch des Johannesevangeliums, in: Labahn, M., K. Scholtissek & A. Strotmann (eds.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, Paderborn m.fl.: Ferdinand Schöningh, 207-226.
- Schuchard, B.G. 1992, *Scripture Within Scripture. The Interrelationship of Form and Funktion in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John*, SBL.DS 133, Atlanta: Scholars Press.
- Söding, T. 1996, Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f, in: Backhaus, K. & F.G. Untergaßmair (eds.), *Schrift und Tradition. FS J. Ernst*, Paderborn m.fl.: Ferdinand Schöningh, 343-371.
- Theobald, M. 1997, Schriftzitate im "Lebensbrot"-Dialog Jesu (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten, in: Tuckett, C.M. (ed.), *The Scriptures in the Gospels*, BEThL 131, Leuven: Leuven University Press, 327-366.
- Theobald, M. 2002, *Herrenworte im Johannesevangelium*, Herders biblische Studien 34, Freiburg m.fl.: Herder.
- Van der Watt, J.G. 2003, The Cross/Resurrection-Events in the Gospel of John with Special Emphasis on the Confession of Thomas (20:28), *Neotest.* 37:127-145.
- Welck, C. 1994, *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21*, WUNT II/69, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wolterstorff, N. 1995, *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wucherpfennig, A. 2004, Markus 1,1-3, Johannes 1,1-18 und Herakleons Johannes-Kommentar im Licht christlicher Kanon-Entwicklung, in: Labahn, M., K. Scholtissek & A. Strotmann (eds.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, Paderborn m.fl.: Ferdinand Schöningh, 227-244.
- Zimmermann, R. 2004, Jesus im Bild Gottes. Anspielungen auf das Alte Testament im Johannesevangelium am Beispiel der Hirtenbildfelder in Joh 10, in: Frey, J. & U. Schnelle (eds.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive*, WUNT 175, Mohr Siebeck, 81-116.

Kanon: En bibelteologisk og luthersk Paulusteologi?

Troels Engberg-Pedersen

Mogens Müller har i det seneste årti interesseret sig i særlig grad for den kanoniske sammenhæng mellem Det Gamle og Det Nye Testamente. Dels har han mindet os om Septuaginta som de kristnes første Bibel (se Müller 1994 og 1996). Dels har han interesseret sig specielt for begrebet ”pagtsteologi” (se Müller 1995 og 1997). Og på det seneste har han undersøgt de forskellige typer brug af gammeltestamentlige citater i de forskellige nytestamentlige skrifter (se Müller 2001, 2002 og 2004). Måske kan man bringe alt dette på en enkelt formel ved at tale om Müllers særlige interessefelt som *tilblivelsen* (eller konstruktionen) *af en nytestamentlig teologi i snæver interaktion med ”skriften”* (= Det Gamle Testamente). I denne artikel vil jeg drøfte et helt aktuelt eksempel på en bestræbelse, der i høj grad ligger i forlængelse af Müllers interessefelt: dens tiltrækning, men også dens risici, hvis man ikke fastholder den historisk-kritiske skepsis, som Müller selv på sin side med rette har insisteret på.

Til diskussion står en helt ny bog af Francis Watson om *Paul and the Hermeneutics of Faith* (Watson 2004), som formodentlig er tænkt som en moderne pendant til E.P. Sanders’ gennembrudsværk i Paulusforskningen fra 1977, *Paul and Palestinian Judaism* (Sanders 1977). Og det grundlæggende spørgsmål, der rejses, lyder: Kan man, ja skal man finde en egentlig, paulinsk *teologi* om lov og evangelium, Moselov og Kristusbegivenhed og -tro, i *Paulus’ læsning af skriften*? Er den paulinske forståelse af Kristus så at sige en *kanonisk* forståelse, der nok forkaster noget i Det Gamle Testamente, men i høj grad også viderefører andet derfra, og vigtigst af alt: i videreudfoldelse af en spænding, der er grundlagt i skriften selv? Det er, som man vil se, et spørgsmål, der i høj grad svarer til Mogens Müllers forskningsinteresser.

Spørgsmålet ligger på sin vis lige for. Sanders gjorde i sin tid op med forståelsen af jødedommen i den forudgående, dialektiske teologi, en forståelse, som var en integreret del af en helt eksplicit, teologisk fortolkning af Paulus’ forhold til (læs: opgør med) jødedom og Moselov. For Sanders havde Paulus ikke noget at udsætte på jødedommen, ikke mindst fordi der historisk set slet ikke *var* noget af teologisk art at udsætte på den. Også i jødedommen kom Guds nåde *først*, og loven var en *integreret* del af Guds pagtslutning med Israel. Spurgte man Sanders

om, hvad der så ifølge Paulus var ”galt” med jødedommen, var svaret: *ikke andet* – end at den ikke var Kristustro! Sagt på en anden måde: For Sanders stod det helt fast, at jødedom og paulinsk Kristustro var to forskellige religioner. Derfor kaldte han også i undertitlen sin bog *A Comparison of [Two] Patterns of Religion*. Men hvis man i lyset af, at Kristustroen immervæk var udsprunget af jødedommen, spurgte om, hvordan de ”to religioner” så forholdt sig *indholdsmæssigt* til hinanden, så fik man ikke noget rigtigt svar hos Sanders. De var simpelthen bare forskellige.

Her mangler der helt klart noget. Der *må* være mere at sige. Ikke desto mindre skal man passe på med, hvad det er for et spørgsmål, man vil have besvaret. Vi ved alle, at Paulus kæmpede for at skabe adgang til Kristustroen for ikke-jøder på lige fod med jøder, og uden at de skulle *blive* jøder (ved at lade sig omskære og dermed begive sig ind under Moseloven). Det betød de facto en klar tilside-sættelse af den centrale rolle, som Moseloven spillede og stadig spiller for jøder. Det spørgsmål, man gerne vil have besvaret, bør nu ikke være, hvad der var Paulus’ *motivation* for at forkynde Kristustro for ikke-jøder på den nævnte måde. Paulus’ motiver og bevæggrunde – hvad der *fik ham til* at handle, som han gjorde – må for altid forblive skjult for os, ligesom det dybest set også vil have været det for ham selv. Hvad man derimod kan sige noget om, er Paulus’ egen *rationalisering* af hans handlemåde, sådan som den er eksplicit udtrykt i hans breve. Denne rationalisering er Paulus’ teologi. Når man synes, at der mangler noget i Sanders’ redegørelse for forholdet mellem jødedommen og den paulinske Kristustro, så er det lige præcis et bud på en paulinsk teologi i den nævnte forstand, man savner – så at sige et alternativ til den paulinske *teologi*, som Sanders gjorde op med hos sine forgængere.

Her er det imidlertid nødvendigt med tre yderligere præciseringer. For det første har vi lært siden Sanders, at en paulinsk teologi af den nævnte type på ingen måde kan forventes at fjerne Paulus så radikalt fra jødedommen, som selv Sanders gjorde det. Paulus endte i hvert fald selv med i Romerbrevet at se Kristustroen som den sande jødedom, og det på en måde, som ikke *bare* var ”snyd”. (Det er ”snyd”, hvis der ligger så radikale omfortolkninger bag påstanden, at ingen udenforstående kan genkende hverken sig selv eller den, der foretager omfortolkningen, i den.) For det andet har vi lært siden Sanders (godt hjulpet af hans kampfælle Heikki Räisänen, se Räisänen 1987), at Paulus’ ”teologi” i den anførte betydning ikke er nogen samlet, enkel og éntydig størrelse. Den kan variere fra brev til brev og ud fra de sammenhænge, hvori den bliver formuleret. Ja, Paulus kan formulere sig på måder om én og samme sag, der slet ikke ser ud til at kunne forliges med hinanden. Man må derfor passe gevaldigt på, at man ikke

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

harmoniserer hen over disse forskelle, simpelthen fordi man gerne vil finde én samlet teologi. For det tredje har vi efter Sanders lært, at man ikke må løsrive teologien fra de retoriske argumentationssammenhænge, hvori den udfoldes i de enkelte breve. Tværtimod må man til stadighed spørge efter de teologiske ideers *funktioner* i de konkrete brevsammenhænge, hvori de indgår.

Når alt dette er sagt, står det dog tilbage, at der efter Sanders har været et påtrængende behov for at formulere en form for paulinsk teologi vedrørende forholdet mellem jødedom og Kristustro. Det er dette behov, Francis Watson har sat sig for at opfylde.

I det følgende vil jeg først give læseren et indtryk af Watsons grundidé og derpå spørge, om ideen holder. Jeg citerer ret udførligt, for at læseren kan få en præcis fornemmelse af bogens teser og hele karakter.

Watsons grundidé

Paul's "view of the law" is his reading of a text – the composite text comprising the five books from Genesis to Deuteronomy. His "theology of justification" is a scriptural hermeneutic, antithetical in form and itself constructed from selected scriptural texts, which aims to show how the true meaning of scripture is its testimony to God's unconditional saving action, now realized in Christ. The dynamic of Pauline scriptural interpretation comes most clearly to light within the context of other contemporary readings of the same scriptural texts. Through their common concern with the interpretation of scripture, Pauline and non-Pauline writings constitute a single intertextual field, rather than indicating an immediate "parting of the ways" between two monolithic entities labelled "Christianity" and "Judaism".

Sådan opsummerer Watson i sin konklusion (514) de væsentligste punkter i bogen. Der er to centrale påstande. Den første er formel og drejer sig om selve den logiske karakter af, hvad Paulus siger om Moselov og Kristustro. Her er pointen, at hvad han siger, er udtryk for en regelret læsning af skriften, som finder sted inden for ét samlet intertekstuelt felt, hvori indgår dels Paulus' læsning, dels skriften selv og endelig en lang række samtidige, ikke-kristne, jødiske læsninger af skriften. Watson taler om en *three-way conversation* (2-5) mellem disse tre størrelser, og det er hans udfoldelse af denne "samtale", som giver bogen dens særlige karakter. Watson er en meget fin tekstlæser, og han sætter sig for at fremlægge genuine læsninger af en lang række centrale tekster i dette samlede felt. Lad mig nævne de vigtigste her.

For skriften selv (Det Gamle Testamente) er det følgende: 12-profetbogen, inkl. dens reception i Qumran (80-112); 12-profetbogen som helhed og Habak-

kuk 2 i særdeleshed (129-157); Abraham i 1 Mos. (172-185, 193-195, 202-205, 209-212); 2 Mos 32 og 34 (282-298); 3 Mos 18 (315-329); 4 Mos. flettet sammen med Paulus' læsninger af den (354-380); 5 Mos. (415-454). For de intertestamentale, jødiske skrifter er det følgende: Habakkuk Pesheren fra Qumran (114-126); Jubilæerbogen (222-238); Philons *Abraham* (238-252); Josephus om Abraham (254-269); Philons *Moses* og *Om Dekalogen* (299-310); Josephus igen (342-353); Salomons Visdom (380-411); Baruchs Bog (455-473); 4 Ezra (475-513). Og endelig er det for Paulus selv følgende hovedtekster: Rom 1,17 og 3,20 (40-57), Rom 3,10-18 + 19-20 (57-71), Rom 3,21-22 (71-76), Rom 4 sammen med Gal 3 og 4,21-31 (169-219), 2 Kor 3 (281-298), Rom 10,5-9 (330-341), Rom 2 (344-353, 503-504), Rom 7,7-25 (358-364 + 368-369 + 373-380 + 506-509), 1 Kor 10,6-11 (364-368), Rom 1,18-2,5 (405-411), Rom 3,1-8 (443-445), Rom 10,19 (447-452), Rom 5,13-14 (511-513).

Som man vil se, er der tale om et formidabelt intertekstuel felt, der gør bogen til en lækkerbissen for enhver, der vil sætte sig ind i disse centrale tekster og deres sammenhæng. Desværre må jeg her nøjes med at fremlægge og diskutere, hvad Watson siger om Paulus selv.

Der er indbygget en række pointer i Watsons grundidé om Paulus som læser af skriften inden for det nævnte intertekstuelle felt. En hovedpointe er selvfølgelig, at Paulus ikke bare citerer skriften som blot og bar udsmykning eller udelukkende for retorisk at styrke en argumentation, som har sit tyngdepunkt et andet sted. Nej, Paulus læste virkelig skriften. Og han fandt i skriften den forståelse af Kristustro og Moselov, som han fremlægger i sine breve. På dette punkt kan hans hermeneutiske praksis sidestilles fuldstændigt med den, man finder i Qumran-skrifterne. Også her blev skriften læst som pegende frem mod forfatternes egen tid og situation. Her er et citat, der viser denne pointe:

his [Paul's] hermeneutic is based on the *discovery* of the tension-laden dynamics of the scriptural narrative itself, in its diachronic unfolding – a discovery that serves to illuminate the logic of the gospel. Scriptural dissonance is both uncovered by the gospel and resolved by it, since its theological function is to testify to the gospel (24, Watson's kursiv).

En anden pointe fremgår af det samme citat. Hvad Paulus fandt i skriften, var en slags samlet fortælling. Watson citerer fra Richard Hays' *Echoes of Scripture* (Hays 1989, Watson 22-23) tanken om, at "Paul finds the continuity between Torah and gospel through a hermeneutic that reads Scripture primarily as a *narrative* of divine election and promise". Selv er Watson ganske vist noget forsigtig med at bruge ordet "fortælling", hvilket er fornuftigt nok. For hvis man tager

det ord alvorligt, må man kunne udskrive ”fortællingen” passende omfattende og præcist, og det kan øjensynlig ikke rigtigt lade sig gøre her. Alligevel stiller han spørgsmålet, om Paulus havde ”a sense of the shape of scriptural narrative as a whole”, og giver et bekræftende svar. Han vil altså ”locate Paul’s interpretative statements on the grid or template provided by the five books of the Torah, connected as they are by a gradually unfolding narrative” og på den måde vise, at ”Paul’s fragmentary exegetical statements do indeed stem from a broad construal of the narrative shape of scripture” (23). Andetsteds i bogen foretrækker han dog at sige, at ”Paul engages with these texts [fra de fem Mosebøger] by way of representative narratives and individual texts which are supposed to articulate *the fundamental dynamics of the Torah as a whole*” (275, min kursiv), og han taler om ”the contours of a Pauline reading of the whole Pentateuch” (276). Endelig når han i konklusionen frem til den måske mest dækkende term, nemlig ideen om en implicit ”construal of the whole”, som kan rekonstrueres ”from a theologian’s [og altså også Paulus’] actual *use* of scripture, in relation to which it [dvs. ”the construal”] serves as a kind of hermeneutical framework” (515 n. 1, Watsons kursiv).

Som man vil se, er Watson ret forsigtig i sin karakteristik af, hvad det er, Paulus i formel henseende finder i skriften: en eller anden ”construal” af ”the whole”. Det hænger sandsynligvis sammen med endnu en pointe, som er, at de inkonsistenser og uklarheder, man kan finde i, hvad Paulus i sine breve siger først og fremmest om Moseloven, i virkeligheden stammer fra skriften selv. Faktisk var det Paulus’ store opdagelse at *finde* disse uklarheder, eller snarere ”spændinger” (*tensions*), i skriften selv. Den mest grundlæggende spænding, Paulus finder i skriften, er den mellem løftet eller forjættelsen (*the promise*) i 1 Mos., som er knyttet til Abraham, (til)tro (*faith*) og liv – og så lovuddene (*the commandments*) i 2 Mos., 3 Mos., 4 Mos. og 5 Mos., som er forbundet med Moses, (lov)overholdelse (*doing*) og død. Dette er ”the fundamental dynamic of scripture” (39), som Paulus opdagede i det inderste af skriften og forstod som pegende fremad mod Kristusbegivenheden. Watson afviser altså forsøget på at slippe væk fra inkonsistenser i, hvad Paulus siger om Moseloven. Han citerer (274 n. 5) bifaldende fra Räisänen, at ”Paul’s thought on the law is full of difficulties and inconsistencies”, men tilføjer så også, at ”[t]he tendency of the present reading is to find the most significant inconsistencies within the Torah itself, as Paul reads it”.

Nu må man ikke tro, at Paulus ifølge Watson *simpelthen* læste sig frem til dynamikken mellem evangelium og lov. Endnu en pointe i grundideen er, at Paulus’ læsning af skriften indgår i en ”hermeneutisk cirkel” (298) mellem denne

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

læsning selv og hans erfaring af Kristusbegivenheden. Den sidste står absolut fast og har på sin vis førsteprioritet. Det er derfor rigtigt at hævde, at "Paul reads the scripture in the light of Christ only *in order to* read Christ in the light of scripture", hvoraf følger, at "scriptural interpretation *per se* is of no interest to him" (298, Watsons kursiv). Men så gælder det alligevel også den anden vej rundt: "[Y]et, in interpreting the Christ-event, it is *genuinely* scriptural interpretation that Paul practises" (298, min kursiv), nøjagtigt ligesom hans samtidige.

[S]cripture is not external to the Christ-event but is constitutive of it, the matrix within which it takes shape and comes to be what it is. ... Without scripture, there is no gospel; apart from the scriptural matrix, there is no Christ. The Christ who sheds light on scripture is also and above all the Christ on whom scripture simultaneously sheds its own light (17).

Når Paulus citerer skriften, sker det ikke med udgangspunkt i en fuldt færdig forståelse af Kristusbegivenheden, som han så kun ønsker at støtte med "proof-texts". Tværtimod fremkommer hans Kristusforståelse *af* hans læsning af skriften, som han virkelig læser ligesom sine samtidige, der jo også havde *deres* hermeneutiske udgangspunkter for læsningen.

Hermed når vi frem til den sidste pointe i den formelle del af Watsons grundidé. Den er, at der ikke er nogen neutrale hermeneutiske kriterier for at hævde den ene eller den anden skriftfortolknings rigtighed. Når Paulus "genuinely reads the scriptural texts", er det samtidig "a reading guided by the claims of the gospel, not one carried out from a position of disinterested neutrality" (310). Ja, helt generelt gælder det, at "there is no neutral standpoint from which one might arbitrate" mellem to antikke læsninger af skriften (237). Paulus selv "cannot appeal to any neutral criteria that might vindicate his own interpretation of ... scripture, over against the alternative ones" (243). Situationen er snarere den, at

Paul's interpretations exploit the *semantic potential* of the scriptural text itself, especially in its internal tensions. That is not to say that Paul's reading can be shown to uncover the "real" meaning of these texts, from the standpoint of any neutral hermeneutical criteria. Yet the conventional scholarly view, which is that Paul reads his theology into the scriptural texts and not out of them, turns out to be demonstrably false (276, min kursiv).

Det samme gælder, hvis man sammenligner Paulus med andre med- og modspillere i det intertekstuelle felt. Fx sammenligner Watson læsningen af Abraham i Jubilæerbogen og hos Paulus således:

Each interpretation will tend to emphasize certain texts and to downplay others, and there is *no neutral standpoint* from which one might arbitrate between the two (237, min kursiv).

Og han sammenligner på følgende måde Philon og Paulus om begivenhederne ved Sinaj:

While Philo's reading and Paul's are at crucial points diametrically opposed, there are *no neutral hermeneutical criteria* that could show one reading to be more faithful to the scriptural text than the other. Both readers can claim to be realizing the semantic potential of the text, or of the different parts of it that they have chosen to highlight (299, min kursiv).

Så vidt om den formelle, så at sige hermeneutiske side af Watsons grundidé. Hvad så med indholdet? Hvordan ser Paulus' "construal" (forståelse) af hele skriften ud ifølge Watson, en "construal", som skulle pege frem mod Kristusbegivenheden og en ganske bestemt forståelse af den?

Den er i virkeligheden forbløffende velkendt. Her er den i ultrakort gengivelse:

Scripture is promise and law, and Christ is the promise's fulfilment and the law's end (517).

Lidt mere udfoldet hedder det fx:

Paul's controversy with "Judaism" (Christian or otherwise) is in fact a conflict about the interpretation of the Torah; ... the question at issue is whether interpretative priority is to be given to a particular mode of divine agency (the making of an unconditional promise) or of human agency (the observance of the commandments) (528).

Paulus fandt altså i skriften en antitese mellem et løfte eller en forjættelse (*promise*), som er uden betingelser og et udtryk *alene* for Guds handlen, og en lov (*law*), som indfører betingelser og dermed gør, at vejen til frelse *også* bliver afhængig af menneskelig handlen. *Divine agency* versus *human agency* (nogle steder også kaldet "human self-salvific action", fx 196, eller "the human salvific initiative", fx 201) eller *unconditionality* (fx 186) versus *conditionality* – det er denne dobbelte antitese, Paulus fandt i skriften.

Her er nogle karakteristiske formuleringer:

Because salvation is wholly God's act, salvation is certain; even "faith" is not so much a condition of salvation as the human acknowledgment intended and elicited by God's communicative action (196).

... salvation is wholly God's act. If salvation were contingent on human self-salvific action, how could salvation be promised? Paul hears in the scriptural texts God's absolute, unconditional and irreversible commitment to the future salvation of humankind (196).

På den ene side har vi "a gift unconditionally promised" (200). På den anden side ser man, at "the gift of the inheritance comes to be hedged around with conditions" (200):

That is the problem with the law, which removes salvation from the sphere of the unconditional divine promise and makes it contingent on observance (200) ... Its true role is [derfor snarere] to demonstrate the impossibility of the human salvific initiative that it appears to promote, subverting its own project in order thereby to witness to the salvation of God (cf. Gal.3.21-22) (201).

Man behøver ikke citere mere, før det er klart, hvad der menes. For vi kender det jo særdeles vel på forhånd. Faktisk er det da heller ikke selve dette indhold, der er hovedsagen i bogen, men snarere noget, der hører tæt sammen med de formelle pointer, vi først så på. Grundideen er nemlig den, at en forståelse af skriften, ifølge hvilken "Scripture is promise and law [antitetisk forstået], and Christ is the promises's fulfilment and the law's end", er at finde *i skriften selv* (når man læser den gennem Paulus' briller), ja endnu mere end det: *Denne* meget specifikke forståelse kan efterspores og påvises i en række *detaljerede* passager og sammenhænge i skriften selv.

Det er så dette, Watson vil vise, når han gennemgår udvalgte, centrale passager fra skriften. Lad mig give et enkelt eksempel, kogt ned til essensen. (1) Paulus forbinder på en eller anden måde Moseloven med død. (2) I skildringen i 4 Mos. af israelitterne i ørkenen, efter at de ved Moses' hjælp ved Sinaj har modtaget loven, omtales det igen og igen, at israelitterne rammes af død. (3) Ergo (ifølge Watson) har Paulus så at sige *læst* sammenhængen mellem loven og død i skriften. Loven *medfører* faktisk død. Eller samme tanke på en anden måde: Når Paulus hævder (2 Kor 3,6), at "skriften dræber", tænker han helt konkret på israelitterne, der døde i ørkenen efter at have modtaget loven. På den måde ikke blot finder *Paulus* denne noget mere detaljerede forståelse af Moseloven (nemlig at den fører til død) i skriften, nej, når skriften læses med Paulus' briller, *er* denne forståelse at finde i skriften. Teksten *selv* rummer et "semantisk potentiale" for denne læsning.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Som opsummering af Watsons analyse af "samtalen" mellem Paulus og skriften får vi da følgende resultat, som jeg her har drevet en tand videre, end Watson selv klogeligt gør det. Men jeg mener faktisk, det er det, han vil sige: Paulus læser skriften i et hermeneutisk samspil med Kristusbegivenheden. Han realiserer dermed et semantisk potentiale i teksten selv. Der er ingen neutrale hermeneutiske kriterier, man kan påberåbe sig for enten at validere eller invalidere sådan en læsning. Dermed har *vi* (kristne, når vi deler Paulus' hermeneutiske udgangspunkt i Kristustroen) en læsning af skriften (Det Gamle Testamente), som peger frem mod Kristus. Jeg gentager: *Vi* har *den* læsning – lige så fuldt som alle andre (fx jøder) har *deres* læsning.

Det er i sandhed en "kanonisk" læsning af forholdet mellem Paulus' Kristustro og jødedommen, i alle betydninger af ordet. Og nu troede man lige, at den form for bibelteologi én gang for alle havde fået sit kritiske dødsstød!

Kritik

Der er da også mindst tre kritikpunkter, man er nødt til at fremkomme med over for Watson. Det første vedrører det dobbelte begrebspar *divine* versus *human agency* og *unconditionality* versus *conditionality*. Det andet vedrører nogle af Watsons konkrete læsninger. Og det tredje vedrører hans brug af den i sig selv rigtige pointe, at der ikke er nogen neutrale hermeneutiske kriterier for vurderingen af en skriftlæsnings rigtighed.

Problemet med det dobbelte begrebspar er, at det efter min bedste overbevisning ikke har nogen rod i antikken selv, i hvert fald ikke hos Paulus eller i de øvrige tekster, som Watson diskuterer. Centralt hos Watson står af gode grunde den antitese mellem "tro" og "gøren", som Paulus finder i skriften. Nuvel: at Paulus opererer med en sådan antitese, er jo ganske klart. Se fx Gal 3,11-12:

At ingen retfærdiggøres hos Gud i (eller ved) loven, er klart (nok), eftersom "Den retfærdige *af tro* skal leve" [Hab 2,4]. / Og loven er ikke "af tro". Derimod (siger den:) "Den, som har *gjort* dem [nemlig de af loven påbudte handlinger], skal leve ved dem" [3 Mos 18,5].

Her møder vi en radikal antitese mellem Hab 2,4 og 3 Mos 18,5, som gentages i Romerbrevet i spændet mellem Rom 1,17 (Hab.) og Rom 10,5 (3 Mos.). Problemet er blot, at Paulus ikke på nogen måde specificerer, hvad modsætningsforholdet dækker over. Mindst af alt udreder han dette ved hjælp af Watsons dobbelte begrebspar. Det har Watson et helt andet sted fra, og vi er nødt til at sige det lige ud: Det er langt senere end Paulus. På samme måde må det være ganske klart, at

lige præcis dette dobbelte modsætningspar ikke er at finde i Det Gamle Testamente, uanset hvordan man så skal forstå forholdet mellem fx Hab. og 3 Mos.

Personligt vil jeg gå et skridt videre her. Jeg kan slet ikke se, at det dobbelte modsætningspar giver mening *i sig selv*, hvis det, man er på jagt efter, er en præcis, filosofisk eller fænomenologisk sondring mellem en type menneskelig forholden sig (kaldet ”tro”), som *alene* er udtryk for ”divine agency”, over for en anden type menneskelig forholden sig (kaldet ”gøren”), som skulle være udtryk for ”human agency” på en specifik og afgørende måde, der nødvendigvis skulle fjerne den fra det guddommeliges indflydelsessfære. Men lad det ligge her. Det afgørende er, at Watson helt grundlæggende og uden for alvor at diskutere det bygger sine læsninger af både Paulus og skriften selv op over et modsætningspar, som vi må sige han selv har bragt ind.

Det næste er nogle af Watsons centrale læsninger, der forekommer meget tvivlsomme. Jeg har som eksempel nævnt hans sammenkobling af død og lov. Det virker umiddelbart vanskeligt at finde den tanke i skriften (4 Mos.) selv, at israelitterne døde i ørkenen *på grund af* Moseloven, som de lige havde fået overdraget. Og heller ikke når Paulus selv taler om en sammenhæng mellem lov og død (fx i Rom 7,7-25), er det indlysende klart, at det er skriftens skildring af israelitterne i ørkenen, han har i tankerne. Men så er der jo 1 Kor 10,1-10 (364-368), hvor Paulus faktisk skildrer en række begivenheder af dødelig karakter, der vitterlig ramte israelitterne i ørkenen. Problemet er blot, at dette *ikke* her bliver koblet sammen med Moseloven. Det ved Watson selvfølgelig (369). *Ikke desto mindre* tager han denne passage til indtægt, ikke blot for sin påstand om, at Paulus så en sammenhæng mellem modtagelsen af loven og israelitternes død, men også at skriften selv så denne sammenhæng. Sådan kan man efter min mening ikke argumentere.

Endelig er der det hermeneutiske princip, at der ikke findes nogen *neutrale* hermeneutiske kriterier for afgørelsen af en læsnings rigtighed. Det princip er ganske rigtigt. Og det gælder også for den historisk og kritisk orienterede læsning, som grundlæggende indgår i både Watsons og almindelig videnskabelig, moderne bibelfortolkning. Denne fortolkningsmåde er på ingen måde neutral, men stærkt normativ i den forstand, at den rummer bestemte kriterier for, hvad der kan gælde for en acceptabel læsning.

Her må man imidlertid passe lidt på. Der er sådan set ikke noget problem med at kalde en meget, meget fri omgang med en bestemt tekst for en ”læsning”. Fx opererer man i moderne tekstteori med begrebet om en ”mod-læsning” (*resistant reading*). ”Læsninger” kan man altså have af mange slags. Men set inden for et

historisk og kritisk fortolkningsparadigme er det ikke ensbetydende med, at alle læsninger så også er lige *acceptable* eller *overhovedet acceptable*.

Lad mig give et eksempel. Watson viser fremragende (330-341), hvordan Paulus i Rom 10,6-8 har håndteret en central tekst fra 5 Mos. (30,12-14), så der sker en fuldstændig omskrivning (Watson taler selv om en *rewriting*, 340), der får teksten til at betyde det direkte modsatte af, hvad den betyder i skriften selv. Der er tale om det sted, hvor skriften selv siger, at lovens bud er klare nok, og at det nu bare drejer sig om at gøre dem. Hos Paulus derimod er det ”trosetfærdigheden” *modsat* ”lovretfærdigheden”, der siger, hvad det er let at gøre, nemlig bekende og tro. Hvad vi her møder, er den karakteristiske, paulinske totale omvendning, som betyder, at ”De Kristustroende (jøder *eller ikke-jøder*) er *de sande jøder*”. Når de gør det simple, *nl.* bekender Kristus som herre og tror i deres hjerter, er *de* dem, der opfylder Moses’ formaning i teksten fra 5 Mos. Samme omvendning finder vi i forbindelse med konkret skriftudlægning i Gal 4,21-31, hvor det ender med, at det er de Kristustroende, der er de sande arvinger efter Abraham, hvorimod ikke-Kristustroende *jøder ikke* er det. Og atter andre steder formulerer Paulus omvendingen direkte: Fil 3,2, Rom 2,28-29 og 9,8.

Her er det, man fra et historisk og kritisk perspektiv må fastholde følgende. Hvis jøder på Paulus’ tid reagerede på hans formulering af omvendingen med at sige ”Hør hov! Dine Kristustroende ’jøder’ er altså ikke *jøder*” – ja, så ville de have *ret*. Det historiske og kritiske perspektiv er forpligtet på en rekonstruktion af historien, der understreger *forskelle* (mellem dengang og nu og mellem forskellige historiske fænomener indbyrdes). Det er også kritisk forpligtet på *ikke* uden videre at tage historiske aktørers påstande for gode varer. Set i det lys må man dømmes Paulus’ vovede påstand om, hvem der er de sande jøder, ude. Det samme gælder så også om hans direkte oppositionelle skriftudlægning. Her må *vi* sige, at den ikke er acceptabel som læsning af skriften, uanset hvor meget Paulus selv ville have insisteret på den, og uanset hvor megen ret til den han mente at kunne påberåbe sig i sit eget særlige fortolkningsperspektiv (Kristusbegivenheden). Ja, mere end det: Som historisk og kritisk orienterede læsere må vi insistere på, at Paulus’ læsninger af skriften undertiden tangerer det perverse (*som læsninger*).

Watson er også en historisk og kritisk orienteret læser. Men så må han også tage konsekvensen af det normative perspektiv, der indgår i den orientering. Eller sagt på en anden måde: Det forhold, at der ikke findes nogen neutrale hermeneutiske kriterier (Watson henviser bl.a. til Bultmann for den indsigt), medfører ikke automatisk, at alle læsninger så også er lige *acceptable*. Det er de ikke ifølge det historiske og kritiske læseperspektiv, som ganske vist er et normativt læse-

perspektiv ligesom alle andre – men som altså også er *vores*. Tesen om de manglende neutrale hermeneutiske kriterier er ikke et *carte blanche* til, at så kan vi bare vælge det (præ-kritiske) læseperspektiv, der passer os bedst, fx Paulus' eget, og gøre det til vores. Vi er så at sige fanget af, at vi lever efter formuleringen af det historiske og kritiske læseperspektiv. Hvad den engelske filosof Bernard Williams har sagt i en anden, men beslægtet sammenhæng, gælder også her:

There is no route back from reflectiveness. I do not mean that nothing can lead to its reduction; both personally and socially many things can. But there is no *route* back, no way in which we can consciously take ourselves back from it (Williams 1985:163-164, Williams' kursiv).

Der er altså tre grunde til, at man må forkaste Watsons grandiose teori om, at en bestemt paulinsk, teologisk forståelse af forholdet mellem Moselov og Kristustro kan graves frem af (selve hans læsning af) Det Gamle Testamente. For det første forudsætter den nogle antitetiske begrebspår, som hverken findes hos Paulus eller i skriften selv. For det andet bygger den på nogle læsninger af både Paulus og skriften, som også i detaljen er uden holdepunkter i de to tekster. Og endelig springer den på en illegitim måde over en barriere mellem, hvad der kan gælde for acceptable læsninger nu, og hvad der gjorde det i antikken.

Men Watsons udfordring står jo så tilbage. For det første: Hvad er indholdet af den antitese mellem tro og gøren, som Paulus de facto opererer med, hvis ikke svaret ligger dér, hvor Watson vil finde det? For det andet: Er det slet ikke muligt at finde noget samlet, idémæssigt, teologisk indhold af Paulus' overvejelser over forholdet mellem Moselov og Kristustro? Er vi tvunget til at blive stående ved Sanders' påstand, at det eneste, der var "galt" med Moseloven, var – at den ikke var Kristustro?

Et alternativ

I perioden efter Sanders har forskerne understreget, at sondringen mellem tro og gøren eller Kristustro og Moselov først af alt var en etnisk sondring. Kristustro uden Moselov var mulig også for ikke-jøder, som derfor ikke behøvede at blive jøder. Moseloven derimod var det, der definerede en jøde. Watson er selvfølgelig klar over denne forståelse, men synes ikke, den er god nok:

What is at stake here [nemlig i Paulus' gentagne tale om "af tro"] is *not simply* the question of Gentile membership in the people of God, *but* the priority and unconditionality of divine saving action in its universal scope (186, min kursiv).

Watson tager imidlertid ikke højde for, at hver gang Paulus begynder at tale om ”tro” og ”gøren” (dvs. ”gerning” eller ”lovgerning”), sker det lige præcis i sammenhænge, hvor spørgsmålet om ikke-jøders forhold til jøder er på dagsordenen. Ser vi på de argumentatoriske sammenhænge, hvori Paulus taler om Kristustro og Moselov, må vi derfor fastholde, at sondringen først af alt *var* en etnisk sondring.

Jeg mener selv, at Paulus ligefrem *siger* dette helt eksplicit i Rom 4,16:

Af følgende grund [blev løftet givet til Abraham] af *tro*: *for at* [det skulle ske eller blive indfriet] ved *nåde*, *med henblik på*, at løftet skulle være sikkert for *alt* hans afkom, ikke *blot* det[, der er] af loven, *men også* det[, der er] af Abrahams tro, han, som er fader til os *alle* ...

Sagt på en anden måde (og taget i den rigtige rækkefølge): ’Gud handlede af (ren) nåde (i Kristusbegivenheden) *for at* afføde (ren) *tro*, og begge dele skete, *for at* løftet skulle nå også dem, der *ikke* havde loven.’ Sådan en påstand *er* grundlæggende etnisk tænkt.

Det udelukker imidlertid ikke, at Paulus *også* kan have forsøgt at finde en mere indholdsmæssig *pointe*, Gud kan have haft med at handle på lige præcis den måde. Hvis det lykkes at finde sådan en, er vi kommet et godt stykke nærmere på at have et egentligt stykke teologi, der udfolder den etniske *pointe* ved at give den et særligt indhold. Jeg har andetsteds (i *Paul and the Stoics*, 2000) argumenteret for, at Paulus faktisk konstruerede sig frem til sådan en teori. Hans grundidé var, at Kristustroen kunne noget, som Moseloven ikke kunne. Den kunne bringe de Kristustroende til nu endelig at *gøre* Guds vilje, sådan som den i sig selv allerede var udtrykt i Moseloven. Årsagen var, at Kristustroen betød en fuldstændig omkalfatring af hele menneskets eksistential rettedhed til nu endelig at have ét og kun ét mål: Gud selv, som han havde vist sig i Kristus. Herfra udsprang så den fuldstændige hang til at *gøre* Guds vilje som udtrykt i Moseloven.

Jeg ville være parat til at vise, hvordan dette bud på en paulinsk teologi er bedre i stand end Watsons til at holde sammen på en lang række forskellige elementer i Paulusbrevene. Fx kan det uden videre give mening til det forhold, at Paulus i både Galaterbrevet og Romerbrevet efter sin vedholdende afvisning af Moseloven som frelsesvej alligevel ender med en meget mere positiv holdning til loven, når han hævder, at den faktisk bliver opfyldt i Kristustroen (jf. Gal 5,14 og 6,2; Rom 13,8-10). (Watson derimod bruger kun én, ikke særlig overbevisende side, 520, på Paulus’ gentagne citeringer af 3 Mos 19,18 og hans påstand, at loven er opfyldt i det ene bud, at ”Du skal elske din næste som dig selv”.) Men lad det ligge.

Mere afgørende i denne artikels sammenhæng er spørgsmålet om, hvordan man skal forstå Paulus' forhold til skriften, hvis man ikke kan følge Watsons tese om et nærmest symbiotisk forhold mellem de to. Jeg vil foreslå følgende pointer:

(1) En jødisk kontekst. Det ser ud, som om Paulus først og fremmest griber til skriften som samtalepartner, når han har et problem på dagsordenen, som direkte vedrører forholdet mellem jøder og ikke-jøder set i relation til Kristustroen. Skriftbrugen i både Galaterbrevet og Romerbrevet er et godt eksempel herpå.

Jeg siger, at det ser sådan ud, fordi der er mulige modeksempler, fx 1 Kor 10 og 2 Kor 3. Med risiko for at begå en cirkelslutning kan man imidlertid hævde, at sådanne passager snarere bekræfter end modsiger reglen – hvis man nemlig kan godtgøre, at det også i de to nævnte passager i virkeligheden er forholdet mellem jødiske og ikke-jødiske Kristustroende (1 Kor 10) eller forskellige slags Kristustroende, men jødiske forkyndere (2 Kor 3), der er til debat.

(2) En meget fri "læsning" af skriften. Det må være rigtigt med Watson at se Paulus' omgang med skriften som en læsning på linje med de mange læsninger foretaget af hans ikke-Kristustroende samtidige jødiske forfattere, som vi ikke har kunnet gå ind på her. Men modsat Watson må vi også insistere på, at Paulus' læsninger i nogle tilfælde er så frie, at de fra et moderne, historisk og kritisk perspektiv ikke er acceptable som læsninger. Og her adskiller de sig undertiden (men langt fra altid) fra andre samtidige læsninger.

(3) Skriften trods alt sekundær. Hvis vi spørger om vægten i forholdet mellem Paulus' erfaring af Kristusbegivenheden og hans læsning af skriften, må svaret blive, at balancen tipper endnu mere over til fordel for det første, end Watson vil være ved. Skriften *er* vigtig. Men hvis man tænker på fx 1 Thessalonikerbrev eller Filipperbrevet, må man være skeptisk over for Watsons påstand om, at "[w]ithout scripture, there is no gospel; apart from the scriptural matrix, there is no Christ". Det er indlysende, at Kristusforestillingen hører til inden for en i bredeste forstand "jødisk matrix". Men Watsons tese om, at "the Christ event can therefore be described as a hermeneutical event", hvori "Christ and scripture reciprocally interpret one another" (529), er for stram. Skriften forstået som den nedskrevne, overleverede *tekst*, som man kunne læse og fortolke, var trods alt kun ét muligt middel til at give mening til Kristusbegivenheden.

Konklusioner

Francis Watsons bog er uden tvivl en større begivenhed i Paulusforskningen. Den er det på grund af sine egne uomtvistelige kvaliteter, hvoraf jeg kun har ladet nogle få skinne igennem her. Men de skal dog lige nævnes: Bogen er helt up to date vedr. Paulusforskningen og placerer sig direkte i forhold til toneangiven-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

de Paulusforskere p.t. i England og USA, fx Sanders, Hays, N.T. Wright, Daniel Boyarin, J.L. Martyn og andre lignende. Den vidner om et fuldstændig solidt greb om samtlige de tekster, den behandler i det omfattende ”kontekstuelle felt”, jeg nævnte. Og indimellem vidner den tillige om den allerhøjeste tekniske ekspertise. Den er også først og fremmest helt original, skrevet af en person, der grundlæggende nærer en kritisk skepsis over for alle former for overleveret visdom. Derudover er den meget velskrevet. Og endelig placerer den sig i en hermeneutisk position, der i hvert fald kan se ud, som om den har en tilstrækkelig grad af både videnskabelighed og postmoderne profil til, at den må tages alvorligt af enhver Paulusforsker med respekt for sig selv.

Men bogen er også en begivenhed som symptom; og man kan derfor med sindsro forudsige, at den vil blive en gevaldig succes. Den giver nu endelig på et videnskabeligt grundlag kristne fortolkere af Paulus det, som vi alle har længtes efter gennem 30 års ørkenvandring i Sanders’ fodspor: en bibelteologisk Paulus, og endnu bedre: en luthersk Paulus. Watson er sig selvfølgelig dette bevidst. Han har derfor nogle karakteristisk forsigtige, men også lidt fordækte bemærkninger om forholdet til Luther m.m.:

... it is not part of my intention (conscious, subconscious, or whatever) to ”rehabilitate Luther”. Many of the reasons for the current anti-Lutheran climate in Pauline studies are good ones, and the retractions I would now make of things I said on this matter in an earlier book [nemlig Watson 1986] are few and qualified. Yet there is a potential danger that certain exegetical possibilities will be ruled out in advance merely because of their apparent proximity to Luther. Such an attitude is more suited to some heresy-hunting orthodoxy than to a critical scholarly discipline (29).

Og hvis man så meget som antyder, at der skulle være en underliggende, i bredere forstand teologisk dagsorden bag det hele, så får man prægtige svar på tiltale (514-515, 517).

Alligevel vil jeg hævde, at bogen er et vildskud. Det er ikke lykkedes Watson at genetablere senere tiders kanoniske sammenhæng mellem Det Gamle Testamente og Paulus’ forståelse af Kristusbegivenheden ved at genfinde den i Paulus’ læsning af skriften. Der er to hovedgrunde til, at bogen rammer ved siden af. Dels bygger den helt centralt på en antitese (om *human/divine agency* og *conditionality/unconditionality*), som den selv bringer ind i analysen, og som jo har tydelige, men decideret senere aner af både generelt teologisk og specifikt luthersk art. Dels glemmer den sit eget historiske og kritiske perspektiv i begejstring over

den indsigt (som netop i sig selv er en historisk og kritisk indsigt), at der ikke er nogen *neutrale* hermeneutiske kriterier til vurdering af en læsnings rigtighed.

Det sidste vil jeg skærpe: Francis Watsons bog er indirekte et fremragende bevis på det historiske og kritiske perspektivs uomgængelighed for enhver videnskabelighed. "There is no route back from reflectiveness."

Litteratur

- Hays, R.B. 1989, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven: Yale University Press.
- Müller, M. 1994, *Den første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas?*, København: ANIS.
- Müller, M. 1995, The Hidden Context. Some Observations to the Concept of the New Covenant in the New Testament, in: Fornberg, T. & D. Hellholm (eds.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. FS Lars Hartman*, Oslo: Scandinavian University Press, 649-658.
- Müller, M. 1996, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 206, Copenhagen International Seminar 1, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Müller, M. 1997, Loven og hjertet. Bjergprædiken som pagtsteologi, in: Olsson, B., S. Byrskog & W. Übelacker (eds.), *Matteus och hans läsare - förr och nu*, Religio. Skrifter utgivna av Teologiska Institutionen i Lund 48, 41-54.
- Müller, M. 2001, The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture, *Novum Testamentum* 43:315-330.
- Müller, M. 2002, The New Testament Reception of the Old Testament, in: Müller, M. & H. Tronier (eds.), *The New Testament as Reception*, Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 230, Copenhagen International Seminar 11, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1-14.
- Müller, M. 2004, Schriftbeweis oder Vollendung? Das Johannesevangelium und das Alte Testament, in: Bull, K.-M. & E. Reinmuth (eds.), *Bekennnis und Erinnerung. FS Hans-Friedrich Weiss*, Rostocker Theologische Studien 16, Münster: LIT Verlag, 151-171.
- Räisänen, H. 1987 (1983), *Paul and the Law*, WUNT 29, Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Sanders, E.P. 1977, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London: SCM.
- Watson, F. 1986, *Paul, Judaism and the Gentiles. A Sociological Approach*, Society of New Testament Studies Monograph Series 56, Cambridge: Cambridge University Press.
- Watson, F. 2004, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, London: T&T Clark International.
- Williams, B. 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana/Collins.

Tilblivelsen af den paulinske brevsamling

Niels Hyldahl

Under forsøget på at besvare spørgsmålet om, hvordan og hvornår samlingen af de paulinske breve, *corpus Paulinum*, fandt sted, er det nødvendigt at skelne skarpt mellem tre ting: 1) den litterære tilblivelse af de enkelte Paulusbreve, 2) den teksthistoriske overlevering af brevene og 3) den redaktionelle tilvejebringelse af *corpus Paulinum*. Denne skelnen har desværre ikke altid været praktiseret, og et resultat heraf har været en ikke ubetydelig uklarhed omkring problemstillingen.¹

Det kan næppe diskuteres, at de enkelte Paulusbreve først skal være skrevet, før der kan tales om et *corpus Paulinum*. Hvad der derimod kan diskuteres i denne sammenhæng, er omfanget af *corpus Paulinum*, præcisere: Kan det totale omfang af de 14 breve, der mere eller mindre fast henregnes til *corpus Paulinum*, afgrænses yderligere? Dette spørgsmål kan med betydelig sikkerhed besvares bekræftende. Af de 14 breve kan der med sindsro ses bort fra Hebr. og fra 1 og 2 Tim. og Tit. Tilbage bliver da, i sædvanlig rækkefølge: Rom., 1 og 2 Kor., Gal., Ef., Fil., Kol., 1 og 2 Thess. og Filem., i alt 10 breve. Blandt disse består der tvivl om ægtheden af Ef., Kol. og 2 Thess.

Af Filem. fremgår det ikke, hvor Filemon og hans husmenighed har hørt hjemme. Det ved vi kun fra Kol. i kraft af omtalen af slaven Onesimos dér. Hvordan man har kunnet hævde, at Filemon og hans hus hørte hjemme i Kolossæ, men samtidig har forkastet Kol. som et ægte Paulusbrev, har jeg ikke tilstrækkelig hermeneutisk indsigt til at fatte. Jeg anser derfor Kol. for at være et ægte Paulusbrev.

Af Ef. fremgår det, at dette brev i hvert fald ikke kan være adresseret til menigheden i Efesos (se Ef 1,15; se også det tekstkritiske apparat til 1,1). Men da Kol 4,16 forudsætter et Paulusbrev adresseret til menigheden i Laodikea og kræver, at menighederne i Kolossæ og i Laodikea udveksler de to breve, Paulus har skrevet til dem, er det nærliggende at anse Ef. for at være det ellers tabte brev til menigheden i Laodikea; de to breve er i øvrigt nært beslægtede med hinanden, både i indhold og i form. I så fald er også Ef. et ægte Paulusbrev.

Hvad endelig 2 Thess. angår, er spørgsmålet om dets ægthed i høj grad bundet op på den enkelte læsers mening, formodning eller overbevisning. Men når det er tilfældet (og argumenter synes ikke længere at have betydning i debatten om dette brevs ægthed), er det i grunden urimeligt at afvise dets ægthed – påstanden

om, at det er uægte, er og bliver jo kun en mening eller personlig overbevisning. Altså anser jeg også 2 Thess. for at være paulinsk.²

Det siger sig selv, at den sædvanlige eller kanoniske rækkefølge af disse 10 Paulusbreve ikke er den kronologiske, i hvilken de blev affattet og afsendt. Rækkefølgen i Det Nye Testamente er tværtimod bestemt af noget så udvortes som de enkelte breves længde – de længste sættes forrest, de korteste bagest. Denne måde at sætte brevene i en bestemt rækkefølge på er igen bestemt af kopieringsmåden i codex-formen eller bog-formen, som synes at have været anvendt i den nytestamentlige tekstoverlevering fra et ganske tidligt tidspunkt: Hvis afskrivningen begyndte med de kortere breve og ventede med de længere og længste til sidst, ville han løbe en stor risiko for ikke at have nok sider til sin rådighed, når bogen var skrevet færdig.³ At netop de fire »store« Paulusbreve står forrest, er derfor det dårligst tænkelige argument for, at de udgjorde grundstokken i den første og tidligste samling af Paulus' breve, som Paulus oven i købet selv skal have taget initiativet til.⁴ Når dette yderligere – som hos David Trobisch – kombineres med iagttagelsen af, at disse fire breve er de eneste, der udtrykkeligt omtaler indsamlingen til Jerusalem (Rom 15,25-32; 1 Kor 16,1-4; 2 Kor 8-9; Gal 2,10), er der tale om en sammenblanding af tekstkritiske og litterære argumenter.

Rækkefølgen i håndskriftoverleveringen har med andre ord intet som helst med tilblivelsen af *corpus Paulinum* at gøre; man kunne jo også spørge, hvilken rækkefølge en eventuel samling af Paulus' breve ville have haft i en tekstrulle. Tilblivelsen af *corpus Paulinum* kan derimod muligvis forklares ud fra den oprindelige rækkefølge, hvori brevene blev skrevet og afsendt, og ud fra personernes rejser.

Før dette skal forsøges, må det understreges, at en argumentation ud fra hævdelsen af ægtheden af 2 Thess., Ef. og Kol. selvfølgelig ikke skal foretages her; i det store og hele er spørgsmålet om disse breves ægthed også af underordnet betydning i den foreliggende sammenhæng. Derimod kan der være god grund til at fremhæve, hvor sandsynligt det er, at vi er i besiddelse af alle de breve, Paulus skrev eller lod skrive, og at der altså ikke er gået Paulusbreve tabt (bortset fra mulige rent private breve, han kan have skrevet til fx medlemmer af sin familie). Hvis Kol 4,16 i virkeligheden taler om det brev, vi plejer at kalde Ef., så er brevet til Laodikea jo ikke gået tabt. Hvis den væsentligste bestanddel af det brev til korintherne, som Paulus omtaler i 1 Kor 5,9, i virkeligheden er at finde i 2 Kor 6,14-7,1 – en opfattelse, jeg trods alt fortsat hælder mest til⁵ – så er Paulus' allerførste brev til Korinth ikke gået tabt. Og hvis det i 2 Kor. omtalte ”tårebrev”, som Paulus havde skrevet til Korinth, ikke er et siden hen forsvundet ”mellem-

brev”, men i virkeligheden er identisk med selve 1 Kor. – en opfattelse, der heldigvis lader til efterhånden at vinde hævd – så er ”tårebrevet” heller ikke gået tabt, men findes i sit fulde omfang den dag i dag i Det Nye Testamente.

Hvad medforfattere, overbringere osv. af de paulinske breve angår, er følgende forhold af betydning.

1 (og 2) Thess. er formodentlig først blevet skrevet efter Paulus’ ankomst til Efesos (se 1 Thess 1,8: ”ikke blot i Makedonien og i Akaja, men alle vegne”). Medforfattere er Silvanus og Timotheus (1 Thess 1,1; jf. 2 Thess 1,1), men ingen af disse har været eller har kunnet være overbringere af brevet til Thessalonika. At Timotheus lige har været i Thessalonika og er vendt tilbage til Paulus igen (1 Thess 3,1-5.6), er uden betydning for den mulighed, at thessalonikerne havde skrevet et brev til Paulus, som de imidlertid ikke kan have givet Timotheus med tilbage til Paulus; netop et sådant brev fra thessalonikerne kan meget vel have været foranledningen til, at Paulus sendte Timotheus til Thessalonika. Men hvem har så bragt selve 1 (og 2) Thess. til Thessalonika? Vi ved det ikke.

Fil., Ef., Kol. og Filem. er alle skrevet under Paulus’ fængselsophold i Efesos. Fil. besørger til Filippi i Makedonien af Epafroditos, der alligevel skal tilbage til byen, hvor han kom fra, og han får så brevet med; i brevet stiller Paulus et besøg af medarbejderen og -afsenderen Timoteus og desuden et snarligt besøg af sig selv i udsigt (Fil 2,19-23.24.25-30). Ef. indeholder så godt som ingen oplysninger om personer; kun omtalen af Tychikos (Ef 6,21) peger i retning af samme situation som den, der ligger bag Kol. og Filem.; det er nærliggende at tænke sig ham som brevoverbærer (jf. Kol 4,7-8) og menigheden i Laodikea som adressat (se Kol 4,16). Kol. er bragt til Kolossæ af Tychikos og Onesimos (Kol 4,7-9), og i Filem., som er bragt til Filemon og hans hus i Kolossæ af Onesimos (Filem 12), beder Paulus om ophold i Kolossæ, idet han regner med at blive frigivet fra fængslet (Filem 22). Det bliver under dette ophold i Kolossæ, at Paulus skriver Gal.; se videre nedenfor.

Endnu under fængselsopholdet i Efesos skrev Paulus også et kort formaningsbrev til menigheden i Korinth (se 1 Kor 5,9); vi har den væsentligste del deraf i 2 Kor 6,14-7,1. Det besørger til Korinth af den tre-mands delegation fra Korinth, som besøgte Paulus i Efesos (1 Kor 16,17), fordi han var kommet i fængsel; delegationen skulle nu tilbage igen og fik derfor brevet med.

Gal. har en anonym kreds af unavngivne brødre som medafsendere (se Gal 1,2: ”alle brødrene, som er hos mig [i skrivende stund]”). Til denne kreds af anonyme medafsendere hører dog utvivlsomt også Titus (se 2,3: ”Titus, som er hos mig [i skrivende stund]”).⁶ Grunden til denne helt usædvanlige anonymitet, hvad

medafsenderne angår, er den, at disse ikke-navngivne medafsendere af brevet også var overbringere af brevet. Kun under bevarelse af anonymiteten går det an, at medafsenderne af et brev også er dets overbringere. Brevet er skrevet i Kolossæ under Paulus' ophold i Filemons hus i denne by; det havde været Paulus' hensigt selv at komme på besøg i de galatiske menigheder, men på grund af sygdom (4,20; 6,17) så han sig nødsaget til at skrive brevet i stedet for.

Tilbage i Efesos igen modtager han et brev fra Korinth med en længere række spørgsmål (se 1 Kor 7,1), som han besvarer de fleste af i sit svarbrev (7,1.25; 8,1; 12,1; i 16,1.12 er der derimod næppe tale om svar på spørgsmål, som menigheden har stillet i brevet, men om emner, Paulus selv tager op). Brevet fra Korinth med spørgsmålene er overbragt Paulus af korintheren Sosthenes, som derfor også ganske naturligt figurerer som medafsender af Paulus' brev (1,1); han er formodentlig så blevet hos Paulus i Efesos en tid lang. Foruroligende meddelelser om partisplittelser i den korinthiske menighed kommer også til Paulus' kendskab, nu gennem Chloës folk (1,11); disse meddelelser vedrører bl.a. Apollos, som først havde udfoldet sin virksomhed i den korinthiske menighed efter, at Paulus selv havde forladt byen (3,6). I mellemtiden var Timotheus taget af sted fra Efesos på den rundrejse, der bl.a. skulle bringe ham til Filippi og til Korinth (Fil 2,19-23; 1 Kor 4,17) – byer, som Paulus også selv ville besøge (Fil 2,24; 1 Kor 4,18-21). Timotheus er derfor uvidende om affattelsen og afsendelsen af 1 Kor. og er selvfølgelig heller ikke medafsender af dette brev; det er derimod, som allerede sagt, Sosthenes. Ved slutningen af det lange brev, som er skrevet ved påsketid (1 Kor 5,7), viser det sig, at det besøg, som Paulus havde stillet i udsigt for sit eget vedkommende, først vil blive virkeliggjort i den forestående vinter (16,6) – en kold klud i ansigtet på adressaterne. Længe inden da vil Timotheus være ankommet til Korinth på sin rundrejse; han beordrer Paulus nu tilbage til Efesos, fordi han har brug for ham dér (16,10-11), men Paulus vil kun blive i Efesos indtil pinse (16,8), så der er ingen tid at spille for Timotheus. Meget betegnende kan Paulus til slut hilse fra menighederne i Asia (16,19) – han har jo også lige været i Kolossæ.

Det fremgår ikke af selve 1 Kor., men først af det næste brev, at den, der bragte 1 Kor. fra Efesos til Korinth, var Titus (2 Kor 7,13-15). Ham havde Paulus først mødt i Efesos og dér gjort til sin medarbejder; han havde ikke været i Korinth, før han kom dér med brevet.⁷

Også 2 Kor. blev bragt til Korinth af Titus (2 Kor 8,6.16-17). Da dette brev skrives, er Timotheus vendt tilbage til Paulus og er derfor også medafsender af brevet (1,1). Men Paulus og Timotheus er nu på vej væk fra Efesos via Troas til

Makedonien, hvor de omsider møder Titus, der havde været i Korinth. Og Titus kan bringe det sidste nyt om de komplekse forhold i Korinth. Så skrives 2 Kor., det er nu blevet efterår, ja, det makedoniske – og for øvrigt også det jødiske – nytår er passeret (8,10; 9,2). Titus sendes i forvejen med det nye brev, og snart kommer også Paulus selv på det længe lovede vinterbesøg.

Under vinteropholdet i Korinth skriver Paulus så Rom., hvori han stiller et besøg i udsigt, men først skal han deltage i overbringelsen af den store indsamling til Jerusalem (Rom 15,22-32). Vi ved desværre intet om, hvem der bragte brevet til den romerske hovedstad.

Rom 16 er en anbefalingskrivelse for Føbe med vedføjede hilsener til en række navngivne personer – efter min overbevisning ikke i Rom, men i Efesos; Rom 16 er med andre ord adresseret til menigheden i Efesos. Selvfølgelig er Epainetos, Asias førstegrøde i Kristus (Rom 16,5), ikke flyttet til Rom, lige så lidt som ægteparret Priska og Aquila (16,3-4) har gjort det – de bor sikkert udmærket i Efesos (1 Kor 16,19).⁸ Og hvis virkelig alle de personer, der nævnes i Rom 16,3-15, nu har bosat sig i Rom – hvorfor så blot hilsener, men ikke den mindste antydning af, at Paulus håber snart at få dem at se igen, når han kommer?! Det er nærliggende at tænke, at det var Føbe selv, der bragte brevet til Efesos. Åbenbart regner Paulus ikke med selv at komme til Efesos mere; han skal jo til Jerusalem og derfra videre til Rom. Og som bekendt lader ApG 20,16 ham sejle forbi Efesos på rejsen til Jerusalem ...

En af dem, der har beskæftiget sig mest med spørgsmålet om den paulinske brevsamlings tilblivelse, er John Knox. Allerede i 1935 gjorde han gældende, at Filem. spillede en betragtelig rolle i denne forbindelse: Onesimos, som må siges at være noget af en hovedperson i dette Paulusbrev, var senere blevet leder (Ignatius siger ”biskop”) af menigheden i Efesos og var derfor en afgørende faktor i tilvejebringelsen af *corpus Paulinum* – netop derfor var det lille Filem. kommet med i brevsamlingen. Også ellers har John Knox ytret sig i spørgsmålet om den nytestamentlige kanons tilblivelse.⁹

Til tilblivelsen af den paulinske brevsamling er vi i den heldige situation at være i besiddelsen af en god og tæt analogi. Det drejer sig netop om samlingen af Ignatius’ breve, som Polykarp foretog umiddelbart efter disse breves affattelse og afsendelse henimod slutningen af Trajans regeringstid (98-117). Polykarp skriver herom i sit brev fra Smyrna til menigheden i Filippi:

De breve, Ignatius selv har sendt os, og alle de andre af hans breve, vi har hos os, sender vi jer, således som I har bedt os om det. De er vedlagt dette brev.

Dem kan I drage stor nytte af. De handler nemlig om tro og udholdenhed og al den opbyggelse, som har med vor Herre at gøre (Polykarp, Fil 13,2).¹⁰

”De breve, Ignatius selv har sendt os” må være Ignatius’ breve til menigheden i Smyrna og til Polykarp selv, der hørte hjemme i denne by, begge skrevet under Ignatius’ ophold i Troas på vej til martyriet i Rom. Og ”alle de andre af hans breve, vi har hos os” må være brevet til menigheden i Filadelfia, ligeledes skrevet i Troas, og hans fire breve til menighederne i Efesos, Magnesia, Tralles og Rom, allerede skrevet under Ignatius’ tidligere ophold i Smyrna.¹¹ Kun brevet til menigheden i Rom kan det muligvis være svært at forestille sig at Polykarp har kunnet få en kopi af – det skulle da netop være, fordi det var skrevet i hans egen by; se videre nedenfor.

Menigheden i Filippi, der for nylig har haft Ignatius og de andre, der skal henrettes i Rom, på gennemrejse, beder i et brev til Polykarp i Smyrna om (afskrifter af) de breve, som Ignatius kort forinden havde skrevet, da han endnu befandt sig i Lilleasien, og Polykarp er den nærmeste til at udføre opgaven. Brevet til smyrnæerne og brevet til ham selv kan han nemt sørge for afskrifter af, og brevene til Efesos, Magnesia, Tralles og til Rom har han formodentlig allerede fået afskrifter af, da de blev affattet; kun brevet til menigheden i Filadelfia har han måttet skrive efter en afskrift af – enten i Filadelfia eller i Troas, hvor det blev skrevet – hvis der da ikke allerede var foretaget en afskrift af det, da det blev skrevet, en afskrift, som Burrus (se videre nedenfor) kan have haft med tilbage på vej fra Troas gennem Smyrna til Efesos. Det har således været forholdsvis overkommeligt for Polykarp at opfylde bønner, tilvejebringe et *corpus Ignatianum* og sende det til menigheden i Filippi. Vi ved oven i købet besked med disse breves tilblivelse, og vi kan se, hvorfor og hvordan brevene blev samlet til den samling, vi har i dag. Specielt kan der i denne sammenhæng være grund til at pege på den funktion, som diakonen Burrus havde. Han var fra Efesos og var sammen med flere udsendinge fra menigheden dér kommet til Smyrna for at tage afsked med Ignatius; til forskel fra de andre udsendinge var Burrus imidlertid rejst videre sammen med Ignatius, da han skulle til Troas, og havde dér været den, der nedskrev brevene til menighederne i Filadelfia og Smyrna (Ef 2,1; Filad 11,2; Smyrn 12,1). Mon ikke Burrus har nedskrevet samtlige de syv breve, som Ignatius lod skrive i Smyrna og Troas, og straks taget afskrifter af dem? Menigheden i Filippi, der bad Polykarp derom, var selv i besiddelse af (en del af) Paulus’ breve og var selv modtager af et af dem, Paulus’ Fil., og både Ignatius’ breve og Polykarps brev til filipperne vidner i deres indhold om stor fortrolighed med i det mindste flere af Paulus’ breve. Menigheden i Filippi har derfor også haft en god

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

forståelse for betydningen af den brevsamling, den nu udbad sig gennem Polykarp.

Hvad Paulus' breve angår, ved vi besked med rækkefølgen, hvori de blev skrevet, med medafsenderne og – i flere tilfælde – med brevoverbringerne. Brevene beroede nu hos de pågældende menigheder: i Thessalonika, i Filippi, i Korinth, i Kolossæ, i Laodikea, i Galatien, i Rom og i Efesos. Og breve, der var afsendt, var jo ikke længere uden videre tilgængelige. Ikke desto mindre må nogen have gjort sig den anstrengelse at samle dem – det fremgår af den kendsgerning, at vi er i besiddelse af *corpus Paulinum*.

Under Paulus' ophold i Kolossæ hos Filemon kan Titus have fremskaffet afskrifter af Ef. (= brevet til Laodikea), Kol. og Filem. Da Gal. er adresseret til menighederne i Galatien (Gal 1,2), er det ganske vist tænkeligt – men heller ikke mere end det – at der straks blev udfærdiget flere afskrifter på samme tid, så at menighederne hver har kunnet få ét eksemplar, men i virkeligheden er dette i betragtning af bemærkningen i Gal 6,11 helt udelukket.¹² Snarere skal vi forestille os, at (repræsentanter for) de galatiske menigheder er blevet kaldt sammen i anledning af overbringelsen af brevet og af brevoverbringerne også mundtligt har fået instruks, fx om indsamlingen til Jerusalem (jf. 1 Kor 16,1). I betragtning af sagens og indholdets vigtighed kan Titus, der var med hele vejen, allerede i Kolossæ have sørget for en kopi til brevsamlingen. I Makedonien, hvor Paulus og Timotheus igen fandt Titus, kunne Titus uden videre skaffe sig afskrifter også af Fil. og af 1 og 2 Thess., og da alle tre personer ikke længe efter var i Korinth, var det ikke noget problem for Titus at skaffe sig afskrifter også af 1 og 2 Kor., foruden af brevet, der nu befinder sig i 2 Kor 6,14-7,1; i menigheden i Korinth blev dette lille brev, som delegationen havde bragt med hjem fra besøget hos Paulus i fængslet i Efesos, siden hen "lagt ind" i 2 Kor., og ingen tænkte mere på, at det i grunden var et selvstændigt brev. Hvad endelig Rom. angår, så blev det skrevet under det netop nævnte korinthiske ophold, og da adressaterne befandt sig så forholdsvis langt væk, og der ville gå en rum tid, før Paulus kunne virkeliggøre sin plan om at komme til Rom, er det nærliggende at tænke, at Titus straks har sørget for en afskrift af Rom., dvs. Rom 1-15; Tertius, der allerede var godt i gang med at skrive (Rom 16,22), kan også have foretaget en afskrift af Rom 16, før det blev sendt til Efesos.

Således kan Paulus' højt betroede medarbejder Titus, der også havde været med i Jerusalem (Gal 2,1), meget vel tænkes at være ophavsmanden til *corpus Paulinum*, og grundlaget for den nytestamentlige kanondannelse var dermed tilvejebragt. Det bemærkelsesværdige er bl.a., at det skete så hurtigt efter brevenes

affattelse. Men også i denne henseende er analogien til samlingen af Ignatius' breve af betydning.

Hvornår de såkaldte pastoralbreve, 1 og 2 Tim. og Tit., er blevet føjet til *corpus Paulinum*, ved vi ikke. De er karakteristiske ved at være adresseret til enkeltpersoner blandt Paulus' medarbejdere – altså ikke til menigheder (eller husmenigheder). Denne litterære manøvre har været påkrævet, når disse breve pludselig dukkede op og blev udgivet for at være paulinske; havde de været udgivet som menighedsbreve, kunne der jo straks rejses den indvending, at dem havde man virkelig aldrig hørt om før. Vi ved fra kanonhistorien, at Markion omkr. år 140 havde et skarpt blik for omfanget af *corpus Paulinum* og med rette fjernede 1 og 2 Tim. og Tit. derfra. Det er tænkeligt, at de tre breve først er blevet skrevet hen imod denne tid i forbindelse med en ”nyudgivelse” af den paulinske brevsamling. Hvis brevsamlingen allerede i årtier havde omfattet også disse tre breve, kunne Markion ikke driste sig til at fremkomme med sin ”apostel” med kun 10 Paulusbreve; forudsætningen for, at han kunne gøre det, var den enkle, at de tre ekstra breve var ganske nye og kun kendt i yderst ringe grad.

Noget lignende vil kunne siges om Markions brug af Lukasevangeliet. Hans ”evangelium” var et rensset Luk., men forudsætningen for, at han kunne bære sig sådan ad ved tilvejebringelsen af sin markionitiske kanon, var også her den, at det Luk., han lagde til grund for sin udgivelse, var ganske nyt og kun kendt i en begrænset kreds.¹³

En sådan forståelse vil næppe være i voldsom strid med Mogens Müllers opfattelse af sagen.¹⁴

Noter

¹ Dette er tilfældet hos Trobisch 1989 og 1994. Hos Trobisch foreligger der en uheldig sammenblanding af spørgsmålet om tekstoverleveringen og spørgsmålet om de paulinske breves tilblivelse; han forsøger at gå fra 2) til 1) og videre derfra til 3).

² Se Hyl Dahl 2003. I sin kommentar til 1 og 2 Thess. forsvarer også Malherbe 2000 ægtheden af begge breve; men han gør det med en ejendommelig argumentation, idet han hævder, at 2 Thess. var adresseret til en anden gruppe i menigheden, end 1 Thess. var adresseret til; se Hyl Dahl 2003:56. Også Nicholl 2004 forsvarer ægtheden af begge breve. Derimod tilslutter Lüdemann 1995:116-127 (’Das Schicksal des Ersten Thessalonicherbriefs in seiner ’’Interpretation’’ durch den Zweiten Thessalonicherbrief’) sig den radikale afvisning af ægtheden af 2 Thess. som et skrift, der skulle fortrænge det ægte 1 Thess. med påstanden om, at dette var pseudepigrafisk – således Lüdemann 1995:120: ’’Wie grotesk, daß sich der 2 Thess selbst als Gegenfälschung herausstellt!’’ Ja, sandelig!

³ Dette forhold har Trobisch 1994:15-17 gjort smukt rede for, illustreret ved hjælp af P46.

⁴ Dette er Trobisch’ påstand.

⁵ At 2 Kor 6,14-7,1 befinder sig på sin rette plads, er derimod opfattelsen hos fx Engberg-Pedersen

1996.

⁶ For denne forståelse af Gal 2,3: se Borse 1972:44; 53; 149, n. 587; jf. Hyldahl 1986:6 med n. 13; 77; også ellers har jeg henvist til Borse for hans iagttagelse af den sproglige overensstemmelse mellem Gal 1,2 og 2,3.

⁷ Se Lietzmann 1949:133: ”*kekaúchemai* [2 Kor 7,14!], als Titus nach Korinth abreiste. Dieser kannte damals also die Korinther noch nicht.” Jf. Hyldahl 1986:84 med n. 21; også ellers har jeg henvist til denne betydningsfulde iagttagelse. Iagttagelsen betyder bl.a., at det såkaldte apostelmøde i Jerusalem, hvor Titus var med (Gal 2,1!), først kan have fundet sted *efter* Paulus’ ankomst til Efesos, altså længe efter grundlæggelsen af de galatiske menigheder, og at beretningen om mødet (Gal 2,1-10) derfor også er den første information, de galatiske menigheder modtager om, hvad der var foregået i Jerusalem; jf. Hyldahl 2000. For denne iagttagelse vedrørende rækkefølgen af begivenhederne har Fatum/Hallbäck/Tronier/Engberg-Pedersen 2001 imidlertid ingen forståelse.

⁸ ApG 18,2 er alene om at oplyse, at ægteparret også havde boet i Korinth.

⁹ Knox 1935 (= Knox 1959); se også Knox 1938; Knox 1942.

¹⁰ Oversættelsen af Agersnap 1985:167.

¹¹ Se også Paulsen 1985:126.

¹² Se de kloge bemærkninger hos Standhartinger 2004:576: ”The period when the letters of Paul were collected and regularly read in the churches is shrouded in obscurity. The earliest letter that undoubtedly reached several churches is the letter to the Galatians. Paul and its other senders did not expect this letter to be copied (cf. Gal 6.11).«

¹³ Også Basilides gjorde brug af en eller anden udgave af Luk. og skrev en kommentar dertil i 24 bøger! Se Leisegang 1955:202 (”Er [sc. Basilides] schreibt 24 Bücher über das Evangelium, soll aber nach anderer Quelle auch selbst ein Evangelium verfaßt haben, das wohl eine Sammlung von Herrenworten enthielt und in der Formulierung dem Lukasevangelium nahe stand”); Marksches 2001:81 (”... , daß Basilides höchstwahrscheinlich unter dem Titel “Auslegungen” eine eigene Rezension des Lukas-Evangeliums mit anschließendem, relativ freiem Kommentar in vierundzwanzig Bänden veröffentlichte”).

¹⁴ Fx Müller 2004.

Litteratur

- Agersnap, S. 1985, Polykarps brev, in: Cappelørn, N.J., N. Hyldahl & B. Wiberg (eds.), *De apostolske Fædre i dansk oversættelse med indledninger og noter*, København: Det danske Bibelselskab, 153-168.
- Borse, U. 1972, *Der Standort des Galaterbriefes*, Bonner Biblische Beiträge 41, Köln: Peter Hanstein Verlag.
- Engberg-Pedersen, T. 1996, 2. Korintherbrevs indledningsspørgsmål, in: Fatum, L. & M. Müller (eds.), *Tro og historie*, Forum for bibelsk eksegeese 7, København: Museum Tusulanums Forlag, 69-88.
- Fatum, L., G. Hallbäck, H. Tronier & T. Engberg-Pedersen 2001, *Læsninger i Galaterbrevet* (ed. L. Fatum), København: Forlaget Fremad.
- Hyldahl, N. 1986, *Die paulinische Chronologie*, Acta Theologica Danica XIX, Leiden: E. J. Brill.

- Hyldahl, N. 2000, Gerechtigkeit durch Glauben. Historische und theologische Beobachtungen zum Galaterbrief, *New Testament Studies* 46:425-444.
- Hyldahl, N. 2003, *Kommentar til Paulus' breve til Thessalonika*, København: Forlaget Anis.
- Knox, J. 1935, *Philemon Among the Letters of Paul: A New View of Its Place and Importance*, Chicago: The University of Chicago Press/London: Cambridge University Press. (Revised edition, New York/Nashville: Abingdon Press, 1959).
- Knox, J. 1938, Philemon and the Authenticity of Colossians, *The Journal of Religion* 18:144-160.
- Knox, J. 1942, *Marcion and the New Testament: An Essay in the Early History of the Canon*, Chicago: The University of Chicago Press/London: The Cambridge University Press.
- Leisegang, H. 1955, *Die Gnosis*, Kröners Taschenausgabe 32, 4. Aufl., Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Lietzmann, H. 1949, *An die Korinther I/II*, Handbuch zum Neuen Testament 9, 4. von W.G. Kümmel erg. Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Lüdemann, G. 1995, *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*, Stuttgart: Radius-Verlag.
- Malherbe, A.J. 2000, *The Letters to the Thessalonians. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 32B, New York: Doubleday.
- Markschies, Chr. 2001, *Die Gnosis*, Beck'sche Reihe 2173, München: Verlag C. H. Beck.
- Müller, M. 2004, Jesus und das Gesetz. Eine Skizze im Licht der Rezeptionen, *Kerygma und Dogma* 50:208-225, *dér især* 218-220: 'Die lukanischen Schriften'.
- Nicholl, C.R. 2004, *From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians*, Society for New Testament Studies, Monograph Series 126, Cambridge: Cambridge University Press.
- Paulsen, H. 1985, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*, 2., neubearbeitete Aufl. der Auslegung von W. Bauer, Handbuch zum Neuen Testament 18, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Standhartinger, A. 2004, Colossians and the Pauline School, *New Testament Studies* 50:572-593.
- Trobisch, D. 1989, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik*, *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 10, Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Trobisch, D. 1994, *Paul's Letter Collection. Tracing the Origins*, Foreword by G. Theissen, Minneapolis: Augsburg Fortress.

Muratoris Kanon

Indledning – Oversættelse – Kommentar

Geert Hallbäck

Indledning

I 1740 udgav den italienske bibliotekar og historiker Lodovico Antonio Muratori (1672-1750) et middelalderligt håndskrift, der bl.a. indeholdt en kommenteret liste over tidlige kristne skrifter. Listen er ufuldstændig, idet begyndelsen i hvert fald mangler; ikke desto mindre har den haft en kolossal betydning i undersøgelserne af den nytestamentlige kanons historie, idet den i lang tid blev betragtet som det ældste kanonhistoriske dokument, vi har til rådighed.

Muratoris interesse i håndskriftet var imidlertid ikke kanonhistorisk. Han var en pioner inden for den historiske middelalderforskning og udgav en stor mængde middelalderlige håndskrifter. Fragmentet med omtalen af nogle af de skrifter, der senere kom til at udgøre Det Nye Testamente, interesserede ham især, fordi det var et eksempel på, hvor dårligt latin mange af de middelalderlige håndskrifter er skrevet på.

Fragmentet, der er på 85 linjer, udgør to sider i et meget større *codex* på i alt 76 sider. Indholdet i dette *codex* er meget varieret; det indeholder en del tekster af den franske abbed Eucherius af Lyon, der døde ca. 450 e.Kr., mens over halvdelen er optaget af tekster af Chrysostomos (354-407 e.Kr.), dvs. tekster fra 4. og 5. årh. Håndskriftet selv er fra 7. eller 8. årh.; det blev fundet i biblioteket i det italienske kloster Bibbio, hvortil det antagelig er erhvervet kort efter, at det er blevet skrevet.

'Muratoris Kanon', som tekstfragmentet almindeligvis bliver kaldt, står på side 10 og 11 i *codex*'et. Den første linje begynder midt i en sætning; der er således ingen tvivl om, at teksten er ufuldstændig, hvorfor den også kaldes 'Muratoris fragment'. Den foregående side ender ligeledes midt i en sætning (i en tekst af den ovenfor omtalte Eucherius). Det tyder således på, at *codex*'et oprindeligt har rummet flere, nu forsvundne sider mellem de nuværende side 9 og 10. Mange fortolkere mener, at teksten også slutter abrupt. Den ender imidlertid med en afsluttet sætning, og på den følgende side i *codex*'et begynder en ny tekst. Der er således ikke noget håndskriftmæssigt belæg for at hævde, at Muratoris Kanon er ufuldstændig i både begyndelsen og slutningen. Når mange fortolkere savner en

mere omfattende slutning, hænger det nok sammen med, at de mangler omtale af en række skrifter, som 'burde' figurere på en tidlig nytestamentlig kanonliste.

Som antydnet er fragmentet skrevet på et særdeles dårligt latin, som mange fortolkere karakteriserer som 'barbarisk'; det er præget af inkonsekvent og ukorrekt ortografi og af mange åbenlyse grammatiske fejl. Man har påpeget, at afskriveren på de næste sider i *codex*'et gentager et større tekststykke to gange, uden at han tilsyneladende er klar over afskriverfejlen. Man ser dette som udtryk for, at han har arbejdet meget skødesløst som afskriver. Dertil kommer, at der i klosteret Monte Cassino er fundet et håndskrift med fire mindre uddrag af samme tekst, som vi kender fra Muratoris Kanon; disse er skrevet på et langt bedre latin og tyder på en meget mere omhyggelig afskrift. Det betyder, at det dårlige sprog må tilskrives afskriveren, ikke den tilgrundliggende tekst. De fleste fortolkere mener, at der til grund for den latinske tekst har ligget en græsk original. Men sammenligningen med tekstuddragene fra Monte Cassino betyder, at Muratoris Kanon ikke kan være oversat direkte fra græsk; det må være en afskrift fra en foreliggende latinsk tekst - som så kan repræsentere en oversættelse fra græsk.

Bortset fra afskrivningens kvalitet viser brugen af en række gloser og udtryk, at det latin, teksten er skrevet på, tidligst kan være fra slutningen af 3. årh. Det forhindrer naturligvis ikke, at en eventuel græsk original kan være adskilligt ældre. Ud fra kommentaren til Hermas' Hyrden, der anbefales til privat læsning, men afvises som kirkelig læsetekst, fordi den er skrevet "for nylig, i vor egen tid, ... i byen Rom", blev Muratoris Kanon allerede af Muratori selv tidsfæstet til slutningen af det 2. årh., forfattet i Rom eller i hvert fald i vesten. Denne datering og lokalisering er siden accepteret af de fleste fortolkere; men i en banebrydende afhandling fra 1973 satte A.C. Sundberg spørgsmålstegn ved såvel datering som lokalisering, idet en række mærkværdigheder i teksten bedre lader sig forklare, hvis den stammer fra slutningen af 4. årh. og fra østkirken.¹ Dette går imod det umiddelbare indtryk, teksten selv giver; derfor er Sundbergs sendatering blevet mødt med megen skepsis og en stribe af modargumenter.² Ikke desto mindre har den også vundet ihærdige tilhængere.³ Men når G.A. Robbins i artiklen "Muratorian Fragment" i ABD hævder, at forskningsdiskussionen i dag tager udgangspunkt i sendateringen, afspejler det nok mere hans egen præference for denne end forskningens faktiske stadi. Vi skal senere tage diskussionen op på baggrund af en række detaljerede iagttagelser i teksten.

Ser vi på teksten selv, indledes den med en omtale af Lukasevangeliet og Johannevangeliet. Antagelig omhandler den sætning, teksten begynder midt i, Markusevangeliet. Og da Lukas- og Johannevangeliet omtales som hhv. det tredje

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

og det fjerde evangelium, kan man gå ud fra, at teksten er blevet indledt med en omtale af Matthæusevangeliet. I forbindelse med Joh. nævnes også 1 Johannesbrev.

Efter evangelierne følger en kort omtale af Apostlenes Gerninger som optakt til Paulus' breve. Det afgørende er her, at Paulus' skrev til 7 menigheder, ligesom Johannes i sin Åbenbaring; det gør brevenes betydning almen. Det samme gælder åbenbart ikke de fire breve til enkeltpersoner, selv om det nævnes, at de skattes højt i kirken. Til slut afvises to breve, der foregiver at være af Paulus, men som er markionitiske falsknerier.

Herefter nævnes Judasbrevet og to Johannesbreve, men om det betyder 1 og 2 Johannesbrev eller 2 og 3 Johannesbrev, er uklart. Blandt de katolske breve nævnes desuden og mærkværdigvis Visdommens Bog, der jo efter vores opfattelse hører til de gammeltestamentlige apokryfer.

To apokalypter omtales som kirkelige læsetekster, Johannes' og Peters Åbenbaring, mens Hermas' Hyrden henvises til privat læsning. Endelig slutter listen med afvisning af en række kætterske skrifter af markionitisk, gnostisk og montanistisk oprindelse.

Som man kan se, omtales en række af de skrifter, der siden kom til at indgå i Det Nye Testamente. Men der omtales også en række skrifter, som ikke blev en del af kanon, såsom Peters' Åbenbaring, Salomons Visdom og Hermas' Hyrden, selv om den sidste henvises til privat læsning. Så afvises en række skrifter, som da heller ikke siden blev optaget i kanon. Til gengæld mangler en omtale af Hebræerbrevet og Jakobsbrevet og endnu mere påfaldende af 1 (og 2) Petersbrev. Muratoris Kanon er imidlertid ikke primært en kanonliste, dvs. en liste over anerkendte skrifter med afvisning af de forkastede skrifter. Det er snarere en slags kortfattet indledning, der knytter forskellige kommentarer til de omtalte skrifter, forklarer deres herkomst og udpeger rækkevidden af deres betydning. Vi har ingen mulighed for at vide, i hvilken sammenhæng teksten er skrevet, eller hvilken funktion den er tiltænkt. Alligevel får vi et indblik i den bevidsthed, der førte til dannelsen af den nytestamentlige kanon. Især to ting spiller en rolle for forfatteren: Skrifternes apostolicitet – eller måske snarere deres alder, idet de skal vidne om oprindelsen, og deres katolicitet, dvs. deres almen-kirkelige anerkendelse og brug. Derimod er der ingen eksplicite overvejelser over skrifternes læremæssige indhold, men indirekte kommer dette til udtryk i afvisningen af de kætterske skrifter.

Oversættelse

Den følgende oversættelse er baseret på Hans Lietzmanns rekonstruktion af den latinske tekst⁴, der på sin side tager udgangspunkt i Tregelles tekstudgave.⁵ Jeg sigter ikke mod en ordret oversættelse, men mod en forståelig dansk gengivelse af den latinske tekst. Til gengæld respekterer jeg så vidt muligt linjefølgen i det latinske håndskrift. Tilføjelser med henblik på at lette forståelsen er anbragt i skarp parentes.⁶

- 1 ved hvilke han [Peter?] dog var til stede, og således anbragte han [Markus?] dem.
- Den tredje evangeliebog er den, der er skrevet af Lukas. Lukas var læge. Efter at Kristus var steget til himmels, tog Paulus, [der anså] ham for at være ivrig for skriften⁷, ham med sig. I eget navn skrev han [beretningen] ned, sådan som han mente [det var hændt], selv om han ikke selv havde set Herren i kødet; derfor [skrev han], sådan som han kunne få [tingene] fastslået, og begyndte med at fortælle om Johannes [Døberens] fødsel. Det fjerde evangelium er skrevet af Johannes, der hørte til disciplene.
- 10 Da hans meddisciple og biskopper havde opfordret ham [til at skrive], sagde han: "I skal faste sammen med mig fra i dag og tre dage, og det, som hver af os får åbenbaret, lad os fortælle det til hinanden". Samme nat blev det åbenbaret for Andreas, der hørte til disciplene, at de i fællesskab skulle godkende det, når Johannes i sit eget navn havde skrevet det hele ned. Derfor, skønt der i de enkelte evangeliebøger fremføres forskellige begyndelser, gør det alligevel ingen forskel for de troendes tro, da ved den ene og grundlæggende ånd
- 20 alt [det andet] fortælles i alle [evangelierne]: om fødslen, om lidelsen, om opstandelsen, om samlivet med hans disciple, og om hans dobbelte komme, første gang foragtet i ydmyghed, som det er sket, anden gang forherliget med kongelig magt, som det skal ske i fremtiden. Hvordan kan det så undre, at Johannes så udtrykkeligt fremfører bestemte ting også i sit brev, og [dér] siger om sig selv: "Hvad vi har set med
- 30 vore øjne og hørt med vore ører, og som vores hænder har rørt ved, det skriver vi til jer." Således erklærer han ikke blot, at han selv har set og hørt, men også har skrevet om alle Herrens underfulde gerninger i den rette orden.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Endvidere er alle apostlenes gerninger skrevet i én bog. Til den ”højtærede Theofilus” sammenfattede Lukas de ting, der skete, mens han selv var til stede, sådan som han ved at udelade Peters lidelse klart tilkendegiver, ligesom [han undlader at fortælle om] Paulus’ afrejse, da han rejste fra byen [Rom] til Spanien. Endvidere er der Paulus breve:
- 40 hvilke [de er], hvorfra og af hvilken årsag de er sendt, det forklarer de selv til dem, der ønsker at vide det. Først af alle forbyder han Korintherne kætterske splittelser; derefter⁸ [forbyder han] galaterne omskærelse; til Romerne skrev han et længere brev, hvor han forklarer planen i Skrifterne, og at deres styrende princip er Kristus. Hvert enkelt [brev] er det nødvendigt, at vi omtaler enkeltvis, da den salige apostel Paulus selv fulgte sin forgænger
- 50 Johannes’ eksempel og kun skrev til syv navngivne menigheder i følgende orden: det første til Korintherne, det andet til Efeserne, det tredje til Filipperne, det fjerde til Kolossenserne, det femte til Galaterne, det sjette til Thessalonikerne, det syvende til Romerne. Det er ganske vist sandt, at han til Korintherne og Thessalonikerne skrev en gang til for at formane dem. Men at der er én kirke spredt ud over hele jordens kreds, erkendes klart. For Johannes skrev ganske vist til syv menigheder i sin Åbenbaring, men han henvender sig til alle. Det er sandt, at [Paulus også skrev] et
- 60 et til Titus og to til Timotheus [for at udtrykke sin] velvilje og kærlighed; i kraft af deres anseelse i den katolske kirke med henblik på reguleringen af den kirkelige orden regnes de også for hellige. Der er også [et brev] i omløb til Laodikenserne og et andet til Aleksandrinerne, som begge i Paulus’ navn er forfalsket [for at fremme] Markions kætteri. Og der er mange andre [skrifter], som ikke kan anerkendes i den katolske kirke, for galde må man ikke blande med honning. Judas’ brev, selvfølgelig, og den ovenfor omtalte⁹ Johannes’ to [breve] har den katolske [kirkes] anerkendelse og Visdommens
- 70 Bog, som er skrevet af Salomons venner til hans ære. Hvad åbenbaringer angår, er Johannes’ og Peters de eneste, vi bruger, skønt nogle blandt os modsætter sig, at den [sidstnævnte] bliver læst i kirken. Men Hyrden blev for nylig, i vor egen tid, skrevet af Hermas i byen Rom, mens hans bror Pius sad som biskop over kirken i byen Rom. Derfor bør man læse skriftet; men

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

det kan ikke læses offentligt for folket i kirken, da det hverken hører til
blandt

profeterne, hvis antal er afsluttet, eller blandt
80 apostlene, [da det er skrevet] efter [deres] tid.
Men af Arsinous eller Valentinus eller Miltiades
anerkender vi overhovedet ingen [skrifter]; de har også
forfattet en ny Salmebog for Markion
sammen med Basilides fra provinsen Asien,
grundlæggeren af Katafrygerne.

Kommentar

Jeg vil nu gennemgå de forskellige oplysninger i teksten især med henblik på to problemstillinger: dels spørgsmålet om den 'kanon-bevidsthed', der kommer til udtryk i Muratoris Kanon, dels spørgsmålet om dateringen af fragmentet. De to spørgsmål er ikke uafhængige. Det er en almindelig antagelse, at to perioder var afgørende i dannelsen af den nytestamentlige kanon: det 2. årh., hvor en 'kanon-bevidsthed' udviklede sig, og hvor de skrifter, der siden kom til at indgå i Det Nye Testamente, stort set lå fast omkring 200 e.Kr., og det 4. årh., hvor de egentlige beslutninger om kanons omfang og afgrænsning blev taget. Spørgsmålet om datering hænger sammen med spørgsmålet om lokalisering, idet den klassiske opfattelse er, at Muratoris Kanon er forfattet i vesten hen mod slutningen af det 2. årh.; at tekstens oprindelige sprog antagelig var græsk, taler ikke imod denne opfattelse, da græsk stadig var dominerende også i den vestlige kirke på dette tidspunkt. Den alternative opfattelse betragter Muratoris Kanon som et skrift fra den østlige kirke hen imod slutningen af 4. årh., dvs. på det tidspunkt, hvor den endelige kanon-afgrænsning fandt sted.

Det siger sig selv, at spørgsmålet om 'kanon-bevidsthed' stiller sig anderledes, alt efter om Muratoris Kanon afspejler den formative periode i det 2. årh., hvor der endnu ikke var tale om nogen officiel skriftsamling, eller teksten hører til i den sammenhæng, hvor den egentlige fastlæggelse af kanons grænser var ved at blive besluttet. Men hvad enten Muratoris Kanon hører til i den ene eller den anden sammenhæng, så kommer en særlig bevidsthed om de omtalte skrifter til udtryk; vi skal se på, hvad det er, forfatteren fortæller om de pågældende skrifter, og hvorfor de i hans øjne er betydningsfulde.

For at bevare overblikket vil hver af de tekstgrupper, der omtales i Muratoris Kanon, blive behandlet for sig. Afslutningsvis vil jeg sammenfatte de forskellige iagttagelser til et mere sammenhængende billede af tekstens tidsmæssige placering og af den 'kanon-bevidsthed', der kommer til udtryk i fragmentet.

Evangelierne: linje 1-33. Da teksten begynder midt i en sætning, er det åbenlyst, at vi ikke har begyndelsen til den samlede tekst, som Muratoris Kanon engang har udgjort. Vi kan gisne om, at der har været en indledning, som forklarer formålet med teksten og måske de kriterier, de behandlede skrifter er udvalgt efter. Men hvad der har stået i en sådan indledning, har vi ingen mulighed for at rekonstruere. Til gengæld kan vi være sikre på, at den ufuldstændige, indledende sætning handler om et evangelium, og at der forud for omtalen af dette evangelium har været skrevet om endnu et evangelium. For Lukasevangeliet kaldes efterfølgende 'den tredje evangeliebog' og Johannesevangeliet 'det fjerde evangelium'. To evangelier har altså været behandlet forud.

Der kan næppe være tvivl om, at de 'bortkomne' evangelier i Muratoris Kanon er Matthæus- og Markusevangelierne, da ingen anden fire-evangeliesamling er kendt i den tidlige kirke. Og sandsynligvis handler den ufuldstændige sætning om Markusevangeliet, for det ville være helt unikt at placere Matthæus- efter Markusevangeliet. Da det var almindelig kendt, at Markus ikke var discipel og derfor ikke havde været til stede ved de begivenheder, der fortælles om i evangeliet, kan subjektet i den første sætning næppe være evangeliets forfatter, men det kunne være Peter. Som bekendt skriver Papias (citeret af Euseb *HE* 3.39.15), at Markus var Peters tolk og skrev alt det ned, han hørte Peter fortælle om Herren. Spørgsmålet om forfatterens øjenvidnestatus spiller en rolle i omtalen af både Lukasevangeliet, Johannesevangeliet og Apostlenes Gerninger, og har sikkert også gjort det i omtalen af Markusevangeliet. Hvis ovenstående forslag til tydning af den ufuldstændige sætning kan accepteres, sikres Markusevangeliets øjenvidne-troværdighed af Markus' tilknytning til Peter. Men det kan naturligvis kun blive et kvalificeret gæt, baseret på Papias' oplysning.

Rækkefølgen af evangelierne i Muratoris Kanon, der jo svarer til den, der satte sig igennem i det senere Nye Testamente, er af Hahneman (Hahneman 1992: 183-187) gjort til argument for tekstens østlige oprindelse, da denne rækkefølge var den almindelige i østkirken – 'den østlige rækkefølge', kalder han den ligefrem – mens rækkefølgen er stærkt varierende i kilderne fra den vestlige kirke. Ikke desto mindre forekommer denne rækkefølge også hos Irenæus (*Adv Haer* 3.1.1), der - ved siden af Muratoris Kanon efter den klassiske datering - regnes for det ældste kanonhistoriske vidne fra den vestlige kirke (Irenæus er født et sted mellem 140 og 160 e.Kr. og døde ca. 200 e.Kr). Evangeliernes rækkefølge varierer hos Irenæus; men ukendt i den vestlige kirke omkring 200 e.Kr. er rækkefølgen i Muratoris Kanon altså ikke.

Omtalen af Lukas er kortfattet (7 linjer). De personlige oplysninger om forfatteren, - at han var læge, og at han ledsagede Paulus – svarer til de korte notitser i

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Det Nye Testamente, hvor der bringes hilsen fra Lukas i Filem 24 og i de to deuteropaulinske breve Kol 4,14 og 2 Tim 4,11. Der lægges ikke skjul på, at hans tilknytning til kristendommen hører til tiden efter Jesus ("Efter at Kristus var stegget til himmels"), og at han derfor ikke skriver som øjenvidne. At Paulus inddrog ham i sin missionsvirksomhed, fremhæves antagelig for at styrke hans autoritet. Hvad der menes med, at han "var ivrig for skriften", er åbent for fortolkning; enten tænkes på hans iver for den jødiske skrift som motivation for, at Paulus knyttede ham til sig, eller der tænkes på hans litterære ambition som forklaring på, at han skrev det tredje evangelium. Selv om tilknytningen til Paulus fremhæves, er der ingen antydning af, at evangeliet skal forstås som et slags 'Paulusevangelium' skrevet pr. stedfortræder. Tværtimod gøres det klart, at Lukas skriver "i eget navn", og at han har indhentet oplysninger og komponeret beretningen, så den passer med hændelsesforløbet, som han har forstået det. Hvad evangeliets indhold angår, nævnes kun, at det begynder med en beretning om Johannes Døberens fødsel; som bekendt er Lukas den eneste af evangelisterne, der fortæller denne historie. Det virker ikke, som om der er noget kontroversielt forbundet med Lukasevangeliet; at Lukas ikke var øjenvidne, synes ikke at sætte spørgsmålstegn ved evangeliets troværdighed. Forfatteren af Muratoris Kanon kan derfor nøjes med at anføre velkendte forhold vedrørende evangeliet og dets forfatter.

Det samme er åbenbart ikke tilfældet med Johannesevangeliet. Omtalen af dette skrift optager 25 linjer, inklusive en henvisning til et brev af samme forfatter, som vi utvetydigt kan identificere med 1 Johannesbrev på grund af citatet derfra (linje 28-33). Problemet, der afstedkommer den lange omtale af Joh., er indholdets forskellighed fra de tre andre evangelier, ikke mindst den forskellige begyndelse (linje 17). Det problem rammer jo alle fire evangelier, da de alle begynder forskelligt; derfor skal det, der siges i anledning af Johannesevangeliet, måske i virkeligheden imødegå en kritik mod alle fire evangelier – eller rettere mod, at fire evangelier, der hver for sig er forskellige, alligevel anerkendes som en enhed. Men der må være noget særligt ved det fjerde evangelium, som gør, at diskussionen tages op i forbindelse med netop dette. Nu er det jo en velkendt sag, at forskellen mellem Johannesevangeliet og de tre andre evangelier er mere markant end forskellen mellem de tre andre evangelier indbyrdes. Det synes også at være forudsat, at Johannesevangeliet er det yngste evangelium. Og det var et omdiskuteret skrift i 2. årh. Både gnostikere og montanister benyttede med forkærlighed dette evangelium, hvilket gjorde det problematisk for de ortodokse at bruge det, mens de såkaldte *aloger*¹⁰ på den anden side helt afviste skriftets apostolske forfatterskab. En situation, hvor der var behov for at forsvare Johannes-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

evangeliet, peger derfor i retning af en tidlig datering af Muratoris Kanon. Imidlertid er der enkeltheder i forsvaret, der måske peger i en anden retning.

Ud over at det straks ved den første omtale af Johannes bliver slået fast, at han er en af disciplene, fremføres tre argumenter for evangeliets troværdighed. For det første fortælles en legende om dets oprindelse, der involverer såvel en åbenbaring som alle de andre disciple (linje 10-16). For det andet fremhæves det fælles indhold i alle fire evangelier, der går tilbage til Åndens virksomhed (linje 16-26). Og endelig bruges 1 Johannesbrev som vidnesbyrd om evangeliets karakter af øjenvidneberetning (linje 26-33).

Legenden går ud på, at Johannes bliver opfordret af de andre disciple og af biskopperne til at skrive et evangelium. Som forberedelse foreslår han, at de alle skal indlede en faste med henblik på at modtage en åbenbaring. Det bliver Andreas, der modtager åbenbaringen, som foreskriver følgende procedure: Johannes skal "i eget navn" skrive sit evangelium, men de øvrige disciple skal efterlods godkende det. To afgørende forhold fremhæves gennem denne legende. For det første er evangeliet ikke Johannes' personlige projekt, men iværksat og kontrolleret af alle disciplene. På den måde får evangeliet status af at være den sammenfattende, kollektive afslutning på forfattelsen af evangelier; *the gospel to end all gospels*, så at sige. For det andet bliver denne kollektive autorisering af evangeliet yderligere autoriseret ved at være resultatet af en åbenbaring.

Der er ingen direkte parallel til denne historie i den patristiske litteratur; men oplysninger om, at Johannes skrev sit evangelium på opfordring af andre, findes hos kirkefædre fra Clemens af Aleksandria (ca. 150-215 e.Kr.) til Hieronymus (ca. 350-420 e.Kr.), dvs. fra 2. til 5. årh. Legenden i sig selv er altså intet argument for dateringen. Men at opfordringen ikke blot kommer fra Johannes' meddisciple, men fra "biskopper", taler for en sendatering. Der var naturligvis også biskopper i slutningen af 2. årh.; men at anbringe biskopper allerede i apostolsk tid (i stedet for at betragte dem som apostlenes efterfølgere) passer bedre med en senere tids forestilling. Tilsvarende kan fremhævelsen af Andreas pege i en østlig retning. Det er kun i Johannesevangeliet, at Andreas spiller en individuel rolle, bl.a. som den først omvendte discipel (1,40f.). Det alene kan være forklaringen på hans rolle i legenden. Men ser man på, hvor legender om Andreas i øvrigt optræder, er det udelukkende i den østlige kirke. Det kunne således tale for en østlig oprindelse for Muratoris Kanon.

Det andet argument tager direkte spørgsmålet om evangeliernes forskellighed op, men hævder, at denne forskellighed overskygges af det, der er fælles i alle fire evangelier. Forskellene er uden betydning i forhold til lighederne, og det så meget mere som disse skyldes Helligånden. Her er meget forudsat og udtalt;

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

men en form for inspirationstanke må jo ligge til grund for argumentet. Logikken synes at fordrer, at forskellighederne tilskrives de menneskelige evangelister, mens lighederne tilskrives den guddommelige inspiration. Om denne inspiration omfatter alle de omtalte skrifter eller kun evangelierne, henstår i det uvisse. Men for evangeliernes vedkommende betyder den i hvert fald, at de troende ikke behøver bekymre sig om forskellene, men kan koncentrere sig om det fælles.

Dette fælles er da en narrativ ramme for Jesus' liv, der virkelig skærer til benet. Den handler om fødsel, død og opstandelse; tiden mellem fødsel og død er udfyldt af samlivet med disciplene; det mest læremæssige i det lille resumé er troen på Jesus' to nærvær: det jordisk-menneskelige, der har fundet sted, og den eskatologiske genkomst i herlighed, der stadig er fremtid også for læserne af Muratoris Kanon. En vis lighed med anden artikel i den apostolske trosbekendelse kan ikke overses; selv om denne er udbygget med flere detaljer, er det også her fødsel, død, opstandelse og genkomst, der udgør skelettet. Her i Muratoris Kanon har vi dog en lille del af det aspekt, der 'mangler' i trosbekendelsen: samlivet med disciplene; men vi hører intet om fx Jesus' offentlige liv. Det ser ud til alene at være disciplene som vidner til Jesus' liv, der har fragmentets interesse. Ferguson har peget på ligheden mellem resuméet og de forskellige udgaver af *regula fidei*, der så dagens lys netop i slutningen af 2. årh. At resuméet afspejler samtidige bestræbelser på at sammenfatte det, man tror på, i en fast formel, virker ikke usandsynligt; men de kendte *regulae fidei* omfatter også Guds skabelse og frelsesplan, så sammenfaldet er langt fra fuldstændigt. Men det delvise sammenfald taler under alle omstændigheder til fordel for en tidlig datering.

Det tredje argument er en henvisning til det brev, som Johannes også har skrevet. Citatet svarer ikke ordret til den græske tekst i 'prologen' i 1 Joh 1,1-4; men der er så mange enslydende vendinger, at der ikke kan være tvivl om, at det er dette brev, der hentydes til. Muratoris Kanon går uden videre ud fra, at forfatteren til brev og evangelium er identisk, og læser faktisk brevets indledning som en kommentar til evangeliets forfattelse. Det er naturligvis en dristig eksegese, der afspejler den betydning forfatterens identitet får i den patristiske fortolkning. Hvis forfatteren er identisk, er intentionen nemlig også identisk, selv om det drejer sig om forskellige skrifter. Det er enheden frem for variationen, det kommer an på – ligesom vi så det i det andet argument for evangeliernes enhed. Under alle omstændigheder sikrer henvisningen til 1 Johannesbrev, at forfatteren til evangeliet kan fremstå som et øjenvidne til Jesus' jordiske virksomhed, således at evangeliets indhold står til troende.

Apostlenes Gerninger: linje 34-39. Skriftet omtales ganske kort i forlængelse af evangelierne. Lukas nævnes helt uproblematisk som forfatter med henvisning til dedikationen til Theofilus, der som bekendt forekommer både i evangeliet (1,3) og Ap.G. (1,1). Det understreges, at *alle* apostlenes gerninger er skrevet i *én* bog. Måske er der her en polemisk brod mod de mange apokryfe apostel-akter; og måske var disse mere udbredte i den østlige end i den vestlige kirke. Men det er nu ikke noget tungtvejende argument for en sen datering. I modsætning til evangeliet, som Lukas komponerede uden at være øjenvidne, hævder Muratoris Kanon, at Lukas i dette skrift kun har skrevet om det, han selv har overværet. Argumentet er to begivenheder, som Lukas ikke omtaler, fordi han ikke var til stede. Det drejer sig om Peters henrettelse og Paulus' afrejse fra Rom til Spanien. Apostlenes Gerninger slutter med, at Paulus sidder som fange i Rom, og det har altid undret fortolkerne, at skriftet ignorerer udfaldet af retssagen. Muratoris Kanon tager det som en given ting, at Paulus efter fangenskabets kom til Spanien, sådan som det er hans erklærede hensigt ifølge Romerbrevet (15,24.28). Når Muratoris Kanon peger specielt på Peters henrettelse og Paulus' Spaniensrejse, må det være, fordi disse begivenheder var velkendte, og at det derfor gav anledning til kritik, at Apostlenes Gerninger ikke berettede om dem. Men fragmentets forfatter får det vendt sådan, at det lige omvendt bliver et argument for Apostlenes Gerningers troværdighed som øjenvidneberetning. Men hvorfor var netop Peters henrettelse og Paulus' afrejse til Spanien så kendte, at deres fravær kunne blive et problem? Det kunne være, fordi begge dele er nøje beskrevet i de populære Petersakter, der almindeligvis tidsfæstes til ca. 180 e.Kr. Det er naturligvis heller ikke noget tungtvejende argument, men usandsynliggør i hvert fald ikke en tidlig datering.

Paulus' breve: linje 39-67. Ligesom evangelierne får det paulinske brevkorpus mange kommentarer med på vejen. Der nævnes 13 breve, svarende til samlingen af Paulus-breve i vores Nye Testamente. Denne samling synes at foreligge som en afgrænset helhed på forhånd; andre breve kandiderer åbenbart til at blive anerkendt som paulinske, men afvises som falsknerier. Den mest omfattende omtale får menighedsbrevene (linje 39-59); de fire personbreve nævnes kortfattet (linje 59-63); og omtalen af Paulus' breve afsluttes med en afvisning af to falske breve (linje 63-67).

Der er en dobbelt bevægelse i Muratoris Kanons kommentar til menighedsbrevene. På den ene side understreges deres individualitet; de har forskelligt sigte alt efter, hvilken menighed de henvender sig til. Fragmentet får dog kun karakteriseret tre af brevene: Korintherbrevet vender sig mod splittelser i menigheden;

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

her tænkes naturligvis på de første kapitler i 1 Korintherbrev. Galaterbrevet handler om omskærelse, hvilket ikke kan siges mere præcist. Og Romerbrevet er en udlægning af Det Gamle Testamente med henblik på Kristus; også det er en rammende beskrivelse, selv om der naturligvis er meget andet at sige om Romerbrevet.

På den anden side hæfter Muratoris Kanon sig ved, at Paulus skriver til syv menigheder. Listen over brevene til de syv menigheder afspejler antagelig forfatterens forestilling om deres kronologiske rækkefølge.¹¹ At syvtallet ikke er en tilfældighed påviser forfatteren gennem en sammenligning med de syv menighedsbreve i Johannes' Åbenbaring. Selv om der på den ene side også her er tale om individuelle breve, så betyder syvtallet, at Johannes henvender sig til hele kirken – ud fra den velkendte jødiske forestilling om syvtallet som helhedens tal. På samme måde har Paulus ganske vist skrevet individuelle breve; men ved kun at skrive til syv menigheder har han tilkendegivet, at disse breve henvender sig til hele kirken. At Johannes, hvis forfatterskab til Åbenbaringen tages for givet, bliver kaldt Paulus' "forgænger", har givet anledning til forskellige bortforklaringer (han var apostel før Paulus, ordet betyder ikke 'forgænger' men 'førnævnte' o.l.¹²). Den umiddelbare forståelse er imidlertid, at Johannes skrev Åbenbaringen, før Paulus skrev sine breve, og at Paulus brugte de syv menighedsbreve som model for antallet af sine egne breve.

At forsøge at redde den historiske urimelighed i denne kronologiske fordeling af Johannes' Åbenbaring og Paulus' breve ved at indlæse en anden betydning af ordet "forgænger", redder imidlertid ikke Muratoris Kanon fra en anden historisk urimelighed, nemlig at Paulus bevidst skulle have valgt kun at skrive til syv menigheder. Begge dele er udtryk for fragmentets *katolicerende* tendens, der betyder, at den almene brug er afgørende for, hvilke skrifter der kan læses ved gudstjenesten; men så må de anerkendte skrifter tilsvarende være relevante for hele kirken. Det er altså fragmentets løsning på et problem, der er indbygget i den paulinske brevsamling, og som også i dag udgør et problem for fortolkningen: Når Paulus' breve er individuelle og situationsbestemte, hvordan kan de samtidig, som del af kanon, vedvarende være relevante og autoritative? Der er imidlertid to vanskeligheder forbundet med løsningen i Muratoris Kanon. For det første skrev Paulus ikke syv, men ni menighedsbreve, idet han skrev to breve til hhv. Korintherne og Thessalonikerne. Det nævnes blot i forbigående, idet vægten lægges på, at han i alt kun skrev til syv menigheder. Men for det andet skrev Paulus ikke kun ni, men 13 breve; han skrev nemlig yderligere fire breve til navngivne enkeltpersoner: brevet til Filemon og de tre breve, vi kalder Pastoralbrevene (en betegnelse, der er ukendt for Muratoris Kanon). Forfatteren opfatter

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

åbenbart disse breve som private breve, skrevet af velvilje og kærlighed. Derfor burde de egentlig ikke læses offentligt i kirken; men han må acceptere, at kirken alligevel betragter dem som ”hellige”, dvs. som gudstjenestelige læsetekster, fordi de bidrager til ”reguleringen af den kirkelige orden”. Her må han tænke på Pastoralbrevene, der jo repræsenterer den mest udprægede embedstænkning i Det Nye Testamente.

Endelig nævnes to breve, der åbenbart cirkulerer som Paulus-breve, men de afvises som markionitiske forfalskninger. At markionitterne udgør en seriøs trussel mod kirken og ikke mindst mod den paulinske skrifsamling, passer bedst med en datering i slutningen af 2. årh., hvor Markions kirke stadig var aktiv i vesten. Hvad angår brevet til Aleksandrinerne, bliver det fra tid til anden foreslået, at det er et andet navn for Hebræerbrevet. Det er imidlertid grebet ud af luften; en sådan betegnelse kendes ikke andre steder, og Hebræerbrevets indhold ligger milevidt fra Markions teologi. Forslaget er alene udtryk for nogle fortolkeres ubehag ved, at Hebræerbrevet ikke er nævnt i Muratoris Kanon. Der er tale om et for os ukendt skrift.

Spørgsmålet om brevet til Laodikæa stiller sig imidlertid anderledes. I Kol 4,16 nævner Paulus (eller den deuteropaulinske forfatter) et brev, han har skrevet til Kolossæes naboby Laodikæa. Da et Paulusbrev til Laodikæa i øvrigt er ukendt, har det givet anledning til at søge efter – eller fremstille – et sådant brev. Tertullian (*Adv Marc* V,11.17) hævder, at markionitterne kaldte det kanoniske Efeserbrev for 'Laodikæabrevet'. I mange håndskrifter har Efeserbrevet ingen specifik adresse; det kan have givet markionitterne anledning til at betragte brevet som det manglende Laodikæabrev. Men i Muratoris Kanon nævnes Efeserbrevet jo sammen med de øvrige anerkendte Paulus-breve; hvis afvisningen af Laodikæabrevet som et markionitisk falskneri i virkeligheden går på Efeserbrevet med den markionitiske titel, er forfatteren til Muratoris Kanon ikke klar over, at det drejer sig om samme brev. Nu er ukendskab til de kætterske skrifter, der polemiseres imod, intet særsyn i den patristiske litteratur. Men en anden forklaring på det markionitiske Laodikæabrev har også været foreslået. Fra 6. årh. optræder i latinske bibelhåndskrifter et ganske kort brev fra Paulus til Laodikæa; det er tydeligvis et falsum, sammensat af formuleringer fra især Filipperbrevet. Det kunne være dette brev, Muratoris Kanon har kendskab til. Det ville tale kraftigt for en sendatering af teksten; men løsningen rummer samtidig et problem for den alternative datering, nemlig at det falske Laodikæabrev alene er kendt i Vesten. Noget endegyldigt svar kan der altså ikke gives på spørgsmålet om det omtalte Laodikæabrevs identitet.¹³ Hvis Muratoris Kanon skal dateres tidligt, taler sandsynligheden for, at forfatteren misforstår den markionitiske særtitel på Efeserbrevet

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

som betegnelsen for et selvstændigt brev; hvis fragmentet skal sendateres, er det sandsynligvis det latinske Laodikæabrev, der tænkes på – at det ikke kendes fra andre østlige kilder, må da betragtes som et uheldigt tilfælde.

Katolske breve: linje 68-70. Ganske kortfattet nævnes efter Paulus-brevene tre andre breve, Judasbrevet og to Johannesbreve. Normalt antages de to Johannesbreve at være 1 og 2 Johannesbrev, da 3 Johannesbrev først opnåede almindelig anerkendelse i kirken på et sent tidspunkt. Denne forståelse passer således med en tidlig datering. Tilhængere af en sen datering vil omvendt være tilbøjelige til at opfatte de to breve som 2 og 3 Johannesbrev. Først og fremmest er 1 Johannesbrev allerede nævnt i forbindelse med Johannesevangeliet, (men Åbenbaringen er tilsvarende omtalt i forbindelse med Paulus' breve og nævnes alligevel igen i linje 71). Dertil kommer et tekstkritisk forslag, der tager udgangspunkt i, at *catholica* her står uden det normale substantiv *ecclesia*; *catholica* skulle i stedet lægge sig til et underforstået *epistula* og altså betyde "det katolske [brev]" som betegnelse for 1 Johannesbrev. Og i stedet for *duas in catholica* ("to [breve] ... i den katolske [kirke]") skal der læses *dua sin catholica* ("to [breve] ud over det katolske [brev]").¹⁴ I denne fortolkningsstrid er der næppe noget fældende bevis. Afgørelsen vil snarere afhænge af, hvilken datering man foretrækker, end omvendt.

Det kan ikke nægtes, at 'samlingen' af katolske breve er meget lille i Muratoris Kanon, og især har man hæftet sig ved fraværet af 1 Petersbrev, der var almindelig udbredt i hele kirken, øst som vest, allerede i slutningen af 2. årh. Jeg skal nedenfor komme ind på de skrifter, der 'mangler' i Muratoris Kanon; men jeg kan ikke love nogen fornuftig forklaring på fraværet af 1 Petersbrev.

Hvis man kan undre sig over de skrifter, der mangler, kan man til gengæld undre sig endnu mere over det fjerde skrift, der nævnes, nemlig Visdommens Bog. Det er ikke et kristent, men et jødisk skrift fra 1. årh. f.Kr. Det indgår ikke i den hebraiske Bibel, men derimod i *Septuaginta*; vi regner det derfor blandt de gammeltestamentlige apokryfer. Skriftet selv lader forstå, at det er skrevet af Salomon, men her i Muratoris Kanon får vi den overraskende oplysning, at det er skrevet af Salomons venner til hans ære – som et slags festskrift, skriver Metzger sarkastisk (Metzger 1987:198). Oplysningen er under alle omstændigheder påfaldende, da den fraskriver skriftet den større autoritet, der knytter sig til Salomon, uden at den gør skriftet mere 'kristent'. Allerede Tregelles foreslog, at der lå en oversætterfejl til grund, idet der på græsk kan have stået *philōnos*, dvs. "af Filon", mens oversætteren læste *philōn*, "af venner" (Tregelles 1867:53). Senere

blev det en udbredt opfattelse blandt kirkefædrene, at Visdommens Bog var skrevet af Filon, der næsten blev betragtet som 'kristen'.

Visdommens Bog var et meget populært skrift i den tidlige kristendom, men at placere det i en oversigt over kristne skrifter er trods alt påfaldende. Netop denne iagttagelse blev et vigtigt udgangspunkt for Sundberg, da han første gang foreslog den sene datering af Muratoris Kanon (Sundberg 1973:15-18). Denne placering synes nemlig at forudsætte, at Det Gamle Testamente var en fast afgrænset kanon, hvor Visdommens Bog ikke kunne få plads. Det svarer som nævnt til afgrænsningen i den hebraiske Bibel, men ikke i den græske oversættelse. Denne problemstilling kom ikke til at spille nogen rolle i den vestlige kirke, hvor *Septuaginta* blev fastholdt som den kristne Bibel indtil *Vulgatas* fremkomst i 5. årh. I den østlige kirke var der derimod netop i 4. årh. en stor opmærksomhed på forskellen mellem den hebraiske og den græske Bibel; apokryfernes stilling blev derfor prekær. Hvis man ønskede at tilskrive Visdommens Bog en 'kanonisk' status, kunne det altså ikke ske som del af Det Gamle Testamente; men den kunne anbringes blandt de skrifter, kirken anerkendte. Det samme ser vi hos østlige kirkefædre som Athanasius (296-373 e.Kr.), mens Euseb giver det udseende af, at Irenæus (*HE* 5,8,1-8) citerer Visdommens Bog, som om den er 'skrift', mens dette ikke er tilfældet hos Irenæus selv (*Adv Haer* 4,38,3) (Hahneman 1992:200-205). Der er ingen tvivl om, at forekomsten af Visdommens Bog i Muratoris Kanon er et af de bedste argumenter for en sen og østlig datering af teksten, mens den ikke lader sig forklare ud fra den tidlige, vestlige datering. Vælger man alligevel den sidste, må man regne omtalen af Visdommens Bog blandt fragmentets gåder.

Apokalypser: linje 71-80. Den sidste gruppe af skrifter, der omtales, er Åbenbaringerne, hvoraf Johannes' og Peters anføres som de eneste, der bruges i kirken – idet Peters dog er omstridt. Til gengæld afvises Hermas' Hyrden, fordi den er skrevet for sent.

Johannes' Åbenbaring er som bekendt det eneste af de tre skrifter, der blev optaget i Det Nye Testamente. Som følge af striden med montanisterne fra midten af 2. årh. og fremefter blev Åbenbaringen stort set ignoreret i den østlige kirke. Montanismen var en apokalyptisk *revival*, og derfor kom mange apokalypser i miskredit; dertil kom, at montanisterne med forkærlighed legitimerede sig ud fra de johannæiske skrifter, så på den måde blev Johannes' Åbenbaring dobbelt ramt af reaktionen mod montanismen. I vesten led Åbenbaringen ikke den samme skæbne, men var almindelig anerkendt lige frem til den endelige kanonisering. Den uproblematiske omtale af Johannes' Åbenbaring hele to steder i Mura-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

toris Kanon (linje 48-49.57-59 og linje 71-72) er således et af de mest indlysende argumenter for en lokalisering af teksten til den vestlige kirke.

Peters Åbenbaring kom derimod ikke med i den endelige kanon. Bedømt ud fra citater hos kirkefædre var skriftet vidt udbredt i østen, men næppe kendt i den latinske kirke.¹⁵ Op imod den endelige beslutning om Det Nye Testaments afgrænsning i slutningen af 4. årh. blev det imidlertid mere og mere omdiskuteret; således regner Euseb (*HE* 3,25,4-5) det blandt de 'tvivlsomme' skrifter. At Muratoris Kanon har Peters Åbenbaring med på linje med Johannes', men nævner, at nogle ikke anerkender det, synes således præcis at afspejle situationen i den østlige kirke i slutningen af 4. årh. Det er et af de stærke argumenter for Sundbergs sendatering.

Hvad angår 'kanon-bevidstheden' i Muratoris Kanon, fremkommer en overordentlig karakteristisk oplysning i omtalen af Peters Åbenbaring. De, der afviser skriftet, "modsetter sig, at [det] bliver læst i kirken", står der. Her bliver det således klart udtrykt, hvad der er den afgørende funktion for de skrifter, der omtales. De er gudstjenestelige læsetekster; de indgår på en eller anden måde (som vi i øvrigt ikke kan slutte os til ud fra den korte omtale) i liturgien. Samtidig ser vi, at funktion og kriterium falder sammen: De tekster, der læses i kirken, er 'anerkendte'; men dermed bliver det også denne læsning, der er på spil i diskussionen om teksternes anerkendelse. Hvis de ikke kan anerkendes, kan de heller ikke (længere) læses. Bemærk i øvrigt, at det samme forhold gør sig gældende i forbindelse med diskussionen om Hermas' Hyrden (linje 78).

Omtalen af Hermas' Hyrden er noget af det, der har tiltrukket sig allermost interesse i diskussionerne om Muratoris Kanon. Hyrden er et skrift, vi i dag kender fra den samling af tidligkristne skrifter, vi kalder De Apostolske Fædre. Det er et stærkt sammensat skrift, der både rummer elementer af romankarakter og lange formaninger; men først og fremmest gengiver det åbenbaringer og har således karakter af at være en apokalypse. Åbenbaringerne åbner mulighed for, at kristne, der har syndet, kan vende om og få tilgivelse – én gang. Det opfattes som det første skridt på vejen mod en egentlig bodsinstitution. Skriftet stammer fra 2. årh., men har åbenbart nydt en kirkelig anerkendelse, som forfatteren til Muratoris Kanon tager afstand fra. Argumentet er, at det er skrevet "i vor egen tid" og derfor ikke er kvalificeret som kirkelig læsetekst – hvor nyttigt det end kan være. Forfatteren tager altså ikke afstand fra indholdet i Hyrden; det er tidspunktet, der diskvalificerer det.

Af linje 79-80 fremgår det, at de tekster, der læses i kirken, må tilhøre to kategorier: Profeterne, "hvis antal er afsluttet"; det opfattes almindeligvis som en betegnelse for Det Gamle Testamente, hvis endelige afgrænsning altså betragtes

som afsluttet. Og apostlene, dvs. kristne skrifter, der går tilbage til apostlenes *tid*. Den sidste kvalificering er vigtig, for Muratoris Kanon repræsenterer ikke et strengt *apostolsk* kriterium; det så vi i forbindelse med omtalen af Lukas-skrifterne. Det er ikke den apostolske autorisering, der bestemmer, hvilke skrifter der kan anerkendes til læsning, men forfatterens egen tilstedeværelse ved begivenhederne (som i Apostlenes Gerningers tilfælde) eller adgang til pålidelige oplysninger (som i evangeliets tilfælde). Det er altså forfatterens mulighed for at bevidne de omtalte begivenheder, der er afgørende – og at disse begivenheder fandt sted i apostolsk tid. ”Vor tid” er ikke et relevant emne for kirkelige læsetekster!

Pius var biskop i Rom omkring midten af 2. årh. (de præcise årstal varierer en del i de forskellige kilder). At forfatteren til Hyrden var Pius’ bror fremgår ikke af skriftet selv, og antagelig er Muratoris Kanon kilden til alle senere oplysninger herom. Enten afspejler oplysningen lokalkendskab fra Rom (det udelukker naturligvis ikke, at fragmentets forfatter har oplysningen på anden hånd), eller den er frit opfundet for at desavouere skriftet. Da det ikke synes at være forfatterens hensigt at nedgøre hverken Hermas eller Hyrden, taler sandsynligheden for, at han har adgang til troværdige oplysninger om Hermas’ familieskab med biskop Pius. Sådan har de fleste fortolkere af Muratoris Kanon da også opfattet det. Allerede Muratori selv lagde disse oplysninger til grund for sin datering af teksten til engang i anden halvdel af 2. årh. Det må siges at være en indlysende slutning, hvis man finder oplysningerne om Hermas’ Hyrden troværdige. Fortalerne for en sen datering af Muratoris Kanon har derfor bestræbt sig for at sætte spørgsmålstegn ved oplysningerne.¹⁶ Det kan ske ved en tidligere datering af Hermas’ Hyrden end midten af 2. årh.; ved en allegorisk i stedet for en ’realistisk’ læsning af skriftet; ved at påpege, at den tidlige afstand mellem midten og slutningen af 2. årh. under alle omstændigheder gør udsagnet ”for nylig i vor egen tid” tvivlsomt; og ved at påvise, at Athanasius så sent som i 367 e.Kr. skriver næsten ordret det samme om at læse Hyrden privat og i kirken, som Muratoris Kanon. Men ingen af disse bestræbelser kan rokke ved den helt indlysende læsning af teksten, der placerer Hyrden og fragmentet i tidlig nærhed af hinanden. Omtalen af Hermas’ Hyrden forbliver således det afgørende argument for den tidlige, vestlige datering af Muratoris Kanon. Man kan sige det samme om Hyrden som om Visdommens Bog, men med omvendt fortegn: Vælger man den sene datering, må man regne omtalen af Hermas’ Hyrden blandt fragmentets gåder.

Kætterske skrifter: linje 81-85. Muratoris Kanon slutter af med en konsekvent afvisning af en række navngivne kættere og deres skrifter, herunder en markionitisk salmebog. Håndskriftet er i disse linjer specielt skødesløst og den rette for-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

ståelse særdeles tvivlsom; måske har afskriveren ikke selv forstået, hvad han skrev. Men holder vi os til Lietzmans forslag til læsning, nævnes tre forfattere, hvis skrifter forkastes, og det hævdes, at de har forfattet en salmebog for Markion sammen med en fjerde person, der skulle være "Katafrygernes" grundlægger; det sidste er en betegnelse for montanisterne.

Af disse fire forfattere er Valentinus og Basilides velkendte skikkelser fra 2. årh. De var ikke markionitter, men grundlæggerne af to gnostiske retninger, der bevarede indflydelse frem til 4. årh. Basilides virkede i Aleksandria, mens Valentinus optrådte i Rom. Arsinous er en helt ukendt person, mens der er en vis forvirring omkring Miltiades (eller *mitiades*, som der står i håndskriftet); den eneste Miltiades, der kendes hos kirkefædrene, var en anti-montanistisk forfatter fra 2. årh. En markionitisk salmebog er i øvrigt ukendt. Hvad betegnelsen 'Katafrygerne' angår, kendes den først fra 4. årh.; men det kan ikke tillægges den helt store vægt, da Muratoris Kanon under alle omstændigheder først er oversat til latin i 4. årh., og oversætteren kan have brugt sin tids gængse betegnelse for montanisterne (betegnelsen afspejler kætteriets oprindelse i Frygien i Lilleasien).

Teksten synes ikke at skelne mellem de forskellige kætterier; men med vores kendskab ville vi sige, at der refereres til tre kætterske retninger: markionitter, gnostikere og montanister. Alle tre har deres oprindelse og første blomstringstid i 2. årh., men de eksisterede stadig i 4 årh. Det er altså vanskeligt at drage nogen kronologisk slutning af selve omtalen. Men måske kan der drages en forsigtig slutning ud fra forfatterens sammenblanding af kætterierna. Det er tydeligt, at hovedkætteren i Muratoris Kanon er Markion. Han nævnes i forbindelse med de to falske Paulus-breve i linje 64-65 og her igen i slutningen, hvor alle de fire navngivne forfattere knyttes til en markionitisk salmebog. Til gengæld gøres gnostikeren Basilides til montanisternes grundlægger, og også disse opfattes tilsyneladende som en slags markionitter. At der er læremæssige ligheder mellem markionitter og gnostikere, er indlysende; men montanisternes kætteri er af en helt anden karakter. Der er altså noget, der tyder på, at forfatteren til Muratoris Kanon ikke rigtig ved, hvad han taler om i den afsluttende afvisning af kætterierna. For ham er kætteri markionisme. Gnosticismen og montanismen er i deres oprindelse østlige fænomener, mens Markion grundlagde sin kirke i opposition til den eksisterende kirke i Rom. Forvirringen omkring kætterierna lader sig derfor bedst forklare ud fra en romersk oprindelse. Jeg vil også mene, at den bedst lader sig forklare ud fra en tidlig datering af Muratoris Kanon; i samtiden kan det være vanskeligt at skelne forskellige oppositionelle retninger fra hinanden, men efter et par hundrede års forløb er man ikke på samme måde i tvivl om, hvem der står for hvad.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Ikke-omtalte skrifter. Hvis man skal læse Muratoris Kanon som kilde til kanonhistorien, er det også vigtigt at se på de skrifter, der ikke bliver nævnt. Af de skrifter, der siden blev en del af Det Nye Testamente, nævnes Hebræerbrevet, Jakobsbrevet, 1 og 2 Petersbrev og antagelig 3 Johannesbrev ikke. Denne ikke-omtale er et vægtigt argument for en tidlig datering af fragmentet. Det er velkendt, at Hebræerbrevet først blev accepteret i vesten i løbet af sidste halvdel af 4. årh., mens det bliver flittigt citeret i østen fra 2. årh. Noget tilsvarende gælder Jakobsbrevet, som dog under alle omstændigheder først blev sent anerkendt. Det samme gælder 2 Petersbrev og 3 Johannesbrev. For alle disse skrifers vedkommende ville det være ejendommeligt, hvis de ikke var nævnt i en østlig tekst fra 4. årh. Derimod kunne man i en sådan tekst forvente, at Johannes' Åbenbaring var udeladt, da der var en afvisende holdning til dette skrift i østkirken helt frem til den endelige kanonisering.

Helt ejendommeligt, hvad enten Muratoris Kanon stammer fra øst eller vest, fra 2. eller 4. årh., er dog, at 1 Petersbrev slet ikke nævnes, da det tidligt var et meget værdsat skrift i hele kirken. Da fragmentets slutning tillige virker abrupt, har mange fortolkere ment, at vi ikke har den oprindelige slutning, hvor bl.a. 1 Petersbrev må have været omtalt. Det er også en redning for tilhængerne af den sene datering, da de skrifter, man ville forvente i et sent, østligt dokument, i så fald også kan henvises til den tabte slutning. Som anført ovenfor er der imidlertid intet håndskriftmæssigt belæg for noget sådant. Den efterfølgende tekst i håndskriftet begynder, sådan som den skal begynde; og i øvrigt slutter Muratoris Kanon midt på en linje, ikke først ved linjens afslutning. Indholdsmæssigt ville det også være ejendommeligt at vende tilbage til en omtale af anerkendte skrifter efter afvisningen af de kætterske, der forekommer at være en passende slutning. Vi må derfor nøjes med at konstatere, at 1 Petersbrev ikke er omtalt, og at der ikke er nogen god forklaring på denne mangel. Til gengæld er der en ganske god forklaring på de andre manglende skrifter, nemlig at de ikke var kendt og/eller anerkendt i den vestlige kirke i 2. årh. Omvendt ville det være ejendommeligt, hvis de manglede i en østlig tekst fra 4. årh.

Sammenfatning

Hvad dateringen af Muratoris Kanon angår, trækker argumenterne i hver sin retning. Om de fleste af disse argumenter må man imidlertid sige, at de har en vis tilfældighedens karakter og lader sig bøje alt efter, hvilken datering man foretrækker. To argumenter står imidlertid med betydelig vægt efter min mening; uheldigvis peger de i hver sin retning. Omtalen af Hermas' Hyrden som et skrift

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

fra ”vor egen tid” er af de fleste fortolkere blevet læst som et indlysende argument for en datering af teksten til sidste halvdel af 2. årh. Det forbliver et argument, det er vanskeligt at komme uden om. Placeringen af Visdommens Bog i en tekst, der i øvrigt kun handler om kristne skrifter, peger til gengæld mod en situation, hvor afgrænsningen af den gammeltestamentlige kanon var afsluttet med en samling, der svarede til den hebraiske og ikke til den græske Bibel. Det er ikke situationen i den vestlige kirke i 2. årh., men svarer til situationen i den østlige kirke i 4. årh.

Lægger man imidlertid til denne balancesituation rækken af mere ’tilfældige’ argumenter, er det efter min mening den tidlige datering, der får flest lodder i vægtskålen: Den polemiske situation omkring Johannesevangeliet, som forsvaret af dette skrift synes at forudsætte; den mulige kommentar til Petersakterne i omtalen af Apostlenes Gerninger; den indiskutable anerkendelse af 13 Paulus-breve uden Hebræerbrevet; den uproblematisk anerkendelse af Johannes’ Åbenbaring (men jeg må indrømme, at den tilsvarende anerkendelse af Peters Åbenbaring peger den anden vej); det tågede billede af de forskellige kætteri i afvisningen af de kætterske skrifter; og endelig de ikke-omtalte skrifter. Alt dette passer bedre til en tidlig, end til en sen datering.

Man kan heller ikke hævde, at den sene datering har slået igennem hos forskerne. Sundberg og efter ham Hahneman har sat dateringen øverst på dagsordenen for studiet af Muratoris Kanon; det må siges at være billedet af den aktuelle forskningssituation. Men både Metzger (Metzger 1987:191-201) og Gamble (Gamble 1985:32), der skriver efter Sundbergs banebrydende artikel, fastholder den tidlige datering; og Heckel, der refererer både Sundbergs og Hahnemans argumenter for den sene datering samt Hennes for den tidlige, slår fast, at ”den gamle konsensus omkring dateringen har vist sig mere holdbar end Sundbergs og Hahnemans formodninger” (Heckel 1999:341, min oversættelse).

Idealt set bør man naturligvis afgøre dateringsspørgsmålet på basis af særskilte argumenter og først på det grundlag give sig i kast med fortolkningen af den pågældende tekst. Men de to ting bider sig selv i halen; dateringen er afgørende for fortolkningen, og det betyder, at det er svært at holde dateringsdiskussionen uafhængig af fortolkningen. For Sundbergs vedkommende synes spørgsmålet om den rette datering at være hans eneste og egentlige drivkraft; men det samme kan man ikke sige om Hahneman, der anskuer Muratoris Kanon ud fra et mere omfattende kanon-historisk projekt. I modsætning til den kanonhistoriske konsensus, der mener, at en afgrænsning af de senere nytestamentlige skrifter *i praksis* forelå omkring 200 e.Kr. (med få markante undtagelser som Hebræerbrevets manglende anerkendelse i vesten og Johannes’ Åbenbarings manglende anerken-

delse i østen), mener Hahneman, at ikke blot den egentlige beslutning om kanons afgrænsning, men også den praktiske udvælgelse først fandt sted i løbet af 4. årh. I forhold til sådan en opfattelse er en sendatering af Muratoris Kanon nærmest en nødvendighed. Omvendt gælder det, at hvis man holder sig til den kanonhistoriske konsensus, passer den tidlige datering bedst i ens kram. Det sidste er tilfældet for mit eget vedkommende, det skal jeg ikke nægte.

Som jeg forstår kanon-dannelsen, forløber den i tre faser (Hallbäck 2005:376-378): Brug, bevidsthed og beslutning. Med *brug* tænkes på den kirkelige brug af de senere nytestamentlige skrifter i gudstjenesten. Vi kan kun have en meget vag forestilling om, hvilken funktion læsningen af disse skrifter har haft. Den er sikkert begyndt meget tidligt; allerede Åb 1,3 vidner om, at forfatteren forventer, at hans skrift vil blive læst op ved gudstjenesten. Og de skrifter, der er blevet brugt liturgisk på denne måde, har *de facto* fået tillagt en særlig autoritativ status, der har placeret dem på linje med de gammeltestamentlige skrifter.

Hos kirkefædrene i sidste halvdel af 2. årh., specielt hos Irenæus, Tertullian og Clemens Aleksandrineren, ser vi en *bevidsthed* omkring disse skrifers særlige status vokse frem. Nu underkastes skrifterne en bedømmelse; ikke alle fortjener deres læse-status, mens andre omvendt skal forsvares, fordi deres gudstjenestelige brug har været udsat for kritik. Forskellige kriterier til at skelne mellem anerkendte og afviste skrifter drøftes. Der udvikler sig en ganske heftig debat, som både angår de enkelte skrifers anerkendelse eller forkastelse, og som angår den teologiske begrundelse for at tillægge kristne skrifter en autoritativ status på linje med de gammeltestamentlige. Denne debat, som i høj grad har sammenhæng med forfatternes opgør med de former for kristendom, der stemples som kætterske, når en afklaring ved århundredets slutning, hvor en samling af skrifter opnår både praktisk (*brug*) og teologisk (*bevidsthed*) anerkendelse hos de ortodokse forfattere.

I de følgende århundreder bliver den kirkelige debat optaget af andre diskussioner, ikke mindst de kristologiske stridigheder om, hvordan Kristus både kan være guddommelig og menneskelig. Men i løbet af 4. årh. blusser diskussionerne om den kristne kanon op igen og fører til den officielle *beslutning* om den afgrænsning af Det Nye Testamente, som har ligget fast lige siden. Det sker dels gennem den aleksandrinske biskop Athanasius påskebrev i 367 e.Kr., dels gennem to synode-beslutninger i den vestlige kirke i 393 og 397 e.Kr. At der var behov for en egentlig, institutionel beslutning, hænger sammen med kirkens nye politiske forpligtelser efter Konstantins anerkendelse af kristendommen og Theodosius' forbud mod andre religioner.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

I forhold til denne opfattelse af kanon-processen følger Muratoris Kanon sig naturligt ind som et dokument, der afspejler *bevidsthedsfasen* i sidste halvdel af 2. årh. (hvis bevidsthedsfasen så at sige falder sammen med *beslutningsfasen*, som Hahneman mener, hører skriftet derimod naturligt til i sidste halvdel af 4. årh.). Vi ser i Muratoris Kanon, at bevidstheden om de omtalte skrifers særstilling netop angår deres brug som gudstjenestelige læsetekster. Det er denne brug, der er på spil for de to omdiskuterede skrifers vedkommende: Peters' Åbenbaring (linje 71-73) og Hermas' Hyrden (linje 73-80). Det ene erklæres for anerkendt, selv om nogle "modsetter sig, at [det] bliver læst i kirken", mens det andet "ikke kan læses offentligt for folket i kirken". Det fremgår med al ønskelig tydelighed, at det er den kirkelige læsning, striden angår; det er altså til denne læsning, skrifternes særlige autoritative status er knyttet.

Hvad angår kriterierne for, hvilke skrifter der kan anerkendes, sammenfatter man dem gerne i spørgsmålet om apostolicitet, katolicitet og ortodoksi. To af disse kriterier bringes direkte på banen i Muratoris Kanon. Især det lange forsvar for Johannesevangeliet og ikke mindst legenden om alle disciplenes medvirken skal sikre evangeliets *apostolske* oprindelse. Men von Campenhausen har med eftertryk peget på, at der ikke er tale om et egentlig apostolsk princip, for Lukas' manglende apostelværdighed gør ikke hans skrifter mindreværdige (von Campenhausen 1981:179-182). Lukas skriver nemlig om det, han enten har sikker underretning om, eller som han selv har oplevet. Det, der tager sig ud som et apostolsk princip, er altså snarere et alders- og pålidelighedsprincip. Aldersprincippet dukker op igen i forbindelse med Hermas' Hyrden, der afvises, fordi det ikke er gammelt nok. Her må man efter min mening følge von Campenhausen. Men med den tilføjelse, at det ikke er nok, at forfatteren er pålidelig, for der sættes ikke spørgsmålstegn ved Hermas' pålidelighed. Det afgørende er alderen: et anerkendt skrift skal vidne om den apostolske tid! Selv om man således ikke kan sige, at Muratoris Kanon repræsenterer et apostolsk princip, hvad forfatteren angår, så repræsenterer fragmentet det apostolske princip, hvad skrifternes referencé angår. På den måde er fragmentet et fingerpeg om, hvorfor der siden udviklede sig et apostolsk forfatterprincip, for det har været naturligt at slutte, at de mest troværdige vidner til den apostolske tid var apostlene selv.

Det *katolske* princip går ud på, at kun de skrifter anerkendes, som er kendt og brugt i hele kirken. Også dette princip kommer direkte til udtryk i Muratoris Kanon. Tre gange henvises til den katolske kirkes anerkendelse som afgørende argument. Første gang er det kirkens anerkendelse, der medfører, at de fire Paulusbreve til enkeltpersoner, som egentlig ikke er tænkt som læsetekster, alligevel må accepteres (linje 61-63). Anden gang er det kirkens manglende anerkendelse, der

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

henvises til som argument for afvisningen af falske breve (linje 65-66). Og tredje gang nævnes kirkens anerkendelse i forbindelse med Judas- og Johannesbrevene (hvis det sidste sted da skal forstå på denne måde, jf. kommentaren til de *katolske breve* ovenfor). Først og fremmest kommer dette princip dog til udtryk i omtalen af Paulus' breve, hvor forfatteren til Muratoris Kanon gør gældende, at de syv modtagermeneigheder betyder, at brevene er henvendt til hele kirken, ligesom menighedsbrevene i Johannes' Åbenbaring. At brevene ikke henvender sig alment, men til enkelte menigheder og deres specifikke problemer, er et alvorligt problem for den principielle anerkendelse af disse breve; men forfatteren finder en løsning i syvtallet. At det katolske princip er helt afgørende for hans 'kanon-bevidsthed' bliver på denne måde tydeligt.

Hvad angår det sidste kanoniske kriterium, *ortodoksien*, har man hævdet, at det ikke spiller nogen rolle for Muratoris Kanon, der som en anden nytestamentlig Indledning kun handler om omstændigheder ved skrifternes tilblivelse. Det er helt forkert. Forfatteren afviser to falske Paulus-breve og en række uspecificerede skrifter til sidst, fordi de er kætterske. Det er rigtigt, at han ikke går ind på læremæssige argumentationer. Grænsen mellem kættersk og ortodokst ligger så fast for forfatteren, at han ikke behøver argumentere for den. Men det betyder langt fra, at ortodoksien ikke spiller nogen rolle for hans 'kanon-bevidsthed'. Det er netop grænsen mellem ortodoksi og kætteri, der gør det muligt for ham at afvise en række skrifter uden argument. Når han skal afvise Hermas' Hyrden, der ikke er kættersk, må han derimod argumentere omhyggeligt. Fraværet af læremæssige argumenter i Muratoris Kanon betyder således ikke, at disse er forfatteren uvedkommende; det er tværtimod et vidnesbyrd om, at de anerkendte skrifers ortodoksi er så indlysende for ham, at han ikke behøver argumentere for den.

Noter

¹ Sundberg 1973. Sendateringen er forberedt i en artikel, Sundberg 1968.

² Ferguson 1982 er et direkte svar på Sundbergs sendatering, der indeholder en række detaljerede argumenter for den traditionelle, tidlige datering. Henne 1993 følger op på Fergusons kritik af Sundberg med tilføjelse af yderligere argumenter for den tidlige datering.

³ Den mest markante fortaler for den sene datering er i dag Hahneman, hvis monografi fra 1992 er det vægtigste nyere bidrag til forskningsdiskussionen om Muratoris Kanon.

⁴ Lietzmann 1902 udkom som hefte med tekstkritiske noter, men i øvrigt uden kommentar. Teksten blev genoptrykt indbundet i 1908. Grosheide 1948 indeholder ligeledes et genoptryk af Lietzmanns rekonstruktion.

⁵ Tregelles 1867; denne udgave er ud over den trykte tekst forsynet med en gengivelse af Tregelles' egen afskrift af håndskriftet samt en række kommentarer.

⁶ Jeg er bekendt med to danske oversættelser af Muratoris Kanon: P.C. Kierkegaard udgave fra 1872 og Peter Schindlers udgave fra 1948; men mig bekendt foreligger der ingen dansk oversættelse fra 'vor egen tid'. Jeg har i forbindelse med udarbejdelsen af oversættelsen konsulteret den kommenterede oversættelse til engelsk i: Metzger 1987:305-307. Jeg takker min kollega Troels Engberg-Pedersen for med kritisk blik at have gennemlæst min oversættelse.

⁷ Teksten selv har *quasi ut juris studiosum* ("i hans egenskab af at være ivrig for Loven"); Lietzmann korriigerer til *quasi literis studiosum* ("i hans egenskab af at være ivrig for skriften"), hvilket kan gå såvel på den gammeltestamentlige skrift som på en litterær ambition.

⁸ Lietzmann ignorerer, at der efter *deinceps* står et enkeltstående bogstav: *b*. Det kunne imidlertid være en 'forkortelse' for *Corinthiis b*, dvs. 2 Korintherbrev. I så fald betyder teksten: "... , efterfulgt af 2 Korintherbrev. Galaterne [forbyder han] ..."

⁹ En anden mulig forståelse af *superscripti* er "som overskrift", altså: "to breve med 'Johannes' som overskrift".

¹⁰ *Alogoi* er hos senere kirkefædre betegnelsen for en gruppe kristne i Lilleasien i 2. årh., der bekæmpede montanismen og i den sammenhæng også afviste Johannesskrifterne og deres logos-kristologi – deraf navnet: *a-logoi*. Hvor megen tiltro man kan have til oplysningerne om denne gruppe, er usikkert.

¹¹ Henne 1993:73-74, fremsætter dog den fantasifulde forklaring, at en tekstrulle ikke kunne rumme hele Corpus Paulinum, der derfor måtte fordeles på to ruller, og at rækkefølgen af brevene afspejler den omfangsmæssigt bedste fordeling (1 og 2 Kor. + et mellemlangt brev på den ene rulle, resten på den anden rulle). Rækkefølgen skulle derfor afspejle tiden før introduktionen af *codex*-formen i 3. årh. og altså tale for en tidlig datering af Muratoris Kanon.

¹² Metzger 1987: 196, n. 18 refererer de forskellige (bort)forklaringer.

¹³ Se drøftelserne i Hahneman 1992:196-200 og Henne 1993:69-70.

¹⁴ At *dua* ikke er akkusativ, som det burde være, betyder næppe så meget i Muratoris Kanon, hvor de sproglige unøjagtigheder er mangfoldige.

¹⁵ Henne 1993:61, skriver det modsatte; men det må givetvis være en fejl!

¹⁶ Hahneman 1992 har et knap 40 sider langt kapitel om Hermas' Hyrden (s. 34-72), der næsten bliver en afhandling i afhandlingen. Det er naturligvis et symptom på, at omtalen af Hermas' Hyrden i Muratoris Kanon volder store vanskeligheder for en sendatering af fragmentet.

Litteratur

Campanhausen, H. von 1981, *Den kristne Bibel bliver til*, Århus: Forlaget Aros (oversat fra tysk *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968).

Ferguson, E. 1982, Canon Muratori. Date and Provenance, *StPatr* 17:677-683.

Gamble, H.Y. 1985, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*, Philadelphia: Fortress Press.

Grosheide, F.W. 1948, *Some Early Lists of the Books of the New Testament*, Leiden: E. J. Brill.

Hahneman, G.M. 1992, *The Muratorian Canon and the Development of the Canon*, Oxford: Clarendon Press.

- Hahneman, G.M. 2002, The Muratorian Fragment and the Origins of the New Testament Canon, in: McDonald, L.M. & J.A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Peabody: Hendrickson Publishers, 405-415.
- Hallbäck, G. 2005, Kanon mellem afgrænsning og mangfoldighed. Om Det Nye Testamente som betydningsdannelse, in: Davidsen, O. (ed.), *Litteraturen og det hellige. Urtekst – Intertekst – Kontekst*, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 376-384.
- Heckel, T.K. 1999, *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck
- Henne, P. 1993, La datation du Canon de Muratori, *RB* 100:54-75.
- Kierkegaard, P.C. 1872, "Muratoris Kanon" oversat og oplyst, Aalborg: Marinus M. Schulz's Forlag.
- Lietzmann, H. 1902, *Das muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien*, Bonn: A. Markus und E. Webers Verlag.
- Metzger, B.M. 1987, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford: Clarendon Press.
- Robbins, G.A. 1992, Muratorian Fragment, *ABD* 4:928-929.
- Sand, A. 1974, *Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum*, Handbuch der Dogmengeschichte I 3a (1. Teil), Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Schindler, P. 1948, Muratoris Fragment, *De Apostolske Fædre og andre urkirkelige dokumenter, indledede, fordanskede og forklarede*, København: H. Hagerup's Forlag, 338-347.
- Sundberg, A.C. 1968, Toward a Revised History of the New Testament Canon, *Studia Evangelica* 1968/4, 452-461.
- Sundberg, A.C. 1973, Canon Muratori: A Fourth-Century List, *HTR* 66: 1-41.
- Tregelles, S.P. 1867, *Canon Muratorianum. The Earliest Catalogue of the Books of The New Testament*, Oxford: Clarendon Press.

Der "Kanon der Wahrheit". Zum Streit um die Schrift im frühen Christentum

Hans-Friedrich Weiß

1.

Das Thema dieses Beitrags ist weit gefaßt: Es umschließt die Zeit des ältesten, traditionell als "Urchristentum" bezeichneten Christentums bis zur Zeit des "frühen Christentums" des zweiten Jahrhunderts und damit einen Zeitraum, in dessen Verlauf sich das Grundverständnis von *Kanon* von einem zunächst gleichsam "existentiellen" Sinn – als Maßstab nämlich für eine bestimmte Existenzgestalt des Apostels Paulus – in dem am Ende des 1. Jahrhunderts beginnenden "Streit um die Schrift" mit der frühchristlichen Gnosis – zu einer Legitimierungs- und Kontrollinstanz für den "rechten Glauben" und – damit auch – für die rechte, allein legitime Lesart der Hl. Schrift entwickelte.

Die primären Zeugen für diese Entwicklung sind vor allem die "Kirchenväter" *Irenäus* und *Tertullian*, letzterer insbesondere in seiner Streitschrift *De praescriptione haereticorum*, in der er in der Auseinandersetzung mit der Schriftauslegung seiner gnostischen Kontrahenten die frühkatholischen Grundsätze des "rechten" Schriftverständnisses darlegt. Dementsprechend haben die Häretiker "von vornherein kein Recht an der Schrift, weil sie nicht den wahren Glauben haben". Denn nicht die Schrift entscheidet darüber, was zu glauben ist, sondern der Glaube, wie die Schrift zu verstehen ist. Er ist das notwendige und allein normative *gubernaculum interpretationis*.¹ Die Konsequenz dieses Schrift- und Traditionsverständnisses: "Das Schwergewicht der apostolischen Tradition verlagert sich von der Schrift auf die Tradition."²

Gleichwohl stehen die beiden hier genannten Möglichkeiten des Verständnisses von "Kanon" keineswegs unverbunden nebeneinander, weil ja jenes "existentielle" Kanonverständnis zumindest bei Paulus durchaus mit einer aus der Schrift gewonnenen Erkenntnis zu tun hat: Kanon also nicht nur im formalen Sinne einer allgemeinen Orientierung an der "Schrift", sondern – eben von dieser "Schrift" her – zugleich in einem die eigene Existenz betreffenden Sinn: Im Blick speziell auf den *Galaterbrief* des Paulus besteht durchaus ein Sachzusammenhang zwischen Gal 2,5 ("... damit die Wahrheit des Evangeliums bei euch bleibe") einerseits und den ganz persönlich gehaltenen Schlußsätzen von Gal 6,14ff: Das "Sich-rühmen" des Apostels "auf Grund des Kreuzes unseres Herrn

Jesus Christus" ist hier offensichtlich das *fundamentum in re* dafür, daß von nun an "weder die Beschneidung etwas gilt noch die Unbeschnittenheit, sondern [allein] die *kainê ktisis*", woran sich dann sogleich die Schlußfolgerung von Gal 6,16 anschließt: "Und welche auch immer nach diesem *Kanon* wandeln." Für sie gilt insgesamt: "Frieden ist auf ihnen und Erbarmen wie auch auf dem Israel Gottes."³ Dasselbe Verständnis liegt auch 2 Kor 10,13-17 vor: "Wir aber wollen uns nicht ins Maßlose rühmen, sondern [allein] nach dem Maß des Kanons, den Gott uns als Maßstab zugeteilt hat", was am Ende – 2 Kor 3,17 – heißt: "Wer sich [auch immer] rühmt, der soll sich [allein] im Herrn rühmen."

2.

Gegenüber diesem primär existentiellen Verständnis von "Kanon" im ältesten Christentum hat sich das Verständnis von "Kanon" in der Zeit des Ausgangs des "Urchristentums" und seines Übergangs in das 2. Jahrhundert freilich erheblich gewandelt, konkret vor allem in dem Sinne, dass "die Kanonfrage" nunmehr im Streit um das rechte Verständnis der inzwischen im "Neuen Testament" gesammelten Schriften neue Aktualität gewinnt. Kanonbildung speziell im Blick auf die Schriftensammlung des Neuen Testaments evoziert ja nicht primär ein Bekenntnis zur *Einheit* von Verkündigung und Lehre, sondern eher zu deren Pluralität: "Der neutestamentliche Kanon", so das bekannte Urteil von E. Käsemann (1970:131), "begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfessionen. Die Variabilität des Kerygmas im NT ist Ausdruck des Tatbestandes, daß bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte". Ob man – von daher gesehen – mit F. Vouga (1994:13ff) – die Geschichte des frühen Christentums als "Evolution eines deterministischen Chaos" betrachten kann, sei hier dahingestellt – das *Problem* in dieser Hinsicht ist gleichwohl deutlich: Das Problem nämlich einer – je nach den Voraussetzungen des jeweiligen Rezipienten verfahrenen – einseitigen Akzentsetzung bzw. "Auswahl" (griech.: *hairesis*!) – und damit nicht mehr das Vermögen oder auch die Absicht, die Pluralität von Lehre und Verkündigung im Neuen Testament als Chance einer konkreten und situationsbezogenen Lehre und Verkündigung wahrzunehmen.⁴ In dieser Hinsicht, was die Gefahr eines unverbindlichen Pluralismus betrifft, sind jedenfalls schon in bestimmten Schriften des Neuen Testaments die entsprechenden Schranken gesetzt, möglicherweise im übrigen bereits bei Paulus selbst, wenn er in seinem ersten Brief an die Korinther, Kap. 4,16, in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern im Blick zunächst auf

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

das Alte Testament das "Maß der Schrift" geltend macht: *mê hyper ha gegraptoi*, d.h.: "nicht über das hinaus, was geschrieben steht." Und d.h. konkret: Die Grenze ist dort gesetzt, wo die Offenheit eines "Sich-rühmens im Herrn" zu einem "Sich-rühmen *kata sarka*" verkehrt wird (Weiß 1995:319).

3.

Was die sogenannten "Spätschriften" des Neuen Testaments betrifft, so sind in dieser Hinsicht vor allem auch die *Pastoralbriefe* zu nennen, hier vor allem die 1 Tim 6,20 bezugte Polemik gegen die "Antithesen der fälschlicherweise so genannten Gnosis". Diese "Antithesen" sind wohl nicht, wie mitunter angenommen wird, auf den die "Irrlehrer" der Pastoralbriefe kennzeichnenden (gnostischen) Dualismus zu beziehen oder auch auf "die antichristlichen Widersprüche derer ..., die sich des Besitzes der Erkenntnis rühmen" (Roloff 1988:374), sondern – sehr viel konkreter – auf eine bestimmte Art von Schriftforschung, die hier, in den Pastoralbriefen (1 Tim 4,6; 2 Tim 2,23; Tit 3,9) *zêtêseis* genannt werden, "Untersuchungen" also, und zwar im Sinne des "Suchens" und Forschens nach dem "eigentlichen" (= gnostischen?) Sinn der Schrift.⁵ Eben in diesem Kontext hat nun aber auch nach dem Zeugnis der frühchristlichen antignostischen Häresiologen, vor allem des Irenäus und des Tertullian, die für die exegetische Methode der Gnostiker offensichtlich besonders wichtige Sentenz vom "Suchen und Finden" aus Mt 7,7f par Lk 11,9f ihren Ort. Sie, diese Sentenz, ist hier geradezu zum "Programm" gnostischer Schriftauslegung geworden – so jedenfalls nach dem Zeugnis des Irenäus, Adv.Haer. II 13,10: *De quibus et dixerit dominus: Quaerite et invenietis, ut quaerant scilicet qui de Bythos et Sige, Nus et Aletheia processerunt* ..., das heißt: "Von ihnen soll der Herr gesagt haben: 'Suchet – und ihr werdet finden' – und [dementsprechend] suchen sie nun ..." Nach der Meinung des Irenäus also ist jene Sentenz vom "Suchen und Finden" zum Programmwort für ein end- und maßloses Suchen in der Schrift geworden, end- und maßlos eben deshalb, weil ihnen, den Gnostikern, bei ihrer Art von Schriftlesung – nach der Meinung jedenfalls des Irenäus (Adv.Haer.II 72,2) – die rechte "Disziplin" fehlte, *disciplina* hier im Sinne des rechten Maßstabes, im Sinne also der *regula veritatis*. Derjenige aber, der diese "Disziplin" verwirft, wird – so Irenäus – "immer suchen und doch niemals finden". In eben diese Richtung geht auch die Argumentation des Tertullian in seiner Streitschrift *De praescriptione haereticorum*, hier wiederum mit der Absicht, das maßlose "Suchen und Finden" seiner Kontrahenten auf das "vernünftige" Maß einer an der *regula veritatis* orientierten Schriftauslegung zurückzuführen – denn: Die *veritas scripturarum* wird nur dort erkannt und "gefunden", wo sie im Kontext – oder auch: unter dem

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

"Vorzeichen" – der *veritas disciplinae et fidei christianae* erkannt und gefunden wird (De praescr. haer. 9,6) – was nun freilich zugleich bedeutet, daß jenes "Suchen und Finden" der gnostischen Kontrahenten auf ganz anderen hermeneutischen Vor-aussetzungen beruht als das der "Kirchenchristen" – konkret also: auf den hermeneutischen Voraussetzungen eines spezifisch *gnostischen* Gott-, Welt- und Menschenbildes.⁶

Nicht zuletzt in diesem Zusammenhang ist, was die anti-gnostische Position der *Pastoralbriefe* betrifft, auch die abschließende positive Mahnung von 1 Tim 6,20 zu sehen, die *parathêkê* zu bewahren. Gewiß gibt es hier einen Sachzusammenhang mit dem genuin paulinischen Verständnis von "Tradition", wie es sich bereits im 1. Korintherbrief (11,2.23; 15,3) äußert; gleichwohl ist der Unterschied auch hier wieder deutlich: Nicht mehr von der "Überlieferung" im Sinne eines vom Apostel selbst zu verantwortenden Geschehens ist hier die Rede, sondern gleichsam verobjektivierend von der *parathêkê*, also von einem in der Rechtssprache üblichen term.techn. im Sinne des *depositum*, das als solches jemandem – zu "treuen Händen" gleichsam – anvertraut worden ist und dementsprechend vom je gegenwärtigen "Verwalter" unversehrt weiterzureichen ist. Die Akzentverschiebung gegenüber dem für Paulus selbst charakteristischen Traditionsgedanken ist nicht zu übersehen: "Während ... die *paradosis* bei Paulus auf die Autorität des Evangeliums abhebt, zielt das Stichwort *parathêkê* in den Pastoralbriefen ausschließlich auf die Autorität des Paulus" (Oberlinner 1994:309; vgl. auch Roloff 1988:373-373). Es bedarf wohl keiner Frage, daß sich hier bereits ein Schritt zu jenem Rechtsdenken abzeichnet, wie es sodann in der frühkatholischen Kirche des 2. Jahrhunderts zunehmend an Raum gewonnen hat, und zwar auch und gerade in der Auseinandersetzung mit der "fälschlich so genannten Gnosis".

Noch näher an die für das 2. Jahrhundert charakteristische "Ketzerpolemik" der frühkatholischen Häresiologen führt auch der 2. *Petrusbrief* des Neuen Testaments heran, der mit seiner Apologie des Apostels Paulus im 3. Kapitel (3,15f) offensichtlich bereits den Übergang von der christlichen "Ur-Literatur" zur außerkanonischen frühchristlichen Literatur repräsentiert – und damit auch den Übergang zu dem das 2. Jh. insgesamt bestimmenden "Streit um die Schrift", in dessen Verlauf nun auch die ausdrückliche Berufung auf die "Apostolische Tradition" zunehmend an Gewicht gewinnt: Im antihäretischen bzw. – genauer – im antignostischen Streit um die Schrift gewinnt die ausdrückliche Berufung auf die "Apostolische Tradition" – wie nicht zuletzt auch der neutestamentliche *Judasbrief* (V. 17) bezeugt – zunehmend an Gewicht. Hier gilt es nunmehr in besonderer Weise, sich "der zuvor von den Aposteln gesprochenen [und

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

bezeugten] Reden unseres Herrn Jesus Christus zu erinnern". In diesem Sinne repräsentieren innerhalb des Neuen Testaments der Judasbrief wie auch der 2. Petrusbrief nicht nur den Übergang von der "apostolischen" zur "nachapostolischen" Literatur des frühen Christentums, sondern – damit zugleich – den Übergang zur *patristischen* Literatur des 2. Jahrhunderts.⁷

Ganz in diesem Sinne ist die ausdrückliche Bezugnahme auf den "geliebten Bruder Paulus" im 2. *Petrusbrief* (3,15f) in mehrfacher Hinsicht von besonderem Interesse. Zunächst gewiß in dem Sinne, daß der Apostel Paulus hier – offensichtlich bewußt – "unser geliebter Bruder" genannt wird, der – wie sogleich hinzugefügt wird – "in allen [seinen] Briefen gemäß der ihm [von Gott] gegebenen Weisheit an euch geschrieben hat". Solcher *captatio benevolentiae* folgt nun freilich der kritische Hinweis darauf, daß in jenen Briefen des "geliebten Bruders" mancherlei "schwer verständlich" (oder gar "mißverständlich"!) sei, was – so die weitere Argumentation – nun wiederum "den ungelehrten und [im Glauben] ungefestigten" unter den Adressaten der Briefe des Apostels Anlaß gegeben hat, jene Briefe des Apostels – wie im übrigen auch "die übrigen Schriften – "zu ihrem eigenen Verderben zu verdrehen ..." – zu "verdrehen" (oder gar zu pervertieren!). In welchem Sinne? Eine Antwort auf diese Frage gibt es hier nicht, zumal der Autor des 2. Petrusbriefes an einer eigenen Auseinandersetzung mit jenen "Paulinisten" gar nicht interessiert ist.⁸ Ihm genügt in diesem Zusammenhang die schlichte Feststellung, daß jenes "Verdrehen" der Paulusbriefe wie auch der "übrigen Schriften" am Ende jedenfalls "zum eigenen Verderben" jener Paulus-Exegeten reichen wird ... Immerhin: Wenn hier nicht nur von den Briefen des Paulus, sondern auch von den "übrigen Schriften" (des Neuen Testaments!) die Rede ist, so ist damit zugleich deutlich, daß von den "Spätschriften" des Neuen Testaments ganz eindeutig ein Kontinuum zur antihäretischen bzw. zur antignostischen Literatur der "Kirchenväter" des 2. Jahrhunderts hinüberführt. Von den "Pastoralbriefen" des Neuen Testaments insbesondere zu *Irenäus* mit seinem unmittelbar an 1 Tim 6,20 anknüpfenden antignostischen Hauptwerk "Aufweis und Widerlegung der fälschliche so genannten Gnosis", und vom 2. *Petrusbrief* speziell zur gnostischen Paulus-Rezeption des 2. Jh.s, wie sie wiederum Irenäus in seinem Hauptwerk eindrücklich bezeugt. Insbesondere die Formulierung von 2 Petr 3,15f erscheint nahezu als eine Vorwegnahme der entsprechenden Polemik des Irenäus gegen die Inanspruchnahme des Apostels Paulus in der frühchristlichen Gnosis.

4.

Was in den Pastoralbriefen und im 2. Petrusbrief eher nur programmatisch angedeutet erscheint, wird nunmehr bei *Irenäus* im einzelnen breit ausgeführt, wobei der Titel seines antignostischen Hauptwerks wie auch die weiteren ausdrücklichen Bezugnahmen auf die Pastoralbriefe des Neuen Testaments innerhalb seines Hauptwerks anzeigen,⁹ in welchem Maße er sich selbst in der antignostischen Frontstellung des Paulus der Pastoralbriefe versteht. Angesichts dessen ist es immerhin bemerkenswert, daß er, Irenäus, sich dabei gleichwohl nicht ausdrücklich auf den Terminus *parathêkê* im Sinne des *depositum fidei* bezieht, das – als solches – unverändert weiter zu überliefern ist.¹⁰ Ist dies – möglicherweise – dadurch bedingt, daß dieser Terminus auch im Sinne des Irenäus ausschließlich an der Autorität des Apostels Paulus orientiert war, während ihm, dem Irenäus, doch eher daran gelegen war, in der antignostischen Polemik Tradition und Autorität des "gesamtkirchlichen", also des "katholischen" Glaubens zur Geltung zu bringen (vgl. Oberlinner 1994:309)?

Rein theoretisch-grundsätzliche Überlegungen sind bei alledem bei Irenäus wie auch bei den anderen frühchristlichen Häresiologen nicht maßgeblich gewesen. Der "Kanon der Wahrheit" bzw. der "Kanon des Glaubens" ist in diesem Sinne nicht ein theoretisches Konstrukt, sondern in der konkreten Auseinandersetzung mit der frühchristlichen Gnosis gewonnen und in diesem Kontext denn auch mit seinem spezifischen Inhalt gefüllt (Ohme 2001:10), damit zugleich aber auch mit dem Anspruch, auf diese Weise die "rechte" bzw. "rechtgläubige" Lesart der biblischen Überlieferung zu gewährleisten, und das heißt am historischen Ort des Irenäus: die biblische Überlieferung vor den Mißverständnissen einer irgeleiteten gnostischen Lesart zu bewahren.

Dies ist jedenfalls einer der Grund-Sätze in der Polemik des Irenäus gegen das Schriftverständnis der frühchristlichen Gnosis: Was sich hier als Schriftauslegung darstellt, ist nichts anderes als eine bewußte Fälschung der Schrift: So besonders etwa in Adv.Haer. I 9,1ff – hier im Anschluß an ein Florilegium gnostischer Bibelauslegung speziell zum Joh-Evangelium: "Du siehst also daraus ... die Methode, mit der sie sich selbst betrügen, indem sie die Schriften mißhandeln und versuchen, ihre eigene Erfindung (wörtlich: *plasma*) daraus zu begründen" – und noch deutlicher an derselben Stelle (Adv.Haer. I 9,4), wo nunmehr zugleich die "Grundlage", besser noch: die hermeneutische Voraussetzung gnostischer Schriftauslegung benannt wird: "... nachdem sie sich die ihnen eigene 'Grundidee' (*idia hypothesis*) gebildet haben, sammeln sie Lesarten (*lexeis*) und Namen, wie sie gänzlich verstreut [sc.: in der Schrift] vorkommen, und verkehren sie aus

ihrer eigentlichen Bedeutung in einen [ihnen ursprünglich] fremden Sinn – griechisch: *ek ton kata physin eis to para physin*.

5.

Bereits an dieser Stelle benennt Irenäus die hermeneutische Grundvoraussetzung für die spezifisch gnostische Lesart der Schrift: Es ist die eigene spezifisch gnostische "Hypothese", die die "Grundlage" der spezifisch gnostischen Lesart der Schrift bedingt – mit einem Wort: das "Vorzeichen", unter dem die Schrift ausgelegt und verstanden wird. In welchem Sinne dies im einzelnen geschieht – im Sinne etwa der Allegorese oder auch im Sinne der Anknüpfung an eine bestimmte, jener gnostischen "Hypothese" entgegenkommende Terminologie in der Schrift selbst – ist hier nicht im einzelnen auszuführen. Ausdrücklich hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang aber auch auf den Umstand, daß es in dieser Hinsicht ohne Zweifel auch eine gewisse Prävalenz bestimmter Schriften des Neuen Testaments für eine spezifisch gnostische Auslegung gegeben hat, so insbesondere des Johannesevangeliums, dessen erster Kommentator nicht zufällig der Valentinianer Herakleon gewesen ist. Aber auch die synoptischen Evangelien gewährten ihren gnostischen Exegeten – zumindest was die Gleichnisse betrifft – ein reiches Betätigungsfeld – und schließlich auch das Corpus Paulinum: Hier gilt das Interesse der Gnostiker vor allem jenen Briefen des Apostels, die bereits in terminologischer Hinsicht – in der gnostischen Sichtweise jedenfalls – gewisse Anknüpfungsmöglichkeiten für eine spezifisch gnostische Rezeption in sich bargen: Hier ist u.a. der 1. Korintherbrief des Paulus zu nennen, der mit seiner "Weisheitsrede für die Vollkommenen" (1 Kor 2,6ff), insbesondere mit der Unterscheidung zwischen den "Pneumatikern" und den "Psychikern" (2,14f), in der Wahrnehmung der Gnostiker durchaus geeignete Prädispositionen für eine spezifisch gnostische Anthropologie gewährte. Gleiches gilt auch für die beiden (deuteropaulinischen) Briefe an die Kolosser und die Epheser, hier besonders für die in beiden Briefen bezeugte "Mysterien"-Theologie wie auch mit der relativ häufigen Rede vom *Pleroma*.

Die hermeneutische Voraussetzung – und damit auch der Maßstab für das "Suchen und Finden" der gnostischen Rezipienten – ist hier in jedem Falle die eigene gnostische "Hypothese" und – was den Vollzug der Auslegung betrifft – die *adaptatio*, die "Anpassung" also der entsprechenden Texte des Neuen Testaments an die eigene gnostische "Hypothese". Bereits Irenäus wiederum hat dies sehr deutlich erkannt, wenn er in seiner Streitschrift *Adversus Haereses* immer wieder jenen Sachverhalt, die sekundäre "Anpassung" also der biblischen Überlieferung an den vorgefaßten "Kanon" der gnostischen Rezipienten hervorhebt

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

und – damit zugleich – seinen gnostischen Kontrahenten zum Vorwurf macht, daß sie die Heilige Schrift der Christen einem ihr ursprünglich fremden Auslegungskanon unterwerfen – denn: "Anpassung" an jenen vorgefassten Auslegungskanon, das heißt ja im konkreten Vollzug der Auslegung immer zugleich nicht nur "auswählen" in Entsprechung zu jenem gnostischen "Kanon", sondern eben auch "verkehren" (*metastrephein*) der ursprünglichen Intention des jeweiligen Textes und in diesem Sinne auch "Verfälschung".¹¹ Paradigmatisch für die Auseinandersetzung des Irenäus mit solcher Art von "Schriftauslegung" ist der Text- und Sachzusammenhang Ad.Haer. I 9,1-4: "Da siehst du nun, mein Lieber, die Methode, mit der sie sich selbst betrügen, indem sie die Schriften mißhandeln und versuchen, ihr eigenes 'Gebilde' (griech.: *plasma*) aus ihnen zu begründen" (I 9,1). Von daher gesehen ist – so die Argumentation des Irenäus – zugleich offenbar, daß solche Art von Schriftauslegung am Ende nichts anderes als "Fälschung" (griech.: *parapoiêsis*) ist: Gegen alle Wahrscheinlichkeit "verdrehen", ja pervertieren sie die rechte Exegese – und vor allem (I 9,1): "Sie reißen alles, was in der Schrift geschrieben ist, aus seinem ursprünglichen Zusammenhang (*apo tês alêtheias*) und übertragen es auf ihre eigene Hypothese" und dies alles geschieht, wie es Adv.Haer I 8,1 heißt, "damit ihr eigenes Gebilde nicht ohne begründendes Zeugnis in Erscheinung trete". Mit anderen Worten: Sie versuchen, wie es an derselben Stelle heißt, "ihren eigenen Aussagen die Parabeln des Herrn oder auch die Sprüche der Propheten oder auch die apostolischen Worte anzugleichen (griech.: *prosharmozein*), damit [auf diese Weise] ihr (eigenes) Gebilde nicht ohne jegliche Bezeugung [sc.: in der Schrift] in Erscheinung trete ... Sie verkehren (griech.: *metapherein*) und verformen [sc.: die biblischen Texte] und betrügen viele damit, daß sie die 'angepassten' Herrenworte mit Phantasie mit falschen zusammenstellen". Insgesamt also: "Gnosis als Interpretationsprinzip" oder auch: "nachträgliche Verifizierung des gnostischen Mythos an der biblischen Überlieferung" (Brox 1966:42ff.68).

6.

Die Argumentation des Irenäus demgegenüber zeigt, zunächst jedenfalls, eine gewisse formale Analogie zum gnostischen Schriftprinzip: Wenn also schon "Gnosis als Schriftprinzip", dann eben doch die "wahre Gnosis", die an der Schrift orientierte "Gnosis" nämlich. Was aber heißt hier: "an der Schrift orientiert"? – wenn doch die frühchristliche Gnosis sich auch ihrerseits für ihre eigene Art von Schriftauslegung auf eine der Schrift gleichsam vorausliegende "Hypothese" beruft und wenn – generell gesehen – jede Art von Schriftauslegung "aus dem umfassenden hermeneutischen Horizont einer vorausliegenden 'Gnosis',

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

hier der häretischen, dort der kirchlichen" lebt (Brox 1998:39; 1966:93ff)? Reicht hier eine Berufung auf die "Schrift allein" zur Widerlegung der gnostischen Schriftauslegung aus? – oder bedarf es hier am Ende nicht doch – in jedem Falle! – eines übergreifenden bzw. umfassenden Kanons der Schriftauslegung, eben dessen also, was Irenäus den *kanon tēs alētheias* bzw. die *regula veritatis* nennt? So gewiß jedenfalls – aufs Ganze gesehen – die Theologie des Irenäus als eine *biblische* Theologie zu bezeichnen ist (Brox 1998:30ff), so deutlich ist andererseits zugleich, daß für ihn die "rechte" Schriftauslegung ihrerseits eines bestimmten hermeneutischen Horizontes bedarf, innerhalb dessen sie allein zu der ihr eigenen Wahrheit gelangt. Eine "Selbstevidenz" der Schrift ist für ihn nicht gegeben. Zwar kann er gelegentlich, so z.B. Adv.Haer. IV 35,5, schlicht formulieren: *Nos autem unum et solum verum dominum doctorem sequentes et regulam veritatis habentes eius sermones, de eisdem semper eadem dicimus omnes*, speziell aber im Blick auf die von den Gnostikern besonders geschätzten Gleichnisse der Evangelien heißt es Adv.Haer. II 27,1-2, daß es eben hier bei den Gnostikern keine *regula veritatis* gibt: *Itaque secundum hanc rationem homo quidem semper inquirat, nunquam autem inveniat, eo quod ipsam inventio abiecerit disciplinam*, jene "Disziplin" nämlich, die – konkret in Gestalt der *regula veritatis* – allein die rechte und sachgemäße Auslegung der Schrift gewährleistet. Und speziell im Blick auf diese Textsorte des Neuen Testaments zeigt dies in methodischer Hinsicht, daß alle sachgemäße Schriftauslegung im Sinne des Irenäus von dem auszugehen hat, was – wie er es ausdrückt – *aperte et sine ambiguo* in der Schrift vorliegt: *et ideo parabolae debent non ambiguo adaptari*. Andernfalls gilt: *apud nullum erit regula veritatis* (Adv.Haer. II 27,1).

Auf die rechte "Disziplin" also kommt es an; nur auf diesem Wege "findet" man, eine "Disziplin" eben, die für Irenäus untrennbar mit der *regula veritatis* verbunden ist. Mit dieser "Regel" ist von Irenäus der Ort bzw. der hermeneutische Horizont benannt, an dem bzw. innerhalb dessen allein eine sachgemäße Auslegung der Schrift gewährleistet ist – die Auslegung der Schrift nämlich im Kontext des Glaubens der Kirche: *Habentes itaque regulam ipsam veritatem et in aperto positum de Deo testimonium ..., magis autem absolutionem quaestionum in hunc characterem dirigentes ...* (Adv.Haer. II 28,1), was zugleich heißt: "Wer am Glauben der Kirche festhält, der [allein] legt die Bibel recht aus" (Adv.Haer. I 3,6). In diesem Sinn ist – nach dem Zeugnis von Adv.Haer. I 9,4f und II 22,1 – die *regula veritatis* identisch mit dem Taufbekenntnis, steht jedoch gleichwohl nicht – gleichsam als zweite normative Instanz – neben der Schrift, sondern bezieht sich auf diese bzw. wird von ihr her entfaltet – denn: "Wahre Erkenntnis ist die Lehre der Apostel und der Glaube der Kirche in seiner Gesamt-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

heit", wozu am historischen Ort des Irenäus auch die Sukzession der Bischöfe gehört (Adv.Haer. IV 33,8), was wiederum die Empfehlung zur Folge hat, daß man die Schrift – so Irenäus, Adv.Haer. IV 32,1 – "sorgfältig bei den Presbytern der Kirche lesen soll, bei denen die 'apostolische Lehre' ist.¹² Hier gibt es, für Irenäus jedenfalls, offensichtlich keinen Widerspruch – besser wohl: keine Differenz – zwischen "Schrift" und "Tradition", denn der Inhalt der Schrift ist ja nach Irenäus (Adv. Haer. IV, Praefatio 3) nichts anderes als das Denken der Apostel, die nach dem Zeugnis des Lukas (1,2) "von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes" gewesen sind.¹³

Dies ist zweifellos eine in sich schlüssige Argumentation, die als solche wohl freilich nur die "Kirchenchristen" zu überzeugen vermochte, nicht aber die Gnostiker, die ihrerseits, was das Thema "Schrift und Tradition" betrifft, ja von gänzlich anderen Voraussetzungen ausgingen. Konkret heißt das, daß sie, die Gnostiker, was ihre Art von Schriftauslegung betrifft, sich auf gänzlich andere (Geheim-)Traditionen beriefen, die – wie es bei Irenäus, Adv. Haer. III 2,1 heißt – allein *per vivam vocem* überliefert seien. Und das heißt zugleich: "Die Wahrheit aus der Schrift kann man nur dann finden, wenn man die [entsprechende] Überlieferung kennt", jene Überlieferung nämlich, von der – nach Auffassung der Gnostiker – bereits der Apostel Paulus geschrieben hat: *Et hanc sapientiam* [sc.: von 1 Kor 2,6] *unusquisque eorum esse dicit quam a semetipso adinvenerit ...*¹⁴ Hier zeigt sich noch einmal in aller Deutlichkeit der entscheidende Unterschied zwischen "kirchlich-rechtgläubiger" Schriftauslegung einerseits und gnostischer Schriftauslegung andererseits: Im Sinne des Irenäus und seiner *regula veritatis* ist es die auf die Apostel selbst zurückgehende Tradition, die das Kriterium für alle Schriftauslegung ausmacht; für die Gnostiker demgegenüber ist der hermeneutischen "Kanon" in jenen spezifisch gnostischen Geheimtraditionen gegeben, unter deren Vorzeichen gleichsam sie die Schrift verstehen und auslegen. N. Brox hat zu dieser Problematik mit Recht festgestellt: "Die Entsprechung ist nicht zu verkennen. In beiden Fällen läßt eine Autorität außerhalb der Schrift deren wahren und eigentlichen Sinn finden. Wer die Einzelexegese des Gegners bestreitet, wird von diesem auf den umgreifenden hermeneutischen Horizont einer vorausliegenden Gnosis verwiesen, hier der gnostischen Gnosis, dort der 'wahren Gnosis'. Innerhalb des jeweils akzeptierten Horizontes stellt sich die Einheit des Verstehens ein" (Brox 1966:99).

7.

Am Ende steht – von daher gesehen – die Frage, ob es unabhängig vom jeweils verschiedenen und damit auch vom jeweils "relativen" Charakter der Schriftaus-

legung gelingen kann, im Streit um die Schrift im frühen Christentum zu einer Entscheidung über das der "Schrift selbst" angemessene Verständnis und damit auch – im Sinne des Irenäus jedenfalls – zur *agnitio vera* hinsichtlich der Schrift zu gelangen? Was dabei zunächst das spezifisch *gnostische* Schriftverständnis betrifft, so bedarf es keiner Frage, daß hier die Schrift einem ihr ursprünglich fremden Kanon der Auslegung unterworfen wird, nämlich eben jener spezifisch gnostischen "Hypothese" bzw. jenem ursprünglich gnostischen "Plasma", das als solches die hermeneutische Voraussetzung für die Rezeption der Schrift darstellt. Dies bedeutet, daß hier, in der frühchristlichen Gnosis, die Schrift einem ihr ursprünglich fremden hermeneutischen Kanon zugeordnet wird: Gleichsam nachträglich also wird hier die Schrift einem ihr ursprünglich fremden Maßstab unterworfen und in diesem Sinne sekundär auf den genuin gnostischen Mythos appliziert, damit jedoch zugleich ihrem eigenen Ursprung entfremdet. Demgegenüber ist bei Irenäus – bei allen "frühkatholischen" Tendenzen in seinem Werk – das Bemühen jedenfalls unverkennbar, in seiner "Widerlegung der fälschlich so genannten 'Gnosis'" dem Christentum seiner Zeit im Rückbezug auf die Apostel, die – nach Lk 1,2 – "von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind", den Ursprung des Glaubens gegen alle geheimen Traditionen der "fälschlich so genannten Gnosis" festzuhalten – und von daher dann auch die Zukunft des Glaubens zu eröffnen. Der "Kanon der Wahrheit" ist in diesem Sinne bei Irenäus – auch wenn er sich mitunter zu einer bestimmten Glaubensformel verdichtet – kein starres, als solches tradierbares dogmatisches System, sondern vielmehr Ausdruck einer dynamischen Bewegung des Glaubens im Rückbezug auf seinen Ursprung und Grund in der in der biblischen Überlieferung bezeugten Ursprungsgeschichte. Der "Kanon der Wahrheit" ist somit nichts anderes als die im Lebensvollzug der Kirche in ihrer Geschichte entwickelte Richtlinie, sich in einem sich wandelnden geschichtlichen Kontext des Glaubens seines bleibenden Ursprungs zu vergewissern. So gesehen ist Irenäus in der Tat "der erste bewußte Schrifttheologe der christlichen Kirche", was zugleich heißt: "Die Tradition der Kirche" – etwa in Gestalt einer bestimmten Glaubensformel – "ist jetzt neben der Schrift kein selbständiger Faktor mehr; sie tritt diesem Zeugnis nur bestätigend an die Seite" (Campenhausen 1956:29; 1963:163; 1965:8). Und was in diesem Zusammenhang die Glauben und Leben vermittelnde Wahrheit der Bibel betrifft, so ist diese Wahrheit niemals 'ein für allemal' gegeben (und als solche nur noch zu überliefern), sondern im lebendigen Umgang mit der biblischen Überlieferung immer erneut zu "suchen" und – gegebenenfalls – auch zu "finden": Bleibende Aufgabe also in einem sich stetig wandelnden Kontext der Schriftauslegung ...

Anmerkungen

- ¹ Ebeling 1954:41, mit Bezug auf Tertullian, *De praescript. haereticorum* 13,1ff.
- ² Ebeling 1954:42. Zur Kritik an solchem Traditionsverständnis: Ebeling 1954:43f.
- ³ Zur Auslegung von Gal 6,14ff im einzelnen: Betz 1988:541ff.
- ⁴ Zum Problem vgl. Theißen 2001:339 ff, hier bes. 356ff: "Kanonbildung als Bekenntnis der Pluralität."
- ⁵ Haufe 1973:329: "spekulative Schriftauslegung der Gnostiker."
- ⁶ Zum Verständnis der Sentenz "Suchen und Finden" vgl. Brox 1966:196-199.
- ⁷ Zum Problem in dieser Hinsicht vgl. Overbeck 1965; Hyldahl 1977:294 ff; Weiß 2001:356-359.
- ⁸ Auf den gnostischen Charakter der in 2. Petr bekämpften Irrlehre könnte immerhin die Tatsache hinweisen, dass im neutestamentlichen Judasbrief (17-19) die für die Endzeit angekündigten Irrlehrer ausdrücklich als *psychikoi mê pneuma echontes* bezeichnet werden.
- ⁹ Vgl. bes. die ausdrückliche Bezugnahme auf 1 Tim 1,4 in der Praefatio zu Adv. Haer. I, weiter auch Adv. Haer. II 14,7 u.ö.
- ¹⁰ Zur Frage dieser "neuen" Terminologie vgl. Roloff 1988:371-373 sowie Oberlinner 1994:309f.
- ¹¹ Zu Prinzip und Methode der gnostischen Bibelauslegung vgl. bes. Bengsch 1957:9f, hier weitere Belege.
- ¹² Vgl. auch Adv. Haer. IV 26,2: *Quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successiones habent a apostolis ...*
- ¹³ Vgl. auch Adv. Haer. IV 26,5 sowie Reventlow 1990:166-168, speziell 168: "Auch besteht kein Widerspruch zwischen Schrift und Tradition, denn der Inhalt der Schrift ist ja nichts anderes als das Denken der Apostel (Lk 1,2)."
- ¹⁴ Vgl. zur Stelle Brox 1966:67f und 98f: "Diese Überlieferung ist die Überlieferung jener angenommenen Geheimoffenbarung Jesu, die die eigentliche Gnosis ist und das Selbstverständnis der Gnostiker entscheidend bestimmt. Auslegungskanon ist für beide Seiten also eine ungeschriebene Überlieferung."

Literatur

- Bengsch, A. 1957, *Heilsgeschichte und Heilswissen*, Erfurter Theol. Studien, Leipzig: St. Benno.
- Betz, H.-D. 1988, *Der Galaterbrief*, München: Chr. Kaiser.
- Brox, N. 1966, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus*, Salzburg/München: A. Pustet.
- Brox, N. 1998, Die biblische Hermeneutik des Irenäus, *ZAC* 2:26-48.
- Campanhausen, H. Freiherr von 1956, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Campanhausen, H. Freiherr von 1963, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, 2. Aufl., Tübingen: J.C.B. Mohr.

- Campanhausen, H. Freiherr von 1965, Irenäus und das Neue Testament, *ThLZ* 90:1-8.
- Ebeling, G. 1954, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*, SGV 207/208, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Haufe, G. 1973, Gnostische Irrlehrer und ihre Abwehr in den Pastoralbriefen, in: Tröger, K.-W. (ed.), *Gnosis und Neues Testament*, Berlin: Evgl. Verlagsanstalt, 325-339.
- Hyldahl, N. 1997, *The History of Early Christianity*, Studies in the Religion and History of Early Christianity 3, Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Käsemann, E. 1970, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: Käsemann, E. (ed.), *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 124-133.
- Oberlinner, L. 1994, *Die Pastoralbriefe*, 1. Folge, Freiburg i. Br.: Herder.
- Ohme, H. 2001, Art. Kanon, in: RAC Lfg. 154/55, 1-28.
- Overbeck, F. 1965, Über die Anfänge der patristischen Literatur, *HZ N.F.* 12 (1882), 1-28. (Neudruck: Libelli CLIII, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.)
- Reventlow, H. Graf von 1990, *Epochen der Bibelauslegung I*, München: C.H. Beck.
- Roloff, J. 1988, *Der erste Brief an Timotheus*, EKK XV, Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benzinger/Neukirchner Verlag.
- Theißen, G. 2001, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, 2. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser.
- Vouga, F. 1994, *Geschichte des frühen Christentums*, UTB 1733, Tübingen/Basel: Francke.
- Weiß, H.-F. 1995, Das Maß der Schrift (1 Kor 4,6), in: Mehlhausen, J. (ed.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser, 305-319.
- Weiß, H.-F. 2001, Art. Urchristentum, in: HWP 11, 356-359.

”Heilsgeschichte” og ”Unheilsgeschichte”

Nogle betragtninger over en bog og en teologi midt i vadestedet

Niels Peter Lemche

Siden Adolf von Harnack for hundrede år siden udtalte, at det kun er intellektuel dovenskab, der bevarer Det Gamle Testamente som en del af kanon, er Det Gamle Testamente blevet mere og mere marginaliseret iblandt de teologiske discipliner. Den teologiske udvikling medførte, at større og større dele af Det Gamle Testamente opfattedes som irrelevante i en kristelig sammenhæng, og den videnskabelige analyse af de gammeltestamentlige tekster syntes at bekræfte indtrykket af, at vi i Det Gamle Testamente finder et raritetskabinet fra historiens skrammelkasse.

I nutiden er den historiske læsning af Det Gamle Testamente ganske vist trådt i baggrunden – i hvert fald for en tid – og er erstattet af alle mulige former for alternative læsninger med større eller mindre respekt for den oprindelige teksts og den oprindelige forfatters intentioner og hensigter. Man skulle tro, at sådanne læsninger burde skærpe appetitten med hensyn til at søge et teologisk indhold i Det Gamle Testamente; men indtil nu har nyere metoder ikke resulteret i én eneste ny teologi og kun i meget lidt, der har med en traditionel gammeltestamentlig eller bibelsk teologi at gøre. Man kan snarere sige, at den moderne måde at læse Det Gamle Testamente på – gerne helt ahistorisk – mest af alt minder om traditionel rabbinsk bibeludlægning, og i virkeligheden understreger det, som Det Gamle Testamente under alle omstændigheder er, en samling af jødiske skrifter. Om man herigennem forsøger at skærpe opmærksomheden for kristendommens historiske, jødiske oprindelse er tvivlsomt. Snarere forsøger man at udvide læserens bevidsthed med hensyn til de litterære finesser i de gammeltestamentlige skrifter. Det er da også betegnende, at både jødiske og kristne forskere og både kritiske forskere og evangeliske – fundamentalistiske – bibellæsere uden besvær finder sammen i dialoger om indholdet af de bibelske tekster på dette grundlag. I mange henseender er det et helt ufarligt projekt, der på ingen måde forklarer, hvorfor vi dog i alverden skal holde fast ved Det Gamle Testamente som en del af den kristne bibel.

To udviklinger inden for teologien og den bibelske eksegese ledte til en sådan status for studiet af Det Gamle Testamente. I første halvdel af det 20. århundrede

kom på den ene side den dialektiske teologi og på den anden den eksistentialistiske teologi mere og mere til at dominere i hvert fald i den protestantiske del af kristenheden. Den førstnævnte teologi kunne ikke bruge Det Gamle Testamente til meget, selv om dens repræsentanter var alt andet end bibelfremmede, og egentlig gjaldt det også for den anden. Da protestantiske eksegeter – især tyske – i samme periode var helt dominerende inden for den kritiske bibelvidenskab, slog deres teologiske grundsyn også igennem i deres bibelforståelse og skabte en situation, hvor det blev vanskeligere og vanskeligere for dem at opretholde Det Gamle Testaments position som en del af den kristne bibel, for egentlig vidste de godt med sig selv, at denne position efterhånden var blevet helt undermineret af dem selv.

Gerhard von Rad og frelseshistorien

Den stadige diskussion om bevarelsen af Det Gamle Testamente i den kristne tradition medførte en skærpelse af nødvendigheden af at behandle Det Gamle Testamente teologisk, at vise, at Det Gamle Testamente stadig er et teologisk relevant skrift. Denne interesse udmøntede sig i en lang række gammeltestamentlige teologier, som protestantiske forskere producerede i løbet af det 20. århundrede.

Det vil føre for vidt at nævne dem alle. James Barr udgav ved afslutningen af det 20. århundrede en vægtig, kommenteret gennemgang af de forskellige teologier og satte dem i relation til den bibelske teologis bredere perspektiv (Barr 1999). Han identificerede en hel typologi af gammeltestamentlige teologier bestående af ti forskellige undergrupper; men det er karakteristisk, at ikke én af de af ham omtalte teologier er skrevet af en katolsk teolog.

Den anden udvikling var resultatet af mere end ét århundredes kritiske udforskning af Det Gamle Testamente og den historie, der fortælles heri, og havde at gøre med dekonstruktionen af Israels historie som fortalt i Det Gamle Testamente. Ganske megen energi blev i de tidlige faser af den kritiske analyse benyttet til at forklare, hvad fx profeten Esajas lavede den formiddag – eller var det om eftermiddagen? – i Jerusalem, hvor han mødte kong Akaz ”ved enden af Øvredammens vandledning, ved vejen til vaskepladsen” (Esajas 7,3);¹ men efterhånden forsvandt selvsikkerheden, med hvilken man uddrog historiske informationer af de gammeltestamentlige tekster, og erstattedes af en tiltagende mistillid til muligheden af at benytte Det Gamle Testamente som historisk kilde.²

På denne måde opstod der en for Det Gamle Testamente ulyksalig syntese af teologernes og eksegeternes arbejde med de gammeltestamentlige tekster. Det ene hold dømte dem ude som irrelevante for kristen teologi, mens det andet hold

fraskrev dem anden betydning fx som historiske kildetekster. Israels historie var ved afslutningen af det 20. århundrede blevet et dødt emne, som kun nogle få udvalgte tidselgemytter fortsat interesserede sig for. Forsøg på at gøre den reale historie, det vil sige det hændelsesforløb, som virkeligt fandt sted, teologisk relevant, som det på dansk grund forsøgt af John Strange og i Tyskland af Rainer Albertz,³ må nok betragtes som forgæves. Faktisk havde ingen ringere end Albertz’ lærer, Gerhard von Rad, mange år tidligere gjort synspunktet forældet, idet han havde gjort ”frelshistorien” til det gennemgående tema i sin gammeltestamentlige teologi, vel at mærke Israels historie således, som den fortælles i Det Gamle Testamente, og ikke den reale Israelshistorie bagved. Frelshistorie er Israels fortælling om sin fortid.⁴ Denne fortællings tilblivelse forstås overleveringshistorisk,⁵ det vil sige i lyset af den specielt tyske forsknings resultater vedrørende Israels historie, og repræsenterer hos von Rad en form for ”rewritten Bible”, hvor generation efter generation af israelitter forsøgte at forstå historien som Jahves handlinger med Israel. På den måde kunne von Rad lade det historiske forløb følge realhistorien og afspejle den. Der var ikke nogen afgørende forskel på frelshistorie og realhistorie.

Forskellen er der imidlertid, og det var årsagen til, at Albertz selv måtte skrive en gammeltestamentlig ”teologi” – han kalder den ganske vist for religionshistorie; men det er ud fra hans samtids forestilling om, hvad teologi er – af samme omfang som sin læremesters (Albertz 1992). Den reale (religions-)historie er efter hans mening den teologisk interessante.

Synspunktet er af flere grunde umuligt. En real historie og en ”rewritten” historie i form af en israelitisk frelshistorie er to helt forskellige ting og styres af to forskellige sæt af regler. Den bibelske historie styres af forfatternes hensigter, mens den virkelige historie er tilfældig og er styret af begivenheder og omstændigheder på forskellige niveauer i den virkelige verden.⁶

Så længe tyske og amerikanske forskere producerede den ene Israelshistorie efter den anden, der bevarede strukturen i den gammeltestamentlige historiebetretning – i Tyskland eksemplificeret i Martin Noths Israelshistorie (Noth 1950), og i Amerika i John Brights Israelshistorie (Bright 1959) – var det vanskeligt at få øje på det problematiske i von Rads forehavende. Frelshistorie og historie gik hånd i hånd.

Skulle det imidlertid vise sig, at den rekonstruerede historie, som man fandt den i de daværende Israelshistorier, ikke var andet end en hyperfortælling, der byggede på den bibelske beretning, det vil sige en atter og atter gentagen parafrase af den bibelske fortælling, der kun har ændret sig i overensstemmelse med skiftende tiders smag og behag,⁷ ville der være opstået overordentlig vanskelige

problemer for von Rads tese om den bibelske frelseshistorie, også selv om den i sidste ende kunne binde Det Gamle og Det Nye Testamente sammen til en helhed, fordi frelseshistorien i en bibelsk teologisk sammenhæng nødvendigvis måtte finde sin afslutning i inkarnationen. Uden sin historiske modpol måtte det synes, som om frelseshistorien ville komme til at hænge frit i luften, i hvert fald efter den moderne kritiske forskers opfattelse.

Måske forholder det sig i virkeligheden ganske anderledes. Ganske vist tog von Rad fejl i sit grundsynspunkt, at historiefortællingen blev gennemskrevet gentagne gange ned gennem Israels historie.⁸ Han tog fejl i, at der nødvendigvis eksisterede en sammenhæng mellem historien forstået som et begivenhedsforløb og Frelshistorien forstået som et samfunds rekonstruktion af sin fortid. Men resultatet er ikke, at teologen herefter helt må se bort fra den bibelske frelseshistorie forstået som en fortælling.⁹ Selv om det ofte hævdes i konservative bibelforskeres og -læseres angreb på kritiske forskere, at de kritiske forskere har fjernet bibelens forankring i historien og derved dens grundlag, er der tale om en bevidst misforståelse – på engelsk ”misprission” – af intentionerne både hos forfatterne til de bibelske fortællinger og hos den kritiske modpart til dem selv i nutiden. Det er kun en moderne, konservativ holdning til bibelen, der *kræver*, at der partout skal være overensstemmelse mellem tekst og begivenhed. Det er alene en moderne måde at læse tekster på. Der er desuden tale om en kategorifejl, fordi en fortælling aldrig kan være en begivenhed (undtagen hvis eksistensen af en fortælling betragtes som en begivenhed i sig selv, hvilket den under alle omstændigheder er). Derfor eksisterer der i logisk henseende ingen nødvendig forbindelse mellem fortælling og begivenhed, og derfor ændrer det ikke noget ved den bibelske frelseshistorie, hvis denne ikke er forankret i en virkelig, men alene i en konstrueret – opfundet – historie, bortset fra opfattelsen af denne frelseshistorie hos de konservative, moderne læsere.

Uanset om den gammeltestamentlige frelseshistorie bygger på en virkelig, faktuel historie, som man mente tidligere, eller den i sig selv er uafhængig heraf, hvilket er opfattelsen hos en del gammeltestamentlige forskere i nutiden, er det fortællingen som frelseshistorie og ikke den faktuelle historie, der er teologisk interessant. Ydermere er den interessant, ikke fordi den genspejlede, hvad der faktisk var hændt i Palæstina i oldtiden; men fordi det faktisk var den eneste Israelshistorie, vi er i besiddelse af. Den faktuelle historie er herefter helt uden teologisk interesse bortset fra i det omfang, at der kan etableres et dialektisk forhold mellem den faktuelle historie og den bibelske fortælling, det vil sige i det omfang, den faktuelle historie er bearbejdet i den bibelske fortælling. Det vil herefter ikke længere være eventuelle ligheder mellem den faktuelle historie og den

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

bibelske frelseshistorie, der har interesse, men forskellene herimellem, fordi forskellene mellem "historierne" i højere grad end lighederne vil medvirke til at belyse intentionerne i den bibelske historiefortælling.

"Heilsgeschichte" eller "Unheilsgeschichte"

Når den tyske teolog Franz Hesse kunne fremhæve imod von Rad, at der ingen frelseshistorie findes i Det Gamle Testamente, men derimod en "Unheilsgeschichte", en fortælling om Israels ulykkelige skæbne, havde han ret ud fra sit og von Rads perspektiv (Hesse 1971). Hovedparten af den fortællende litteratur i Det Gamle Testamente, der indledes i 1 Mosebog 1 med verdens skabelse og afsluttes i 2 Kongebog 25 med beretningen om babylonernes erobring af Jerusalem og ødelæggelsen af templet, udgør en tragedie. Historien bevæger sig fra den oprindelige intethed til den nye intethed, da Gud havde forladt sit land og ladet sit folk føre i eksil. Forskerne klamrede sig gerne til den afsluttende note om, hvad der skete i Babylon efter Nebukadnezars død i 562 f.Kr. (2 Kong 25,27-30), som et bevis på den bibelske forfatters tro på fremtiden; men ærlig talt siger denne note kun noget om kong Jojakins vilkår efter Nebukadnezars død. Den har intet specielt at føje til forventningerne til Jojakins fremtid. Den sidste sætning lyder nemlig blot: og han fik sit daglige underhold af kongen dag efter dag, så længe han levede.¹⁰ Den forvandler ikke den bibelske "Unheilsgeschichte" til en frelseshistorie.

Perspektivet er imidlertid for indsnævret, når det alene omfatter den historiske litteratur fra 1 Mosebog til 2 Kongebog. Den kronistiske litteratur, de to Krønikebøger og Ezra- og Nehemiasbøgerne har naturligvis et helt andet perspektiv, da de selv narrativt som *Sitz im Leben* har tiden efter hjemkomsten og templets genopførelse. Det vil dog være synd at sige, at den kronistiske litteratur spiller nogen særlig rolle i den teologiske bevidsthed om det gamle Israels skæbne. Det gør derimod en anden gruppe af tekster, de profetiske bøger.

Von Rads *Theologie des Alten Testaments* er altid blevet rost for den måde, hvorpå det lykkedes forfatteren at inddrage profetlitteraturen i sin frelseshistoriske grundopfattelse. Første bind var viet det teologiske indhold af den historiske litteratur med den overvejende hovedvægt på Pentateuken.¹¹ Det andet bind har som hovedemne den profetiske overlevering, idet det indledende afsnit angår rent historiske og mentalitetshistoriske overvejelser om profetismens betydning for udviklingen af det israelitiske historiesyn.

Det betyder, at profeterne nok sættes i relation til teologien i den historiske litteratur; men de vurderes traditionshistorisk på linje hermed, frem for at de tildeles en selvstændig betydning. Von Rad har intet blik for, at den profetiske

litteratur – eller i hvert fald dens keredele – med deres bidrag til frelseshistorien kunne forudsætte den teologiske litteraturs ”Unheilsgeschichte”. Igen har den historisk orienterede, diakrone akse for hans teologi spillet ham et puds. Ifølge hans syn på historieskrivningen i Det Gamle Testamente opstod den på Davids og Salomos tid – den i datiden normalt ansete baggrund for den jahvistiske litteratur i Pentateuken.¹² Det medfører, at hovedmassen af profetlitteraturen placeres i tiden, der fulgte efter begyndelsen på historieskrivningen, og var samtidig med de forskellige efterfølgende redigeringer af den historiske litteratur. Man kan sige det på den måde, at von Rad med sin vægtlæggen på frelseshistorien – mod slutningen af hans teologi findes da også et større afsnit om forholdet mellem Det Gamle og det Nye Testamente (von Rad 1957-1959:II:339-412) – ikke så, at der kunne være et dialektisk forhold mellem profetlitteraturen og den historiske litteratur, især den del heraf, der findes i de af von Rad i hans teologi nærmest oversete Kongebøger. Eller rettere, han var som andre forskere i sin samtid blind for, at store dele af profetlitteraturen og den historiske litteratur eksemplificeret med Kongebøgerne nærmest fungerer som to sider af samme mønt. I Kongebøgerne kan man læse, hvor galt det gik Israel. Profeterne fortalte Israel, hvor udsigtsløs dets fremtid tegnede sig. En rigtig profet ser naturligvis, hvad der vil ske i fremtiden.¹³ Israelitterne var derfor advarede om konsekvenserne af deres afgudsdyrkeri. Kongebøgerne fortalte eftertiden om, hvad der skete. Profetlitteraturen understreger for eftertiden, at de gamle israelitter var advaret og havde fået talrige opfordringer til at forbedre deres veje.¹⁴

Kongebøgerne og den øvrige historiske litteratur fra 1 Mosebog til 2 Kongebog beretter den tragiske historie om det gamle Israel, der måtte gå til grunde trods de mange advarsler og påmindelser, fordi det svigtede Herren og dyrkede andre guder. Det er en ”Unheilsgeschichte”. Profetlitteraturen tager sit afsæt i denne ulykkelige fortælling om det gamle, men hedengangne Israel, og prædiker i virkeligheden for fremtiden, for den nye pagts Israel (Jer 31). Salmelitteraturen lægger sig tæt op heraf, men har andre perspektiveringer på forholdet mellem Gud og mennesker.

Man kan også sige det således, at såvel størstedelen af den historiske litteratur, af profetlitteraturen og af salmerne hører hjemme i samme religiøse miljø. Inden for dette vender profetlitteraturen facaden udadtil, ud over det religiøse samfund som skabte den, med sine mange opfordringer til andre om omvendelse. Den historiske litteratur er en advarsel til dem, som det profetiske budskab henvender sig til, det vil sige dem, der endnu ikke har tilsluttet sig gudsfolket, der er konteksten for denne del af Det Gamle Testamente.¹⁵ Derimod vender salmerne i Det Gamle Testamente facaden indadtil. Her er ingen opfordringer til omvendelse,

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

men derimod en stadig påmindelse til de gudsfrygtige – det vil sige medlemmerne af gudsfolket – om, at det i sidste ende vil gå den gudløse ilde. Salme 1 fremstiller dette forhold helt programmatisk. Men forudsætningen for profetlitteraturen og salmelitteraturen er og forbliver den ”Unheilsgeschichte”, som er indeholdt i den historiske litteratur. Profetlitteraturen, og først profetlitteraturen, forvandler denne ”Unheilsgeschichte” i den historiske litteratur til en ”Heilsgeschichte”, og salmesamlingen forkynnder Herrens frelse for dem, der sætter deres lid til ham alene. ”Alt, hvad der ånder, skal prise Herren!” (Sl 150,6).

Det Nye Testamente: Den nye pagts folk

Kristendommens jødiske baggrund er historisk set ikke noget problem. Det er derimod et teologisk problem, at kristendommen har sin oprindelse i en anden religion. I sin selvstændiggørelse fra jødedommen måtte den tidlige kristendom på den ene side finde en formel, hvormed de kristne kunne bevare deres tilknytning til den jødiske religiøse og litterære arv, og på den anden side frigøre sig fra den samme. Problemet var i første omgang ikke så meget, hvordan Det Gamle Testamente forholdt sig til kristendommen, det vil sige, om Det Gamle Testamente overhovedet var en del af de kristnes hellige skrifter, eftersom Det Gamle Testamente i moderne forstand, forstået som den færdige *TaNak*, endnu ikke eksisterede, men kun dele heraf – de dele, der i Det Nye Testamente kaldes ”Loven og profeterne”, til hvilken sidste gruppe også den historiske litteratur fra Josvabogen til 2 Kongebog regnedes. Problemet var, at kristendommen i sig rummede elementer, der var fuldstændig uforenelige med jødedommen. Man behøver kun at tænke på nadveren: Dette er mit legeme, dette er mit blod! Mens det i jødedommen er forbudt at spise kød med blod, spiser de kristne deres Gud og drikker hans blod!

Alligevel beholdt man de gammeltestamentlige skrifter og supplerede op med anden jødisk litteratur, hvoraf nogle dele kom til at indgå i den jødiske bibel i form af ”Skrifterne”, andre dele optoges i den græske oversættelse af Det Gamle Testamente, *Septuaginta*.¹⁶ Hvordan kunne dette forsvares teologisk, eftersom den del af den gammeltestamentlige litteratur, der stod højest i kurs inden for jødedommen på Jesus’ tid, Loven, synes at sige det diametralt modsatte af, hvad den tidlige kristendom prædikede, og oven i købet udgjorde et fast tema i stridstalerne i evangelierne mellem Jesus og jødiske lærde.

Der findes i Det Nye Testamente mindst to forskellige svar herpå. I stridstalerne er formuleringen af problemet, om loven er til for menneskenes skyld, ikke nødvendigvis udtryk for en anti-jødisk holdning eller en opfattelse af loven, som kan siges at være ujødisk. Eller loven sammenfattes i det dobbelte kærlig-

hedsbud (Mark 12,28-34). Man må også skelne inden for Loven, for der er næppe noget kristen samfund, der ikke ville acceptere De Ti Bud som en del af deres normative grundlag for det kristne samfund; men i jødisk tradition sammenfatter De Ti Bud på en måde hele loven. De forskellige holdninger til Loven selv i evangelierne eksemplificeres tillige med specielt Mattæusevangeliets mere positive holdning hertil.¹⁷

Over for en relativ positiv, men dog kritisk indstilling til loven kommer hos Paulus talen om Loven – ”dødens tjeneste” (2 Kor 3,7) – som en barriere mellem os og Gud, især i 2 Kor 3. Med en holdning til Sinajpagten (sml. også Gal 3,13: ”Lovens forbandelse”, som Kristus har løskøbt os fra) og til det gamle Israel, som det nye Israel i skikkelse af det kristne samfund har afløst, bygger Paulus tydeligt videre på udsagnet i Jer 31 om den nye pagts folk. Spørgsmålet om, hvor meget han egentlig lægger til Jeremias’ udsagn om den gamle og den nye pagt, kan imidlertid diskuteres, og Jer 31 spiller ingen rolle for hans lange udredning af forholdet mellem den gamle pagts Israel og den nye pagts Israel i Romerbrevet (Rom 9-11). Benytter man Jeremias’ tekst som udgangspunkt, tales der i kapitel 31 om det Israel, der vil være, når ”jeg vender deres skæbne” (Jer 31,23-26), dernæst om den kommende genoprettelse af det ødelagte Israel (31,27-30) og endelig om den nye pagt (31,31-34). Heri undsiges Sinajpagten og erstattes af den lov, der skrives i menneskers indre, efterfulgt af den guddommelige garanti: ”Jeg vil være deres Gud, og de skal være mit folk” (Jer 31,33) – også kendt som den såkaldte ”pagtsformel”, som man møder reminiscenser af allerede i beretningen om åbenbaringen på Sinaj i 2 Mos 19. Den nye pagts Israel er modsat det gamle Israel uløseligt bundet til sin Gud.

Som Gerhard von Rad siger om den nye pagt, så var der intet illegitimt i de tidlige kristnes anvendelse af Det Gamle Testamente, og det var jødedommen selv, der havde ført pagtstraditionen ned til den nytestamentlige tid.¹⁸ Den tidlige kristendom fortolkede sig selv i lyset af den gammeltestamentlige frelsestradition om det nye Israel, knyttede denne forestilling om den nye pagt sammen med jødiske messiasforestillinger og skabte derved sin helt egen udgave af en jødedom, for hvem frelshistorien var nået til ende. Der fandtes uden tvivl en række tilsvarende bevægelser i datidens jødedom. Kristendommen var indledningsvis kun én af dem.¹⁹ Hvordan medlemmerne af andre bevægelser har betegnet sig selv, ved man ikke; men et godt gæt er, at de alle har betragtet sig som den nye pagts folk eller det nye Israel. Det er ikke forkert at hævde, at Jeremiasbogen selv lægger op til en sådan konklusion. Det samfund, som dannede baggrunden for de substantielle dele af Det Gamle Testamente, som her er berørt – den historiske litteratur, profeterne og salmerne – så sig i hvert fald som den nye pagts Israel og

betragede sig selv som udgangspunktet for den frelseshistorie, som ikke vedrører det gamle Israel, men den nye pagts folk.

Kanonisk teologi. En del af det teologiske spektrum i Det Gamle Testamente

I teologisk henseende er der derfor tale om en fra en kristen synsvinkel ubrydelig sammenhæng mellem de to testamenter. Det er ikke noget, som moderne teologer har fundet på. Det er ikke en reduktionistisk måde at behandle den gammeltestamentlige teologi på.²⁰ Det er ud fra en kristen synsvinkel den legitime måde, hvormed man skaber en kanonisk teologi. En sådan teologi gør ikke vold på Det Gamle Testamente, men fokuserer på elementer i den gammeltestamentlige teologi, der forstås som førende frem til det kristne budskab om frelse. At benægte Det Gamle Testaments berettigelse som del af kanon er derfor ensbetydende med en afkortning af den nytestamentlige teologi, der risikerer at gøre denne meningsløs.

Det betyder ikke, at den gammeltestamentlige teologi isoleret set er udtømt med fokuseringen på Det Gamle Testamente som en frelseshistorie, der ikke vedrører det gamle Israel – Sinajlovens Israel – men den nye pagts Israel, *in casu* det kristne samfund. Ser man på Det Gamle Testamente alene, er det klart, at der er flere hovedretninger, der tilmed synes i modstrid med hinanden. Vi har her beskæftiget os med frelseshistorien, som udgør den dynamiske side af denne gammeltestamentlige teologi; men der er unægtelig andre teologier i Det Gamle Testamente.

Igen har von Rad med sin berømte skelnen mellem ørkentraditionerne og Sinajoverleveringen opdaget, hvad der er på færde, måske uden selv at forstå det helt.²¹ Den dynamiske udvikling i fortællingen stopper op ved ankomsten til Sinaj i 2 Mos 19. Loven gives i form af De Ti Bud i 2 Mos 20, og pagten besegles med en højtidelighed i 2 Mos 24. Fortællingen fortsætter i historien om guldkalven i 2 Mos 32-34, men ellers går fortællingen i stå fra og med 2 Mos 21 til 4 Mos 10. Her genoptages den og leder frem til overgangen over Jordanfloden og erobringen af Kana'ans land.²² Ind imellem skubber sig det omfattende lovkompleks, der officielt indledes med de Ti Bud, som imidlertid nok er et omdrejningspunkt mellem de to dele, ørkenberetningen og lovgivningen, idet De Ti Bud spiller en rolle i forbindelse med fortællingen om lovens tavler og dermed også i beretningen om, hvorledes Moses ødelægger de første lovtavler, der må erstattes med et nyt sæt (2 Mos 34).

De to komplekser har diametralt modsatte tendenser. Det første – ørkenberetningen – er dynamisk og fremadskridende og fører Israel fra overgangen over Sivhavet til overgangen over Jordanfloden.²³ Det andet er statisk og forbliver på

ét sted. Der er ganske vist kortfattede narrative passager skubbet ind i lovkomplekset såsom fortællingen om Arons første offer (3 Mos 9) og om Arons sønner, Nadab og Abihu (3 Mos 10,1-5); men de illustrerer elementer i lovgivningen og beskrivelsen af præsteskabets rolle og har ingen narrative konsekvenser for ørkenberetningen.

Et andet eksempel på denne ”opbremsning” i et dynamisk forløb finder vi i Esajasbogen, idet en tematisk gennemgang af de tre dele heraf, Protoesajas (kap. 1-39), Deuteroesajas (kap. 40-55) og Tritoesajas (kap. 56-66), afslører et overvejende sammenfald mellem Protoesajas og Deuteroesajas, der begge har en dynamisk midte. Der tales om dem, der skal være medlemmer af gudsfolket, om de frommes møde på Zion under Herrens paulun og om messias’ fødsel og det kommende gudsrige. Mens det bliver ved profetierne herom i større almindelighed i den første del, konkretiseres fremtidsforventninger mere i den anden del; men hvad sker der, når vi kommer til den tredje del? Fortællingen går i stå. Det handler nu først og fremmest om templet, faste og sabbat, om Jerusalems hellighed.

I Hans Jørgen Lundager Jensens udmærkede indføring i israelitisk religion – eller er vi nærmere ved en gammeltestamentlig teologi på Det Gamle Testaments præmisser? (Jensen 1998) – spiller den præstelige teologi, der koncentrerer sig om tempel og renhedsforeskrifter m.v., en overordentlig stor rolle. En gammeltestamentlig teologi på Det Gamle Testaments betingelser må nødvendigvis også omfatte en beskrivelse af denne teologi, som ovenfor defineredes som statisk, bevarende, og ikke som dynamisk ledende hen mod bestemte begivenheder.

Lundager Jensen, som i sine studier af loven i Det Gamle Testamente er stærkt under indflydelse af Jacob Milgroms monumentale kommentar til 3. Mosebog (Milgrom 1991-2001), har uden tvivl ret i, at ud fra et gammeltestamentligt perspektiv er den præstelige lov mindst lige så vigtig som den dynamiske frelseshistorie eller ”Unheilsgeschichte”; men ud fra et kanonisk perspektiv er den irrelevant. Den præstelige lovgivning bidrager ikke til at nærme de to dele af bibelen til hinanden, men udvider i stedet kløften imellem dem. Det er som med den føromtalte litterære interesse for det Gamle Testamente: Der fokuseres på Det Gamle Testaments jødiske indhold – helt korrekt ud fra en gammeltestamentlig synsvinkel – men det er og bliver ligegyldigt i en kristelig, kanonisk kontekst. Det ville være en alvorlig teologisk fejltagelse at lægge vægten på de sider af Det Gamle Testamente, der i en kristen sammenhæng er ligegyldige, uanset at det måske vil uddybe kendskabet til Det Gamle Testamente i sin helhed og vil foregå på denne del af bibelens egne præmisser.

Egentlig peger James Barr i sit flere gange omtalte værk, *The Concept of Biblical Theology*, på en anden side af Det Gamle Testamente, som kunne vise

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

sig i en kristelig, kanonisk sammenhæng at være mere interessant, nemlig *den naturlige teologi*: Kan vi erkende Gud undtagen i åbenbaringen? Kan vi erkende Gud i den skabte verden?²⁴ Det protestantiske teologibegreb, som det udviklede sig i løbet af det 20. århundrede, har mildt sagt ikke været særlig begejstret for den naturlige teologi, hvorimod katolsk teologi har fundet den mindre problematisk eller aldrig taget afstand herfra.²⁵ Inkorporeringen af naturlig teologi i en bibelsk teologi vil naturligvis skabe en dikotomi herindenfor; men det kunne være en dobbelthed, der bedre end den præstelige teologi, som nok, uanset dens fortalere, anses for fjendens teologi i Det Nye Testamente, kunne udvide det samlede bibelske perspektiv. At naturlig teologi ikke fylder meget i Det Nye Testamente, er bestemt ikke en underdrivelse; men det hjælper med til at illustrere de to testamenteres respektive opgaver i en kristelig sammenhæng: Med Grundtvigs ord: Det Gamle Testamente er en bog for skolen / livet; Det Nye Testamente en bog for kirken.

Det er en fornøjelse at kunne bidrage til et festskrift til Mogens Müller med denne artikel, der vedrører et problem, som vi ofte har diskuteret, og hvor vi egentlig er ganske enige. Uanset hvordan man vender og drejer det, vil relevansen af en kanonisk tilgang til bibelen – en tilgang, der ikke kræver, at det hele nødvendigvis skal med – blive defineret af Det Nye Testamente. Hvis man vil beholde Det Gamle Testamente som en del af den kristne bibel, må man acceptere, at dette er betingelserne. Til gengæld vil fokuseringen på frelseshistorie og ”Unheilsgeschichte” levere materialet til etableringen af et fællesskab mellem testamenterne. Den præstelige, gammeltestamentlige teologi har intet eller kun lidt at tilbyde i så henseende. Den er og bliver udtryk for jødisk teologisk tænkning. Derimod vil reetableringen af en rolle for den naturlige teologi muligvis kunne bidrage til en nyttig udvidelse af en teologisk horisont, der meget ensidigt har fokuseret på Det Nye Testamente. Det er muligt, at det kræver et nyt teologibegreb, der vil være temmelig forskellig for traditionelle protestantiske forestillinger; men en sådan nydefinering er nok alligevel undervejs.²⁶

Noter

¹ Et karakteristisk eksempel på den daværende historiske analyse kunne være Hans Wildbergers kommentarer til dette Esajassted (1972:276-277), hvor der specielt bruges blæk på at diskutere præcist, hvor stedet lå, og mere alment hvad der foregik på et sådan sted.

² Nærværende forfatter har i flere publikationer beskrevet denne udvikling, især som den ser ud fra et "københavn" perspektiv. Sml. således Lemche 1994.

³ Strange 1985, genudgivet i Strange 1989a, efterfulgt af en debat mellem denne forfatter (Lemche 1989) og John Strange (Strange 1989b); Albertz 1995 – det pågældende bind af *Jahrbuch für biblische Theologie (Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?)* var helt helliget diskussionen om forholdet mellem gammeltestamentlig religionshistorie og gammeltestamentlig teologi

⁴ Sml. von Rad 1957-1969. Til frelseshistorien fx s. 18-19 og 135-142.

⁵ "Überlieferungsgeschichtlich", for ikke at forveksle med den noget anderledes fungerende traditionshistorie, som specielt knyttede sig til skandinaviske fakulteter (i den såkaldte "Uppsala-skole").

⁶ Hvilket i vore dages intellektuelle miljø ikke betyder, at denne virkelige verden ikke er konstrueret af dem, der lever i den. Men jeg er enig i Karl Poppers grundsynspunkt, at den første betingelse for falsifikationsprocessen er eksistensen af noget, som kan falsificeres, det vil ikke sige en social konstruktion, men noget som disse konstruktioner gengiver som en fortælling.

⁷ At den moderne historisk-kritiske historieforskning længe "nøjedes" med at være en hyperfortælling, er netop pointen hos Liverani 1999. Liverani har udmøntet sit synspunkt i sin egen Israelshistorie (Liverani 2003, engelsk oversættelse Liverani 2005), der består af to hoveddele. Den første handler om den "normale historie", om hvad der skete i Palæstina i oldtiden, den anden om den "opfundne historie", om hvorledes jødedommen konstruerede sin fortid.

⁸ Sammenhængen mellem en sådan opfattelse af udviklingen af det teologiske begreb "frelshistorie" og den klassiske forsknings opdeling af de gammeltestamentlige bøger i forskellige redaktioner er åbenbar. Således ville efter von Rads analyse Pentateuken repræsentere fire forskellige udgaver af Israels tidligste historie, nedskrevne med lange mellemrum mellem det 10. årh. f.Kr. og det 5. eller sågar senere årh. f.Kr. Den deuteronomistiske litteratur kunne opdeles ligeledes opdeles i forskellige redaktionsfaser. Meget betegnende indledtes denne tendens til at opdele det deuteronomistiske historieværk i flere lag – et sent føreksilsk, et eksilsk og et tidlig eftereksilsk – med en artikel i von Rad-festskriftet fra 1971 (Smend 1991).

⁹ I virkeligheden identificerede konservative, i hovedsagen amerikanske teologer i den såkaldte "Biblical Theology Movement" den faktuelle historie med den fortalte historie. De minimaliserede forskellene mellem den faktuelle og den fortalte historie på en sådan måde, at der stort set var sammenfald mellem de to forskellige typer af historie. Dette ses helt tydeligt i en af retningens tidligere hovedværker, skrevet af læremesteren til de fleste teologer, der hørte til denne retning, Albright 1940, og i en mere forenklet form i Albright-eleven G. Ernest Wrights produktion (Wright 1952 og Wright & Fuller 1957).

¹⁰ Denne oversete sidste sætning viser tillige, at det er futilt at ville datere slutredaktionen af det deuteronomistiske historieværk til 562 f.Kr. på grund af noten om, hvad der skete efter Nebukadnezars bortgang: Vi ved intet om, hvornår Jorakin døde. Vi ved kun, at han overlevede Nebukadnezar, men ikke hvor længe.

¹¹ Ifølge von Rad hørte Josvabogen med til Pentateuken, der derfor ikke var en Pentateuk, men en *Hexateuk*. Den øvrige del af den deuteronomistiske litteratur spiller kun en ringe rolle. Det er også betegnende, at nok behandles den gammeltestamentlige salme- og visdomslitteratur også i det første bind af von Rads teologi, men det sker ret stedmoderligt til allersidst i kapitlet "Israel vor Jahwe (die Antwort Israel)", (1957-1959:II:366-473). Der er ikke megen sans hos von Rad for, at der kunne være tale om en selvstændig teologi inden for disse to grupper. Den kronistiske litteratur spiller ingen rolle overhovedet i von Rads teologi.

¹² Programmatisk behandlet i von Rad 1944.

¹³ Det var ganske vist tidligere gængs i protestantisk gammeltestamentlig forskning at opfatte profeterne som prædikanter nærmest i den protestantiske lægmandsstil. Man underspillede derfor deres

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

rolle som sandsigere om fremtidige begivenheder. Naturligvis var profeter i oldtiden – ligesom siden hen – interessante, fordi de kunne fortælle om fremtiden, og ikke fordi de kunne holde lange prædikener om dette eller hint.

¹⁴ Min kommende bog (Lemche under forberedelse) vil indeholde den nærmere redegørelse for forholdet mellem de forskellige litterære kategorier i Det Gamle Testamente og for det miljø, i hvilket denne litteratur opstod.

¹⁵ Vedrørende en definition af dette begreb, jf. Lemche 1998a:86-132, kapitel 4: "The People of God: The Two Israels in the Old Testament." En lidt anden vinkel på gudsfolket og forfatterskabet til Det Gamle Testamente findes i Lemche 1998b.

¹⁶ Det må i den forbindelse aldrig glemmes, at Septuaginta og ikke Biblia Hebraica var de kristnes første bibel, et faktum Mogens Müller gentagne gange har erindret om. Sml. Müller 1994.

¹⁷ Måske allerede med hensyn til Paulus' og i hvert fald til den senere kristne lovforståelse kan man diskutere, i hvilket omfang en "fejloversættelse" har fået lov til at dominere eftertidens kristne syn på loven. For en generation siden var det normalt i universitetsundervisningen, at det blev understreget, at det hebraiske *torah*, "lov", egentlig betyder "belæring" eller "instruktion", dvs. præstens eller profetens religiøse undervisning af menigheden. I Mosebøgerne er *torah* derimod blevet til "lov" i snæver forstand. Denne ændring, der i den anvendte historiske akse forklares som forskellen mellem det føreksilske Israel og den eftereksilske jødedom, og som mere afspejler den moderne, kristne forvanskning af jødedommen end jødedommen selv, er måske ikke andet end en konstruktion, der muliggøres af de forskellige semantiske felter for det hebraiske *torah* og en senere tids "lov". Da *torah* oversættes til græsk, vælges *nomos*, der nok betyder "lov", men også "sædvane", "gængs brug", "forordning". Der er derfor en betydelig overlappning mellem det græske og det hebraiske ord; men hvad sker, når det bliver oversat til latin, *lex*? *Lex* kan betyde det meste af det, som *nomos* betyder, men først og fremmest lov i betydning "statut", noget der er fastsat, og som skal følges, altså nærmest en paragraf i romerretten. Instruktion er blevet til lov, og når *lex* oversættes tilbage til *torah* er *torah* blevet til *lex*. Men er *lex* også stadig *torah*? Den dominerende kristne holdning til lovens døde bogstav betyder vist, at *lex* ikke længere er *torah*.

¹⁸ Von Rad, 1957-1959 II:398, tiltrådt ubetinget af Christoph Levin (Levin 1985:265).

¹⁹ Sml. Gamaliels tale i ApG 5,36-37.

²⁰ Bibelsk teologi som kanonisk teologi er et begreb, der er blevet uløseligt forbundet med den amerikanske gammeltestamentlige forsker Brevard S. Childs, jf. især Childs 1992 og senest Childs 2004. Det er da også primært mod Childs, at Barr retter sin hårde kritik (Barr 1999:401-438). Der er andre vigtige bidragydere til denne teologiske retning, således Rolf Rendtorff, der har skrevet den eneste egentlige teologi på dette grundlag (Rendtorff 1999-2001). En tredje vigtig bidragyder er James A. Sanders (Sanders 1987).

²¹ Sml. von Rad 1938.

²² Man må ikke glemme, som det tidligere er omtalt, at von Rad regnede med eksistensen af en Hexateuk (de fem Mosebøger og Josvabogen) i stedet for en Pentateuk.

²³ Jeg tager ikke stilling til, om 2 Mos 1-15 er en del af ørkenvandingsberetningen eller en selvstændig legende ("påskelegenden"), om end det nok er min opfattelse, at historien om udfrielsen af Egypten er et nødvendigt prolegomena til ørkenvandingsberetningen.

²⁴ Sml. Barr 1999:146-171. Se også Barr 1993.

²⁵ Sml. til en beskrivelse af denne forskel det første kapitel i Keel & Schroer 2002:15-29: "Die Stellenwert der Schöpfungserlieferung in einigen christlich-theologischen Strömungen des 20. Jahrhunderts."

²⁶ Det var fx lidt af en overraskelse for nærværende forfatter at læse titlen på et af bindene, der tager sit udspring i von Rad-jubilæet i 2001, *Theologien in Israel und in den Nachbarkulturen* (Oeming, Schmid & Schüle 2004). Det var ikke god tone på Københavns Universitet, da jeg studerede, at tale

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

om teologi hos andre end kristne teologer. Jøder og muslimer kunne have deres skriftlære; men teologer var de ikke, for de havde ikke adgang til Guds ord gennem åbenbaringen, som er Det Nye Testamente.

Litteratur

- Albertz, R. 1992, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, I-II, Grundrisse zum Alten Testament 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Albertz, R. 1995, Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung, *Jahrbuch für biblische Theologie* 10:3-24.
- Albright, W.F. 1940, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process*, Baltimore: John Hopkins Press.
- Barr, J. 1993, *Biblical Faith and Natural Theology. The Gifford Lectures for 1991*, Oxford: Clarendon Press.
- Barr, J. 1999, *The Context of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, London: SCM Press.
- Bright, J. 1959, *A History of Israel*, Philadelphia: W.L. Jenkins.
- Childs, B.S. 1992, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis: Fortress Press.
- Childs, B.S. 2004, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Hesse, F. 1971, *Abschied von der Heilsgeschichte*, Theologische Studien 108, Zürich: Theologischer Verlag.
- Jensen, H.J.L. 1998, *Gammeltestamentlig Religion. En indføring*, Frederiksberg: Anis.
- Keel, O. & S. Schroer 2002, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / Freiburg: Universitätsverlag.
- Lemche, N.P. 1989, Geschichte und Heilsgeschichte. Mehrere Aspekte der biblischen Theologie, *SJOT* 3/2:114-135.
- Lemche, N.P. 1994, Hvad er det vi har lavet, og hvor går vi hen? Nogle personlige betragtninger omkring et paradigmeskift, in: Lemche, N.P. & M. Müller (eds.), *Fra Dybet. FS John Strange*, Forum for Bibelsk Eksegese 5, København: Museum Tusulanums Forlag, 130-143.
- Lemche, N.P. 1998a, *The Israelites in History and Tradition*, Library of Ancient Israel, London: SPCK / Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Lemche, N.P. 1998b, 'For de har forkastet Hærskarers Herres lov' – eller 'vi og de andre!' – om forfatterne, der skrev Det Gamle Testamente, in: Holt, E.K. (ed.), *"Alle der ånder skal lovprise Herren"*, Frederiksberg: Anis, 63-90.
- Lemche, N.P. (under forberedelse), *Det Gamle Testamente mellem teologi og historie. En diskussion om to hundrede års forskning i Det Gamle Testamente*.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Levin, C. 1985, *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 137, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Liverani, M. 1999, Nuovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblica, *Biblica* 80:488-505.
- Liverani, M. 2003, *Oltra la Bibbia. Storia antica di Israel*, Roma-Bari: Editori Laterza.
- Liverani, M. 2005, *Israel's History and the History of Israel*, London: Equinox.
- Milgrom, J. 1991-2001, *Leviticus*, I-III, The Anchor Bible 3, New York: Doubleday.
- Müller, M. 1994, *Kirkens første bibel: Hebraica sive graeca veritas?*, Frederiksberg: Anis.
- Noth, M. 1950, *Geschichte Israels*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rad, G. von 1938, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1938), in: Rad, G von, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Theologische Bücherei 8, München: Chr. Kaiser Verlag 1958, 9-86.
- Rad, G. von 1944, Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel, (1944), in: G. von Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Theologische Bücherei 8, München: Chr. Kaiser Verlag 1958, 148-188.
- Rad, G. von, 1957-1959, *Theologie des Alten Testaments*, I-II, München: Chr. Kaiser Verlag.
- Rendtorff, R. 1999-2001, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, I-II, Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Sanders, J.A. 1987, *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia: Fortress.
- Smend, R. 1971, Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, in: Wolff, H.W. (ed.), *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München: Chr. Kaiser Verlag, 494-509.
- Strange, J. 1985, Frelshistorie og historie. Et synspunkt på bibelsk teologi, *DTT* 48:225-237.
- Strange, J. 1989a, Heilsgeschichte und Geschichte. Ein Aspekt der biblischen Theologie, *SJOT* 3/2:100-113.
- Strange, J. 1989b, Replik an Niels Peter Lemche, *SJOT* 3/2:136-139.
- Wildberger, H. 1972, *Jesaja*, Biblische Kommentar Altes Testament X/1a, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.
- Wright, G.E. 1952, *God Who Acts. Biblical Theology as Recital*, Studies in Biblical Theology 8, London: SCM Press.
- Wright, G.E. & R. Fuller 1957, *The Book of the Acts of God. Modern Christian Scholarship Interprets the Bible*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Oeming, M., K. Schmid & A. Schüle (eds.) 2004, *Theologien in Israel und in den Nachbarkulturen*, Altes Testament und Moderne 9, Münster: LIT Verlag.

Hebraica veritas!

... aber was heißt hier schon "Wahrheit"?

Søren Holst

Während meines Theologiestudiums habe ich mehrere Lehrer gehabt, die behaupteten, sie ließen sich gern von ihren Schülern widersprechen. Die meisten haben selbst wohl sogar daran geglaubt, dass sie wirklich den Widerspruchsgeist ihrer Studenten wecken wollten. Wahr ist es aber nur selten gewesen – die meisten Professoren, wie die meisten Menschen überhaupt, wollen eigentlich am liebsten recht behalten.

Auch Mogens – wie jedermann den Herrn Professor Dr. theol. Müller in Kopenhagen nennt – ist nicht unbedingt begeistert, wenn man einer seiner Lieblingsthesen gegenüber Skepsis anmeldet. Mogens ist jedoch zum Glück mit dem Sinn für Humor so reich begabt, dass er sich über (fast) jede denkbare Meinungsverschiedenheit erhaben zeigen kann und es trotzdem ein Vergnügen ist, sich mit ihm zu streiten.

Mit Mogens bin ich über vielerlei uneinig gewesen, und für seine Festschrift scheint es angebracht, einen dieser Streitpunkte wieder aufzugreifen und zu behandeln, nämlich den des alttestamentlichen Kanons – *Hebraica sive Graece veritas?* – und die damit verbundene Frage der christlichen Gültigkeit des Alten Testaments überhaupt.¹

Ich könnte mir die Sache natürlich leicht machen mit dem Hinweis, dass die Septuaginta eine Übersetzung ist, und Mogens zieht in der Regel nicht Übersetzungen originalsprachlichen Ausgaben vor – jedenfalls liest er selber eher Günther Grass auf deutsch als auf seiner dänischen Muttersprache, und sein Spott ist nicht gering, wenn Studenten meinen sollten, dass sie eigentlich mehr von der autorisierten dänischen Bibelübersetzung lernen als vom *Novum Testamentum Graece*.

Mogens würde hier jedoch antworten, dass die Septuaginta die erste Bibel der Kirche gewesen ist, und dass ein Zurückgreifen auf die Biblia Hebraica demnach eine Novität und nicht den Ursprungszustand darstelle, den ich ihm mit dem Begriff "Originalsprache" vorgaukeln will (ein kirchengeschichtliches Argument). Und außerdem, dass die *Originalausgabe* (wenn ein solcher Ausdruck hier überhaupt Sinn hat) der alttestamentlichen Schriften uns sowieso für immer verloren gegangen ist und die Septuaginta auf vielerlei Weise ein ebenso guter Zeuge für

den ursprünglichen Inhalt des Textes ist wie die masoretische Biblia Hebraica (ein textkritisches Argument). Gern fügt er noch das von Ernst Haenchen entlehnte Argument hinzu, "daß das in seinem *ursprünglichen* Sinn verstandene Alte Testament noch nie zum christlichen Kanon gehört hat" (Haenchen 1968:18) – was mir als ein entweder hermeneutisches oder distinkt dogmatisches Argument vorkommt, das bestimmt ernst genommen, aber eben auf dem entsprechenden Feld behandelt werden muss; Mogens stellt sich aber, wie es mir scheint, vor, dass dies eine schlichte Darstellung eines einfachen historischen Tatbestandes sei. Ähnlich verhält es sich meines Erachtens nach mit seinem beliebten Argument, den Arbeiten Hans Hübners entlehnt, dass zwischen dem *Vetus Testamentum per se* und dem *Vetus Testamentum in Novo receptum* unterschieden werden müsse und nur das letztere in christlich-theologischen Zusammenhang Gültigkeit habe.

Wie man sieht, kämpft Mogens den Kampf seines "Plädoyers für die Septuaginta" an mehreren Fronten und bewegt sich dabei frei in einer Vielfalt von theologischen Disziplinen, was auch für seine mannigfaltigen Talente und Interessen Zeugnis ablegt. Für Besonnenheit und wissenschaftliche Akribie seiner Arbeit spricht auch die Tatsache, dass ich die meisten meiner Einwände Mogens' Position gegenüber in dem in seinen Publikationen von ihm selbst vorgelegten Material gefunden habe.

Kirchengeschichtliches

Das älteste Christentum war ein Judentum unter anderen Judentümern. Dies war nicht nur für seine Anhänger eine Selbstverständlichkeit, dessen Anfechtung nicht bloß unannehmbar, sondern einfach unverständlich gewesen wäre; auch von den nicht-christusgläubigen Zeitgenossen der ersten Christen in der jüdischen Gemeinschaft ist dies nicht in Frage gestellt worden: Das erste Christentum war ein Judentum und hat daher die jüdische Schriften als ihr selbstverständliches Eigentum verwendet.²

Wir besitzen keine Zeugnisse, dass die frühen Christusgläubigen die heiligen Schriften in einer anderen Sprachfassung oder überhaupt in einer von der in der übrigen jüdischen Mitwelt verwendeten abweichenden Form benutzt haben sollten. Es wäre vielmehr angesichts der Selbstverständlichkeit, mit der die jüdischen Schriften in der ersten Gemeinde verwendet wurden, ziemlich überraschend, wenn hier eine nicht-übliche Textform hervorgehoben worden wäre.

Alles deutet also darauf hin, dass die Urgemeinde die heiligen Schriften in der jeweils vorliegenden und üblichen Form verwendet hat – in der Jerusalemer Gemeinde sicher primär in Gestalt der hebräischen Textform, die sich zu jener Zeit

inmitten eines Standardisierungsprozesses auf eine protomasoretische Textfassung hin befand (siehe unten, 'Textkritisches'), aber wahrscheinlich problemlos unter Zuhilfenahme einer Septuaginta-ähnlichen griechischen Übersetzung sowie früher Targumim.³ Dass die ersten Christen vornehmlich oder ausschließlich die Septuaginta hätten benutzen sollen, ist nicht einleuchtend.⁴

Als die nächste Generation von Christen ihrem Glauben auf griechisch schriftlichen Ausdruck gab (und dabei unwissentlich die Vorformen der neutestamentlichen Schriften verfasste), haben sie natürlich primär aus der Septuaginta zitiert (Müller 1994:110; 1996:120), aber zuweilen auch aus dem hebräischen Text, unter Umständen auch aus einer uns unbekannt Version – oder sie haben aus dem Gedächtnis sogar mehrere Versionen kreativ kombiniert.⁵ Heilig und autoritativ war ihnen also nicht eine besondere Textgestalt, sondern ein gewisses "Etwas", das sie sowohl in der hebräischen Version wie auch in anderen Textfassungen und Übersetzungen bezeugt fanden.

Dabei sind sie auf eine Weise verfahren, mit der wir uns als ganz gewöhnliche Leser von ganz gewöhnlichen Bücher (oder auch von ungewöhnlichen, z.B. der Bibel) sehr wohl identifizieren können: Ich lese am liebsten *Pu der Bår* im englischen Originalfassung, aber ich bin Gott dafür dankbar, dass es auch die großartige dänische Übersetzung vom Else Heise gibt, die ich meinen Kindern vorlesen kann (Milne 1975a und 1975b), und an einigen Stellen kann es sogar vorkommen, dass ich der bestimmte Gefühl habe, die dänische Übersetzung treffe den "wahren" Sinn des Textes eigentlich besser als der englische Originaltext, was ja natürlich vom historisch-kritischen Standpunkt aus unsinnig ist, aber einigen Schulen der modernen Hermeneutik nicht unbegreifbar vorkommen wird; dies entspricht wahrscheinlich ziemlich genau dem Verfahren des hebräischkundigen Paulus der Schrift gegenüber: Weil er eben griechischsprachigen Gemeinden schrieb, ist es ihm meistens (aber keineswegs immer) als das natürlichste vorgekommen, die griechische Übersetzung zu zitieren, und manchmal ist dessen Wortlaut auch für sein Anliegen förderlicher gewesen – eine prinzipielle Behauptung der Überlegenheit der griechischen Fassung aber finden wir bei Paulus oder überhaupt in der ältesten Kirche auf keinen Fall: Eine Diskussion des Wertes verschiedener Fassungen der Bibel lässt sich erst bei Justin um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts belegen (Müller 1994:53-56; 1996:68-71), als das Christentum also längst eine eindeutig nichtjüdischen Religion geworden ist, und das Hebräische deshalb als eine exotische Fremdsprache (und als die Sprache einer anderen Religion, nämlich des Judentums) aufgefasst wurde. Den ersten Christen jedoch waren das Hebräische und die hebräische Fassung der Schrift keineswegs fremd. Wenn man die Rede von der "ersten Bibel der Kirche"

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

im Titel von Mogens' Monographie als maßgeblich auffassen darf, wird also schließlich auf die Biblia Hebraica als die wirklich erste Bibel der Kirche zu weisen sein.

Oder vielleicht präziser ausgedrückt: Die allererste christliche Bibel war die jüdische Bibel, in deren tatsächlich vorliegenden, meist wohl hebräischen Textfassungen. Ganz wie die christusgläubigen Juden nicht die hebräische Fassung der heiligen Schriften abgelehnt haben, deutet nichts darauf hin, das die nicht-christusgläubigen Juden darauf insistiert haben, dass ausschließlich die hebräischen Fassung benutzt werden dürfe – die Funde von aramäischen Targumim und griechischen Übersetzungen am Toten Meer belegen das Gegenteil. Die erste christliche Bibel war also nicht eine bestimmte Übersetzung der jüdischen Schriften, sondern schlechthin die jüdischen Schriften. Die Biblia Hebraica ist als Hauptzeuge der jüdischen Bibel also unverzichtbarer Teil des christlichen Kanons. Ich stehe es Mogens dahingegen gern zu, dass es wünschenswert wäre, wenn wir alle die Zeit und die erforderlichen Aramäisch-, Griechisch- und Syrischkenntnisse hätten, die Targumim, die Septuaginta und die Peschitta in weiterem Umfang und mit größerem Gewicht in unsere Arbeit an der Bibel einzubeziehen. Damit aber nähern wir uns der textkritischen Frage.

Textkritisches

Der anscheinend einleuchtenden Tatsache gegenüber, dass die Septuaginta eine Übersetzung und der hebräische Text somit ein ursprünglicheres Zeugnis für den Inhalt des Textes ist, will Mogens darauf hinweisen, dass erstens der uns verfügbare hebräische Text nicht ohne weiteres mit der Vorlage der Septuaginta identisch ist (1994:5.103f; 1996:23.113f) und die erste Bibel der Kirche zweitens immerhin das gewesen ist, was die älteste Kirche als ihre Bibel betrachtet hat, und dass der Übersetzungsprozess selbst zu "einer Vertiefung der zu vermittelnden Tradition" geführt haben kann (1994:6; 1996:23).

Diese zwei Argumentationsweisen gehen in entgegengesetzte Richtungen: Einerseits will Mogens – und zwar völlig mit Recht –, der Septuaginta einen gewissen Ursprünglichkeitsanspruch zuschreiben aufgrund des textkritischen Tatbestands, der im folgendem in aller Kürze dargestellt werden soll. Auf der anderen Seite will er aber gleichzeitig die ganze Frage der Ursprünglichkeit für unwesentlich erklären unter Hinweis darauf, dass die in der Septuaginta stattfindende Interpretation einen theologischen Eigenwert besitzt, dem im christlichen Zusammenhang ein Vorrang zuzuschreiben ist. Das eine Argument schließt logisch gesehen eigentlich das andere aus.

Was das letztere Argument (das nicht ein textkritisches ist) angeht, gebe ich Mogens vorbehaltlos zu, dass die Theologie der septuagintischen Interpretation ein wichtiges Forschungsfeld und ein wesentlicher Teil des Hintergrunds des Neuen Testaments ist (– dass die neutestamentlichen Verfasser, so weit ich das vorliegende Material überschauen kann, die Septuaginta nie prinzipiell, sondern nur pragmatisch bevorzugt haben, ist oben bereits erwähnt worden). Erst wenn Mogens dieser Interpretationstradition einen prinzipiellen Vorrang vor der des hebräischen Alten Testaments zuschreiben will, setzt meine Uneinigkeit ein.

Was das Verhältnis von Septuaginta und Biblia Hebraica hinsichtlich des textkritischen Befunds angeht, haben die Qumranfunde ein für allemal klargemacht, dass die traditionelle Vorstellung von zwei (im Pentateuch drei) klar von einander geschiedene selbstständige Texttypen oder Rezensionen, nämlich masoretisch/protomasoretischer Text, hebräische Vorlage der Septuaginta und samaritanischer Pentateuch, ein Irrweg darstellt: Während die letzten vorchristlichen Jahrhunderte hat die Text sich in einer Zustand von Fluidität befunden, die uns dazu nötigt von ein Pluralität von prinzipiell unendlicher Textformen zu reden (Tov 1992:161). Unter dieser Pluralität sind Vorformen des masoretischen Texts, der hebräische Vorlage der Septuaginta und des samaritanischen Pentateuchs repräsentiert, sowie Texte, die gewisse Züge mit den "sektarischen" Qumran-texte gemeinsam haben, und auch Texte, die von den übrigen Gruppen völlig unabhängig sind; ob man bloße Statistik hier nun für wesentlich halten will oder nicht, so ist es doch zu beachten, dass die protomasoretischen Manuskripte bei weitem die häufigsten sind (ungefähr 60%, außer den der qumranischen Schreibertradition verwandten Texten, die noch 20% ausmachen und oft eine der protomasoretischen Textform ähnliche Vorlage zu haben scheinen), während die seltenste Textformen die Septuaginta-ähnlichen und protosamaritanischen (je 5%) sind (Tov 1992:114-17).⁶

Wenn textkritisch argumentiert wird, ist also festzuhalten, dass die im eigentlichen Sinne masoretische Text (in die mittelalterlichen Codices Aleppo und Leningradensis am frühesten vollständig bezeugt), und die Septuaginta und samaritanische Pentateuch nicht *Texttypen* sind, zwischen welchem gewählt werden muss, sondern drei ganz späte *Texte*, die nur für eine Teilmenge von einer viel größeren Zahl von Texten Zeugnis ablegen (Tov 1992:160).

Es hat daher keinen Sinn in den Bibelwissenschaften einer bestimmten Textform einen prinzipiellen Vorrang zu geben; das rabbinische Judentum mag die Endgestalt des masoretischen Prozesses in Form des Textes von Aaron Ben Ascher für kanonisch halten, und die orthodoxe Kirche mag der Septuaginta gegenüber auf einer ähnlichen Anschauung bestehen. Für unsere Aufgabe aber

muss festgehalten werden, dass unser Gegenstand ein nicht festlegbares "Etwas" ist, dass (von wenigen aramäischen Passagen abgesehen) auf hebräisch abgefasst wurde und in mehreren Gestalten tradiert ist, von denen die Septuaginta eine der wichtigsten ist – sie besitzt gegenüber den Qumranmanuskripten den großen Vorteil, komplett erhalten zu sein, wenn auch nur in Manuskripten aus dem frühen Mittelalter; ihr großer Nachteil ist dahingegen natürlich die Tatsache, dass sie eben eine Übersetzung und nicht ein direkter Zeuge der hinter ihr liegenden hebräischen Textform darstellt. Da der masoretischen Text die einzige vollständige hebräische Version des Alten Testaments ausmacht, die uns verfügbar ist, bleibt es am nächstliegenden, dass sie *praktisch* unseren Ausgangspunkt bildet; einen prinzipiellen Vorrang kann sie jedoch nicht beanspruchen, da sie nur ein (wenn auch sicherlich der beste) Zeuge des eigentlichen Gegenstandes unserer Arbeit, des hebräischen Alten Testaments, ist.

Hermeneutisches

Wie bereits erwähnt, hat Mogens mehrmals seine Zustimmung für Ernst Haenchen's These ausgesprochen, "daß das in seinem *ursprünglichen* Sinn verstandene Alte Testament noch nie zum christlichen Kanon gehört hat" (Haenchen 1968:18; vgl. Müller 1994:4; 1995b:1075; 1996:21; 1997a:477; 1997b:37).

Der Gedanke, dass nicht einfach einem bestimmten Text, sondern einem in einem bestimmten Sinn *verstandenen* Text Kanonizität zugeschrieben wird, ist zwar interessant und hermeneutisch raffiniert, es entstehen dadurch jedoch auch eine Reihe Probleme, denn der Gedanke setzt eine grundsätzliche Umdeutung vom Sinn des Wortes "Kanon" voraus: Bekanntlich heißt Kanon ursprünglich Maßstab, und kann daher eine "Regel" oder "Norm" bezeichnen; so wird es im christlichen Zusammenhang bei Irenäus im Ausdruck *ho kanōn tēs alētheías* verwendet und auch bereits bei Paulus Gal 6,16. In einem solchen Zusammenhang kann es, *mutatis mutandis*, als "Glaubensbekenntnis" paraphrasiert werden. Es wird kaum jemanden überraschen, dass es später auch als Bezeichnung für eine spezifische Art Regel, nämlich für eine Liste der für die Kirche grundlegenden und verpflichtenden Bücher verwandt wurde. Aber es ist bestimmt nicht erhellend, die beiden Verwendungen zu vermengen, was ja heißen würde, dass alles, was in den kanonischen Büchern geschrieben steht (z.B. 2 Tim 4,13) dieselbe Normativität wie das Glaubensbekenntnis beanspruchen könnte. Die Konsequenz wäre offen gesagt der Mogens so verhasste Fundamentalismus.

Wenn vom Umfang der Bibel die Rede ist, hat das Wort Kanon gemeinhin einfach "eine Liste von die zur autoritativen Textsammlung gehörigen Bücher" bedeutet,⁷ und der wechselnde Sinn, den die kanonischen Texte von Zeit zu Zeit

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

gehabt haben, ist eben nicht ein kanonisch vorgegebenes Datum, sondern die Ergebnis der jeweilige Exegese und Theologie (siehe Müller 2000a:830 zur Bedeutung der Zeitbedingtheit für die Auswahl der Predigtperikopen der Kirche). Dieser fortlaufende Prozess des Verstehens mag zwar in einzelnen Fällen dazu führen, dass sich die Frage stellt, ob ein spezifisches Verständnis eines biblischen Textes aus kirchlicher Sicht häretisch, oder aus der Sicht der Forschung mit der gegenwärtigen Einsicht der Forschung unvereinbar ist – aber dies ist gerade eine Frage, deren Antwort nicht ohne weiteres in den Texten selbst vorliegt.

Weiterhin muss, wenn dieses Argument ernst genommen werden soll, auch danach gefragt werden, was denn der ursprüngliche Sinn des Alten Testaments diesem Gedankengang zufolge eigentlich sei. Wenn es zum "ursprünglichen Sinn" des Alten Testaments hört, dass ein Opferdienst im Tempel Jerusalems stattfinden muss – und wenn die christlichen Kanon wohl nicht vor Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts entstanden ist – dann ist das Alte Testament gewiss als Teil des christlichen Kanons nie in seinem ursprünglichen Sinn verstanden worden. Aber man würde dann mit dem selben Recht behaupten können, dass "das in seinem *ursprünglichen* Sinn verstandene Alte Testament" auch noch nie zum *jüdischen* Kanon gehört hat, und auch heute ganz bestimmt nicht dazu hört: Obwohl es zur Zeit Jesu einen in praktischer Hinsicht relativ klaren Begriff vom Umfang des Phänomens "die heiligen Schriften" gegeben hat (Müller 1994:9-12; 1996:27-30), hat die formale jüdische Kanonabgrenzung wahrscheinlich nicht vor Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts stattgefunden (1994:13f; 1996:31f), zu welcher Zeit auch das Judentum sich auf einen opferlosen Gottesdienst hat einstellen müssen. Bekannt ist die prägnante (und in Vergleich mit Matt 9,13; 12,7 vielleicht nicht überraschende) Formulierung in *Aboth de Rabbi Nathan*: "Einmal, als Rabbi Jochanan ben Zakkai aus Jerusalem herausging, ist Rabbi Jehoschua ihm nachgegangen und hat das zerstörte Heiligtum gesehen. Und Rabbi Jehoschua sagte: 'Wehe uns, dass der Ort zerstört ist, wo die Sünden Israels gesühnt werden.' Und er [R. Jochanan] sagte: ‚Mein Sohn, lass es dir nicht leid tun, denn wir haben eine ähnliche Sühnung, und die besteht in die Liebestätigkeit, wie es gesagt ist: ‚Ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer.‘"⁸ Im späteren Judentum ist es sogar möglich gewesen, geltend zu machen (mit Hinweis auf Jer 7,22f), dass der Opferdienst überhaupt nie einen Eigenwert besessen hat, sondern nur als pädagogisches Hilfsmittel für die Entwöhnung Israels vom Götzendienst gedacht war.⁹

Ganz zu Recht äussert Mogens seine Zustimmung zur These des jüdischen Forschers J. Neusner, dass sowohl das frühe rabbinische Judentum wie auch die frühe Kirche eine selbstständige Interpretation der heiligen Schriften Israels aus-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

übte und deswegen keine pure, von Interpretation unberührte gemeinsame Tradition vorliegt, aufgrund derer ein Religionsdialog geführt werden könnte – jeder etwaige Dialog muss auf dem Respekt für die *Andersartigkeit* der anderen Religion fassen (Neusner 1991:109-116); ein "in seinem *ursprünglichen* Sinn verstandene[r]" Kanon als Basis des Gespräches gibt es einfach nicht (Müller 1994: 128f; 1995a:16; 1996:136 mit Hinweis auf Neusner 1991:5.25). Das heißt aber auch, dass es keinen Sinn hat, den christlichen Umgang mit dem Alten Testament als im Vergleich mit dem jüdischen Interpretationspraxis nicht-"ursprünglich" abzuschreiben: Alle Aneignung (auch die Kanonisierung) ist Interpretation, und dies ist ein Grundbedingung des Verstehens überhaupt, und kein Grund dafür, die christliche Aneignung des Alten Testaments als ein Spezialfall zu beschreiben, von dem etwa gelte, dass diese Aneignung mit größerer Vorsicht als z.B. die jüdische Kanonisierung und Interpretation der heiligen Schriftum geschehen wäre.

Wenn mit der These Ernst Haenchens gemeint ist, dass das in seinem ursprünglichen Sinn verstandene Alte Testament *im Gegensatz zu dem, was im Bereich der jüdischen Kanon geltend ist*, noch nie zum christlichen Kanon gehört hat, ist dies also wie oben angedeutet nicht der Fall. Man könnte die von Haenchen vorausgesetzte Kontrastierung aber auch so verstehen, dass Das Alte Testament *im Gegensatz zum Neuen Testament* noch nie in seinem ursprünglichen Sinn verstanden zum christlichen Kanon gehört hat.

Mogens zitiert im selben Atemzug wie Haenchen auch die Zustimmung Philipp Vielhauers zur These von die nicht-Ursprünglichkeit des christlichen Verständnisses des Alten Testaments (Vielhauer 1979:224, vgl. Müller 1994:4; 1996:21); es ist aber aufschlussreich, die Darstellung Vielhauers nachzuschlagen, denn im unmittelbaren Anschluss an die These Haenchens fügt Vielhauer hinzu: "Mit dem Neuen Testament steht es *mutatis mutandis* nicht anders" (ibid.) – denn seiner Meinung nach ist es nicht die Übernahme einer Sammlung jüdische Schriften von einer allmählich nichtjüdisch gewordenen Kirche, die das Verständnis "im ursprünglichen Sinn" unmöglich macht, sondern die Kanonizität selber: Eine Kanonisierung ändert unvermeidlicherweise das kanonisierte Objekt, und es steht mit den neutestamentlichen Schriften nicht kategoriell anders als mit den alttestamentlichen: Sie sind durch den Prozess des Kanonisierens von ihrem ursprünglichen Sinn entfernt worden.

Diese in der Kanonizität unvermeidlich miteingeschlossene Sinnveränderung ist bei Geert Hallbäck mit Hilfe der strukturellen Sprachwissenschaft als "Sinnbildung" beschrieben worden: Das einzelne Wort enthält in sich mehrere potentielle Bedeutungselemente, und erst durch die Verwendung des Wortes im Kon-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

text eines Satzes wird bestimmt, welche von diesen möglichen Aspekten der Bedeutung des Wortes aktualisiert sind: Das französische *garçon* enthält z.B. wenigstens die Elemente /Männlichkeit/ und /Kindlichkeit/. Wenn im Zusammenhang eines Satzes aber der *garçon* für Cafégäste Bier herbeibringt, ist das Bedeutungselement /Kindlichkeit/ (hoffentlich) ausgeschlossen, andere, weniger häufige Elemente dagegen aber aktiviert. Das bloße Faktum, dass das Wort einen Satzteil ausmacht, führt also mit Notwendigkeit eine Einschränkung des Sinns herbei, aber auch eine Erweiterung des Spektrums von Bedeutungsmöglichkeiten, denn die Kombination von Wörtern aktiviert in dem einzelnen Wort potentielle Aspekte des Sinns, die außerhalb dieser Wortkombination nicht möglich gewesen wären (Hallbäck 2005a:379-81). Dieser Prozess des Sinnerzeugens gilt selbstverständlich nicht nur für die Kombination von Wörtern zu Sätzen, sondern auch für die von Sätzen zu Texten und von Texten zu größeren Schriften. Der besondere Beitrag Hallbäcks besteht nun in der Einsicht, dass genau dieselbe semantischen Prinzipien sich geltend machen für die Kombination von Schriften zum Kanon: Die einzelne biblische Schrift kann außerhalb ihres kanonischen Kontextes auf Weisen gelesen werden, die nicht alle im kanonischen Zusammenhang möglich sind (die traditionelle historisch-kritisch orientierte Bibelforschung ist seit Jahrhunderten mit solchen kanonisch ausgeschlossenen Deutungsmöglichkeiten beschäftigt) – aber auch das Prinzip der durch Kombination stattfindenden Sinnerweiterung lässt sich auf der Stufe der kanonischen Kombination beobachten: In der Praxis ist eines der wichtigsten Hilfsmittel der exegetischen Arbeit – ziemlich unabhängig von zugrunde liegenden Methoden und Theorien – gerade der Vergleich von Texten, und zwar meist von Texten innerhalb des Kanons. Die Texte weiten derart immer gegenseitig ihr Bedeutungspotential aus, nicht in der Form einer Harmonisierung – denn der zugefügte Sinn mag sehr wohl auch in der Einsicht bestehen, dass der eine Text sich einem anderen Text gerade frontal gegenüberstellt –, sondern eben in der Eröffnung von neuen Bedeutungsmöglichkeiten: Die Vielfalt von möglichen und nicht miteinander harmonisierbaren Ansichten innerhalb des Kanons ist in sich selbst eine fundamentale Pointe des Kanons, die betont, dass das Christentum sich nicht in einer endgültigen und abgeschlossenen Lehre ausschöpfen lässt (Hallbäck 2005a:381-83).

Hallbäck behandelt ausdrücklich nur den neutestamentlichen Kanon. Seine Einsichten kommen mir aber für das Verständnis vom ganzen christlichen Kanon des Alten und Neuen Testaments äußerst fruchtbar vor: Das "in seinem ursprünglichen Sinn verstandene Alte Testament" ließe sich z.B., trotz Stellen wie Hos 6,6, sehr wohl so lesen, dass ein Opferkult im Tempel Jerusalems stattfinden müsse; das in der vollständigen christlichen Bibel rezipierte Alte Testament lässt

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

sich meines Erachtens nicht so lesen. Und umgekehrt: Aus dem isoliert gelesenen Neuen Testament könnte man eine Weltanschauung herauslesen, der fast alles Interesse an der physischen Welt verloren gegangen ist; die in der vollständigen christlichen Bibel rezipierten neutestamentlichen Schriften können nicht so gelesen werden. Die Kombination von Altem und Neuem Testament schließt aber nicht nur gewisse Lesarten aus, sondern weitet (wie oben in Anschluss an Hallbäck angedeutet) auch die Bedeutungsmöglichkeiten der Texte aus. Um bloß zwei verwandte Beispiele zu geben: Die Selbstvorstellung der Weisheit in Spr 8,22-31 gewinnt im Zusammenhang mit der Johanneischen Christologie eine erweiterte Bedeutungsfülle (was nicht notwendigerweise für das historische Verständnis der alttestamentlichen Weisheitstradition fruchtbar sein muss, aber hier ist die Rede von der Funktion der Kanonisierung) – und der Johannesprolog hat nicht bloß auf dem Hintergrund von Gen 1 einen tieferen Sinn, sondern er wäre ohne diesen Hintergrund ganz und gar unverständlich.

Ein völlig anderes Bild vom Verhältnis zwischen den biblischen Schriften findet man bei dem Göttinger Neutestamentler Hans Hübner: Es wird hier nicht auf die Teilhabe der biblischen Einzeltexte an einer Gesamtheit von Texten fokussiert, sondern auf die Rezeption des Alten Testaments im Neuen; genauer gesagt: Es wird zwischen *Vetus Testamentum per se* und *Vetus Testamentum in Novo receptum* unterschieden. Hübners dreibändiges Werk *Biblische Theologie des Neuen Testaments* ist daher als eine systematische Darstellung des theologischen Umgangs der neutestamentlichen Autoren mit dem Alten Testament strukturiert. Die ausgezeichneten Gründe, ein solches Buch zu schreiben, liegen auf der Hand: Außer der Tatsache, dass alttestamentliches Denkgut eine fundamentale Rolle in fast allen neutestamentlichen Schriften spielt,¹⁰ ist für Hübner auch die pragmatische Erwägung entscheidend, dass kein einziger Forscher eine Biblische Theologie im Sinne einer 'Theologie des gesamten biblischen Schrifttums' zu schreiben vermag, und dass die Neutestamentler schon längst nicht mehr an ein Konsensus der alttestamentlichen Kollegen haben anknüpfen, und daher einen Beitrag zur biblischen Theologie nicht anders als aus neutestamentlicher Sicht schreiben können.¹¹

Dieser Ansatz findet bei Mogens nicht nur völlige Zustimmung (1994:5.120-22; 1995b:1074f; 1996:22f.128-30; 1997a:477; 2000b:53f), sondern wird auch noch verschärft: In seinem letzten, mit Frau Lisbet geschriebenen Buch wird unter Einbeziehung der Position Hübners die Problematik folgendermaßen summiert: "[M]an muss festhalten, [...] dass das Alte Testament im christlichen Verständnis seine Eigenbedeutung verliert, oder anders ausgedrückt: Es darf nicht auf gleicher Linie mit Dem Neuen Testament verstanden, sondern immer vom

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Neuen Testament her interpretiert werden. Die Formel für die christliche Bibel lautet daher: Nicht Altes Testament plus Neues Testament, sondern Das Alte Testament wie es in dem Neuen Testament rezipiert ist.”¹² Hier wird also aus dem, was bei Hübner ein pragmatisches Verfahren für das Schreiben einer Theologie des Neuen Testaments ist, ein allgemeines Prinzip für christlichen Bibelgebrauch gemacht: Das Alte Testament *darf* im christlichen Kontext überhaupt nur ”wie es in das Neuen Testament rezipiert ist” gelesen werden.¹³

Ich halte diesen Ansatz Mogens’, dass das christliche Alte Testament also als ein durch die neutestamentliche Rezeption filtriertes Altes Testament zu definieren ist, aus mehreren Gründen für problematisch. Die Gründe für die prinzipielle Anweisung, dass der Kanon linear rückwärts gelesen werden *muss* (Müller 1994: 3.123; 1996:21.131), scheinen mir einfach nicht in Mogens’ Publikationen gegeben zu sein. Gilt das Prinzip ausschließlich für die Relation zwischen Altem und Neuem Testament? Oder heißt das auch, wenn nun das Matthäusevangelium nicht nur kraft seiner Rezeption des Alten Testaments als ein Beispiel biblischer Theologie charakterisiert werden kann (Müller 2000b:53), sondern auch als ein neugeschriebenes und erweitertes Markusevangelium (Müller 2000a:829), dass nur *Marcus in Matthaео receptum* volle Kanonizität beanspruchen kann, während *Marcus per se* im Gegensatz dazu eine vorläufige Stufe des Kanonisierungsprozesses ausmacht?

Wird man diese recht extreme Konsequenz nicht ziehen wollen, dann muss gefragt werden, ob Mogens’ Theorie der formalen Kanonizität der neutestamentlichen Schriften automatisch zu Folge hat, dass eine jede neutestamentliche Stelle einen inhaltlichen Vorrang über jede alttestamentliche Aussage beanspruchen kann (vgl. das oben über die zwei grundverschiedenen Verwendungen des Wortes Kanon gesagte)?

Eine solche Begründung des Rückwärts-Lesen des biblischen Kanons wird wohl entweder eine Art Inspirationslehre (von Mogens nicht sehr geliebt, vgl. 1994:110; 1996:120) voraussetzen, oder (wie eben angedeutet) die Behauptung, dass das Neue Testament an sich und in allen Stellen einen wahrnehmbaren qualitativen Vorrang über das Alte Testament beanspruchen kann. – Hier muss aber das Argument meines Lehrers und Mogens’ ehemaligen Kollegen Professor Theodor Jørgensens gelten, dass freilich nicht jeder alttestamentliche Text die Basis einer christlichen Predigt ausmachen kann, dies aber gleichermaßen für das *Neue* Testament der Fall ist: Bestimmt nicht jede neutestamentliche Perikope kann einen ”evangelischen Vorrang” über jede einzelne alttestamentliche Stelle beanspruchen (Jørgensen 1990:18) – so was zu behaupten würde ja nicht nur den Verdacht des Markionismus erwecken (von einer gewissen Bewunderung für

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Markion kann man Mogens vielleicht nicht ganz freisprechen, vgl. Müller 1997b:7f), sondern auch ein, wenn auch auf das Neue Testament beschränkten, Fundamentalismus in sich bergen (was für Mogens ein absoluter Gräuel ist) – denn das würde heißen, dass die bloße formale Kanonizität des Textes automatisch dessen wörtlichen Inhalt zu einem unwiderlegbaren Status erheben würde.

Man wird hier James Barr in seiner *Old and New in Interpretation* (von Mogens ein "manual of discipline" genannt, Müller 1994:118; 1996:127) zugeben müssen, dass es illusorisch ist, sich vorzustellen, dass Das Neue Testament uns klar, bekannt und anerkannt vorliegt und daher eine gesicherte Position ausmacht, von der aus wir in das gefährlichere und fragwürdigere Gebiet des Alten Testaments einzudringen versuchen können.¹⁴ Ein christlich verantwortlicher Umgang mit dem Alten Testament zu pflegen heißt nicht notwendigerweise (und bestimmt nicht ausschließlich) das Verfahren der neutestamentlichen Autoren nachzuahmen. Wir können nicht auf dieser Weise die neutestamentliche Rezeption der alttestamentlichen Traditionen zur Norm machen, was man auch Mogens nicht zutrauen möchte, da er ja programmatisch schreibt, dass das hermeneutische Verfahren der Alten Kirche, wie z.B. die typologische Auslegung, eben ein Weg ist, der uns *nicht* länger offen steht (Müller 1994:118; 1996:126f).

Kanon im Kanon?

Grundsätzlich ist also meine Auseinandersetzung mit Mogens von dem Verständnis des Begriffes Kanon bestimmt: Mogens' Wunsch, das christliche Alte Testament als ein durch die neutestamentliche Rezeption vermitteltes Altes Testament zu definieren, ist der fast schon klassischen Debatte über den Kanon-im-Kanon ähnlich, wo eben versucht wird, einen normativen Kern im Chaos der gesamten Menge von formalkanonischen Schriften auszusondern (dazu Hallbäck 2005a:383 und 2005b). Demgegenüber ziehe ich es vor, die ganze Bibel in all ihrer Monstrosität mit alttestamentlichen Opfergesetzen und Racheberichten sowie neutestamentlichen Absonderlichkeiten wie Empfehlung der Ehelosigkeit, Lasterkataloge, Dämonenbesessenheit, Teufel, Hölle und Schwefelpfuhl (und einem Befehl wie z.B. 1 Kor 5,3-5) stehenzulassen und festzuhalten, dass der Kanon nicht eine *Regula Fidei*, sondern ein textliches Reservoir von unbenutzten (und darunter sicher auch ganz unannehmbaren) Bedeutungsmöglichkeiten ist; oder mit den Worten Hans Jørgen Lundager Jensens, dass der Kanon auch – und vor allem (weil der verdrängte, unbrauchbare, wilde, barbarische, fundamental unbenutzbare Teil der weithin größte ist) – Träger der Kompromisslosigkeit des Christentums ist.¹⁵

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Daher ist es meines Erachtens auch wichtig festzuhalten, dass man zwar freilich mit Gewinn das *Vetus Testamentum in Novo receptum* studieren kann, aber das christliche Alte Testament dadurch auf keine Weise ausgeschöpft hat¹⁶ – das christliche Alte Testament muss nämlich das ganze *Vetus Testamentum in Biblia christiana receptum* umfassen.

Anmerkungen

¹ Siehe *Kirkens første Bibel* (Müller 1994), englische Übersetzung *The First Bible of the Church* (Müller 1996). Zahlreiche frühere Arbeiten Mogens' zu den Themen Septuaginta als Bibel der Kirche und das Alte Testament in der Kirche sind in diesem Buch aufgenommen und überarbeitet worden (vgl. 1994:viii; 1996:7f) und werden daher im Folgenden nicht einzeln angeführt.

² Dies wird mit Recht von Mogens selber stark hervorgehoben: "Als Juden hatten die frühesten Christen von vornherein eine Sammlung von heiligen Schriften. Deshalb sind auch Formulierungen der Art, dass die älteste Gemeinde die Bibel des Judentums ‚übernahm‘ oder ‚erbte‘, irreführend. Die frühesten Christusgläubigen hielten an dieser Schriftsammlung als ihr rechtmäßiges Eigentum fest" (Müller 2004:151).

³ Die oft wiederholte Behauptung, dass zur Zeit Jesu das hebräische außer Gebrauch gegangen sein sollte und das Aramäische die Rolle als Alltagssprache übernommen hätte, ist im Licht der heutigen Forschung zumindest kritisch neu zu überprüfen, wenn nicht geradezu zu verwerfen, vgl. Cryer 1993:209-11 und die dort angeführte Literatur.

⁴ Mogens selbst hebt ganz zu Recht hervor, dass "die Septuaginta allem Anschein nach nicht die Bibel Jesu und der ersten Jünger gewesen ist" (Müller 1994:85; 1996:98).

⁵ Genau wie oft die Septuaginta von den neutestamentlichen Autoren dem hebräischen Text vorgezogen wird, lässt sich kaum mit mathematischer Genauigkeit feststellen. Swete (1914:392) zitiert die ältere Untersuchung Turpies (D.M. Turpie, *The Old Testament in the New*, London: Williams & Norgate 1868), derzufolge das NT in 212 Fällen von dem masoretischen Text abweicht, in 185 Fällen von der Septuaginta; einbezogen wird auch die Angabe aus der noch älteren Arbeit von E.W. Grenfield (*Apology for the Septuagint*, London 1850), dass nicht mehr als fünfzig Zitate substantiell von der Septuaginta abweichen. Jobs und Silva (2000:189) geben aufgrund Turpies Buchs an, dass in nur 20% von allen untersuchten Fällen das NT, der MT und die LXX übereinstimmen. In 5% der übrigen Fälle wird dem masoretischen Text gegen die Septuaginta gefolgt, in einem Drittel der Fälle der Septuaginta gegen den masoretischen Text. (Die Arbeiten Turpies und Grenfields sind mir nicht verfügbar gewesen.)

⁶ Man mag (aber muss nicht) hier den Anfang der Entwicklung sehen, die sich in den bezeugten Textformen in verschiedenen Textfunden am Rande des Toten Meeres fortsetzt: In Qumran (ungefähr zweites vorchristliches bis Mitte erstes nachchristliches Jahrhundert) ein wahrscheinlich unproblematisches Nebeneinander von höchst disparaten Textformen; auf Masada (erstes nachchristliches Jahrhundert) ein größeres Übergewicht der protomasoretischen Textform (nur das Ezechiel-Manuskript gehört nicht zur protomasoretischen Textform); in Nahal Hever, und Wadi Murabba'at (zweites nachchristliches Jahrhundert) eine völlige Dominanz der protomasoretischen Form.

⁷ James Barr, der viel über den problematisch unklaren oder mehrdeutigen Gebrauch des Wortes in der "kanonischen" Exegese und Theologie Brevard Childs' geschrieben hat, insistiert z.B. auf dieser einfachen Verwendung des Wortes "Kanon" (Barr 1999:393f.681).

⁸ Aboth de Rabbi Nathan A 4, nach dem hebräischen Text auf CD-ROM, *Global Jewish Database (Responsa Project)*, wiedergegeben. Eine deutsche Übersetzung ist mir nicht verfügbar gewesen.

⁹ Nach Maimonides' *Führer der Unschlüssigen* III 32: "Er sagt: Das letzte Ziel ist wohl, daß ihr mich erkennt und nichts andrem dient, daß, ich euch zum Gott werde und ihr mir zum Volke werdet." Das Gebot des Opfers und des Aufsuchens des Heiligtums erfolgte nur, damit ihr jenen Grundsatz euch erwerbt; um seinetwillen habe ich jene Formen des Dienstes auf meinen Namen übertragen, damit die Spur des Götzendienstes ausgelöscht und der Grundsatz meiner Einzigkeit aufgerichtet werde" (Glatzer 1935:62, vgl. die englische Übersetzung M. Friedländers, 1956:325f).

¹⁰ Hübner drückt es so aus, "daß die meisten der neutestamentlichen Theologien nicht nur ihr theologisches Profil verlören, wenn man aus ihnen die Argumentation mit dem Alten Testament herausnähme, sondern in ihrer theologischen Systematik wie ein Kartenhaus zusammenfielen" (1990:28), und nennt die Johannesbriefe als Beispiel dafür, dass "nur wenige" der neutestamentlichen Schriften nicht mit dieser Methode behandelt werden könnten (29).

¹¹ Hübner 1990:23. Am anderen Ort hat Hübner weiterhin seinen methodischen Ansatz zur biblischen Theologie derart beschrieben, dass die Neutestamentler wegen der oben angedeuteten alttestamentlichen Forschungssituation zur Zeit "am Zuge" sind, und dass demnach die Arbeit der Neutestamentler (inzwischen von Hübner 1000-seitig ausgeführt) von den Alttestamentlern "kritisch zu sichten" sein wird (Hübner 1984:540).

¹² "[...] man [må] nøjes med at fastholde [...] at Det Gamle Testamente i den kristne forståelse mister sin egen betydning, eller udtrykt på en anden måde: Det må ikke forstås på linje med Det Nye Testamente, men altid tolkes ud fra Det Nye Testamente. Formlen for den kristne Bibel lyder derfor: Ikke Det Gamle Testamente plus Det Nye Testamente, men Det Gamle Testamente, sådan som det er indoptaget i Det Nye Testamente" (Müller & Müller 2004:371).

¹³ Überhaupt scheint es mir, dass Mogens zuweilen seinen kritischen Sinn, der im übrigen der Bibel insgesamt und auch dem Neuen Testament an sich gegenüber sehr wohl entwickelt ist, plötzlich teilweise suspendiert, wenn vom Verhältnis zwischen den zwei Testamenten die Rede ist: Während es für Mogens ansonsten allgemein ein Selbstverständnis ist, dass die Evangelisten selbstständig denkende Theologen waren (Müller 2000a) – und nicht etwa Offenbarungsempfänger wie Muhammad – betrachtet er, wenn von der christlichen Gültigkeit der zwei Testamente die Rede ist, das Neue Testament plötzlich als pures Gotteswort und stellt ihm das Alte Testament als Zeugnis einer Fremdreigion gegenüber.

¹⁴ "It is an illusory position to think of ourselves as in a position where the New Testament is clear, is known, and is accepted, and where therefore from this secure position we start out to explore the much more doubtful and dangerous territory of the Old Testament. Such a point of view commonly proceeds from an optimistic and naive ignorance of the difficulties in the New Testament. Even those for whom the Old Testament constitutes a source of special difficulty because of its supposedly crude conceptions of God should not suppose that by moving into the New they are rid of such problems. Devils, hell, and the end of the world are New Testament rather than Old Testament realities. Thus in an ultimate sense it is not possible, for quite theological reasons which go far beyond the dislike of crude conceptions of God, to define a Christian position on the basis of the New Testament and then from this starting-point set out to consider the values of the Old. In so far as a position is Christian, it is related to the Old Testament from the beginning" (Barr 1966:149).

¹⁵ "Enhver teologisk diskurs må foregå på sin tids præmisser [...]. Men hvad skulle da redde den teologiske diskurs fra at gå under med sin tid? Den akkomodering, som Markion ville opnå, ville have

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

medført kristendommens undergang sammen med hellenismen. Kanon er også og frem for alt – for den fortrængte del af kanon, den ubrugelige del, den vilde og barbariske del, den i bund og grund usamtidige del er så langt den største (atter jvf. Markion!) – den del af kristendommen, der ikke går på akkord, der – som man siger – ikke kan bruges til noget; og det er muligvis den, der som en kontravægt hindrer kristendommen i at gå op i sin epoke og under med den” (Lundager Jensen 1987:33, vgl. Hallbäck 2005b).

¹⁶ Dies ist auch in der prägnanten Formulierung von Mogens’ Kollegen und Streitpartner N.P. Lemche ausgedrückt: Dass das NT nur darum ein so kleines Buch mit einer so verhältnismäßig schmalen Thematik sein kann, weil es nie dafür bestimmt war, einzeln gelesen zu werden: Die ersten Christen haben darin bloß niedergeschrieben, was ihnen im AT fehlte, aber haben kein Grund gesehen, alles, was vom menschlichen Leben von Geburt bis zum Tod schon im Alten Testament geschrieben stand, zu wiederholen (Lemche 1992:101; etwas geschwächt 2001:318).

Für eine dringend notwendige kritische Überarbeitung meines Deutschen bin ich Jan Masorsky und Anne-Lise Pemmer herzlich dankbar.

Literatur

- Bar-Ilan University 2000, *Global Jewish Database (Responsa Project)*. Version 8, Ramat-Gan: Bar-Ilan University [CD-ROM].
- Barr, J. 1966, *Old and New in Interpretation*, London: SCM Press.
- Barr, J. 1999, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, London: SCM Press.
- Cryer, F.H. 1993, Eben Bohan, *DTT* 56:209-15.
- Friedländer, M. 1956, *The Guide for the Perplexed by Moses Maimonides translated from the Original Arabic Text* (2. Ausg.), New York: Dover.
- Glatzer, N.N. 1935, *Rabbi Mosche Ben Maimon. Ein systematischer Querschnitt durch sein Werk*, Berlin: Schocken Verlag.
- Haenchen, E. 1968, Das alte „Neue Testament“ und das neue „Alte Testament“, in: idem, *Die Bibel und wir*. Gesammelte Aufsätze. Zweiter Band, Tübingen: Mohr/Siebeck, 13-27.
- Hallbäck, G. 2005a, Kanon mellem afgrænsning og mangfoldighed, in: Davidsen, O. (ed.), *Litteraturen og det hellige*, Acta Jutlandica LXXX:1, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 376-384.
- Hallbäck, G. 2005b, Kanon-i-kanon – og hvorfor ikke, *Collegium Biblicum Årsskrift* [im Erscheinen].
- Hübner, H. 1984, [Rezension von H. Seebaß, *Der Gott der ganzen Bibel*, Freiburg u.a.: Herder, 1982], *Theologische Literaturzeitung* 109:538-40.
- Hübner, H. 1990, 1993, 1995, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (3 Bde.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jobes, K.H. & M. Silva 2000, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids, MI: Baker.

- Jørgensen, T. 1990, Kan der prædikes over Det Gamle Testamente?, *Kritisk forum for praktisk teologi* 40:16-23.
- Lemche, N.P. 1992, Det Gamle Testamente som en hellenistisk bog, *DTT* 55:81-101.
- Lemche, N.P. 2001, The Old Testament – A Hellenistic Book?, in: Grabbe, L.L. (ed.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, JSOTS 317, Sheffield: SAP, 287-318 [rev. Ausg. von *SJOT* 7 (1993):163-93].
- Lundager Jensen, H.J. 1987, Eksegese, kanon og det postmoderne, *Fønix* 11:12-39.
- Milne, A.A. 1975a, *Peter Plys* (3. Ausg.), København: Gyldendal.
- Milne, A.A. 1975b, *Peter Plys og hans venner* (3. Ausg.), København: Gyldendal.
- Müller, M. 1994, *Kirkens første bibel. Hebraica sive Graeca veritas?*, København: ANIS.
- Müller, M. 1995a, Jødekristendommen og fremvæksten af kirkelig ortodoksi, *Patristica Nordica* 4 (Religio 44):15-38.
- Müller, M. 1995b, Nytestamentlig teologi som bibelsk teologi. Nogle prolegomenale overvejelser, *Præsteforeningens Blad* 50:1073-1082.
- Müller, M. 1996, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, JSOTS 206, Sheffield: SAP.
- Müller, M. 1997a, Neutestamentliche Theologie als biblische Theologie: Einige grundsätzliche Überlegungen, *NTS* 43:475-490.
- Müller, M. 1997b, *Det gamle Testamente som kristen bog*, Frederiksberg: ANIS.
- Müller, M. 1999, Bibelhistorien i den antikke jødedom og Det Nye Testamente, in: Hallbäck, G. & J. Strange (eds.), *Bibel og historieskrivning*, Forum for Bibelsk Eksegese 10, København: Museum Tusculanums Forlag, 176-185.
- Müller, M. 2000a, Evangelisterne er teologer. Om tekstrækkernes tvang, *Præsteforeningens Blad* 36:829-830.
- Müller, M. 2000b, *Kommentar til Matthæusevangeliet*, DKNT 3, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Müller, M. 2004, Schriftbeweis oder Vollendung? Das Johannesevangelium und das Alte Testament, in: Bull, K.-M. & E. Reinmuth (eds.), *Bekendtnis und Erinnerung. Festschrift zum 75. Geburtstag von Hans-Friedrich Weiss*, Münster: LIT Verlag, 151-171.
- Müller, M. & L.K. Müller 2004, *Bogen om Bibelen*. København: Politikens Forlag.
- Swete, H.B. 1914, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vielhauer, Ph. 1979, Paulus und das Alte Testament, in: idem, *Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament. Band 2*, hrsg. von Günther Klein (Theologische Bücherei 65), München: Chr. Kaiser Verlag, 196-228 [ursprünglich in *Studien zur Geschichte and Theologie der Reformation; Festschrift für Ernst Bizer*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969, 33-62].

The Comparative Method: Canon and the Interpretive Context

Thomas L. Thompson

Religious Canons and Exegesis in the University

Context, implied or explicit, has ever a pervasive influence on our understanding and interpretation of biblical texts. This was clearly brought home to me when I joined the faculty in Copenhagen some twelve years ago, coming as I did from a faculty of Catholic theology, with its far more expansive canon derived from the *Vulgata*. The influence of historical criticism on Catholic exegesis, however, had its influence and this Catholic university tacitly accepted a mixed canon. Its Hebrew Bible was Elliger's *Biblia Hebraica Stuttgartensia* and its Greek was Rahlfs' *Septuaginta* and Nestle's *Novum Testamentum*. This hyper-canon betrays the solidly protestant establishment of modern biblical studies, with its Catholicism limited to its schematic similarity to *Codex Vaticanus*' canon – a hardly insignificant aspect within a conservative Catholic faculty. Nevertheless, from the perspective of literary history, the pedagogically easy transition from the Books of Maccabees to Matthew still supported a continuous reflection on the Jewish intellectual development of the Bible.

Adapting to Copenhagen's Lutheran canon of a *Biblia Hebraica* and a *Novum Testamentum* returned me to a classic protestant dichotomy between the "Old" and "New" Testaments and Christian-supersessionist Salvation History, a dichotomy with which I had become familiar in Tübingen. As in Tübingen, the biblical texts from Matthew to Revelation were effectively severed from their theological roots and presented themselves anachronistically as introduction to church history. My own understanding of the Bible as theology's intellectual foundation was turned topsy-turvy. The publication of Mogens' *Kirkens Første Bibel* shortly after my arrival in Copenhagen, therefore, was most welcome (Müller 1994). Not that I cared much for the book's subtitle, supporting as it did but a different perspective on the same Semitic-Greek alienation I find so foreign. Nevertheless, I would have been quite won over to Mogens' canon, had it not been for my uneasy wonder at the assumed historicity of a *Septuaginta* in antiquity, to say nothing of Aristeas' legend.

I have lived with a longstanding but mostly tacit disapproval of this Protestant canon's theologically motivated reductions. It is impossible, however, to con-

tinue tacitly to ignore its anachronistic influence on exegesis. A serious commitment to the methods of comparative literature, moreover, and especially its interest in inter-textual discourse is at odds with a too restrictive canon. A canon – though immensely beneficial in the transmission and survival of the tradition – intrudes on comparative analysis, as it bears with it unwonted and substantial historical and theological distortion. The integrity of every analysis of a text's thematic elements, their functions, rhetorical patterns and forms, is compromised.

In pursuing an historical exegesis of individual episodes or segments of the chain narratives, which have formed most of the prose literature of the Bible (Thompson 1987:155-158), two interpretive matrices need to be engaged. The first is implicit and formed by the particular segment's literary context or implicit canon; namely, the greater narrative, constructed and collated within interacting tales creating a whole. Brought into relationship to each other, such narrative chains form a pedagogically motivated, parabolic discourse. The significance and interpretation of such theologically rooted discussion is dependent on both the individual literary work within which a narrative segment has been placed and the greater tradition, which transmits it in all of its often competing versions. The second significant matrix of narrative interpretation is the discourse essential to a critical, historical interpretation, created by a stream of reiterative narrative (Hjelm 2004:254-293; Thompson 2005:223-284) within the great ancient sea of interrelated literature from Sumer and Egypt to Greece and Rome. This sea is the greater canon of ancient literature developed by scribes and the schools in which they were trained. It is governed by the flow of a never-ending spring of tale types, stock episodes and narrative tropes, themes and motifs (similarly Hallo 1980).

The historical context of biblical and related literature is marked by the conscious literary production of texts, written primarily in Aramaic, Hebrew and Greek by Samaritans, Jews and Christians since the Persian period, collecting and transmitting a far older and broader, intellectual tradition that is at home with much of the ancient Near Eastern and Mediterranean literatures. This context is largely implicit, anonymous and often unconscious. Our ability to recognize it is essential to critical interpretation. Sensitivity to this ancient Near Eastern and Mediterranean intellectual world can be enhanced by the comparative method's implicit use of literary spectra of tropes, reflecting a literary world capable of competing with the anachronistic implications of the received text a scholar engages. While my recent *Messiah Myth* (Thompson 2005) has attempted to integrate some of this literature, dealing with themes related to royal

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

ideology, in this paper I will deal with three interrelated tropes, which allow me to engage a small part of the extra-canonical discourse of biblical texts. I particularly wish to highlight the implications of the frequent intrusion of blind motifs in biblical tales. Also problems with the coherence of the surface narrative will be used to explore implicit compositional assumptions reflecting the implied reader's awareness of variant tales from a broad stream of reiterated narrative (Thompson 1994).

1. Good King Josiah, Divine Justice and 1 Esdras

The theological evaluation of Josiah's life in much traditional scholarship rests heavily on the strength of 2 Kings' good king/ bad king thematic progression. It is essential to the historical context proposed for a so-called "Deuteronomistic History". Not only is this context dependent on stereotyped rhetorical lines (2 K 22,2; 23,25 and 2 Chr 34,2), the historicizing of a good King Josiah's cultic reforms also ignores a number of value-laden inconsistencies which should concern the historian. 1 Kings' literarily dominant and relentless rhetoric of rejection is hardly satisfied with the lame "too little-too late" prevarication supporting salvation history's historicism (1 K 22,19-20). Even in less historically committed interpretations, 2 Chronicles' alternative understanding of Josiah's death as punishment for not listening to Pharaoh Neco, Yahweh's prophet (2 Chr 35,21-23), and the setting given Jeremiah's prophecies of doom over a faithless, covenant-breaking Jerusalem already from the 13th year of Josiah's reign (Jer 1,2), is hardly irrelevant to our understanding of Kings. Certainly Jeremiah does not imply the figure of Good King Josiah presented us in Kings. Other glowingly positive evaluations of Josiah and his reign stumble awkwardly on such tropes of divine judgment, especially when they find support in Josiah's faithfulness to Yahweh "from his youth" – already in the 8th year of his reign (2 Chr 34,1-3). Equally at odds with such judgment is the setting of his "reform" as early as his 12th year (2 Chr 34,3) and, with both land and temple purified, its intensification after a once-lost Torah is found in Josiah's 18th year (1 K 22,3; 2 Chr 34,8). While historicizing readings of traditional scholarship's Josiah are swayed by "the myth of the good king" (Thompson 2005:139-170), the tradition's implied reception suggests that our texts bear a more complex perspective.

Josiah's goodness in the narratives of both Kings and Chronicles is unequivocal. He is described as a king "who did what was right in the eyes of Yahweh and walked in all the ways of Yahweh and in all the ways of David, his father, and did not turn aside either to the right or to the left" (2 K 22,2; cf. the three-fold reiteration in 2 Chr 29,2; 30,26; 34,2). In 2 Kings, Josiah's goodness is such

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

that he fulfils the demand of Moses' *Torah* for purity of heart (Deut 6,5; 10,12; Josh 22,5). Josiah is described – as Hezekiah had been earlier (2 K 18,5) – as one before whom "there was no king like him, who turned to Yahweh with all his heart and with all his soul and with all his strength, according to all the laws of Moses; nor did any like him arise after him" (2 K 23,25). In the Chronicler's reiteration of the Hezekiah story, not only is his own version of this *Torah* epitome presented (2 Chr 31,20-21), it is used to cap an extensive illustration of virtue through the account of Hezekiah creating purity throughout Judah and Israel (2 Chr 29,2-31,19).

Kings' story of Hezekiah offers an expanded reiteration of Isaiah (Hjelm 2004:93-168) and closes on Isaiah's summary judgment of Hezekiah's trust in the messengers from the king of Babylon, determining Jerusalem's tragic fate (2 K 20,12-19). The chronicler's closure, however, limits this critical episode to a single motif and presents Babylon's messengers as tourists, curious about Yahweh's miracle when Hezekiah had been tested (2 Chr 32,31). Kings' story of Hezekiah's sin and forgiveness, moreover, is reiterated in Chronicles with the humility and repentance of Ahab in 1 King's narrative (cf. 1 K 21,27-29), allowing Chronicles to close with a highly stereotyped summary evaluation of the king: "His heart was proud. Therefore, wrath came down on him, Judah and Jerusalem. Hezekiah humbled himself for the pride of his heart, both he and the inhabitants of Jerusalem, that Yahweh's wrath not come over them in the days of Hezekiah" (2 Chr 32,24-26).

In the story of Josiah's death, 2 Kings turns laconic, as the sword hanging over David's House claims yet another victim (Thompson 2005:261-267). A motif from Hezekiah's story, of delaying Yahweh's wrath by turning Ahaz's sun-clock backwards (1 K 20,9-11), finds a variation that Josiah might also escape seeing the coming destruction. The dye of Jerusalem's fate having already been cast, the reigns of Manasseh and Amon do nothing to change her destiny. 2 Kings uses prophetic metaphors of judgment: Jerusalem is filled to the rim with innocent blood and needs to be washed clean like a bowl, turned upside down (2 K 21,10-15). At the outset of Josiah's reign, one already waits for the destruction. Neither Josiah's virtue nor the lack of it changes anything; it is Yahweh's choice of blessing or curse which determines everything. The story is governed from its beginning by the principle that judgment falls on the guilty one alone (1 K 8,32). Just as surely, another principle of Solomon declares that "no man is without sin" (1 K 8,46); no man can survive divine justice. Having built the case that the entire city be emptied and its people deported, the narrative of Kings is little interested in what Josiah's virtuous reform might produce for the greater

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

story. True repentance awaits the exile, when the people in their smelting oven, will turn to Yahweh with the whole of their hearts and souls (1 K 8,48; cf. Gen 15,17). By the time the Josiah story opens, the greater narrative already hurries to meet its conclusion. Good King Josiah's role is but a competitive variant of Jeremiah's vision (Jer 5,1). A single virtuous man cannot be found and 2 Kings places Jerusalem in the role of her sister, Sodom (Gen 18,23-24; cf. Lot in Gen 19,15-16). To end Josiah's goodness and reform takes but a single line: "King Josiah went up against him (Pharaoh Necco) and he killed him (Josiah) when he saw him" (2 K 23,29). Fulfilling the words of the prophetess Huldah, Josiah is gathered to his grave in peace as Josiah's eyes are spared the sight of the evil which Yahweh brings over this place (2 K 22,20, Thompson 2005:267).

While Kings has used its story of Josiah's death within the theme of delaying Jerusalem's destruction in order to illustrate the epithet of Yahweh as "merciful and slow to anger" (Ex 34,6; Ps 103,8; Joel 2,13; Jon 4,2), 2 Chronicles' story turns once again to the Ahab narratives of 1 Kings to cast its story of Josiah's death (2 Chr 35,20-27; cf. 1 K 22,10-37). In Ahab's story, the king will hear only good news from his 400 prophets, a promise of victory in his war against Ramoth in Gilead. The king's messenger instructs Micaiah to make his prophecy like theirs, and he does. When, however, the king demands to hear the truth, the author – like Matthew after him – has Micaiah cite Moses (1 K 22,17; cf. Num 27,17; Matt 9,36): that Israel will be scattered across the mountain top, to be like sheep without a shepherd. Micaiah explains that Yahweh had sent a lying spirit to tempt Ahab that he might fall in battle. Imprisoning Micaiah, Ahab prepares for battle as the theme of lies hiding true prophecy turns to living parable. The king of Israel disguises himself, while Jehoshaphat, the king of Judah, wears his royal robes openly. Intensifying the deception, the Aramean king instructs his 32 captains to attack only the king of Israel. At first, Ahab's ruse works as the enemy pursue Judah's king until they discover their error. Haphazardly, a man shoots an arrow which, bringing divine justice, strikes Ahab through the small opening between his scale-armour and breastplate (1 K 22,34). He dies in his chariot that the blood might be collected and carried back to Samaria, there to fulfil the prophecy that closed the story of Naboth's vineyard (1 K 22,35; cf. 1 K 21,19; 22,38). In rhetorical imitation, Micaiah's prophecy is fulfilled as a cry disperses an army left like sheep without their shepherd (1 K 22,36; cf. 1 K 22,17).

This is the story the Chronicler reiterates in telling his version of Josiah's sin and death. Pharaoh Neco is on his way to the Euphrates and Josiah goes out to stop him. Sending the king a message, Pharaoh describes himself as sent by God

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

and orders Josiah not to oppose him. Josiah "would not listen to the words of Neco from the mouth of God" (2 Chr 35,20-22). Instead, he disguises himself and joins battle at Megiddo. Ignoring the story's motifs of disguise and divinely guided arrows, the archers shoot him and he too is carried from the battle in his chariot. That Chronicles draws from the story in 1 Kings is particularly convincing because of its blind, unused motifs.

Much as Kings has drawn its story of Josiah's death as a link in the story of Jerusalem's predetermined fate expressed through Huldah's prophecy (2 Kings 20,16-18; 21,10-16; 23,26; 24,4; Jer 22,13-16; Thompson 2005:261-283), Chronicles has no hesitation in closing Josiah's story with strong echoes of Ahab's tale of disgrace and shame, suggesting that this early reception of the Josiah story understood Josiah within the theme of ever-recurrent failure of the sons of David, rather than as reflecting an idealized figure of the good king. Whether we can also conclude that the Book of Jeremiah's setting of Yahweh's rejection and curse of Jerusalem in the time of Josiah's reign might imply a similar reception is as uncertain as it is attractive. The Chronicler seems aware of such a setting and explicitly places Jeremiah together with Josiah (2 Chr 35,25; Jer 9,1-10). Certainly a reading of Jeremiah's negative evaluation of Josiah's Jerusalem is implicit in Chronicles' reception.

Just such a distressed reading is confirmed by the opening of 1 Esdras, in which Josiah's goodness and Jerusalem's wickedness are united for the sake of the future. In a supersessionist effort to present Josiah, Zerubbabel and Ezra in a threefold chain of reform, creating at last a New Jerusalem with a purified people, 1 Esdras begins its story with Josiah celebrating Passover and bringing the ark back into the temple. The virtue of Josiah is stressed: "The deeds of Josiah were upright in the sight of his Lord, for his heart was full of godliness" (1 Esd 1,1-23). Having set his succession of heroes as figures of great virtue, the text pauses to comment upon itself. The events of Josiah's reign have been written about: an account defined as a story about those who sinned and acted wickedly: a Jerusalem more wicked than any other people or kingdom (1 Esd 1, 24). Unlike either Kings or Chronicles, 1 Esdras exploits the discord between the themes of a good king and a bad city. Josiah's fate at the hands of Pharaoh is justified in 1 Esdras with a paraphrastic reiteration of the story in Chronicles. However, the author of 1 Esdras, with a harmonizing reader's perception, chooses Jeremiah rather than Pharaoh as the prophet Josiah fatally disobeys. In this author's closure, Jeremiah's tears of grief – a motif which struggles against its story in Chronicles – have become consonant with 1 Esdras' tragic story of failed good-

ness. This sets the stage for a purified New Jerusalem's future success under Zerubbabel and Ezra.

1 Esdras' seemingly coherent rendering of the Josiah story can be attributed to the benefits of an effective harmonization of 2 Chronicles and Jeremiah. However, the failure to name his Pharaoh as Chronicles has, the implicit ignorance of 2 Chronicles' story of Hezekiah's Passover (1 Esdras 1,20-21) and the independent story line and function hardly support an assumption that 1 Esdras' version of the story is directly dependent on 2 Chronicles and has harmonized its tale with Jeremiah's in an effort to cast a New Jerusalem story on the theme of resurrection. The story's successful coherence in one narrative segment has created discord in another. A single example serves to support the text's implicit demand that we seek a larger context of reception in order to hear the resonance of our story's reiteration. Within the very segment of 1 Esdras that presents the good Josiah bringing the Passover back to Israel (1 Esd 1,1-23) – a segment, which, as we have seen, is set in contrast to the theme of the uniquely wicked people of Jerusalem, giving rise to Yahweh's wrath (1 Esd 1,24) – the people are presented as one with Josiah. In this segment with Josiah, they are just as uniquely good as they are wicked in verse 24: "None of the kings of Israel had kept such a Passover as was kept by Josiah *and the priests and the Levites and the men of Judah and all of Israel who were dwelling in Jerusalem*" (1 Esd 1,21). One must certainly ask whether the discourse implied by such opposing tropes is not implied in the process of composition, not merely of 1 Esdras' story as we have it, but also of the stories in 1 Kings, Chronicles and Jeremiah as well (Thompson 1998).

2. Retribution, Innocence and Racial Purity in Jubilees

With Jubilees, punishment functions in support of a black and white morality, driven by the logic of retribution (Thompson 2005:116-117). In Genesis, moral perceptions are more critically diverse. Not only is the integrity of Yahweh himself questioned – whether his wrath and retribution are worthy of the God of righteousness and compassion – but a variety of perspectives and voices is maintained. Already in the Cain story, Jubilees presents the story of the punishment of Cain as condemning him to a death comparable to the one he dealt his brother. The mark of Cain is a curse and brings shame. In Jubilees this motif stands in striking contrast to its presentation in Genesis, where the "mark of Cain" is a protective sign: an answer to his prayer. The representative of mankind as murderer is met by a compassionate Yahweh, who serves as one who watches over Cain. Yahweh is the "keeper", a role Cain ironically rejects (*hahshomer* = a cue name evoking a theme of compassion associated with the *ha-*

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

shomronim, "the Samaritans"; cf. Jub 4,4-5.31-32 and Gen 4,9.15; Thompson 1999:328-337).

The differences between Jubilees and Genesis are also striking in the Abraham stories. In Jubilees 13, for example, Abram and Sarai go down to Egypt and live there 5 years. Then, Sarai is "torn away" from Abram and "seized by Pharaoh." In punishment, Yahweh sends great plagues "because of Sarai". In this story, Abram is described – independently of Pharaoh and the rape and plague theme – as gloriously rich as is also Lot. The story episode closes as Sarai is returned to Abraham and he is sent away from the land of Egypt (Jub 13, 11-15). In spite of obvious parallels to the story of Abram and Sarai in Egypt in Genesis 12,10-20 (with its clear echo of the theme of "despoiling the Egyptians" developed in Exodus 3,21-22; 12,36; Coats 1976) as well as in Genesis 20's parallel tale of Abraham and Sarah in Gerar (with its plague of Gerar's closed wombs, echoing Isa 37,3; cf. Gen 20,17-18), Jubilee's tale maintains an innocent Abram and a Sarai mistreated by an evil foreign king. A peaceful sojourn in Egypt to avoid a famine closes in violence. Pharaoh steals Abram's wife and forces Sarai. Yahweh takes the role of avenger of adultery and rape.

The author of Genesis presents a manipulating Abram and an innocent Pharaoh. Without cause and before they reach Egypt, Abram assumes that the Egyptians will kill him to steal his beautiful wife (Gen 12,11-12). He asks Sarai to present herself as his sister both in order to gain wealth for himself and that he not be killed. Abram's plot succeeds. Sarai is brought to the palace and Abram is made rich as a result. Yahweh's role, however, is the same as in Jubilees. He sends a plague against Egypt because of Sarai. Underlining what in this version of the story is an injustice done to him by both Yahweh and Abram, Pharaoh complains. He returns Sarai to her husband and has his men send Abram, now rich with his plunder, away.

While Jubilees episode bears a blind motif of Abraham and Lot's great wealth – a motif which in Genesis causes Lot and Abram to divide the land, but which plays no role in Jubilees – Genesis has its trouble with the motif of the plague. While entirely appropriate in the clear light of Jubilees' tale of crime and punishment, the plague clashes with Genesis' version of the tale. Having stressed the injustice done the Pharaoh through Abram and Sarai's deception, a plague sent for Sarai's sake raises serious questions about Yahweh and justice. Even if one were to allow – given the ambiguous sexual relationship between Pharaoh and Sarai – that Pharaoh has externally or objectively offended the marriage bond, the problem of a Yahweh who does not judge by what is in men's hearts remains to distress its reader. This problem also preoccupies the author.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Unlike Jubilees, which has only the Abram-Pharaoh version of this tale, Genesis presents a further variant of this episode that involves Abraham and Sarah with Abimelek of Gerar and yet another, involving Isaac and Rebecca with Abimelek (Gen 20,1-18; cf. 26,1-11; see Van Seters 1975:167-191; Thompson 1987:51-59; Whybray 1987:23). Although neither of these tales have a clear counterpart in Jubilees, both reiterate a motif of a lying, manipulating patriarch and an innocent foreign king. The story in Genesis 20, in particular, stresses the great injustice of Abraham and Sarah's lie. It also takes great pains to exonerate the king from both objective and personal guilt. After the king has sent for Sarah, at night, God threatens to kill the king because he has taken a woman who has a husband (Gen 20,3). The narrator tells his audience that the king had not had intercourse with Sarah while he makes explicit a question that both builds on and intensifies Abraham's debate over Sodom, presented when Yahweh would "destroy the righteous with the unrighteous" (Gen 18,23). In Genesis 20, Abimelek takes up Abraham's role to ask, "Do you really kill the innocent" (Gen 20,4)? Speaking to a God who sees into men's hearts, Abimelek declares that not only his hands but his heart as well have been pure. Not only had Abraham told him that Sarah was his sister but she, herself, affirmed this. Genesis' good king could not be farther from Jubilees' evil Pharaoh. Nor is his patriarch as virtuous! While the question of theodicy has increased its critical intensity, the relationship between the patriarchs and the good king is far from ideal. While a discordant tension builds between the author and his audience as God asserts against the claim of the text that it was he who prevented Gerar's good king from sinning (Gen 20,7), the audience shares Abimelek's protest as Yahweh persists in his threat to kill both the king and his people, should he not return Sarah (Gen 20,8)! Piety, however, prevents both Abimelek and the audience supporting him from persisting in a cross-examination of the divine. The king instead turns to upbraid Abraham with a threefold, reiterating vigor (Gen 20,9-11). Abraham responds to Abimelek's justifiable rebuke with heightened xenophobic assumptions about this god-fearing king and resorts finally to pedantry in his effort to explain away his lie: "she really is my sister" (Gen 20,12). Our innocent king not only makes Abraham rich with cattle and slaves, he pays Abraham 1000 shekels of silver to exonerate Sarah and prevent Abraham from making future claims against her (Gen 20,16). The story closes most interestingly with God healing Abimelek, his wife and female slaves by opening the wombs of the house of Abimelek (Gen 20,18).

This unusual motif's close parallel to Isaiah's child of a New Jerusalem – unable to be born in the reign of a pre-exilic Hezekiah for lack of strength (Isa

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

37,3; Hjelm 2004, 142-147) – encourages us to read the immediately following verse in Genesis as a result of our tale's divine compassion. Sarah's womb too is now opened: "Yahweh visited Sarah as he had said and Yahweh did to Sarah as he had promised (Gen 21,1). While the story of Jubilees with its evil Pharaoh and pious patriarchs can be seen as motivated by xenophobia, Genesis' tale is dominated by the greater chain-narrative and not least by the universalism implicit in the theme of reciprocity. This is presented through a chain of promise stories, beginning in the story of Abraham's call: "I will bless those who bless you and him who curses you I will curse and in you will all the families of the earth be blessed" (Gen 12,3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14).

The themes of a righteous God and the fate of the innocent persist as central elements throughout this chain of narrative. Although Genesis 20 presents the theme in perhaps its most polemic form, the simpler tale of Isaac's sacrifice, in which the role of the innocent is given to a child, while the righteousness of the divine is intellectually protected from direct criticism by the story's self-description as a test of a Job-like Abraham. Abraham is asked to sacrifice his beloved son and, with that son, the promise of the covenant itself (Gen 22,1-2). The abstraction which the story gains from wisdom's genre of tests and riddles allows the story to complete the thematic oppositions which had been opened by the narratives of Genesis 18 and 20. The God of righteousness will test Abraham's righteousness by sending him to kill the epitome of innocence (Thompson 2005:67-106)! The dilemma's apparent resolution through Abraham's faithful answer to his child's question about the sacrifice that Abraham, in his faith, assures him "God will provide" (Gen 22, 8), threatens to redefine human righteousness – echoing so boldly as it does Yahweh's declaration in 1 Samuel of an Isaiah-like preference for "obedience over sacrifice" (1 Sam 15,22). But even that story is not satisfied with obedience alone, for Saul must close his story with a three-fold repentance, closing in tears. He must become like a child and be humble before he is allowed to worship Yahweh (1 Sam 15,24-31).

In the motifs of the closing scene of blessing and promise after Yahweh's angel has displaced Isaac with the cult's sacrificial ram, the story returns delicately to Genesis 20 and the theme of the foreigner: "By your descendents all the nations of the earth will bless themselves, *because you have obeyed my voice*" (Gen 22,18). Genesis 20's presentation of the righteous Abimelek, protesting the abusive treatment of both Abraham and his God, stands to contradict such a patron's demand for obedience. This theme is itself radically undermined by the Pentateuch's pivotal theme of obedience's impossible terms. As sacrifice is superseded by obedience, obedience must give way to humility (Deut 31,29; Josh

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

24,19; Nielsen 1997:120-124; Hjelm 2004:89.91; Thompson 2005:38-42.256-258). The doubt that Abraham has cast over the justice of Yahweh's wrath against even a flood story's noise reaching him from Sodom, which is underlined by the purity of good King Abimelek's heart in the following story, is not to be displaced by obedience's impossible claim to righteousness. Obedience's pride has not yet learned humility. The *Torah* of a perfect God is impossible to men. The education of Israel is yet to come in the course of the greater story, which but slowly makes its way towards Solomon's universal truth that "no man is without sin" (1 K 8,46), within what becomes a never-ending story of human failure (Thompson 2002a; 2002b; 2005:267-269).

In considering the reciprocity of the role that Abimelek plays with Abraham in the story of Genesis 20, the holy-war theme of Israel's displacement of the nations of Canaan deepens the narrative ambivalence regarding the theme of obedience as righteousness. Such ambivalence seems ever the more present in the critical reiteration of motifs of xenophobia in Genesis because of the contrast we see with Jubilees' consistent rejection of all that is foreign. In Jubilees, for example, Isaac's legitimacy as Abraham's son is proven beyond a doubt as Sarah conceives long after she has left Egypt. With precision, Sara's pregnancy is dated from the 6th month of the year and Isaac is born in the 3rd month with his legitimacy intact (Cf. Lk 1,36.56 and Jub 16,10-13; Thompson 2005:34-37). Moreover, Isaac is not to be reckoned with the gentiles, even though, in Jubilees, all other sons of Abraham are (Jub 16,14-31). In Jubilees, Sarah is good and does not abuse Hagar. Nor does she oppose her husband in favor of Yahweh's plan as she does in Genesis (Gen 16,6; 21,9-12). Nor does Abraham raise a father's objection to the loss of Ishmael or give the slightest protest. Ishmael, the foreigner, is rejected (Jub 17,1-18). The theme of legitimacy takes a central place in Jubilees and is reiterated not only in this story of Sara and Hagar's conflict but also in Isaac and Ishmael's story. When Sara dies in Jubilees, Abraham has good relations with Heth not for the sake of peaceful relations or the universalism of a divine promise, as in the peace Abraham and Isaac both establish with Abimelek in Genesis (Gen 21,22-34; par. Gen 26,26-33; Thompson 1978), but only for his own sake: because he needs a grave for Sara (Jub 19,4-9; cf. Gen 23,1-20). Similarly, in Jubilees' version of the Jacob and Esau conflict story, Rebecca takes up the role of protecting the purity of the land and is given a far more positive role than she plays in Genesis. In Genesis 26,34, the small motif of Isaac's bitterness over Esau's wives – in contrast to Rebecca who is engaged on Jacob's behalf – is blind and contradicted by the motif of Isaac's preference for Esau in Gen 25,28. This blind motif reflects far more the dominant anti-Esau theme of

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Jubilees' version of the story. Moreover, in the Jubilees story, Rebecca is inspired by a prophetic dream, through which her support of Jacob's cause receives the divine sanction it lacks in Genesis. There Rebecca's behavior is set in the context of competitive favoritism for Jacob and unmotivated bitterness towards Esau's Hittite wives. In Jubilees, not only Rebecca but also Isaac warns his son not to marry such women (Jub 27,1-18; cf. Gen 26,34; 27,46).

Far more than Genesis, the story of racial purity and evil wives within Jubilees' story of the rejected Esau offers a fitting etiological foundation for the prophets' curse and holy war ban on Edom, subjecting as it does a Lucifer-like Esau to Yahweh's eternal hatred (Isa 34,1-17; Jer 49,7-27; Ob 1-21; Mal 1,2-5; also Rom 9,12-13; Thompson 1979). Genesis' story, with its quite limited reference to a stereotypical reiteration of the principle of retribution (Gen 27,29) and its closure on a theme of lasting peace and brotherhood, is motivated by a more universal ideology that seems directed against just such ethnic hatred as we find expressed in Jubilees. It seems to be the story of Esau in Genesis that provides the aetiology for the positive view of the Edomites in Deuteronomy, contrasting so strikingly with Lot's descendants, the Moabites and Ammonites, who are not to be allowed into Yahweh's assembly – even to the 10th generation (Deut 23,8-9; cf. Deut 23,4-7).

3. *The Corruption of the Land and Foreign Wives in 1 Esdras and Jubilees*

As with the stories of Cain and Esau, the story of Sodom's destruction and the survival of Lot and his daughters we know from Jubilees is implied by the story's early reception. Genesis provides us with a substantially different story. Deuteronomy's exclusion of the Ammonites and Moabites from Yahweh's assembly seems to be rooted in the story of Lot and his daughters, as their exclusion in Deuteronomy is keyed to the immediately preceding rejection of any "bastard" (*mamzer*) from the assembly – even to the 10th generation (Deut 23,3; see also Zech 9,6).

In both Jubilees and Genesis, the origin of the Ammonites and Moabites is expressed through an etiological tale of Lot and his daughters at the close of the story of Sodom's destruction. In both traditions this story finds its context within thematic reiterations of sin or corruption related to the flood story. In Jubilees, this context begins already in the scene of Yahweh clothing Adam: "the only one of all the beasts and cattle to cover his shame." An echo of Deuteronomy defines such divinely supported modesty as distinguishing those who know the law from "the Gentiles" (Jub 3,30-31). The theme is also taken up in the story of the drunken Noah sleeping naked in his tent, much as it is in a shorter version in

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Genesis. Jubilees, however, offers an explanatory context. Ham's exposure of his father's shame and Shem and Japheth's care for his modesty leads in both stories to the curse of Canaan, Ham's youngest son, and the reciprocal blessing of Shem and Japheth (Jub 7,1-12; cf. Gen 9,18-27). While Genesis marks no clear continuity between this scene and the genealogies of Noah's sons, Jubilees' more detailed and expansive tale goes on to recount that Ham, with his four sons, separates himself from his father and builds a city, a deed which Japheth then imitates out of envy. A more virtuous Shem stays with his father, yet also builds his city (Jub 7,13-17). Jubilees uses these three cities as a point of departure from his flood story. The towns are named after the three wives of Noah's sons in order to introduce abbreviated genealogies to populate the three continents of Asia, Africa and Europe (Jub 7,18-19; cf. Gen 10,1-32). Jubilees, then, has Noah exhort his sons to be righteous and to cover their shame. The competitive building of cities is defined as the "path of destruction". As his sons have taken this path, Noah fears that it will lead them once again to bloodshed and destruction (Jub 7,20-32). Within Jubilees ethical system, the uncovering of nakedness leads to violence, while modesty brings one to righteousness and prosperity (Jub 7,33-39), while Genesis uses it to give context to the Pentateuch's expanding theme of holy war against Canaan (Thompson 2005:231-238).

It is within the development of the theme of immorality vs. righteousness that Jubilees tells his story of Sodom's destruction. With but a brief summary of the story at the oak of Mamre, bringing Sara the promise of her child Isaac, but without Genesis' debate story about a righteous God and the death of the innocent, Jubilees explains that the people of Sodom had defiled themselves, committed fornication and worked uncleanness on the earth (Jub 16,5) as an example for those who imitate the uncleanness of the Sodomites. Lot was saved because God remembered Abraham, but – nevertheless – "Lot and his daughters committed sin on the earth such as had not been seen since the days of Adam – for he lay with his daughters". Because of this sin, Jubilees explains, Lot's descendents were destined to be entirely destroyed (Jub 16,8-9). While one might well see the association between Jubilees account and Deuteronomy 23's holy-war rejection of the Ammonites and Moabites, which, with the prophets, rejects them thoroughly because of their Israel-foreign immorality (cf. also Ps 83,8; Isa 11,14; Jer 49,1-6; Ezek 21,33-37; 25,1-7; Am 1,13-15), Genesis' treatment of these aetiological stories transforms both prophetic and Deuteronomy's curses. The author protects Lot's virtue consistently. With that virtue intact, the Moabites and Ammonites of Sodom are protected from total rejection. In this, Genesis is open to a future, bearing a saving reversal of the destruction of Sodom – the sister city of

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Jerusalem and Samaria. It too is to be restored in a new covenant (Jer 12,14-17; Ez 16,44-63 interpreting Deut 30,1-10)! The destruction of Sodom, like that of Samaria and Jerusalem of the future, has its holy-war's ultimate goal in repentance and return.

The thematic development in Genesis' narrative does not share Jubilees theme of sexual shame, but begins in the garden story's curse of the land, that it produce weeds and thistles for man's food (Gen 3,17-19). Adam is sent from the garden to serve the ground taken from there (Gen 3,23: *la'avod et-ha'adamah asher luqach misham*). The theme intensifies in Genesis 4 as Cain takes the role of the servant of the cursed ground and is himself cursed by it. In Genesis 6, the sons of god, created in their divine father's image (Gen 5,1-3) marry the daughters of *ha-adam[ah]* (Gen 6,1-2). The corruption of mankind by the surface of the ground from which they come – a soil that produces but weeds and chaff (Ps 1,5) – is finally summed up in the metaphor of an earth that is corrupt in God's sight and filled with violence, as God decides to make an end to all flesh (Gen 6,11-13). This theme of the earth's corruption and need of the flood to cleanse it finds reiteration in 1 Esdras 8,82-85 where Jerusalem's need for cleansing requires that it be cleansed of the people of the land and of its foreign wives and children (1 Esd 8,68-9,36). It also supports the ironic parody of Ezra 10, where the winter's bad weather reflects rather a flood story's cold and sorrow-laden rain, making widows and orphans of Jerusalem's wives and children (Thompson 2003).

With the theme of the land and its peoples' corruption in place, Genesis introduces the story of Sodom's destruction within the context of Abraham's debate with Yahweh: that the innocent not be destroyed with sinners (Gen 18,22-33). When the angels come to Sodom, they are met by Lot, who plays the role of the generous host, reiterating Abraham's role at the Oak of Mamre (Gen 18,1-8). This opening scene of peaceful hospitality is broken, however, when the men of Sodom – every last one – surround the house and demand to meet Lot's visitors: that they might "know them" (Gen 19,6: *nede'ah 'otam*). An ever-ambiguous Genesis plays with his audience by using the well-recognized potential euphemism of carnal knowledge rather than the less ambiguous *shakav* of the story's closing episode. In presenting its story, Genesis echoes in plot and language a parallel story about a Levite and his concubine from Judges 19.

The parallel in Judges begins with a Levite's final, reluctant refusal of his father-in-law's hospitality, pressed on him for a sixth day in Bethlehem. This righteous Levite travels on but refuses to spend the night in *Jebus* because it is "the city of foreigners, who do not belong to the people of Israel". Instead, he

goes on to Gibeah. There, however, no one will take him in and he – like the two angels at the gate of Sodom in the Lot story – sits down in the town square. An old man, an Ephraimite – like Lot a stranger in his town – opens his home to the Levite and satisfies his every need. So too here the men of the town besiege the house and demand to "know" the stranger. Like Lot, the old man addresses his "brothers" and, to protect his guests, offers them two women: his virgin daughter and the Levite's concubine. Continuing to share the language of Genesis, the story – lacking the magic of the divine figures of Genesis – draws a considerably different closure. The concubine, in fact, is sent out to be raped and killed by the men of Benjamin, who show themselves to be far worse than the Sodomites.

In Genesis, Sodom's people want to meet the strangers: to "know them". Whether they are misunderstood by Lot, and their request heard in the light of Jubilees and Judges 19 is impossible to know. Rather than give up his guests to the demand of Sodom's people, Lot imitates the Levite and offers his two daughters, who have never "known" a man, to his "brothers". The daughters are saved at the last minute from the concubine's fate by the angels with the help of motifs drawn from the opening of Elisha's "love your enemy" story in 2 Kings 6 (Thompson 2005:281-282). The violence of the men's response to Lot's efforts to dissuade them from their attack echoes the disciple of Elisha's terror at the assault of the Aramean's cavalry. Neither Lot nor Elisha's disciple is aware of the divine forces that stand on his side against the assault. In both tales, the enemy is blinded and made helpless and the danger passes. Genesis' Sodom story, however, seems intent on having Lot and his descendents displace the people of Sodom – a role which echoes the future role of Israel in Canaan.

Whether Lot's wife and his sons-in-law are themselves Sodomites is not explicit in the story, though they perish with the town. The sons' fate is provoked by their lack of obedience and faith (Gen 19,12-14), while his wife plays Euridice to Lot's Orpheus (Gen 19,26) and is superseded by his daughters to allow the pure line of Lot and his daughters to survive. While Jubilees stresses a view of Sodomy's perversity and shame – a role which Genesis clouds with ambiguity and inter-textual doubt – the angels' protection of the daughters' virtue introduces a plot-line that is played out in a scene, reiterating Noah's drunkenness after the flood (Gen 19,30-38). The most striking element of this very simple tale is Genesis' silence and the absence of Jubilees' easy judgment of Lot and his daughters. Rather, exoneration seems to be Genesis' goal. The elder says to her younger sister: "Our father is old, and there is not a man on earth to come into us after the manner of all the earth" (Gen 19,31). This striking echo of Ruth's story (cf. Naomi's speech to her two daughters in Ruth 1,11-15) is sup-

ported by the cosmic overtones of Sodom's destruction. Lot's personal role, regarding his exposure to and incest with his daughters, shares the innocence of Noah before him, protected by the blessed ignorance of a new wine's drunkenness (Thompson 2005:198-205). Unlike Jubilees' closure in shame, the story of Genesis ends on a note of new beginnings, pointing ahead to the new covenant of Jeremiah and Ezekiel.

Literature

- Coats, G. 1976, *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context for the Joseph Story*, CBQMS 4, Catholic Biblical Association: Washington.
- Hallo, W.W. 1980, Biblical History in its Near Eastern Setting: The Contextual Approach, in: Evans, C.D., W.W. Hallo & J.B. White (eds.), *Scripture in Context: Essays on the Comparative Method*, Pittsburg: Pickwick, 1-26.
- Hjelm, I. 2004, *Jerusalem's Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition*, London: T&T Clark.
- Müller, M. 1994, *Kirkens Første Bibel: Hebraica sive Graeca Veritas?*, Frederiksberg: Anis.
- Nielsen, F.A.J. 1997, *The Tragedy in History*, Copenhagen International Seminar 4, Sheffield: SAP.
- Thompson, T.L. 1978, A New Attempt to Date the Patriarchal Narratives, *JAOS* 98:76-84.
- Thompson, T.L. 1979, Conflict Themes in the Jacob Narratives, *Semeia* 15:5-26.
- Thompson, T.L. 1987, *The Origin Tradition of Ancient Israel*, Sheffield: SAP.
- Thompson, T.L. 1994, Some Exegetical and Theological Implications of Understanding Exodus as a Collected Tradition, in: Lemche, N.P. & M. Müller (eds.), *Fra dybet. FS John Strange*, Forum for Bibelsk Eksegese 5, Copenhagen: Museum Tusculanum, 233-242.
- Thompson, T.L. 1998, 4QTestimonia and Bible Composition: A Copenhagen Lego Hypothesis, in: Cryer, F.C. & T.L. Thompson (eds.), *Qumran Between the Old and New Testaments*, Sheffield: SAP, 261-276.
- Thompson, T.L. 1999, *The Bible in History: How Writers Create A Past*, London: Jonathan Cape = *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, New York: Basic Books.
- Thompson, T.L. 2002a, Kingship and the Wrath of God: or Teaching Humility, *Revue Biblique* 109:161-196.
- Thompson, T.L. 2002b, From the Mouth of Babes, Strength: Psalm 8 and the Book of Isaiah, *SJOT* 16:226-245.
- Thompson, T.L. 2003, Holy War at the Center of Biblical Theology: *Shalom* and the Cleansing of Jerusalem, in: Thompson, T.L. (ed.), *Jerusalem in Ancient History and Tradition*, London: T&T Clark, 223-257.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Thompson, T.L. 2005, *The Messiah Myth: The Near Eastern Roots of Jesus and David*, New York: Basic Books.
- Van Seters, J. 1975, *Abraham in History and Tradition*, New Haven: Yale University Press.
- Whybray, N. 1987, *The Making of the Pentateuch*, Sheffield: SAP.

Ad kanons vildveje

En personlig og universel historie om eksegetisk liv i kanons vold

Henrik Tronier

1.

I kølvandet på den endelige fastlæggelse af den kristne bibelske kanon på synoden i Hippo i 393 skriver Augustin, biskop samme sted, sit monumentale værk *De Civitate Dei* (413-26/27). Dermed får kanon verdenshistorisk betydning. Og det i en dobbelt forstand.

For det første i den forstand, at kanons rent tekstlige, litterære form her tager form af verdenshistorie. Med kanonsamlingens mere eller mindre kontingent opståede rækkefølge af oprindeligt selvstændige skrifter til en afgrænset tekstlighed fremstår en kompositorisk struktur, der i *De Civitate Dei* bliver støbeform for en forestilling om verdenshistoriens struktur, et særligt *historisk* verdensbillede. Kanons litterære struktur, fra 1 Mosebog gennem de øvrige gammeltestamentlige skrifter, efterfulgt af Det Nye Testamente, samlet i en litterær rækkefølge af genrer, først evangelierne, derefter ApG, videre til brevene og til slut Åb, bliver i Augustins udskrivning transformeret til en særlig forestilling om verdenshistoriens forløb gennem en rækkefølge af historiske faser, der udgør en afgrænset helhed og sammenhængende enhed i form af et kun én gang gennemløbet, retlinjet og målrettet frelseshistorisk forløb: Fra skabelsen og Adam, Kain og Abel over patriarkernes, Israels og profeternes historie, der tilsammen udgør den gammeltestamentlige historiske periode, efterfulgt af en ny historisk fase, der begynder med perioden for Jesus' liv, derefter videre gennem kirkens historie og tusindårsriget frem til den afsluttende, universelle eskatologiske dom og frelse som historiens endemål.

Kanons tekstlige struktur er blevet historiseret til verdensbillede, og i dette udspænder Augustin sin mest centrale hermeneutik: den figurale (eller typologiske) fortolkning. Dens basale skema er en historisering af den tekstlige relation mellem de to pagters *skrifter* i kanonsamlingen til de to pagters *tider*: Kanons litterære opdeling i Det Gamle og Det Nye Testamente, der i sig selv er resultat af en lang og kompliceret historie af kontingente begivenheder og beslutninger i først jødedommen og derefter kristendommen i dens særlige og ikke mindre kompli-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

cerede forhold til jødedommen, bliver i *De Civitate Deis* typologiske hermeneutik historiseret til overgribende, målrettede frelseshistoriske relationer mellem begivenheder i henholdsvis den gammeltestamentlige tid og den nytestamentlige tid. En tekstfortolkning af indre-kanoniske litterære relationer er gennem historiseringen til verdensbillede blevet til en fortolkning af historiske relationer mellem to verdenshistoriske epoker, og denne typologiske, historiske relation tager form af den kanoniske tekstlige strukturs historisering til det udspændte historiske verdensbilledes horisontale, retlinjede forløb fra begyndelse til fuldendelse: De enkelte begivenheder fra den gammeltestamentlige periode fortolkes som historiske præfigurationer, hvis egentlige, skjulte historiske mening, retning, opfyldelse og mål historisk virkeliggøres og erkendelsesmæssigt åbenbares senere i deres tilsvarende begivenheder i den nytestamentlige periode.

Denne historisering af kanons litterære struktur til både verdensbillede og hermeneutik ligger til grund for Augustins berømte diktum om den hermeneutiske nøgle til på én gang Skriften og historien: Hvad der berettes om i Det gamle Testamente, er intet andet end Det Nye Testamente skjult; og hvad der berettes om i Det Nye Testamente, er intet andet end Det gamle Testamente åbenbart ("Quid est enim quod dicitur testamentum vetus nisi novi occultatio? Et quid est aliud quod dicitur novum nisi veteris revelatio?", XVI,26.)

Denne figurale fortolkningsnøgle giver Augustin programmatisk betydning; han indleder hele den lange fremstilling af det samlede verdenshistoriske forløb (XV-XVIII) med henvisning til denne "forma intellegendi" (XV,2), som ifølge Augustins opfattelse er overleveret med apostolsk autoritet fra Paulus selv ("haec forma intellegendi de apostolica auctoritate descendens locum nobis", XV,2); det underbygger han ved at citere og udlægge Paulus' fortolkning af Hagar, Sara og deres to sønner i Gal 4,21-5,1 (XV,2). Ikke kun er Augustins særlige historiske, dynamiske verdensbillede og hermeneutik resultat af en historisering af kanons tekstlige struktur, men han får dermed også givet den kanonisk autoritet ved at forankre den eksklusivt i et nytestamentligt skrift, i kanonsamlingens skrifter selv, som en særlig og eksklusivt kristen, nytestamentlig indsigt og fortolkningsmåde.

Denne eksklusivitet, knyttet til kanon og den derved definerede kristendom, går igen på andre planer i Augustins historisering af den kanoniske tekststruktur. Foruden den indre tekstlige struktur har kanon som litterært fænomen en ydre struktur i den elementære forstand, at den i sit væsen, sin funktion og sit formål er afgrænsende, ekskluderende; den sætter skel i en absolut forstand mellem "indenfor" – skrifter med autoritet og norm for rettroenhed – og alle andre, ikke-kanoniske skrifter "udenfor". I Augustins historisering går den sidstnævnte

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

struktur igen i modsætningen mellem de to civitates: Civitas Dei er de udvalgte og frelstes samfund, mens civitas terrena er alle andre, de ikke-frelste, udenfor, i den jordiske verdens samfund af fortabte. Denne modsætning er lige så fundamental i Augustins historiekonstruktion som den målrettede, retlinjede: Modsætningen mellem de to civitates forløber gennem hele verdenshistorien, fra dens begyndelse, tilbage fra det præhistoriske fald blandt englene, til dens afslutning ved verdensdommen. Kanonteksten i sin helhed er blevet et historieværk om verdenshistorien som helhed.

I denne forstand kan man sige, at kanonsamlingens to mest fundamentale tekstlige strukturer, den indre, kompositoriske og den ydre, afgrænsende og ekskluderende, er blevet historiseret til de to mest fundamentale strukturer i den augustinske verdenshistorie: Den første, indre-kanoniske tekststruktur bliver historiserende gjort til Civitas Deis historiske væsen og verdenshistoriske forløb, en væsensbestemmelse for samfundet af de inkluderede, afgrænsede, udvalgte og frelste indenfor, mens den anden historiserende bliver gjort til dette samfunds ekskluderede modsætning til civitas terrena gennem dets verdenshistoriske forløb.

Således er den historiserede indre-kanoniske, kompositoriske struktur i egentlig forstand kun noget, der gælder det ene samfunds, Civitas Deis, væsen. Historiens målrettede, retlinjede bevægelseskarakter, den historiserede indre-kanoniske tekststruktur, er ifølge Augustin resultat af Guds handlinger gennem historien med sine udvalgte og frelste. Civitas Dei bliver i overensstemmelse hermed væsensbestemt i dynamiske, historiske kategorier som et samfund "på vej", på en pilgrimsvej gennem verden mod historiens mål og frelsen: *Civitas Dei peregrinans*. I sig selv og i første omgang er det kun dette samfund, der så at sige bærer den historiserede indre-tekstlige struktur fra kanon som sit væsenstræk, sit historiske væsen. Heroverfor står civitas terrena, der i sig selv er i gentagelsens og mål-løshedens vold.

Denne modsætning udmønter Augustin parallelt i en kulturhistorisk konstruktion mellem de to samfunds forskellige måder at være og tænke på; det udfolder han omfattende i XII. bog af *De Civitate Dei* som indledning til fremstillingen af det verdenshistoriske forløb: Den ikke-kristne, hedenske verden, herunder den hedenske filosofi forstår grundlæggende verden, historien, tiden og menneskelivet som cykliske, evigt gentagne forløb (se særligt XII,14-21). Forståelsen af historien, tiden og mennesket som historisk i form af et én gang gennemløbet, retlinjet, målrettet forløb gennem forskellige faser fra en begyndelse til en afslutning og opfyldelse er givet med Kristus-begivenhedens karakter af en ny og kun én gang stedfundet, aldrig gentaget og dermed i absolut forstand epokeskelsæt-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

tende begivenhed midt i historien (XII,14). Den kristnes vej og Civitas Deis vej er en *via recta*, i tiden og historien såvel som i forståelsesformen, mens de ikke-kristne går i ring med deres forståelse ("... *viam rectam sequentes, quod nobis est Christus, eo duce ac salvore, a vano et enepto impiorum circuitu iter fidei mentemque avertamus*", XII,21; sml. også XII,18). Som de to verdenshistoriske samfund er i deres modsatte væsener, er de i deres modsatte tankeformer.

I forlængelse heraf ligger Augustins berømte, relativt positive, men dog ekskluderende karakteristik af den hedenske nyplatoniske filosofi, hvis ontologi og begreb om det onde som ikke-væren han anerkender og tilskriver værdi som en indsigt, der havde hjulpet ham ud af manikæismens dualisme: De kender måske nok målet, men de kender ikke *vejen*. Netop vejen, det dynamiske forløb, i verdenshistorien og i det personlige liv, bliver det afgørende og skelsættende mellem kristendom og alt andet.

Vi ser altså, hvordan kanons eksklusivitet er blevet til Civitas Deis historiske eksklusivitet, konstrueret gennem tilskrivning af en historiseret indre-kanonisk tekststruktur, og er blevet til en tilsvarende fortolkningsforms eksklusivitet. Augustins historisering af kanons tekstlige struktur er på denne måde så at sige blevet til både verdenshistorie og idéhistorie.

Så langt har vi indfanget det grundlæggende skema i Augustins bestemmelser af de to civitates så at sige hver for sig i deres indbyrdes modsætningsforhold. Men karakteristisk for Augustins historiekonstruktion er det nu, at han bringer dem sammen i én samlet konstruktion af det verdenshistoriske forløb. Han fører Civitas Deis historie, som han udlæser den af de bibelske, kanoniske skrifter, sammen med civitas terrenas historie, den hedenske verdens politiske storrigter og begivenheder, hvis kronologi han kender fra de græske og romerske historieværker. Resultatet er en synkroniseret kobling mellem dem til én samlet universalhistorisk konstruktion i én samlet struktur (jf. fx overskrifterne til kapitlerne XVIII,2.6.7.8.12.13.19.22.24.25.26.27).

Om end det i sit eget væsen er i gentagelsens og mål-løshedens vold, bliver civitas terrena, hele verden "udenfor", gennem denne kobling inddraget i og omfattet af frelseshistoriens vej og den historiske mening: Det bliver altså også *dets* mening og bærende struktur; men vel at mærke – og det er den afgørende forskel – uden at de selv ved det eller lever efter det og med den afgørende forskel, der svarer til antitesen, at dets karakter af bevægelse mod en afslutning, som det rent strukturelt har fælles med Civitas Dei, er en bevægelse mod dom og fortabelse, ikke frelse og opfyldelse.

Antitesen mellem de to samfund er opretholdt, samtidig med at Augustin får universaliseret det ene samfunds historiske væsen og bevægelse til at gælde ver-

denshistorien *in toto*. Verdenshistorien er ét samlet, retlinjet og målrettet forløb gennem forskellige faser fra begyndelse til afslutning og mål. Hermed bliver den basale antitetiske struktur i Augustins historiekonstruktion, den historiserende projektion af kanontekstens ydre struktur, indlejret i den anden fundamentale struktur, det dynamiske, retlinjede og målrettede historieforløb, den historiserende projektion af kanons indre, kompositoriske tekststruktur, så sidstnævnte bliver universaliseret til hele verdens mest grundlæggende struktur og mening. Udkrystalliseret om kanons kontingent opståede, rent tekstlige struktur kan Augustin således disponere hele sin universelle fremstilling af verdenshistorien som de to *civitates' exortus* (XI-XIV), *excursus* (XV-XVIII) og *finis* (XIX-XXII).

Samspeilet mellem kanondannelse og historiekonstruktion finder ganske vist ikke først sted hos Augustin. Også blandt tidligere kirkefædre – tidligere i kanondannelsens historie – finder man ansatser hertil. Men først hos Augustin, efter afslutningen på kanondannelsens lange, komplicerede og konfliktfyldte historie, sætter kanon sig så magtfuldt igennem i en så monumental og systematisk konstruktion af verdenshistorien, hermeneutikken og selvforståelsen.

Det fører os til den *anden* forstand, hvori kanon har opnået verdenshistorisk betydning gennem *De Civitate Dei*. For det andet gælder nemlig, at et sådan historisk verdensbillede, som Augustin udkrystalliserer omkring kanon, sætter sig igennem med stor formativ kraft videre i den vesterlandske kulturhistorie. I *sektulariserede* former går det igen som en basal tankefigur i oplysningstidens, romantikkens og modernitetens konstruktion af mening i forskellige forestillinger om verden, historien og mennesket som *udviklingsforløb*.

Forstærket af splittelsen mellem natur- og humanvidenskaberne – med forudsætninger tilbage til subjekt-objekt dikotomien hos Descartes, der bliver naturvidenskabernes grundlæggende fortolkningsskema – bliver de videnskaber, der har mennesket og kulturen som sin interesse, pointeret *historiske* videnskaber. Tiden, historien, tidslighed og historicitet, bliver de basale kategorier. Det 20. århundredes moderne humanistiske videnskaber har netop været karakteristiske ved en teoretisk konstruktion af mening i udviklingsforløb, både når det gælder verdens- og kulturhistorien (jf. fx Marx og Weber) og individhistorien (fx Freud). Som meningsbegreb struktureres en givet mangfoldighed af forskelligartede og modsatte fænomener her teoretisk ved at blive ordnet som en enstregen, retlinjet rækkefølge af forskellige, sammenhængende faser, der i udviklingskategorien sammenholdes som ét samlet hele af mening – i verdenshistorien, samfundshistorien, kulturhistorien og menneskelivet, alt efter hvilken af de humanistiske videnskabsgræne, der er tale om. Som bekendt gælder dette helt tilsvarende modernitetens historisk-kritiske bibelesgese.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

I post-modernitetens forskellige teoridannelser inden for de humanistiske videnskaber ændres dette; der sker et skifte fra tid til rum som grundlæggende struktur for konstruktionen af mening. Men det må jeg her lade ligge og blot nøjes med den pointe, at kanon ikke blot i sit litterære *indhold*, historierne og figurerne, er "the Great Code" (N. Frye) til den vesterlandske *litteratur*, den æstetiske kultur; den har også som en tekstlig, kompositorisk struktur, der om noget er resultat af kontingente, historiske begivenheder, stridigheder, magtudfoldelser og beslutninger, sat sig igennem i sekulariseret form i modernitetens videnskabelige teorier og meningsbegreb.

Inden jeg om lidt kommer til min egen – og den nytestamentlige eksegeses – historie i kanons vold, blot en sidste ting om kanons rolle hos Augustin. For også den antydede sammenhæng inden for modernitetens videnskabelige paradigmer mellem verdenshistoriske og individhistoriske teorier, er – for nu at tale augustinsk – præ-figureret hos Augustin i en religiøs og teologisk form.

Fremstillingen af det verdenshistoriske forløb i *De Civitate Dei* XI-XXII er helt fra begyndelsen sammenvævet med en fremstilling af menneskets væsen med den pointe, at de er af samme historiske karakter. I *Confessiones* og *De Civitate Dei* væver Augustin menneskelivet og sin egen personlige historie, den "lille" historie, sammen med verdenshistorien, den "store" historie, som den er udspændt og fortælles gennem den bibelske kanon. Ikke som udtryk for storhedsvanvid, men i overbevisning om sit eget personlige livsforløb som paradigmatiske udtryk for den universelle frelseshistories forløb, der som *Civitas Deis* forløb er de frelste sjæles vej mod frelsen. Verdenshistoriens struktur afspejles i menneskelivets historicitet. I den forstand kan man sige, at det kristne menneskelivs vej og Augustins livsvej er kanons vej, den historisk udfoldede, fremadrettede vej mod frelsen, som kanon udspænder for verden, historien og menneskelivet gennem Augustins historiserende udkrystallisering af kanons tekstlige struktur. Heri forstår Augustin meningen med sin personlige historie.

2.

Når jeg begynder med Augustin, er det ikke kun sagligt begrundet i hans centrale rolle som udkrystalliseringssted for kanons verdenshistoriske betydning. Det skyldes også, at min egen historie begynder med ham. Ikke mit private livs historie, naturligvis, men mit eksegetiske livs historie gennem et langvarigt projekt, som på sin egen måde også har været ad kanons vej, men – som det nu er gået op for mig – i form af en vildevej; kanons tekstlige struktur og dens indflydelse gennem Augustins teologiske konstruktioner og modernitetens tankefigurer har vir-

ket bagom ryggen på mig og ført mig ind i en læsning af de paulinske tekster, der gik skævt af deres mest fundamentale tankestrukturer og forestillinger.

Når jeg tillader mig at fortælle denne historie her – og således upassende at kredse om mig selv – skyldes det for det første, at jeg – ligesom Augustin, men med et ganske andet fortegn – nu kan se min historie ad kanons vej som paradigmatiske udtryk for en meget mere universel historie: om den nytestamentlige eksegeses udbredte tankefigurer og fortolkningsstrategier. Her vil man igen og igen hos nytestamentlige fortolkere konstatere, at de trods den historiske kritiks bestræbelse på at læse de nytestamentlige tekster i deres egen, oprindelige historiske kontekst og ikke i den nu foreliggende kanoniske kontekst, alligevel bliver styret af et perspektiv, der er blevet bestemt af kanons tekstlige struktur og Augustins herfra udkrystalliserede teologiske, historiske og kulturhistoriske konstruktioner.

For det andet tillader jeg mig i netop dette binds sammenhæng at kredse om min egen eksegetiske historie, fordi den også er min historie med Mogens. Mogens, som jeg har kendt siden studietiden (*min* studietid, altså!), hvor han var min vejleder, har fulgt mit projekt gennem årene med en interesse, støtte og opmuntring, som har betydet mere for mig, end han selv aner. Heraf har der udviklet sig et venskab, som jeg er Mogens meget taknemmelig for.

Som sagt: Mit eksegetiske livs historie begyndte med Augustin. I studietiden skrev jeg speciale om netop *De Civitate Dei*. Herfra kom interessen for Paulus. Augustin leverede så at sige perspektiv til formulering af et eksegetisk projekt om Paulus. Tesen var, at grundstrukturen i Paulus' teologi og fortolkningsaktivitet er den særlige typologiske fortolkning med grundlag i forestillingen om Kristus-begivenhedens karakter af én gang stedfundet, skelsættende begivenhed midt i historien, og at denne typologiske tankefigur er udtryk for en særlig historisk bevidsthed og et historisk verdensbillede, der betyder et idéhistorisk gennembrud til en ny forståelse af verdens og menneskets historicitet.

Tesens teoretiske, filosofiske grundlag var Heideggers eksistentialontologi i *Sein und Zeit* (Heidegger 1927). Andetsteds kunne jeg da også hos Heidegger læse, at netop Paulus for første gang formulerer gennembruddet til en egentlig historisk erfaring. Og i forlængelse heraf kunne jeg i Bultmanns *Geschichte und Eschatologie* (Bultmann 1958), der gennemgår historieforståelserne og selvforståelserne gennem verdens- og idéhistorien fra oldtid til nutid, læse, at der hos Paulus og den tidligste kristendom sker et gennembrud til et historisk-eskatologisk verdensbillede, som er udtryk for en forståelse af eksistensens historicitet, der er unik i forhold til alle de forudgående og samtidige verdensbilleder og selvforståelser (dog var der hverken hos Heidegger eller Bultmann nogen interesse

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

for den typologiske fortolkning i denne sammenhæng). Endvidere kunne jeg hos Cullmann – der ganske vist beskyldte Bultmanns afmytologiserede historie- og frelsesbegreb for at være en moderne idé – læse, at de nytestamentlige forfatteres frelseshistoriske forestilling var unik. Cullmanns fremstilling af denne i form af et målrettet forløb fra begyndelse gennem fortid, midte og nutid frem mod den eskatologiske frelse lignede til forveksling Augustins. (Som jeg skal vende tilbage til, kan man også finde dette i mere aktuelle Paulus-tolkninger.) Så jeg havde solidt fodfæste til at udkaste projektets tese.

Det blev imidlertid historien om en tese, der langsomt og snigende blev destabiliseret indefra og undermineret for til slut pludselig at falde sammen, blive vendt op og ned og slå om i sin modsætning: *Paul in Space*. I det lys kan jeg nu se, at kanon og dens gennemslagskraft fra Augustin til den moderne eksegesi havde spillet mig et puds.

Fra begyndelsen – og fastholdt helt frem til tesens endelige sammenbrud – fandt jeg det mest utvetydige og åbenlyse udtryk for Paulus' på én gang typologiske fortolkningsaktivitet og unikke historieopfattelse i 2 Kor 3 (Tronier 1993). Termen *typos* optræder ganske vist ikke her. Men på én gang modstiller og sammenkæder Paulus her den gamle pagt og den nye pagt, Moses som tjener for den gamle pagt og sig selv som tjener for den nye pagt, i en særlig historisk relation, hvor herligheden ved den gamle pagt og Moses typologisk præ-figurerer Kristus som den nye pagts og Paulus' herlighed. Altså netop en historisk udspændt pagtsrelation, der svarer til Augustins tolkning af forholdet mellem den bibelske kanons to skriftdele som et særligt forhold mellem to faser i frelseshistorien.

Augustin førte som sagt selv den figurale, typologiske "forma intellegendi" tilbage til Paulus i Gal 4,21-31. Det var derfor et oplagt sted at begynde. Men allerede her begyndte problemerne. Det gik ret tidligt op for mig, at Gal 4,21-31 slet ikke kunne bære tyngden af *De Civitate Deis* monumentale frelseshistoriske konstruktion, ja, værre endnu: at Gal 4,21-31 slet ikke var en sådan typologisk fortolkning – heller ikke en blanding af allegori og typologi, som det ofte hævdes i kommentarer til Galaterbrevet – men helt igennem var, hvad Paulus faktisk også eksplicit siger, det er: allegorisk fortolkning (Gal 4,24). Den bærende konstruktion viste sig at være spatial i form af et kosmologisk grundskema fra en apokalyptisk himmel-jord dualisme, hvori de historiske begivenheders to betydningsniveauer bliver udspændt og indlagt på en sådan måde, at de historiske begivenheder i både fortid og nutid kan fortolkes som vertikale aftryk af en sådan kosmologisk struktur. Dette kom til at stå desto klarere, da jeg flyttede det eksegetiske blik uden for den indre-kanoniske sammenhæng, som det augustinske perspektiv i udgangspunktet havde sat mig i, og sammenlignede med den samti-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

dige jødiske filosof, mellemplatoniker og bibelekseget Filon. Det viste sig, at Paulus' fortolkning i Gal 4,21-31 er i detaljeret overensstemmelse med både strukturen, fortolkningsgangen og de enkelte led i en fortolkning af de selv samme bibelfigurer hos Filon (Tronier 1998). Hos Paulus er der tale om nogle karakteristiske forskydninger, men ikke i retning af særlige historiske relationer, men i retning af en særlig apokalyptisk radikaliseret rumliggørelse af allegoresens to niveauer i forhold til Filons mellemplatoniske ontologiske dualitet. Hermed kan Paulus foretage en radikal værdiomtolkning af den jødiske etnicitet i forhold til Filons fortolkning.

Da Augustin netop havde henvist til Gal 4,21-31, var dette naturligvis en lidt foruroligende erfaring. Men Galaterbrevet var jo på den anden side et tidligt skrift og også et polemisk brev – mon ikke Paulus' tolkning havde forudsætninger i modstandernes fortolkninger, tvunget af omstændighederne? Og hvad der var væsentligst: Ordet *typos* optrådte heller ikke i denne fortolkning. Så langt, så godt: Støjen var ikke værre, end at anomalien stadig kunne opsuges i tesens overordnede paradigme og meningsramme.

Men lettelsen var kortvarig. For i 1 Kor 10 optræder ordet *typoi* explicit, og det sker i forbindelse med en decideret historiefortolkning, hvor israelitterne i ørkenvandringstiden sættes i relation til de Kristus-troende netop ved brug af ordet *typoi* (jf. 1 Kor 10,6.11). Men det stod efterhånden mere og mere klart, at ordet her har sin gængse, samtidige betydning af (advarende) eksempler, og at den relation, Paulus her udspænder mellem de fortidige israelitter og nutidige Kristus-troende, var indfattet i en grundliggende allegorisk fortolkning, der stod i præcis og detaljeret sammenhæng, igen, med Filons fortolkning af klippen og mannaen inden for en mellemplatonisk ontologisk allegorese, igen blot med den typiske apokalyptiske radikalisering af det vertikale forhold mellem de to planer i allegoresen (Tronier 1994). Og hvad værre var: Adam-Kristus relationen, som skulle være den typologiske relation *par excellence*, dukker op senere i samme brev (1 Kor 15), men viste sig at være spændt ud i præcis den samme spatiale, kosmologiske struktur, som bærer logikken i hans allegorese, og her, ligesom hos Filon, i videre sammenhæng med en epistemologi og antropologi, der også kan tolkes som en særlig apokalyptisk radikalisering af Filons mellemplatonisme.

En eksklusiv konstruktion af mening i særlige historiske, typologiske relationer var det altså småt med i disse to breve! Hvordan skulle jeg få mening i dette, når 2 Kor 3 nu så åbenlyst rummede en typologisk konstruktion?

Jeg greb her til en løsning, som jeg nu – retrospektivt – kan se også var styret af kanons vej og magtfulde virke, om end i en mere indirekte og sekulariseret form end dens direkte og massive virke i retning af at få mig til at læse typolo-

gisk frelseshistorie hos Paulus: Jeg greb til *udviklingsforløbet* som en forklaringsmodel. Det kunne skabe sammenhæng i dette modsatrettede materiale i form af et samlet, enstrengt forløb, hvor det sidste led – afslutningen som udviklingens fuldbyrdelse – kunne være privilegeret i den samlede tolkning, idet det forudgående kan tolkes som forhistorie til det sidste og dermed blive opslugt i dets mening: Galaterbrevet og 1 Korintherbrev var tidligere end 2 Korintherbrev. Paulus havde undervejs udviklet sig frem til et gennembrud til den særlige typologiske, historiske fortolkning! Lige dér, mellem 1 og 2 Korintherbrev, sker et idéhistorisk gennembrud af verdenshistoriske dimensioner, et gennembrud til en særlig fortolkning, som oven i købet kan løse en række af de problemer omkring loven, som han kæmper med i fx Galaterbrevet. I indledningen til Tronier 1994 om 1 Korintherbrev kunne jeg således slå fast, at denne bog ikke tegnede det fulde billede af den paulinske forestillingsverden, men kun et forstadium i dets udvikling.

Også i dette grundlæggende greb til løsning af det paulinske materiales modsætninger kunne jeg finde solidt fodfæste i den nytestamentlige eksegese, hvilket ikke er overraskende i betragtning af udviklingsbegrebets betydning i modernitetens måde at konstruere mening på. Bl.a. Drane 1975 og Hübner 1978 er kendte eksempler på sådanne (ganske vist meget forskellige!) udviklingstester, men også for nylig har E.P. Sanders i en forelæsning på Afdeling for Bibelsk Eksegese med titlen ”Did Paul’s Theology Develop?” fastholdt et bekræftende svar. Ikke kun førte kanon mig ad vildveje ved at levere perspektivet til min grundlæggende tese, men på subtil og indirekte måde satte den sig altså også igennem i min måde at få mening i den erfarede mislyd, så tesen stadig kunne opretholdes, og 2 Kor 3 blive et desto mere overvældende gennembrud af – kanon i Paulus.

Således gik der nu en rum tid med at udvikle fortolkningen af den rumlige fase i Paulus’ teologi ...

Men gennem dette arbejde kom det efterhånden også til at stå klart, at hele teksten *rundt om* 2 Kor 3 er gennemsyret af de samme spatiale, apokalyptisk radikaliserede mellemlatoniske strukturer som i de foregående breve. Nuvel, det verdenshistoriske gennembrud skete altså *her*, midt i teksten selv, i bruddet mellem 2 Kor 3 og dets kontekst! ... Indtil en dag – efter en lang periode med studier i dette kapitel og dets forhold til samtidige tekster – det lige pludselig, så at sige i et glimt, stod klart, at 2 Kor 3 ikke er organiseret i et sådan typologisk, historisk skema af frelseshistorisk sammenhæng; det stod klart, at det er en helt igennem allegorisk fortolkning, der systematisk indgår i brevets samlede udfoldelse af en særlig filosofisk sammenhæng af spatialt udspændte kosmologiske, antropologiske og epistemologiske dualiteter, der har en parallel i det filosofiske

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

grundlag for Filons allegoriske skriftfortolkninger, men igen med de særlige apokalyptiske radikaliseringer, der bærer Paulus' altdominerende anliggende igennem: den radikale værdiomtolkning i Kristus af sociale og etniske markører (Tronier 2002).

Dermed var den oprindelige tese brudt sammen og slået om i sin modsætning: *Paul in Space*, og Paulus i tæt dialog med sin samtidige hellenistiske filosofis mellemplatonisme. Siden da har jeg arbejdet med at konsolidere dette billede. Det skal jeg ikke uddybe her, men vende tilbage til nogle overvejelser over, hvordan kanon kan sætte sig igennem med en sådan vildledende magt i min eksegetiske historie, der som sagt blot er et paradigmatisk udtryk for en mere universel historie i nytestamentlig eksegese.

3.

Geert Hallböck har med sædvanlig klarhed beskrevet de hermeneutiske konsekvenser af kanondannelsen ved at sammenligne med forholdet mellem de enkelte ord og den samlede mening i en sætning: Der er på én gang tale om en betydningsmæssig indskrænkning og en udvidelse. De enkelte ord rummer hver for sig en række betydningsmuligheder, der imidlertid bliver indskrænket til en enkelt eller nogle få, når det sættes sammen med andre ord til en sætningshelhed. Omvendt rummer sætningen som helhed en betydning, som ligger ud over det enkelte ord, en betydningsudvidelse. Det tilsvarende sker med sætninger, når de føjes sammen til hele tekster. Og med tekster, når de føjes sammen til en helhed, fx kanon (Hallböck 2005).

Denne generelle model kan bruges som afsæt for at belyse, hvad der er sket i min og andre nytestamentlige eksegeters historie ad kanons vildveje. "Mer-betydning": Den samlede kanoniske skriftsamling, som Paulus-brevene selv er en del af, udspænder en struktur og litterær helhed, som hos Augustin bliver til verdensbillede og typologisk historiefortolkning. Men dette udgør en "mer-betydning", som ikke findes i den enkelte del selv, *in casu* Paulus' breve, men som ikke desto mindre bliver indlæst i delen selv netop som led i denne eksklusive helhed og dermed bliver gjort til delens egen, eksklusive betydning og mening. "Indskrænkning": Hvad der i samme greb skæres væk fra det enkelte leds selvstændige vifte af betydninger, *in casu* i Paulus' breve, er hele den samtidige hellenistiske kulturs og filosofis tankeformer, som netop i sammenhæng med kanon som helhed bliver ekskluderet som noget andet, "udenfor". Det var lige præcis den mekanisme i kanons virke, Augustin udkrystalliserede i sin både verdens-, kultur- og idéhistoriske konstruktion af forholdet mellem kristendommen tilbage fra Paulus og hele den omgivende kultur. Og herfra har kanon fortsat sit magtful-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

de virke i den nytestamentlige eksegeses stadig udbredte konstruktion af en modsætning mellem de kristne tekster og den hellenistiske kultur, hvor en historisk, dynamisk tankeform og et tilsvarende verdensbillede stilles over for et metafysisisk, statisk verdensbillede og en tilsvarende filosofisk tankeform.

Gennem kanonsamlingens struktur etableres en ”mer-betydning”, som får eksegeter til at se et unikt frelseshistorisk skema hos Paulus, som faktisk ikke *er* der, mens de omvendt ekskluderer en række hellenistiske, filosofiske tankeformer, som faktisk *er* der. I denne kombinerede indlæsning og eksklusion sætter kanon – dens indre og ydre tekstlige og litterære struktur – sig magtfuldt igennem som eksegetisk perspektiv i en konstruktion af modsætninger, som allerede Augustin udkrystalliserede af kanons tekstlige struktur og afgrænsning og førte tilbage til Paulus selv.

Dette magtfulde virke sætter sig også igennem i dagens eksegesis. Hos fx Dunn, der er en hovedfigur i det såkaldte ”nye Paulus-billede”, kan man finde en (illustreret!) fremstilling af den paulinske teologis frelseshistoriske grundskema, der til forveksling ligner Augustins, og i noteapparatet udtrykker Dunn sin store gæld til Cullmann (Dunn 1998:461-72). Hvad angår det typologiske grundskemas indre-bibelske, frelseshistoriske struktur, kan man se det gå igen i den aktuelle eksegesis som relationer af ”intertekstualitet” i litteraturvidenskabeligt orienterede Paulus-læsninger (bl.a. Hays 1989; Hafemann 1995); de ser Paulus’ frelseshistoriske forestillinger genereret i en direkte fortolkningsrelation tilbage til Det Gamle Testamente i form af indre-kanoniske ”ekko”-relationer, der opstår som noget helt andet end – og uafhængigt af – den samtidige hellenistiske kulturs fx allegoriske fortolkningsformer og filosofiske tankefigurer.

Meget tyder på, at den basale frelseshistoriske forestilling og fortolkningsfigur, som mange nytestamentlige eksegeter i en lang teologisk og kirkelig tradition tilbage fra kirkefædrene gør til det afgørende og eksklusive ved den kristne og nytestamentlige forståelse, givet med troen på Kristusbegivenhedens historiske betydning, ikke er at finde i de tidligste nytestamentlige, kanoniske skrifter selv – om overhovedet i et eneste (Lukas kommer vel nærmest)! – men snarere er et senere resultat af kanondannelsen som litterært fænomen. Kristendommens afgørende betydning i den vesterlandske kulturs verdensbillede og basale tankefigurer synes banet ad den vej, kanon udspændte. Skal den nytestamentlige eksegesis af fx Paulus’ breve derfor undgå at blive ført ad kanons vildveje – og jeg ved her af egen erfaring, hvad jeg taler om! – må man fjerne de skyklapper, der er resultat af kanons magtfulde virke i på én gang indskrænkning og udvidelse af den læste mening. Interesserer man sig derimod for kristendommens historie fra

kirkefædrene videre gennem den teologiske tradition og eksegesens historie, kan man næppe give kanon for meget opmærksomhed.

Litteratur

- Augustin, *De Civitate Dei* er læst og citeret efter den latinske tekst med engelsk parallel-oversættelse af G.E. McCracken *et al.* 1957-72, *The City of God against the pagans*, Loeb classical library 411-417, London & Cambridge, Mass.
- Bultmann, R. 1958, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen: J.C.B Mohr.
- Cullmann, O. 1962, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich: EVZ-Verlag.
- Drane, J.W. 1975, *Paul – Libertine or Legalist?*, London.
- Dunn, J.D.G. 1998, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh: T&T Clark.
- Hafemann, S.J. 1995, *Paul, Moses, and the History of Israel*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 81, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Hallbäck, G. 2005, Kanon mellem afgrænsning og mangfoldighed, in: Davidsen, O. (ed.), *Litteraturen og det hellige*, Acta Jutlandica LXXX:1, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 376-384.
- Hays, R.B. 1989, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven & London: Yale University Press.
- Heidegger, M. 1927, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hübner, H. 1978, *Das Gesetz bei Paulus*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 119, Göttingen.
- McDonald, L.M. & J.A. Sanders (eds.) 2002, *The Canon Debate*, Peabody: Hendrickson.
- Tronier, H. 1993, Virkeligheden som fortolkningsresultat – om hermeneutikken hos Filon og Paulus, in: Müller, M. & J. Strange (eds.), *Det gamle Testamente i jødedom og kristendom*, Forum for Bibelsk Eksegese 4, København: Museum Tusculanum, 151-182.
- Tronier, H. 1994, *Transcendens og transformation i Første Korintherbrev*, Tekst & Talning 10, København: Akademisk Forlag.
- Tronier, H. 1998, Allegorese og universalisme – erkendelse som gruppemarkør hos Filon og Paulus, in: Lemche, N.P. & H. Tronier (eds.), *Emicitet i Bibelen*, Forum for Bibelsk Eksegese 9, København: Museum Tusculanum, 67-107.
- Tronier, H. 2002, Lidelse og status i Paulus' apostolske selvscenesættelse (2 Kor 2,14-7,4), in: Ejrnæs, B. & L. Fatum (eds.), *Lidelsens former og figurer*, Forum for Bibelsk Eksegese 12, København: Museum Tusculanum, 188-215.

Bedrevidende Bibel

Fra skriftautoritet til kanonisk kontrol

Lone Fatum

Kanon og kulturkamp

Gebyr er for tiden et misbrugt ord, der ligesom fx overvågning og kontrol har fået en særligt ildevarslende klang; det samme gælder ordet kanon, som nok ifølge sin udtale kan virke tvetydigt, men som ikke desto mindre ifølge sin brugsværdi nu har vist sig helt entydigt at være en betegnelse for kamp og krigerisk magtanvendelse. Således har en magtbevidst kulturminister, der insisterer på at profilere sig ved at føre nationalistisk kulturkamp, nu nedsat hele otte kanonudvalg med det formål at få indkredset og defineret den særlige sum af kulturelle hovedværker og kunstnerisk værdifulde udtryk inden for arkitektur, billedkunst, film, idræt, kunsthåndværk og design, litteratur, musik og scenekunst, som straks herefter, ved hjælp af ministeriel kanonisering, skal have status som summen af ægte danskhed.

For den, der er bekendt med den bibelske kanonhistorie og med kanondannelsens betydning i både kirkepolitisk og traditionshistorisk perspektiv, er det i og for sig ikke overraskende at se ordet kanon appliceret som magtanvendelse i en kulturkamp. Overraskende er derimod den nationalistiske forestilling om danskhed som et eksklusivt og elitært fænomen, der inden for fx en mangfoldig og vidtforgrenet litteraturhistorisk tradition lader sig afgrænse til netop tolv hovedværker, som forudsættes at afspejle et kulturelt særpræg af lige netop dansk kvalitet. Heraf følger den ildevarslende tanke om, at det ligefrem skulle være til gavn for dansk kultur og kulturbevidsthed på uforfalsket ekspert- og smagsdommervis at isolere det nationalt værdifulde for bedre at kunne beskytte og kontrollere det som udtryk for normativ danskhed.

I modsætning til disse ministertiltag, der nu karakteriserer nationalkulturens kanonisering som led i en aktuel, meget konkret og meget konfrontatorisk dansk kulturkamp, er det værd at minde om, at den bibelske kanondannelse var en proces, der strakte sig over en periode på flere århundreder og adskillige ideologiske konflikter. Langt hovedparten af den bibelske litteratur består af skrifter, der allerede længe inden den endelige kanonisering havde opnået autoritativ status ved inden for først jødiske og siden kristne fortolkningstraditioner bestandigt at blive brugt og genbrugt, nytolket, omtolket og på ny genskrevet. Således kom Det

Gamle Testamente til at rumme et helt bibliotek af tekster, der snart forklarer og supplerer, snart korrigerer eller direkte modsiger hinanden. Og Det Nye Testamente endte med at give kanonisk status til hele fire evangelier, der nok grundlæggende fortæller den samme historie om Jesus, hans jordiske virke, lidelse, død og opstandelse, men som gør dette på fire bemærkelsesværdigt forskellige måder, der illustrerer fire indbyrdes forskellige Kristus-fortolkninger.¹

At disse Kristus-fortolkninger adskiller sig så markant fra hinanden, illustrerer evangeliernes betydning som kontekstbestemt brugslitteratur. For med hver sin Kristus-fortolkning, der personificeres og anskueliggøres ved hjælp af Jesus-skildringens narrative tilrettelæggelse, identificerer evangelierne fire forskellige grupper af Kristus-troende, og formålet er i alle tilfælde det dobbelte: at bekræfte en gruppe af Kristus-troende i deres religiøse og teologiske selvforståelse og med den personificerede Jesus Kristus som lærer og eksempel autoritativt at belære dem om, hvordan de bør leve og opføre sig på de aktuelle vilkår, der karakteriserer deres sociale og politiske kontekst, både indadtil som menighed og udadtil som uglest, måske forfulgt sekterisk minoritet.

Der er ingen tvivl om, at et behov for at nå til enighed om en endelig fastlæggelse i antal og rækkefølge af de bibelske bøger afspejler magtkampe og har været styret af et ønske om at definere for kirkepolitisk at kunne kontrollere såvel troen som de troende.² Og dog tyder ikke meget på, at det i løbet af den langvarige kanoniseringsproces har drejet sig om først og fremmest at begrænse og isolere for så meget desto mere effektivt og målbevidst at kunne ensrette og opdrage. Snarere synes målet at have været at inddrage mest muligt af den samling af brugstekster og af hele den omfattende mosaik af fortolkningstraditioner, som flere religiøse retninger og sociale grupperinger inden for først jødedom og derpå tidlig kristendom kunne (gen)bruge som grundlag for menings- og identitetsgivende tilværelsesforståelse.³

På denne baggrund af litterær og fortolkningsmæssig mangfoldighed i en langvarig traditionsproces hen imod en endelig kanonisering af skrifter, der endda for størstedelens vedkommende allerede længe har haft autoritativ status, tager kanonbestræbelserne i den aktuelle danske kulturkamp sig lidet overbevisende og desto mere diktatoriske ud. Og spørgsmålet er, om det overhovedet er kulturel kanonisering, det her drejer sig om? Er formålet ikke snarere at tilrettelægge et nationalkulturelt pensum, der skal lære ægte danskere at værdsætte deres kulturarv, men som især skal bruges til at opdrage u-, ikke- eller knap-så-ægte danskere til med glæde og taknemmelighed at underkaste sig netop de særlige værdier og normer, som påstås at være indeholdt i den danske kulturarv?

Med denne skelnen mellem kanon og pensum, mangfoldighed og ensretning, som en rød tråd og med den aktuelle danske kulturkamp som afsæt og negativ reliefbaggrund vil jeg i det følgende først kort referere fra en række seminarmøder, der har været afholdt på Afdeling for Bibelsk Eksegese som en del af et tværfagligt projekt ved Københavns Universitet om autoritative tekster (Fatum 2004). Derefter vil jeg med en række eksempler fokusere på de hermeneutiske forudsætninger for og den praktiske, kontekstbevidste brug af bibelsk skriftautoritet i nytestamentlige tekster for til slut med en kritisk karakteristik af den bibelske kanon som kirkelig kontrolforanstaltning at belyse forskellen mellem skriftautoritet og kanonicitet og dermed antyde, hvad det kan indebære på godt og ondt for tekster, deres brugere og disses fortolkningsvilkår at blive bundet normativt sammen i en kanonisk konstruktion af intertekstuel afhængighed.

Projekt Autoritative Tekster

I sommeren 2003 iværksatte rektor ved Københavns Universitet for en firårig periode tre store tværfakultære satsningsområder for forskning og undervisning; blandt dem var *Religion i det 21. århundrede*, som i 2004 gav grønt lys for et beskedent forsknings- og formidlingsprojekt inden for jura og teologi om fortolkningsvilkår og -problemer i arbejdet med autoritative tekster. Projektet, der var blevet til i samarbejde med professor, dr.jur. Henrik Zahle, har foreløbig omfattet seks seminarmøder i tiden fra april 2004 til april 2005, og herefter er det planen at afholde en to dages konference i maj 2006 samt at afslutte hele forløbet med en bogudgivelse.

Seminarmøderne har henvendt sig til en indbudt kreds af interesserede og har formet sig som uformelle sammenkomster med tematiske oplæg og debat. Deltagelsen til møderne har været svingende, fra fem til femten, de fleste deltagere er kommet fra teologi, fra de bibelske fag, andre fra jura og humaniora. Møderækken indledtes med oplæg, der eksemplificerede og sammenlignede tekstbegreber, fortolkningskriterier og praktisk tekstbrug inden for eksegese og jura, samt med et oplæg til belysning af intertekstualitet. Formålet med disse møder var i høj grad at indøve tværfaglig samtale ved at gøre sig blot tilnærmelsesvis fortrolig med hinandens sprogbrug, fagteoretiske forudsætninger og ofte implicitte fagpraktiske selvfølgeligheder. Derefter fulgte en række møder, hvis fælles formål var i et større og bredere perspektiv at få inddraget forskellige betydninger af og praktisk omgang med autoritative tekster anskueliggjort fra forskellige religiøse, politiske, kulturhistoriske og litteræranalytiske synsvinkler.

Dr.phil. Jakob Skovgaard-Petersen, daværende lektor ved Carsten Niebuhr Institutet, bidrog med et oplæg om koraniske litteraturformer, traditionsdannelse

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

og kanonicitet samt om forskellen på den skriftlærde og den socialpolitiske fortolkningsvirksomhed inden for islam.

Overrabbiner Bent Lexner præsenterede et oplæg om bibelsyn og praktisk bibelbrug i den ortodokse jødedom ud fra grundtanken om, at enhver sagligt velbegrunderet og ansvarsbevidst tora-aktualisering er foregrebet som en hermeneutisk mulighed og derfor også forlods autoriseret med Guds åbenbaring af toræen til Moses.

Lektor, mag.art. Erik Skyum-Nielsen, Institut for Nordisk Filologi, deltog med et oplæg ud fra egne erfaringer som medlem af det tidligere klassikerudvalg om nødvendigheden af en kanon af klassikere som kulturhistorisk bagage, om den ideale litterære klassiker som det værk, der fungerer, bliver læst, oversat og stjålet, men også om kanonisk litteratur som de hovedværker, man kender, men endnu ikke har fået læst, samt om forskellen på pensum og kanon, på funktionskriterier og kvalitetskriterier.

Og forskningsadjunkt, ph.d. Lilian Munk Rösing, Afdeling for Litteraturvidenskab og Moderne Kultur, afsluttede møderækken med en præsentation af nyere fortolkningsmetoder fra dekonstruktion over den historiske vending og ny-historicismen til den etiske vending, hendes eget interesseområde, anskueliggjort af en Lacan'sk inspireret læsning af *Hamlet*, 1. akt, 2. scene.

Det har på mange måder været en række både informative og inspirerende seminarer, der tilsammen har understreget endnu engang, at det er lettere at stille spørgsmål end at finde færdige endsige entydige svar, og at det i øvrigt også er de spørgsmål, der producerer flere spørgsmål, der er det både fagligt og tværfagligt mest provokerende og interessante. Det var projektets primære formål at skabe et uformelt forum for fagpersoner, der alle til dagligt er optaget af, og hvis praktiske arbejde er direkte baseret på, fortidige tekster, hvis aktuelle betydning først og fremmest afhænger af deres autoritative status og særlige brugs- eller virkningshistorie. Det formål er blevet indfriet, og det er blevet stadig mere klart i løbet af seminarer, hvor principielt forskelligt man kan forholde sig, alt efter om man læser af lyst eller af pligt, for at blive klogere på teksten og dens historiske kontekst eller for ved teksten som spejlbillede at fordybe sig i sig selv og sin egen kontekst.

Særlig markant er for mig stadigvæk forskellen i praksis mellem jura og eksege, selv om både juristen og eksegeten begge fortolker fortidige tekster og begge til stadighed producerer nye tekster på grundlag af denne fortolkning. Således er de begge professionelle tekstlæsere og -brugere, og i den rolle er de begge traditions- og fortolkningsforvaltere. Derfor læser de ikke kun privat og i egen interesse; de læser repræsentativt for også at forstå på andres vegne i be-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

vidsthed om andres fortolkningsbehov og -interesser. Eksegetens arbejde består først og fremmest af stadig på ny at læse, analysere og fortolke Det Nye Testaments i alt syv og tyve tekster med skyldige hensyn både til deres historiske kontekstualitet og til deres mulige aktuelle betydninger. Ikke alle syv og tyve tekster er lige interessante, og en del af teksterne har i dag udelukkende historisk betydning. Som kristne fortolkningsvidnesbyrd er de måske både kerygmatiske og autoritativt parænetiske, men uanset deres litterære kvalitet, teologiske dybsindighed og mulige aktuelle relevans giver alene deres status som kanoniske tekster dem historisk betydning og fastholder dem som en eksegetisk arbejdsopgave. Heller ikke en præst i Folkekirken er frit stillet i sin omgang med autoritative tekster, men er hver søndag liturgisk forpligtet til som prædikant at forholde sig til en bestemt evangelietekst, uanset hvor umuligt det kan forekomme ham/hende at fremlæse noget af netop denne tekst, der lader sig videregive og bruge af andre som aktuelt relevant og betydningsfuldt. Retsanvenderen derimod, advokaten eller dommeren, kan selv udvælge de tekster, som han/hun finder nyttige at lade sig vejlede af i en bestemt sag, hvori der skal træffes en afgørelse med umiddelbare og måske omfattende personlige konsekvenser for de involverede parter. Her er det derfor den aktuelle og helt konkrete kontekst, der afstikker kriterierne for både tekstvalg og det mulige tekst(gen)brug, og er der alligevel ingen hjælp at hente i de først udvalgte retlige tekster, kan disse til sidesættes til fordel for andre, uden at tilliden til den autoritative betydning af retlige tekster derved anfægtes.⁴

Det er indlysende, mener jeg, at sådanne fagpraktiske forskelle i omgangen med autoritative tekster accentuerer modsætningsforholdet mellem skriftautoritet og kanonicitet som en forskel mellem mangfoldighed, relativ valgfrihed og aktualiseret tekstbrug på den ene side over for ensretning, tekstbestemt ufrihed og historisk begrænsning på den anden side. Derfor må det spørgsmål stilles, som det sker i det følgende, om Det Nye Testamente er kanon eller pensum, og om det er realistisk muligt at forestille sig samme form for kreativ, men hermeneutisk disciplineret læse- og fortolkningsfrihed, som kendetegner brugsforholdet til autoritative tekster som fx litterære klassikere og eksemplariske retlige afgørelser, i forhold til Det Nye Testamente, eller Bibelen som helhed, forstået som en afgrænset samling af tekster, der nu én gang for alle er blevet normativt tilrettelagt som obligatoriske brugstekster, der så at sige per definition skal være eller gøres menings- og betydningsfulde.

Kontekstuel tekstbrug og skriftautoriseret fortolkning

I sit opgør med den form- og redaktionshistoriske forestilling om en glidende og problemfri overgang fra mundtlighed til skriftlighed i evangelietraditionen argumenterer Werner Kelber overbevisende for at se den tekstbundne form, der indføres med Markusevangeliet, som en helt ny og anderledes genre, der indebærer en radikal ændring både af det, der formidles, og af vilkårene for formidling. Modsat den mundtlige formidler, der i både tid og rum er sammen med sine tilhørere, og som derfor kan agere i et dynamisk fællesskab med dem om det formidlede, er Markusevangeliets forfatter som en udenforstående, der udefra kan iagttage, vurdere og tilrettelægge sin version af evangeliet som et plot.

I sin tekstliggjorte form, løsrevet fra den mundtlige fortællings mimetiske kontekst mellem fortæller og tilhørere, er evangeliet ifølge Kelber blevet gådefuldt. Genremæssigt er hele Markusevangeliet blevet en drilagtig lignelse, der lader de udenforstående bytte plads og rolle med de indforståede og afslører disse som uforstandige. Men dermed er evangeliet tillige blevet sårbart i den forstand, at det nok på den ene side er blevet definitivt bundet til skriftlighedens form og virkemidler, alt imens det på den anden side i netop denne form nu ubegrænset og ganske ubeskyttet er blevet gjort tilgængeligt for stadigt nye skriftlige genfortolkninger og omskrivninger (Kelber 1983:90-139).

En parallellæsning af alle fire kanoniske evangelier synes umiddelbart at bekræfte Kelbers pointe. Alle fire evangelieforfattere er tydeligvis massivt afhængige af gammeltestamentlige traditions- og fortolkningsmotiver, men de er det på hver sin måde med hver sit fortolkningsformål og i direkte diskussion med hinanden indbyrdes. Det er således grundlæggende karakteristisk, at iscenesættelsen af Jesus' lidelsehistorie og især af korsfæstelsen i Markusevangeliet kombinerer fortolkningsmotiver fra den davidiske kongeideologi med motiver fra Es 53 og Sl 22 og 69. Men det anskueliggør omfanget af den kontekstuelle fortolkningsfrihed, at Lukasevangeliets forfatter ændrer Markusevangeliets korsteologiske Kristus-fortolkning til fordel for sin egen herlighedsteologiske og i overensstemmelse hermed erstatter det markianske korsord fra Sl 22 (Mark 15,34) om fortvivlet forladthed med et udtryk for tillidsfuld samhørighed fra Sl 31 (Luk 23,36).

Alle tre senere evangelieforfattere har fundet det nødvendigt at tilføje både en kristologisk programmatisk begyndelse og en ekklesiologisk videreførende afslutning til den kortfattede markianske version af traditionen om Jesus' jordiske virke, og alle tre har fx i forskelligt omfang omformet den markianske typefremstilling af de uforstandige disciple. Alle tre har de åbenbart også deres kvaler med den markianske version af Jesus' dåb (Mark 1,9-11); Matthæus-forfatteren

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

indfører et forklarende replikskifte mellem Jesus og Døberen (Matt 3,13-15), og Lukas-forfatteren lader Døberen være i fængsel, mens dåben foregår (Luk 3,19-20). På lignende måde går Lukas-forfatteren langt for at afdramatisere nadver-scenen og tage brodden af de dystre profetier (Luk 22,21-30), mens Johannes-evangeliets forfatter går så radikalt til værks i sin omskrivning af både dåb og sidste måltid, at det er svært at konkludere andet, end at det er hans målbevidste anliggende helt at lægge afstand til fortolkningerne i den synoptiske tradition (Joh 1,32-34; 13,2-20).

Fleere af de nytestamentlige forfattere meddeler sig eksplicit om det skriftsyn, der ikke alene gjorde det både muligt og nødvendigt at autorisere Kristus-fortolkningen ved hjælp af gammeltestamentlige traditions- og fortolkningsmotiver, men også tillod dem at omtolke og radikalt at genskrive, hvad de genbrugte, så det kunne tjene en ny fortolkningsinteresse i en forandret fortolkningskontekst. Matthæus-forfatteren illustrerer med sine refleksionscitater behovet for skriftautorisation. Men når han i bjergprædikenen (Matt 5-7) iscenesætter Jesus som kirkens herre, der jeg- og autoritetsbevidst overbyder Moses ved ikke alene at skærpe lovens krav og endda kræve dem opfyldt til punkt og prikke, men ved til-lige at insistere på, at den guddommelige retfærdighedsnorm nu faktisk kan efterlevs af Kristus-troende, så opnår han på én gang at fremhæve den provokerende modsætning og at fastholde den nødvendige kontinuitet mellem jødedom-mens traditionelle skriftautoritet og sin egen omtolkning til praktisk brug i en kristen menighedskontekst.

På lignende måde narrativiserer Lukas-forfatteren sit hermeneutiske program ved at lade den opstandne Kristus selv være den, der forklarer de to disciple fra Emmaus, at den fulde kristologiske indsigt står at læse hos Moses og profeterne (Luk 24,13-35). Denne indsigt er de jordisk begrænsede jøder imidlertid udelukket fra, hvorfor de hverken forstår deres egne skrifter eller genkender Gud i Jesus, sådan som det ikke mindst i Johannesevangeliet er skildret konsekvent konfrontatorisk. Som åndskvalificeret indsigt beror den fulde og sande kristologiske forståelse på åbenbaring og er derfor forbeholdt de udvalgte. Hvad denne dualisme, der er såvel apokalyptisk som eskatologisk begrundet, nærmere indebærer for både skriftsyn og praktisk tekstbrug, giver Paulus de ældste og tydeligste eksempler på.

Paulus bruger Abraham-traditionerne i Galaterbrevet (kap. 3-4) og Romerbrevet (kap. 4) til at autorisere sin påstand om, at lovens tid nu er afløst af Kristus-tiden, og at forholdet til Gud derfor ikke beror på omskærelse, lovtro og lovgerninger, men i eksklusiv forstand på Kristus-tro og de gode gerninger, der som troens praktiske konsekvens er Kristus-efterfølgelsens sociale og moralske be-

kræftelse. Men som led i dette fortolkningsprogram identificerer Paulus Kristus som Abrahams sæd, Abrahams tro som Kristus-tro og de hedenske Kristus-troende som de sande, åndelige Abraham-sønner efter Isak, mens de lovtro jøder derimod, der afviser Kristus, reduceres til Abrahams kødelige sønner efter Ismael. Denne fortolkningsprogram karakteriserer Paulus selv som allegorisk (Gal 4,21-31), mens han erklærer sin brug af ørkengenerationen som advarende eksempel for at være typologisk (1 Kor 10,1-13). I praksis er den hermeneutiske forskel til at overse, da grundtanken i begge tilfælde synes at være den, som eksplicit hævdes om de ulydige, der blev slået ned i ørkenen: at det skete og ”blev skrevet ned (*egraphê*) til formaning (*nouthesian*) for os” (1 Kor 11,11). Det vil sige, at skriften ifølge Paulus rummer et overskud af eskatologisk betydning, som ikke var fuldt ud tilgængeligt for fortidens israelitter, men som efter Guds forudbestemmelse hele tiden har været forbeholdt ’os’, de Kristus-troende, som den sum af åndelig indsigt, der sætter ’os’ i stand til at tage ved lære af ’dem’ og således hjælper ’os’ til at indtage ’vores’ retmæssige status som de sidste tiders sande Israel.

Hvilken fortolkningsfrihed i omgangen med konkrete tekster, dette skriftsyn giver Paulus, illustrerer han fx ved den måde, hvorpå han identificerer den skriftautoritet, han bruger i en given kontekst. Således kan han inden for ét og samme argumentationsforløb referere til loven både negativt som Moses og positivt som skriften, og han kan sågar differentiere, som det sker i Rom 10,5-13, mellem den lovtæst, der er skrevet af Moses (v. 5), modsat den lovtæst, der taler som retfærdighed af tro (v. 6), og som videreføres med et salmecitat (v. 7) for at slutte med endnu en lovtæst (v. 8). På denne måde hævdes en absolut fortolkningskontinuitet, samtidig med at Paulus sikrer sig skriftautorisation til fordel for en helt ny og radikalt omskrevet tekstfortolkning, der af lov- og salmetradition fremlæser en bekendelse til Kristus som den menneskefødte og himmelfarne Kyrios Jesus (v. 9) og identificerer det ord eller lovbud (*rêma*) (v. 8), som i skriftens fortolkningskontekst er den gudfrygtige jødes altid nærværende Guds vejledning, med sin egen Kristus-forkyndelse. Til slut lader han skriften (*hê graphê*) (v. 11) tale selv for med profetцитater (v. 11 og 13) at bekræfte alle troende i Kristus-fællesskabet uanset etnisk baggrund og love frelse til enhver Kristus-bekender.

Kanon eller pensum?

Som sagt er det umiddelbart fristende at tilslutte sig Kelbers synspunkt om, at en mundtlig tradition, der bliver skriftliggjort, dermed tillige bliver prisgivet skriftligheden i den forstand, at den som tekst er tilgængelig for allehånde nye fortolkninger og stadigt flere omskrivninger. Men måske forholder det sig snarere sådan, at Paulus med sit eskatologiske skriftsyn og sin tillid til, at skriften ikke ale-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

ne 'taler', men nu taler specifikt til 'os', tilkendegiver et tekst- og traditionsbegreb, der ret beset er mere mundtligt end skriftligt defineret. Lægges hertil det forhold, at kun et meget lille mindretal var i stand til at læse og skrive på Paulus' og de øvrige nytestamentlige forfatters tid, hvorfor alle tekster, breve såvel som evangelier, må formodes at være blevet foredraget mundtligt for de respektive menigheder, rummer også dette et argument for at se disse tekster mere i lyset af mundtlig traditionsdannelse og formidling end af skriftlig tekstfiksering og tekstbunden eller tekstbegrænset skriftfortolkning.

Det afgørende er imidlertid, at både Paulus og evangelieforfatterne illustrerer, at det ikke er en kanoniseret skriftsamling, de er afhængige af, men at de derimod alle forholder sig til et udvalg af et ikke nærmere angiveligt antal autoritative tekster, som de kreativt (gen)bruger, eventuelt selv sammensætter eller omskriver til deres eget formål i egen, kontekstbestemte fortolkningsinteresse. At spørge hvorfor og hvorfra, netop disse tekster har fået deres autoritative betydning, er formentlig lige så udsigtsløst som at spørge til tidsfølgen i forholdet mellem hønen og ægget. Skriftautoritet må formodes at afhænge af brugsværdi og udbredelse, som i et virkningsfuldt kredsløb demonstreres af (gen)brug, nyfortolkning og omskrivning, og som kun bekræftes af den autoritative tilskrivning, der sker i løbet af (gen)brugsprocessen.

Der er således tale her om autoritative tekster med en særlig virkningshistorie og derfor tillige med særlig betydning som traditions- og identitetsformende fortolkningsmateriale først for jøder og senere også for kristne. Det drejer sig om tekster, med andre ord, der længe inden kanoniseringen af de bibelske bøger har fået status som klassikere, fordi de kendes og citeres som brugslitterære hovedværker; de læses op, høres og fortolkes for en offentlighed,⁵ og deres autoritative betydning kan vedligeholdes, fordi de bestandigt omtolkes og på ny (gen)bruges. For Paulus fx drejer det sig om et udvalg af tekster, der i prioriteret rækkefølge stammer fra versioner på græsk af Esajasbogen, Salmernes Bog, Femte Mosebog og Første Mosebog.

I sin karakteristik af Paulus' eskatologiske, kristologisk begrundede brug af disse tekster plæderer Richard Hays for Paulus' skriftsyn som model for kristen hermeneutik. At Paulus ser skriften som Guds levende ord, som altid på ny taler til 'os', rummer for Hays det eksegetisk betydningsfulde, at det i skriften ikke drejer sig om den oprindelige mening; skriften som Guds ord er ikke et én gang udtalt ord endsige en afsluttet tekst, som skal udlægges og forklares for at kunne begribes. Derimod, hævder Hays, skal skriften læses som en altid aktuel fortælling om udvælgelse og forjættelse, hvilket for ham er ensbetydende med at læse ekklesiologisk om troens fællesskab i forkyndelsens tjeneste. At skriften som

Guds ord taler direkte til 'os', indebærer for Hays, at skriften stadigvæk kun kan forstås fuldt ud, når den læses af dem, som i den aktuelle kontekst er de udvalgte troende og derfor som 'os' læser med åndens hjælp efter Paulus' eksempel og ligesom han oplever sig personligt involveret i frelsens eskatologiske drama (Hays 1989:154-192).

I sin iver for at gøre Paulus hermeneutisk eksemplarisk for 'os' i en aktuell kirkelig kontekst afslører Hays en fortolkningsinteresse, der er svær at skelne fra bibelfundamentalisme. Han ser bort fra den historiske afstand mellem fortidige tekster og nutidig fortolker, synes at forveksle intertekstualitet hos Paulus med kanonicitet og overser derfor også, at Paulus' skriftsyn ikke forudsætter hverken kanonisk sammenhæng eller kanonisk afgrænsning, men at han læser og (gen)bruger skriften parænetisk i tillid til teksternes autoritative betydning som eskatologiske brugstekster. For Paulus er det Kristus-fællesskabet, der bekræfter skriftens sande betydning; for Hays synes det omvendt at være skriften, der skal bekræfte fællesskabet af sande troende. Men selv om også Hays i sin alliance med Paulus går så bogstaveligt til værks i sin applikation af det eskatologiske 'os', får han dog peget på det forhold, at læsning og fortolkning aldrig sker forudsætningsløst i et tomrum, men altid foregår i en bestemt kontekst og i en eller anden form for afhængighed af et fortolkningsfællesskab. Det er i sig selv en væsentlig hermeneutisk indsigt, som også mere kritisk kompetente og reflekterede eksegeter er optaget af, og som svarer til, at det ikke er hverken skriftautoritet eller kanonicitet, der skaber fællesskab, men omvendt et fællesskab om autoritative tekster, der på godt og ondt er forudsætningen for en kanondannelse.

I sin præsentation af *reader-response* metodens forskellige positioner fremhæver Robert Fowler forfatteren som den, der tilbyder ordene, læsningen som en dynamisk proces, der foregår i en kontekst, og læseren som den, der skaber mening ved at vælge og fylde ud mellem ordene i afhængighed af sit kontekstuelle fortolkningsfællesskab. Dermed tegnes en hierarkisk magtfordeling med fortolkningsfællesskabet øverst, teksten nederst og læseren i midten. I sin nærmere karakteristik af læserposition og læserroller i forhold til de bibelske tekster tilslutter Fowler sig George Steiners skelnen mellem kanon og pensum.

Kanon betegner ifølge Steiner den litteratur, der læses af kærlighed og lyst, til personlig oplevelse og selvfordybelse, mens pensum derimod omfatter den litteratur, der er obligatorisk pligtlæsning af stof, der skal læres, beherskes og bruges til et bestemt formål. Kort sagt: pensum lærer man, kanon derimod oplever man. Dermed er kanonlæseren identificeret som den lykkelige amatør, der underkaster sig læseroplevelsens åbenbaring for subjektivt og uden distance at lade sig inspirere og tjene, mens pensumlæseren derimod er den distancerede og kritiske ana-

lytiker, en fjendtlig parasit, der objektiverer og vurderer for således at gøre sig til herre og dommer over det læste. Dermed turde eksegeten være sat effektivt på plads, og konklusionen er klar: bibelteksterne er kun kanon i positiv forstand for den ukritiske og begejstrede læser, men pensum i negativ forstand for den kritiske ekseget.

Det er imidlertid en konklusion, som Fowler nødtigt vil acceptere. Næsten besværgende fastholder han tilliden til, at eksegeten også i det mindste af og til kan opleve eller måske genfinde rollen som begejstret bibellæser. Derimod anfægter det ham mærkeligt nok ikke det mindste på denne måde at idealisere den ukritiske bibellæser som Bibelens tjener ved uden videre at sætte lighedstegn mellem begejstring og manglende kritisk refleksion og mellem bibellæsning og lydig underkastelse. Her er ikke alene tale om en hierarkisk magtfordeling, der sætter teksten øverst og læseren nederst, og som i sin privatisering af den subjektive form for bibelunderkastelse helt synes at glemme både kontekstualitet og fortolkningsfællesskab. Her er tillige tale om en total umyndiggørelse af den læge bibellæser, der åbenbart ikke skal regne med eksegetisk hjælp til ideologikritik at gennemskue teksternes antikke fortidighed, men som blot forventes at underkaste sig de allerede effektivt undertrykkende magt- og statusstrukturer, der kendetegner teksternes socialsymbolik.

I sin karakteristik af eksegesen fremhæver Fowler, hvordan fortolkningsfællesskabet får status af lav eller loge, når fortolkere sammen forskriver sig til ét hermeneutisk paradigme i opposition til et andet og især bedriver eksegesen for at imponere hinanden. Også i denne sammenhæng forudsætter han tekstens primat og tillægger læsning større betydning end kritik. På den ene side tilslutter han sig tanken om, at tekst og læser mødes i en kontekst, der er skabt og kontrolleret af et bestemt fortolkningsfællesskab. Men hverken kontekst eller fortolkningsfællesskab accepterer Fowler som statiske størrelser. Derfor hævder han på den anden side, at en tekst kan have eller få tilskrevet en vis objektivitet inden for sin kontekst, og heri ser han en mulighed for, at fortolkningsfællesskabet kan påvirkes og ændres, og at fortolkningsparadigmet kan skifte (Fowler 2000).

Med sin tilslutning til Steiners romantiske idealbillede af den lykkelige kanonlæser har Fowler gjort det vanskeligt for sig selv at acceptere en kritisk tilgang til bibeltekster også inden for eksegeternes fortolkningsfællesskab. Det er, som om han forestiller sig, at hvis han på den ene side underspiller eksegetens kritiske læserrolle og dermed reelt underkender eksegesens kritiske funktion, kan han på den anden side undgå at reducere Bibelen fra kanon til pensum. Men kan en tekst overhovedet læses uden kritisk eftertanke? Og kan en bibeltekst? Kanon eller pensum, kanon som pensum: bør ikke netop bibeltekster læses kritisk bevidst og

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

reflekteret, fordi de er autoritative brugstekster med en virkningshistorie, der binder dem uløseligt til kirken både som fortolkningsfællesskab og traditionsforvalter og, ikke mindst, som fortolkningens kontrolinstitution?

Kanon som kontrolforanstaltning

I forlængelse af forestillingen om det fortolkningsfællesskab, der kan siges at omgive tekst og læser, og som i en vis forstand også virker både vejledende og regulerende i forhold til enhver *reader-response* tilgang til litterære tekster, er det afgørende for George Aichele at slå fast, at en kanon altid forudsætter et fortolkningsfællesskab, og at kanondannelsens formål er for dette fællesskabs skyld at identificere og fastlægge et vist antal tekster i en bestemt intertekstuel sammenhæng. Derfor drejer kanon sig om kontrol i betydningen: afgrænsning, tilpasning og tilskrivning af autoriseret eller legitimerende betydning, og i relation til en kanondannelse viser læsning og fortolkning sig at afhænge af magt; dels af magten til at identificere og definere, hvad der skal med i kanon i hvilken rækkefølge, og dels af magten til at administrere det færdige produkt.

For Aichele er en kanon på denne måde en ideologisk konstruktion, der afspejler et bestemt sæt af kontekstuelle normer og værdibegreber. Som det fremgår, er der absolut intet i denne kanondefinition, der blot tilnærmelsesvis kan minde om Steiners idealiserede kanonbegreb. Formålet med en kanon er ifølge Aichele at skabe en tekstsamling, der er selvrefererende og dermed tillige selvfortolkende i sin autoriserede intertekstualitet. Deraf følger imidlertid også, at kanon fryser eller stivner den enkelte tekst og låser den fast både indadtil i forhold til andre tekster i kanon og udadtil i forhold til ikke-kanoniske tekster. Og på den måde medvirker kanondannelsen ikke alene til at definere og legitimere de kanoniske teksters ideal- eller modellæsere, men identificerer dermed tillige fortolkningsfællesskabet af de sande troende. Inden for dette fællesskab vil nogle betragte sig som kanonejere med særligt ansvar for administration og ideologisk vedligeholdelse af kanondannelsen.

En kanon er ifølge sagens natur et konservativt virkemiddel, og den vedligeholdes derfor mest effektivt, når den bruges til at adskille indenfor fra udenfor og henter bekræftelse i sit modsætningsforhold til ikke-kanon. På denne måde skaber en kanon, fremhæver Aichele, sin egen ideologiske virkelighed som fælles fortolkningsverden eller symbolunivers for sine indforståede læsere. Mens en fortælling kan virke uafsluttet og derfor være åben for stadigt nye fortolkninger, er det kanondannelsens formål at lukke til og slå fast. Det formål svarer til de indforståede læsers ønske om entydighed og klare grænser, og det indebærer i praksis, at kanon afslutter den uafsluttede fortælling, som det fx er sket med

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Markusevangeliet, der dels fortælles færdigt af både Matthæusevangeliet og Lukasevangeliet, dels har fået tilskrevet et par sekundære afslutninger i afhængighed især af den lukanske afslutning (Mark 16,9-20).

Ifølge Aichele kom den autoritative betydning af skriften eller skrifterne før kanon, og det er da også tydeligt, som vi har set, at Det Nye Testamente nok kender til skriftautoritet, men endnu ikke til hverken en jødisk eller en kristen kanondannelse. Den nytestamentlige kanon blev som bekendt først endeligt defineret i det 4. århundrede. Det er imidlertid en vigtig pointe i denne sammenhæng at understrege med Aichele, at Det Nye Testamente som kanon ville være ufuldstændigt uden Det Gamle Testamente, som ret beset udgør to forskellige kanondannelser med hver sin kontekstuelle betydning, dels som jødedommens skriftsamling og dels som første del af den kristne Bibel (Aichele 2001:15-37).

Bedrevidende Bibel

Gebyr kan være et rimeligt krav, og overvågning og kontrol kan betyde beskyttelse og øget tryghed. Kanon derimod som en magtbevidst kontrolforanstaltning kan kun betyde ensretning og harmoniserende begrænsning, og det gælder uanset, om det drejer sig om kanon som våben i en nationalistisk kulturkamp eller som den norm, hvorefter Bibelen bør læses, og troen praktiseres. Som Aichele har påvist med sin kritiske kanonkarakteristik, er kanondannelsens intertekstualitet som en spændetrøje for teksterne. Som kirkens kanon er samlingen af autoritative tekster blevet institutionaliseret som Bedrevidende Bibel.

Dermed er traditionen beskyttet, en fortolkningsnorm er lagt trygt til rette, men resultatet er, at især Det Nye Testamente har fået status og betydning som kirkepensum. Den autoritative bedreviden, der præger dette pensum, defineres og vedligeholdes i praksis af kirkelære og bekendelsesskrifter, men ikke af teksterne i og for sig med deres historiske, litterære og teologiske særpræg; pensum har ingen respekt for teksternes forskellige fortolkningsinteresser og hele modsætningsfyldte mangfoldighed. Ved at binde teksterne til hinanden indbyrdes inden for en normativt afgrænset betydnings- og fortolkningsstradition binder kanondannelsen også den enkelte tekst til den harmoniseringsbestræbelse, der svarer til placeringen af teksterne i gudstjenestens liturgi.

Således skjules mangfoldigheden af liturgien, når de evangeliske prædikenerikoper fordeles som løsrevne fragmenter på to tekstrækker efter kirkeårets kalender uden den mindste forbindelse med den litterære iscenesættelse og den fortolkningsmæssige kontekst, hvori perikoperne hver for sig hører til i de fire meget forskellige evangelier. Derved er den enkelte prædikentekst blevet teologisk neutraliseret; den er berøvet muligheden for at komme til orde ud fra sin egen

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

kontekst og for at kunne inspirere til en fortolkning, der i strid med harmoniseringstraditionen kan modsige den kirkelige fortolkningsinteresse, sådan som denne liturgisk er programsat med en tematiserende tekstmosaik.

Det må imidlertid ikke overses, at den fragmenterede tilgang til teksterne også kendetegner den form- og redaktionshistorie, som i adskillige år har domineret eksegesen. De historisk kritiske metoder har ikke tilbudt megen hjælp til at modstå kanonisk ensretning og liturgisk harmonisering; de har snarere gjort ondt værre ved netop ikke at tilskynde til at læse evangelierne som litterære og teologiske helheder endsige til både som ekseget og som prædikant først og fremmest at lade sig kritisk udfordre af modsigelsernes mangfoldighed. Med den narrative eksegesi burde der imidlertid være skabt vilkår for på ny at omgås ikke mindst evangelierne som autoritative brugstekster. Det forudsætter, at deres status som pensum og Bedrevidende Bibel tilsidesættes for at give plads for en anden, mere åben og kritisk reflekteret tilgang til teksterne i deres indbyrdes forskellighed. Skal teksterne på ny have betydning først og fremmest som autoritative tekster, må de værdsættes som fortolkningskonstruktioner, der hænger sammen som litterære og teologiske helheder, karakteriseret af en intertekstualitet, der er påfaldende udogmatisk, heuristisk åben og eksperimenterende, og som derfor ikke kræver hverken ukritisk begejstring eller den tjenendes underdanige tilegnelse, men som tværtimod indbyder sin læser til kritisk at analysere og vurdere for at forstå, stille flere spørgsmål og fortolke videre. Beviset for, om dette forehavende lykkes, er praksis og må leveres af såvel den interessante akademiske eksegesi som af den vedkommende prædiken.

Noter

¹ De fleste af de evangelier, der ikke kom med i kanon, findes i *Nytestamentlige Apokryfer* 2002; se også fx Ehrman 2003a og 2003b.

² For en mere indgående diskussion af kanondannelsen og den kirkepolitiske magtkamp, se fx Moule 1962, Metzger 1987, Bauer 1964 og Lüdemann 1996.

³ Se hertil Riches 2000 sammen med fx Gager 1975 og Collins 1984.

⁴ Se nærmere herom i Zahle 2003 og Zahle 2004:15-39.68-103.

⁵ Se fx den programmatisk iscenesættelse af Jesus i Nazarets synagoge i Luk 4,16-30 samt af Peters pinseprædiken i ApG 2,11-36.

Litteratur

- Aichele, G. 2001, *The Control of Biblical Meaning. Canon as Semiotic Mechanism*, Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Bauer, W. 1964, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Zweite, durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag hg. G. Strecker, Tübingen: Mohr (Siebeck) (1934/1963).
- Collins, A.Y., 1984, *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, Philadelphia: Westminster Press.
- Ehrman, B.E. 2003a, *Lost Christianities. The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Ehrman, B.E. 2003b, *Lost Scriptures. Books that Did Not Make It into the New Testament*, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Fatum, L. 2004, Om at arbejde med autoritative tekster, *TEOL-Information* 30:38-42.
- Fowler, R.M. 2000, Læseren og læseroplevelsen, in: Hallbäck, G. & T. Engberg-Pedersen (eds.), *Læsninger og tolkninger af Det Nye Testamente*, Tekst og teologi 2, København: Anis, 321-340.
- Gager, J.G. 1975, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Hays, R.B. 1989, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven & London: Yale University Press.
- Kelber, W.H. 1997, *The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Lüdemann, G. 1996, *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*, Stuttgart: Radius Bücher (1995).
- Metzger, B.M. 1987, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford: Clarendon Press.
- Moule, C.F.D. 1962, *The Birth of the New Testament*, New York & Evanston: Harper & Row.
- Nytestamentlige Apokryfer* 2002. Oversættelse, indledninger og noter ved Christiansen, J.L. & H.K. Nielsen, København: Det Danske Bibelselskab.
- Riches, J.K. 2000, *Conflicting Mythologies. Identity Formation in the Gospels of Mark and Matthew*, Edinburgh: T&T Clark.
- Zahle, H. 2003, *Omsorg for retfærdighed. Essays om retlig praksis*, København: Gyldendal.
- Zahle, H. 2004, *Praktisk retsfilosofi. Foreløbig udgave*, København: Chr. Ejlers' Forlag.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Hvad skal vi med Kanon?

John Strange

I vinteren og i foråret har der raset en diskussion om kanon i pressen. Ja, ganske vist ikke en diskussion om den kristne Kanon, men en diskussion om en dansk kultur-kanon. Hvad er uomgængeligt i kundskab om den danske kultur? Hvad skal en (gennemsnits)dansker kende inden for dansk litteratur, musik, arkitektur, billedkunst, teater? Det er paradoksalt, at denne diskussion er sat i gang af de samme kredse, som var imod ”smagsdommere”, men som altså nu har nedsat en række udvalg af kyndige mennesker (i hvert fald kyndige i regeringens optik; det er interessant, at Berlingske Tidende i håb om at påvirke resultatet i en mindre elitær retning har henført diskussionen om Kanon, i hvert fald delvist, til læserne ved hjælp af afstemninger vedrørende de enkelte kategorier). Disse kyndige skal så som smagsdommere bestemme, hvad vi almindelige danskere skal kende for at have ”retten til riget”. Bag dette ligger et anliggende, der er reelt nok: spørgsmålet om identitet, her på det folkelige og nationale plan. Hvad er egentlig den danske identitet? Er det muligt at fastholde denne identitet ved at sætte nogle kulturelle normer? Bag dette anliggende spøger utvivlsomt hele diskussionen om globaliseringen og den folkevandringsbølge, vi står midt i. Og ikke mindst i en tid, hvor dekonstruktivisme og negative attituder præger hele samfundsdebatten her på hjemmefronten (se Stjernfeldt & Thomsen 2005).

På lignende måde har de kristne kirkesamfund tidligt været nødt til at fastlægge deres identitet ved hjælp af en Kanon. Det er vel også først og fremmest derfra, vi kender begrebet kanon.

Og det er måske mere påtrængende end nogensinde at have en Kanon i en tid, hvor eksegeter tillægger for eksempel gnostiske evangelier samme, om ikke højere, værdi end de fire evangelier i Det Nye Testamente, enten fordi de er følelsesmæssigt forbundet med dem (Thomas-evangeliet som et eksempel), eller fordi de kan benyttes i en politisk sags tjeneste (kvindesags-teologer som et eksempel), eller fordi de simpelthen er spændende at bruge som forlæg for en roman (Dan Browns *The Da Vinci Code*, der trækker på overleveringer om Maria Magdalene som et eksempel).

Det er ikke uden problemer at have en Kanon. Et åbenlyst problem i enhver diskussion om Kanon er faren for en glidning mod fundamentalisme. Hvis man har en kanon, ligger det snublende nært at kalde denne kanon for Guds ord i bogstavelig forstand og dermed afskære al yderligere diskussion om, hvad troen indeholder ved at henvise til et skriftord. Man kan så bruge kanon som en autorita-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

tiv tekst, der skal regere verden. Det ses tydeligst i Islam, hvor Koranen er kanon, en kanon, som man ikke kan ændre, og hvor hvert ord er dikteret af Gud (gennem Gabriel ganske vist). Det er en noget stærkere formulering end den bibelske, at ”ethvert skrift er indblæst af Gud” (2 Timotheusbrev 3,16, som altid kan fortolkes i en mildere retning, selvom fundamentalister hævder den strenge tolkning (se Barr 1984:3-4)). Koranen er så autoritativ og urørlig, at den endda principielt ikke kan og bør oversættes. Dermed bliver det jo også så meget nemmere at sige, at vi andre har misforstået teksten, hvis – eller rettere når – en moderne, vestlig forståelse af Koranen kolliderer med den traditionelle islamiske forståelse. En snert af denne form for bogstavtroskab har man set blandt teologer i diskussionen om, hvorvidt man skal oversætte den massoretiske tekst eller Septuaginta til dansk, når man skal skabe en autoriseret oversættelse af Bibelen, en diskussion der i virkeligheden går tilbage til bibelhumanismen. I dag er det et langt mere kompliceret spørgsmål end for blot 50 år siden, idet man i dag ved, at den klassiske jødedom var langt mere helleniseret, end man anede på Luthers’ og Erasmus’ tid, og at der ikke er nogen egentlig grund til at antage, at den græske tekst ikke er en lige så autentisk ”oprindelig” tekst som den hebraiske tekst (Müller 1997:85-113). Det er jo også sådan, at Septuaginta var den autoriserede kanon indtil Vulgata slog igennem. Man kunne derfor i virkeligheden ligeså godt vælge at oversætte Septuaginta til dansk, og ville så i øvrigt slippe for en del problemer, også i kanon-problemet. Men det er selvfølgelig umuligt at gøre en 450 år gammel dansk oversættelsestradition om (siden Christian III’s Bibel), så vi hænger nok for altid fast ved den massoretiske tekst i en dansk bibeloversættelse.

Men en tro på bogstavelig inspiration, den krasse form for fundamentalisme svarende til den islamiske, ses jo også i nogle kristne kredse, ikke mindst i kredse, der benytter bibelteksten i et ultrakonservativt ærinde, som for eksempel abortmodstanden i ”The Bible Belt” i USA, men da også i mindre virulent form hos højkirkelige præster i vor evangelisk-lutherske folkekirke, hvor man kan bruge en fundamentalistisk forståelse af bibelteksten til at nægte at ordinere kvindelige teologer eller at give de ny-ordinerede kvindelige præster hånden. Selvom jeg dog har en mistanke om, at det egentlige motiv er en slags kønsforskækkelse.

Man kan også undgå fundamentalismen ved at opstille en anden autoritet end den ufejlbarlige bibelske tekst, en strategi, man har benyttet sig af i den romersk-katolske kirke. Her har man gjort traditionen stærkere end bibelteksten (selvom man ikke altid vil sige det rent ud), allerskarpest formuleret i ufejlbarlighedsdogmet, der faktisk, hvis jeg da har forstået det ret, tillægger Pavens udtalelser, i hvert fald når han udtaler sig *ex cathedra*, en større vægt end en bibeltekst. Hvad

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

denne læggen vægt på traditionen betyder, kan ses i den Maria-dyrkelse, som er vokset ud over alle proportioner, og som i praksis har gjort Jomfru Maria til den egentlige midler, og ligeså i selve pavedømmets idé om at være Kristi stedfortræder på jorden. Begge dele har afsæt i en bibelsk tekst, men med en grotesk forvrængning i fortolkningen af denne. Pavens autoritet giver for læg og lærd en nem måde at afgøre alle teologiske og trosmæssige problemer, og man behøver ikke selv at tage stilling til den bibelske tekst: det er de andres problem. Hvad de lærde i Rom bliver enige om, kan man blot følge uden at tænke sig om, og tilbage er kun én ting – lydighed mod autoriteten, den forstærkede skrift så at sige.

Men at stille en anden autoritet end Bibelen op inden for kirken er ikke muligt her i den luthersk-evangeliske kirke-tradition, og her i Danmark er det heller ikke muligt at indføre en anden autoritet til erstatning for paven eller for den enkeltes samvittighed. Forsøgene på at indføre en slags synode eller øverste råd, som med mellemrum spørger – foreslået af mennesker, der selvfølgelig selv ser sig værdige til at sidde i en sådan synode – dør hurtigt under en vis munterhed; de fleste præster i hvert fald vil ikke lade sig noget sige. Så kommer slagordet "Sola scriptura" frem, selv hos teologer, som ellers ikke kerer sig synderligt om at opretholde skriftens autoritet. Så den øverste synode er i Danmark Folketinget, med kirkeministeren som den daglige udøver af autoriteten. Og i den grundtvigske tradition vil han ikke vide af nogen form for ensretning. Hvis en biskop forsøger at opretholde rettroenheden hos en præst, som er åbenlyst arianer, så vil kirkeministeren end ikke benytte den prøveinstans, der eksisterer, men han sørger for at få en anden biskop til at overtage tilsynet med ham, idet ministeriet ikke tør tage en retssag, angiveligt på grund af procedurefejl hos biskoppen. (Jeg lærte som dekan, at hvis man har en tvivlsom sag, skal man blot tage fat på proceduren og finde fejl der – det er en ufejlbarlig måde at vinde enhver sag på; jævnfør, at da "Udvalget til Bedømmelse af Videnskabeligt Arbejde" havde fat i Lomborg, som ledede et institut, der var en hjertesag for regeringen, fik man to jurister, som selvfølgelig ikke havde eller kunne have noget som helst begreb om det egentlige i sagen, til at rense ham ved at påvise procedurefejl, og man efterlod udvalget til spot og spe for pressen med en tabt sag.) Hele forløbet i Grosbøll-sagen tyder i virkeligheden på, at man i Danmark ønsker en kongressionalistisk kirke med autonome menigheder, hvor menighedsrådene bestemmer over præsterne og troen; i den forbindelse er det også tankevækkende, at det socialdemokratiske partis formand åbenbart lever i den misforståelse, at det er de enkelte menighedsråd, der bestemmer over gudstjenesten. Hvis denne linje fortsætter, kunne (og burde) man tage skridtet fuldt ud og i hvert fald spare udgiften til biskopper, en udgift, der fuldt og helt bæres af staten.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Facit bliver, at det ikke synes muligt at oprette noget autoritativt organ her i Danmark, der blot tilnærmelsesmæssigt kan bruges til at opretholde en autoritet, der svarer til pavens. Hvis man skal have nogen fælles norm for troen, bliver man derfor efter min opfattelse nødt til at vende sig til Kanon, som så i virkeligheden forbliver den eneste autoritet, der kan tages alvorligt.

Kanon er den samling af skrifter, der på et tidligt tidspunkt i kirkens historie er blevet fastsat som de skrifter, inden for hvilke den kristne tro skal defineres. Det gælder både som en afgrænsning af, hvilke skrifter der overhovedet skal regnes for kristne skrifter (*norma normata*), idet en lang række skrifter er blevet kasseret som kætterske samtidig med, at man på den anden side har sat en grænse for, hvor mange man kan tillade sig at kassere, idet man for eksempel opretholdt Det Gamle Testamente i Kanon mod Kelsos' opfattelse. Denne del af Bibelen var jo også i begyndelsen af kirkens historie Skriften, og først senere blev der sået tvivl om dens forbliven i den kristne Bibel. Denne tendens til at skyde Det Gamle Testamente væk synes i øvrigt at dukke op igen; man synes, Det Gamle Testamente er for fjernt fra, hvad man forstår ved kristendom i dag, og så det gerne slettet af Kanon. Men det at slette Det Gamle Testamente som kristen bog ville på en måde gøre os lig med muslimerne, der erstattede Bibelen, som de kendte først og fremmest fra jøderne, og skabte deres eget nye testamente – Koranen, uden at beholde et gammelt testamente.

Men opretholdelsen af en Kanon betyder, hvad der efter min mening er vigtigere, også en rettesnor for, hvordan man skal fortolke de enkelte dele af Kanon (*norma normans*). De skal nemlig fortolkes inden for Kanon, eller med et gammelt udtryk: "Skriften fortolker sig selv." Derfor er det for eksempel for forståelsen af Jesus afgørende, at Det Gamle Testamente er en del af Kanon. Kun ud fra Det Gamle Testaments profetbøger kan vi forstå Jesus, er pointen med Kanon; vi skal ikke konstruere en kynisk vandreprædikant eller en revolutionær oprører, men skal forstå ham som Messias, som opfyldelse af det håb, som gennemsyrrer Det Gamle Testamente.

Det udelukker selvfølgelig ikke, at man kan hente forståelse af udsagn i Bibelen fra ikke-bibelske kilder, hvad enten der er tale om ældre kilder, som jeg selv har forsøgt det med at belyse P's skabelsesberetning ud fra den memfitiske skabelsesteologi fra Egypten og hævder en påvirkning på Johannes-prologen fra de hermetiske skrifter ved siden af 1 Mos 1 (Strange 2004); eller der er tale om senere litteratur, der kan hjælpe os til at forstå de bibelske tekster i en senere og anderledes situation end den, de bibelske tekster er blevet til i. Det har man gjort gang på gang, hvor man fortolkede de bibelske skrifter ud fra samtidige filosofiske skrifter, som allerede Apologeterne gjorde det. Der ville ikke blive megen

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

forståelse af bibelteksten tilbage, hvis man ikke kunne det; man ville blive kastet hen på en afliring af skriftord og i virkeligheden havne i en slags fundamentalisme.

Men princippet, at Skriften fortolker sig selv, betyder, at Kanon sætter en grænse for, hvor langt man kan gå i brugen af religionshistoriske paralleller. Man kan ikke, hvis man skal opretholde Kanon som normativt princip, for eksempel bruge hermetiske skrifter eller gnostiske evangelier til at *korrigere* skriften. Disse skrifter er netop sorteret væk, fordi de af kirken blev anset for at ligge uden for de skrifter, der definerer troen; selvom vi ikke kender udviklingen i detaljer med alle skrifter, der på et eller andet tidspunkt af en eller flere grupperinger har været anset for "kanoniske", men senere blev forkastet, eller med alle de skrifter, der forblev indeholdt i Kanon.

Ligeledes sætter Kanon en grænse for, hvor langt man kan gå i brugen af ældre materiale. Selvom man kan spore Messias-skikkelsens oprindelse og udvikling fra de ældste mesopotamiske paralleller over Det Gamle Testaments opfattelse af David-skikkelsen til den nytestamentlige tale om Jesus som Messias, kan man ikke derfor afskrive det som en myte (som det efter min mening sker i Thompson 2005), hvis man skal opretholde Kanon-begrebet. Så skal Jesus netop forstås, som man forstod ham i de bibelske skrifter, som en historisk person, og i den kristne kirke ikke blot som et historisk menneske, men også som Guds Søn i metafysisk forstand. Der er her tale om en balancegang, hvor går grænsen? Ovenfor har jeg advokeret for, at man netop kan bruge ældre materiale til at belyse bibelske tekster (i forbindelse med P's skabelsesberetning og Johannes-prologen), men et eller andet sted før afvisningen af Jesus som Messias og Guds Søn går grænsen, og det må være op til den enkelte at finde denne grænse.

Der har selvfølgelig været et element af kontingens, af historisk tilfældighed i kanondannelsen, og dele af overleveringen omkring denne proces er utvivlsomt legender, det ville være mærkeligt andet. Men måske vil det være nyttigt i denne forbindelse at se på dannelsen af det store oldkirkelige og økumeniske symbol, Nicænum-Constantinopolitanum, som blev fastlagt først og fremmest på et kirkemøde i Nicæa i 325 og færdiggjort i Kalcedon 451. I denne trosbekendelse definerede man troen på Jesus som Kristus og definerede Treenigheden. Med hensyn til tilblivelsen af denne bekendelse er vi, i hvert fald hvad angår kirkemødet i Nicæa, ret godt underrettet, og det er klart, at uden at kejseren havde sammenkaldt mødet og direkte havde grebet ind i forhandlingerne, var man ikke nået til et resultat. Det var først og fremmest ønsket om enhed inden for kirken, som jo nu skulle til at være statsbærende, der afgjorde kejserens holdning. Han kunne ikke leve med de stridigheder, som var mellem monofysiter og arianere. Men desværre

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

medførte kejsermagtens indblanding i de kirkelige forhold og den undertrykkelse, der efterfølgende fandt sted af grupper, der ikke ville bøje sig for diktatet fra kirkemødet i Kalcedon, at man så at sige modnede store dele af det romerske rige, som var monofysiter og arianere, for Islam. Koranens udsagn om Jesus som *Marias* søn og Koranens stærke vægtlægning på Guds enhed og det, at Han ikke har nogen søn, måtte tiltale arianerne, de kunne jo sige: ”Jamen er det ikke netop det, vi siger?” Og på den anden side måtte den muslimske opfattelse, at Jesus ikke var blevet korsfæstet, men at en anden blev korsfæstet i hans sted, tiltale monofysitisk troende. Dette gav de muslimske hære let spil i Mellemøsten, fordi man jo netop gav disse forskellige grupper mulighed for at have deres tro i fred, blot de betalte en kopskat. Men fra dette kan man dog ikke slutte, at hvis der ikke havde været en trosbekendelse, som blev håndhævet af kejsermagten, så ville de arabiske hære ikke have erobret Mellemøsten.

Den nikænsk-konstantinopolitanske trosbekendelse har vist sig uhyre slidstærk, selv hen over reformationstidens rørelser og oplysningstidens skepsis er den stadig grundlaget for alle kristne kirkesamfunds tro. Og på samme måde har Kanon vist sig uhyre slidstærk, for så vidt som alle kristne kirker stadig holder fast ved den, selvom mange teologer gerne vil udvide horisonten på grund af, hvad de ser som begrænsninger for en moderne forståelse af evangeliet.

Men i vor tid er begge under angreb på en subtil måde. Man kan sagtens frem-sige trosbekendelsen, viser det sig, uden at tro på den. Man opretholder begreberne, men samtidig tømmer man dem for indhold. Jeg ved ikke, hvordan man gør det, om man krydser fingrene, i hvert fald åndeligt talt, eller om man taler i ”to forskellige rum”, som det blev sagt til mig i en anmeldelse af Strange 2001 (Petersen 2001:859), så man kan sige én ting i kirken, og en helt anden ting i auditoriet eller i en bog. Et eksempel er opstandelsen, ikke vort håb om opstandelse på den yderste dag, som vel ikke ret mange teologer eller i det hele taget mennesker i Danmark tror på mere, men Jesus’ opstandelse, som man så tolker symbolsk, uden at det altid bliver forklaret, hvad symbolikken egentlig går ud på. Men i Trosbekendelsen og i Det Nye Testamente er Jesus’ opstandelse en konkret begivenhed; og selv om der øjensynligt har været tvivl om den fra begyndelsen, har man i Det Nye Testamente villet fastholde den som en konkret hændelse, som det kan ses af historien om den vantro Thomas, der slår fast, at det virkelig var den kødelige Jesus, der var opstået, og ikke et eller andet åndepust. I dette tilfælde er den manglende troværdighed, set fra vores synspunkt, alligevel så kontroversiel, at man åbenbart føler sig nødsaget til at forklare opstandelsen som symbolsk, om ikke for andre, så i hvert fald for sig selv. Men mange andre fortællinger i Bibelen tænker vi ikke over, men kasserer dem uden videre, bevidst eller

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

ubevidst, enten fordi de føles perifere for troen, eller fordi de føles så uhyrlige, at man ikke behøver beskæftige sig med dem. Det er dog (endnu) kun få, der åbenbart slet ikke har en metafysik og den ene dag bekender på skrift, at han ikke tror på en skabende Gud og på opstandelsen, og så senere, når flyttevognen viser sig i horisonten, skriver under, for tredje gang, på at han alligevel vil tro på det.

Når det kommer til stykket, er Kanon og Bekendelse det eneste, der holder sammen på de kristne kirker. Uden denne forpligtelse, tror jeg, det ville ende i det rene kaos, hvor alle ville kæmpe mod alle om den forståelse af den kristne tro, som netop de anså for den eneste rigtige, og man ville få, ikke en pave i Rom, eller en kirkeminister i København, men en lang række selvbestaltede småpaver, der ville bekæmpe hinanden og søge at holde sammen på den lille flok, som de prædikede for og som skaffede dem deres daglige brød. Det er allerede i forvejen ikke et ukendt fænomen i frikirkelige kredse.

Nu er der vel heller ikke nogen inden for kirken, hverken præster eller menighedsråd, eller for den sags skyld medlemmer af Folketinget, der drømmer om at lave om på Kanon eller Trosbekendelsen, dertil er traditionen for solid. Det er ganske vist ikke altid teologiske overvejelser, der ligger bag denne holdning, men nok så meget vane og den binding, der synes at være mellem kirken og det u håndgribelige begreb, at være dansk; ligesom barnedåben for mange i dag ikke synes at være et kristent ritual, men nok så meget en national initiationsrite. Så Kanon og Bekendelse skal nok overleve i kirken i hvert fald inden for overskuelig fremtid, ikke mindst fordi danskheden for mange mennesker synes under belejring af et muslimsk pres.

Men når det gælder de teologiske fakulteter, er sagen ikke så ligetil. Det gælder måske ikke så meget inden for de systematiske fag eller kirkehistorie, hvor Kanon og Bekendelse naturligt indgår i selve studiet; men det gælder i høj grad inden for de eksegetiske fag, Det Gamle Testamente og Det Nye Testamente eksegese. Her er Kanon i praksis ofte afskaffet. Man underviser selvfølgelig, fordi man skal uddanne teologer, der skal være præster i Folkekirken, i de kanoniske skrifter. Men eksegesen har frigjort sig aldeles fra den holdning, man havde blot for 50 år siden, hvor man skulle undervise i eksegese, fordi ”der skal prædikes på søndag”. Det er en naturlig udvikling, for så vidt som fagene har deres egen iboende dynamik; men det er givetvis også næret af en angst for ikke at være ”videnskabelig” nok som en del af et universitet, hvor der selvfølgelig ikke kan være begrænsninger på tankens frihed (Petersen 2001:859). Og måske er udviklingen også præget af, at de færreste eksegeter, i hvert fald ved de to danske teologiske fakulteter, har været eller er præster selv. Måske derfor føler de ikke den samme forpligtelse over for Kanon og Bekendelse, som præster med den

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

ugentlige prædiken føler, og ser måske derfor ikke eksegese som et "kristeligt" projekt, men som et kulturelt projekt, hvor så selvfølgelig Qumran-tekster eller egyptiske eller mesopotamiske tekster bliver lige så relevante for studiet som evangelierne eller 1 Mosebog. Eller sagt på en anden måde: Hvis P's skabelsesberetning og Johannes-prologen er påvirket af den memfitiske skabelsesmytologi, kan man, hvis eksegese er et kulturelt projekt, se de to bibelske tekster som mytologi, et interessant indslag i Bibelen, men ikke bærende for den kristne tro; men hvis eksegese er et "kirkeligt" projekt, vil man snarere se den ægyptiske tekst som en teologisk tekst, en del af den naturlige teologi, der var en forberedelse til åbenbaringen. Og så har man stadig taget Kanon alvorligt som den normative tekstsamling, som er Kristendommens fundament.

Det er muligt, at der ikke er nogen vej tilbage for eksegese eller rettere for eksegeterne. Men der er flere ting på spil her. Dels de teologiske fags dialog, som kun kan videreføres, hvis de forskellige fag opererer inden for nogenlunde samme ramme, specielt har dogmatikere og eksegeter øjensynligt vanskeligheder ved at forstå hinanden her. Men ligesom flyttevognen kan afgøre teologiske problemer hos en præst, er det monopol, som de teologiske fakulteter i praksis har på at uddanne Folkekirkens præster, afgørende for de teologiske fakulteters eksistens. Hvis Folkekirkens biskopper en dag ikke vil ansætte kandidater fra de teologiske fakulteter, eller i hvert fald ønsker en langvarig teologisk uddannelse oven i universitetsuddannelsen før ansættelse, så er selve fakulteternes eksistens i fare. Så vil en stadig mere kommercielt indstillet statsmagt ikke længere betale til en uddannelse, som ikke kan bruges i praksis; så kan man klare det hele ved et professorat i religionshistorie med særligt henblik på Kristendommen ved et af fakulteterne, og så er flyttevognen ikke længere i horisonten, men i selve indkørslen.

Så ligesom Folkekirken holder fast ved Kanon, således er det også nødvendigt for de teologiske fakulteters eksegeter at holde fast ved Kanon (og Bekendelse). Dels for selve teologiens fremtid uden en total sprængning af fakulteternes fag fra hinanden. Men dels også af ren og skær selvopholdelsesdrift. Uanset at den enkelte universitetslærer mere eller mindre med rette føler Kanon som en spændetrøje eller med et populært udtryk "en sten i skoen".

Litteratur

Barr, J. 1984, *Escaping from Fundamentalism*, London: SCM Press.

Müller, M. 1994, *Kirkens Første Bibel*, København: Anis.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Petersen, A. Klostergaard 2001, Barth i skikkelse af Søe, *Præsteforeningens blad* 38:859-60.
- Stjernfeldt, F. & S.U. Thomsen 2005, *Kritik af den negative opbyggelighed*, København: Vindrose.
- Strange, J. 2001, Bibelsk Arkæologi og Bibelsk Teologi, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 64:81-96.
- Strange, J. 2004, Some Notes on Biblical and Egyptian Theology, in: Knoppers, G.N. & A. Hirsch, *Egypt, Israel, and the Mediterranean World Studies in Honor of Donald B. Redford*, Leiden: Brill, 345-58.
- Thompson, T.L. 2005, *The Messiah Myth*, New York: Basic Books.

Der Kanon des Neuen Testaments und die Ethik der Interpretation

Eckart Reinmuth

Im Zuge der hermeneutischen Reflexionsarbeit am Neuen Testament wird immer deutlicher, dass eine Ethik der Interpretation erforderlich ist, die den Texten des Neuen Testaments in ihrem Anspruch (s.u.) und in ihrer Fremdheit gerecht wird (Alkier 2003a; 2003b; Patte 1995). Einerseits geht es darum, mit der Autonomie der Texte ihre Herkunftswelten zu achten, andererseits darum, die Interpretation neutestamentlicher Texte als konstruktive Auseinandersetzung zu verstehen, die für die Kommunikation ihrer aktuellen Bedeutungen unerlässlich ist (Reinmuth 2002a:11-38). Diese Anforderungen dürfen nicht auf die Arbeit an einzelnen Texten beschränkt werden. Gefragt ist nach einer Ethik der Interpretation, die die komplexe Problematik des neutestamentlichen Kanons reflektiert. Sie muss in theologischer wie historischer Hinsicht verantwortet werden und Kriterien bereit stellen, die konstruktive Auseinandersetzungen und anschlussfähige Kommunikationen begründen und ermöglichen (Reinmuth 2005).

1. Ethik der Interpretation – aktuelle Fragen

Die Aktualität des Themas 'Ethik der Interpretation' resultiert aus veränderten hermeneutischen Perspektiven (Fauser 2004:93f). Die Rezeption eines Textes wird zunehmend als Interaktionsprozess begriffen, bei dem Text und Leser sich wechselseitig beeinflussen. Auf der einen Seite steht das Potential des Textes, auf der anderen die produktiven Rezeptionsmöglichkeiten der Leser. Jede Interpretation setzt Schwerpunkte, wählt aus, bildet Perspektiven und zielt darauf ab, die Beziehungen zwischen Rezipienten und Texten zu reflektieren oder zu beeinflussen. Mit der Entdeckung, dass kein Text nur einen Textsinn hat, wurde das Recht verschiedener Auslegungen, aber auch die Notwendigkeit, die 'Grenzen der Interpretation' (Eco) zu beschreiben, deutlich. Vor diesem Hintergrund gehört die Möglichkeit vielfacher legitimer Interpretationen zur Standardvoraussetzung neutestamentlicher Textarbeit. Je deutlicher wird, dass die Verantwortung für die Bedeutung eines Textes nicht einfach in ihm selbst zu suchen ist, sondern bei denen, die ihn interpretieren, desto dringlicher stellt sich die Frage nach einer Ethik der Interpretation.¹

Diese Frage ist jedoch nicht abstrakt zu stellen, weil jede Auseinandersetzung mit einem Text ein Prozess ist, der Menschen konkret betrifft, verändert, heraus-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

fordert. Wir verhalten uns zu Texten und bringen damit unsere Identität ins Spiel; wir setzen sie gar aufs Spiel. Tatsächlich realisieren wir viele unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten, die mit unterschiedlichen Prozessen der Rezeption und Auseinandersetzung verbunden sind. Die Verantwortung für unsere Interpretation jedoch kann nicht delegiert werden.² Das gilt auch im Blick auf die Reflexion unserer eigenen ethnischen, sozialen, globalen, historischen Situation.³ Wir können sensibel sein für bestimmte Fragestellungen des Textes und zugleich andere, möglicherweise entscheidende oder elementare Seiten des Textes übersehen. Wir müssen uns fragen: Bestimmen die Perspektiven unserer Situation unsere Interpretation? Wird unsere Auslegung davon dominiert, dass in sie Interessen einfließen, die dem Text fremd sind?⁴ Gleichwohl kann unsere Verantwortung durch nichts ersetzt werden. Dass sie die hermeneutischen Voraussetzungen ihrer Welt teilt, ist kein Defizit, sondern konstitutive Bedingung jeder Interpretationsethik. Hier ist zu reflektieren, was diese Voraussetzung für konkrete Interpretationsgemeinschaften bedeutet (s.u.). Menschen sind es, die mit ihrer Interpretationsarbeit Verantwortung dafür übernehmen, wie die Texte des Neuen Testaments in den Diskursen ihrer Gegenwart zur Sprache kommen.

2. *Der Kanon und seine externe Mitte*

Auch die Aktualität des Themas 'Kanon' verdankt sich veränderten hermeneutischen Voraussetzungen. Die historisch-kritisch inspirierte Kanondebatte setzte sich mit einem Verständnis auseinander, das den Kanon als Belegtext metaphysischer Sachverhalte verwendete (Landmesser 2004:159ff). Nachdem im Zuge kritischer historischer Forschung die Grenzen des neutestamentlichen Kanons brüchig⁵ und theologische Konsequenzen in systematischer, praktischer und religionspädagogischer Hinsicht reflektiert wurden, ging es darum, einen konstruktiven Kanonbegriff zu entwickeln. War der *canonical approach* (Brevard Childs) möglicherweise noch zu sehr von einem antirelativistischen Affekt geprägt, so ist an seine Stelle mittlerweile ein kritischer und selbstkritischer Diskurs getreten, der die theologische und hermeneutische Relevanz des biblischen Kanons einschließlich seiner spannungsvollen Pluralität reflektiert.⁶ Unter den kommunikativen Bedingungen unserer Gegenwart ist ein neues Verständnis zu fordern, das nicht zur Auflösung oder Vergleichgültigung des Kanons führt, sondern zu neuer hermeneutischer Wahrnehmung.

In kulturwissenschaftlicher Hinsicht ist zu berücksichtigen, dass die theologische Kanondiskussion heute in pluralistischen Kontexten geführt wird. Speziell im Blick auf postkoloniale Diskurse⁷ geht es keineswegs nur um die Frage unterschiedlicher ethnischer, sozialer, religiöser oder kultureller Identitäten und ihren

unterschiedlichen Rezeptionen des neutestamentlichen Kanons, sondern v.a. um die Frage, welche Rolle er in interreligiöser und interkultureller Kommunikation spielen kann (Alkier 2003b:57f). In globalen Prozessen gesellschaftlicher Pluralisierung und Differenzierung werden nicht nur relativierende Tendenzen wirksam. Es geht vielmehr darum, das Neben- und Miteinander unterschiedlicher Identitäten mit verschiedenen Kanones auszuhandeln.

Vor diesem Hintergrund ist auf Gegebenheiten hinzuweisen, die geeignet sind, die Kanondiskussion sowohl ethisch, theologisch wie historisch anschlussfähig zu halten. Einerseits geht es darum, den Kanon in seiner Konkretheit und Kontingenz wahr zu nehmen, andererseits und zugleich um seine Dia- und Synchronität.

Zunächst zum zweiten Begriffspaar: Jede Kanonisierung ist als Prozess der Auswahl und Kombination zu begreifen, bei dem ein neuer Kontext seiner Elemente gebildet wird. Die Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften bildet den entscheidenden Qualitätssprung gegenüber ihrer ursprünglichen Produktion und Rezeption. In ihrem neuen, kanonischen Kontext spiegeln alle Texte einander; der gesamtbiblische Kanon bildet für die Rezeption den primären intertextuellen Bezug.⁸ Mit dem Prozess der Kanonwerdung kommt auch die Unterscheidung zwischen Fortschreibung und Übertragung ins Spiel. Aus den Prozessen der Fortschreibung wird die Aufgabe der Übertragung.⁹ Prozesse der Fortschreibung geraten an ihr Ende; sie werden durch Tradierung, Gebrauch und Auslegung der kanonischen Schriften abgelöst.

Dadurch ergibt sich eine Gleichwertigkeit auch in zeitlicher Hinsicht, eine neue Synchronität aller kanonischen Schriften. Der neutestamentliche Kanon bildet eine synchrone Textwelt, die intertextuell zu erschließen ist.¹⁰ Zugleich ist jedoch deutlich, dass sie eine Geschichte repräsentiert (Niebuhr 2003; Bauckham 2003). Alle Einzeltexte verweisen auf eine diachrone Struktur, die dem Kanon zugrunde liegt. Der Kanon erzählt eine Geschichte; auf sie verweist die Abfolge seiner Bücher.

Diese Geschichte ist die Referenz des Kanons und seiner Einzeltexte. Es ist die Geschichte Jesu Christi, die sich in die Gegenwart und Zukunft der Gemeinde und aller Welt hinein fortsetzt.¹¹ Der Kanon ist ihr Text. Seine Grenze bildet die Grenze zwischen Erinnern und Vergessen¹² und konstituiert zugleich die kanoninterne Gleichzeitigkeit synchroner und diachroner Komponenten. Sie macht diese Geschichte zur anredenden Präsenz. Denn die Sammlung, Zusammenstellung und Abgrenzung der neutestamentlichen Schriften ist wie die Produktion eines Textes eine sprachliche Handlung, der eine Interpretationsethik

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

entsprechen muss.¹³ Es sind die Prozesse der Kanonwerdung, die den Geltungs- und Übertragungsanspruch der Einzelschriften begründeten.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen erhält die alte Frage nach dem 'Kanon im Kanon' neue Aktualität und sachliche, auch literaturtheoretisch begründete Berechtigung. Die Frage nach der Mitte des Neuen Testaments ist nicht erledigt; sie ist vielmehr im Zusammenhang einer Ethik der Interpretation erneut zu stellen. Mir scheint der Begriff Jesus-Christus-Geschichte gut geeignet, die externe Mitte (Weder 1997; Dalferth 1997) des neutestamentlichen Kanons zu markieren. Dieser Begriff ist in theologischer wie historischer Hinsicht valide und entspricht den genannten Erfordernissen.¹⁴

Die neutestamentlichen Texte beziehen sich auf die Jesus-Christus-Geschichte nicht als statisches Prinzip oder abstrakte Idee, sondern auf eine lebendige Geschichte, die Menschen zu Angeredeten macht, in ihre Gegenwart und Zukunft führt und sie hineinnimmt in die Geschichte Gottes mit den Menschen. Der Kanon des Neuen Testaments dringt darauf, die Jesus-Christus-Geschichte in immer neue Wirklichkeiten zu übertragen. Er ist nicht nur Ergebnis ihrer Rezeption, sondern zielt mit seinen produktiven Prozessen auf ihre Rezeption.

Er macht Menschen zu Trägern der Jesus-Christus-Geschichte, damit sie im Geist dieser Geschichte und in der Gemeinschaft der Angesprochenen, Interpretierenden und Glaubenden handeln können (Brennemann 1997:140ff). Eine kanonbezogene Interpretationsethik muss deshalb ihrerseits die Forderung der Adressierung enthalten: Gelungene Interpretation macht Menschen zu Angeredeten. Das schließt ein, dass gelungene Interpretation nicht neutral bleiben kann. Nur so kann sie sich interkulturell und interreligiös (s.o.) artikulieren.

Das bedeutet, dass eine Ethik der Interpretation des neutestamentlichen Kanons mit dem zentralen Kriterium der Jesus-Christus-Geschichte ausdrücklich darauf verzichtet, dieses Kriterium abstrakt, also losgelöst von der Lebenswirklichkeit der Interpretationsgemeinschaft zu definieren. Es bedeutet jedoch im gleichen Atemzug die ständige Auseinandersetzung mit den Texten des Neuen Testaments.

3. Der Kanon und sein Übertragungsanspruch

Auch das o.g. erste Begriffspaar 'Konkretheit und Kontingenz' ist sowohl in theologischer, ethischer wie historischer Hinsicht tragfähig. In historischer Hinsicht werden damit zwei Sachverhalte gebündelt. Einerseits verdankt sich die Gestalt des Kanons einer kontingenten Geschichte (von Lips 2004:13-116), andererseits ist sein Geltungsanspruch wie der jeder einzelnen Schrift konkret.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Konkret heißt hier, dass jeder Text des Neuen Testaments als sprachliche Handlung zu verstehen ist, die eine bestimmte Adressatenschaft intendierte.¹⁵ Analog gilt für die Kanonwerdung, dass sie nicht losgelöst von historischen Prozessen, von Trägergruppen, Adressierungen und Auseinandersetzungen zu verstehen ist.¹⁶ Die vielfältigen Wirkungsgeschichten des Kanons und seiner Schriften waren immer auch Geschichten konkreter Interpretationsgemeinschaften.

In theologischer Hinsicht geht es entsprechend um den Sachverhalt, dass der Geltungsanspruch des Kanons wie der seiner Schriften weder abstrakt noch allgemein zu artikulieren ist. Es geht vielmehr darum, die sich in die Gegenwart und Zukunft der Adressaten fortsetzende Geschichte Jesu Christi als zentrales kanonisches Kriterium nicht nur gegenüber der Interpretationsgemeinschaft, sondern auch gegenüber den Texten des Kanons in Anschlag zu bringen.¹⁷ Theologische Reflexion des Kanons stellt sich deshalb seiner Wirkungsgeschichte. Solche Reflexion muss sich mit historischen Rezeptionsweisen und Wirkungen auseinander setzen und ihre eigenen Antworten und Fragen vor diesem Horizont formulieren.¹⁸ Die Einsicht wächst, dass auch die biblischen Texte in ethischer Hinsicht keine neutralen Größen sind. Sie "sind nicht unschuldig gegenüber ihrer Wirkungsgeschichte" (Ebach 1980:29). Das bedeutet, dass es nicht ausreicht, die Texte von ihren Wirkungsgeschichten freizusprechen. Ebenso wenig kann es dabei bleiben, lediglich die Fremdheit der Texte zu konstatieren.¹⁹

Der neutestamentliche Kanon zeichnet sich dadurch aus, die Geschichte Jesu Christi nicht nur zu erzählen und zu reflektieren, sondern auch zu übersetzen und zu übertragen. Er macht Menschen zu Adressaten dieser Geschichte und fordert sie auf, ihrerseits Übertragungsprozesse in neue Lebenswirklichkeiten zu leisten.

Ein elementares Beispiel, an dem dieser Sachverhalt demonstriert werden kann, ist die 'Mehrsprachigkeit' des Neuen Testaments.

Aufschlussreich ist die Präsenz anderer Sprachen, v.a. des Lateinischen²⁰, des Hebräischen und Aramäischen in neutestamentlichen Texten.²¹ Sie wird an manchen Stellen durch Übersetzungsbemerkungen unterstrichen (Reinmuth 2002b). Mit ihnen wird in Erinnerung gehalten, dass die Abfassungssprache des Neuen Testaments nicht die Sprache seines Ursprungs, seiner erzählten Welt, sondern eine Übertragungssprache ist. Die Sprache des Neuen Testaments lässt etwas von den folgenreichen Übertragungsprozessen erkennen, die zwischen der erzählten Welt und der Erzählwelt, der Welt der Kommunikation des Erzählten, geleistet wurden. Dieser Sachverhalt bestimmt unser Verstehen dieser antiken Schriften bis heute. Wenn Sprachen wirklich Welten sind, sind die Übertragungsprozesse

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

aus der aramäisch geprägten Geschehenswelt in die griechisch geprägte Rezeptionswelt bleibende Erinnerungsmarken daran, dass die Texte der Evangelien das, was sie erzählen, in einen neuen kulturellen Horizont eintragen und in ihm entfalten. Sie öffnen es einem neuen Verständnis und seinen Voraussetzungen. Die Verwendung von Latinismen zeigt zudem, dass diese Prozesse tendenziell ungeschlossen sind. Jede neue Rezeptionswelt verlangt der Jesus-Christus-Geschichte neue Sprache ab.

Man hat das Neue Testament ein 'übersetzendes Buch' genannt (Haacker 1989:27). Zum einen lag die 'Bibel' der ersten Christen mit der Septuaginta als griechische Übersetzung vor – ein Umstand, der von entscheidender und folgenreicher Bedeutung war und blieb. Dies gilt nicht nur für dieses oder jenes Wort, sondern ganz grundsätzlich für die Art und Weise, wie die Geschichte Jesu Christi und der Glaube an ihn interpretiert wurde. Dieser für den christlichen Bibelkanon in historischer wie theologischer Hinsicht entscheidende Sachverhalt kann hier nicht diskutiert werden (Reinmuth 2002b:193-199).

Zum anderen finden sich im Neuen Testament Markierungen der Erinnerung an die Herkunfts- und Ursprungswelt dieser Texte: Die Aramaismen fordern gleichsam dazu auf, nicht den 'übersetzenden' und damit konstruktiven Charakter dieser griechischen Texte zu vergessen.²²

Zum dritten ist mit den Übersetzungs- und Bedeutungskommentaren, aber auch den Latinismen und impliziten Lebensweltbezügen²³ der kontinuierliche Prozeß des Übersetzens in die eigene Lebenswelt markiert. Es ist diese Tätigkeit, die das Neue Testament in besonderer Weise auszeichnet (Stroumsa 2003:161f). Sie läßt sich nicht nur als historisches Phänomen erforschen und beschreiben; sie ist zugleich bleibender Anstoß, der in der Rezeptionsgeschichte des Neuen Testaments bis heute wirksam wird.²⁴

4. Der Kanon und die Frage nach dem Menschen

Kanoninterne Voraussetzungen wie diese haben Folgen für eine konkrete Ethik der Kanoninterpretation. Für die Interpretationsgemeinschaft ist die Grenze zwischen Fortschreibung und Auslegung konstitutiv. Jede Auslegung findet unter neuen, veränderten Bedingungen statt. Keine Interpretationsgemeinschaft kann eine 'hermeneutische Kongruenz' mit dem Kanon und seinen Produktionsbedingungen beanspruchen. Sie hat vielmehr die Aufgabe, die kulturell etablierten Verstehensbedingungen ihrer Zeit zu reflektieren und im gesellschaftlichen Diskurs zu kommunizieren. Mit der Weigerung, die biblischen Schriften in ihrem historisch gewachsenen kanonischen Bezug zu lesen, würden wir uns der Illusion hingeben, sie einem allgemeinen Anspruch auszusetzen – sie also entweder für

ungültig oder für geschichtslos gültig zu halten. Der grundlegende Bezug zwischen Interpretationsgemeinschaft und Kanon würde übersehen und aufgehoben. Ihm entspricht der zwischen Fortschreibung und Auslegung. Er ist für die kritische Lektüre der Texte konstitutiv. Ihre Wahrheit ist konkret, ihre Metaphorik geschichtlich kontingent. In diesem Nexus zwischen Interpretationsgemeinschaft und Kanon gründet die Praxis jeder Interpretationsethik (Nissen 2003). Sie muss sich dem universalen, auf das konkrete Menschsein zielenden Geltungsanspruch des Kanons stellen.

Eine kanonbezogene Interpretationsethik fußt damit auf anthropologischen Fragestellungen, die sich gegenwärtig freilich grundlegenden Herausforderungen und Wandlungen ausgesetzt sehen. Unsere Gegenwartsdiskurse enthalten sowohl implizite als auch explizite Thematisierungen des Menschseins und seiner Zukunft. Ihnen ist eine tiefgreifende Infragestellung des Menschen gemeinsam. Sie stimmen darin überein, dass sie die Sicherheit über das, was Menschsein heißt und künftig heißen kann, verloren haben.²⁵ Die neutestamentliche Frage nach dem Menschen ist heute mit der Infragestellung des Menschen durch sich selbst konfrontiert.

Ethik kanonischer Bibelinterpretation enthält in diesem Sinne ein anthropologisches Grundkriterium. Sie muss sich der Infragestellung des Menschen aussetzen. Sie arbeitet nicht nur unter der Voraussetzung des *etsi Deus non daretur*, sondern auch eines *etsi Deus non credetur*; nicht nur unter dem *homo definiri nequit*, sondern auch eines *etsi homo non credetur* – als ob nicht geglaubt würde, dass es 'den' Menschen im Sinne eines garantierten *humanum* gebe.

Der Konstanzer Philosoph Rolf Zimmermann hat, um vor diesem Hintergrund ein Beispiel für viele sprechen zu lassen, in einer aufschlussreichen Studie den anthropologischen Begriff 'Gattungsbruch' geprägt (Zimmermann 2004). Er stellt fest, dass nach dem Holocaust nicht mehr von der wesentlich durch Kant geprägten "Voraussetzung eines geschlossenen moralischen Gattungsbegriffs" ausgegangen werden kann: "Diese Voraussetzung ist mit dem Zivilisationsbruch des Holocaust hinfällig geworden, denn hinter diesem verbirgt sich ein moralischer Gattungsbruch, der ein angemessenes philosophisches Verständnis von Moral noch viel tiefer berühren müsste, als dies bislang geschehen ist."²⁶

Das *humanum* ist nicht mehr selbstverständlich definiert. Seine Garantien werden als verloren oder brüchig erfahren. Diese Sachlage muss von einer Ethik der Interpretation des Neuen Testaments berücksichtigt werden.

Die spätmodernen Infragestellungen des Menschen reflektieren kritisch die Menschenbilder der Moderne und thematisieren neue Problemfelder. Es gehört zur Verantwortung des Interpreten, sich ihnen zu stellen.

5. *Der Kanon als kritische Instanz*

Die Verantwortung des Interpreten ist dialektisch zu bestimmen. Sie bezieht sich auf Texte, die nicht er zu verantworten hat, die sich vielmehr in Entstehung und Überlieferung komplexen Rezeptions- und Produktionsprozessen verdanken. Interpreten stellen sich mit ihrer Arbeit in kritische Solidarität mit den Menschen, die diese Interpretationsarbeit leisteten (Reinmuth 2005). Diese Solidarität wird durch den gemeinsamen Bezugspunkt des Interpretierens konstituiert²⁷ und findet hier, in der Geschichte Jesu Christi, ihr grundlegendes Kriterium.

Daraus ergibt sich die Forderung moralischer Identität des Interpreten.²⁸ Sie ist nicht abstrakt zu gewinnen, sondern verdankt sich ihrerseits den Interpretationsprozessen, auf die sie sich bezieht. Sie stellt sich der Konkretheit der Texte und ihrem auf das Menschsein des Menschen gerichteten Übertragungsanspruch und damit ihrer Dynamik von Kontingenz und Universalität.

Die Gemeinschaft der Glaubenden ist die von den Texten des Neuen Testaments primär adressierte Interpretationsgemeinschaft. Sie setzte sich mit diesen Texten und ihrer Kanonisierung einer kritischen Instanz aus, die sie zu unaufhörlicher Selbstkritik nötigt und ihr zugleich eine differenzierende, kritische Interpretationsarbeit an den Texten abverlangt.²⁹ Kritische und selbstkritische Komponenten dieser Arbeit gehören zusammen wie kommunizierende Röhren; jede Minderung auf der einen Seite wirkt sich mindernd auf die andere aus und führt zu Widerspruch, Treulosigkeit, Verrat, Verhärtung und Blindheit in der Interpretationsgemeinschaft. Der Kirche ist diese Gefahr von Anfang an eingestiftet. Sie bildet sie als Erfahrung und Versuchung in ihren Texten ab. Hier liegen neu zu bedenkende theologische Gründe, die für die Kanonizität auch solcher Schriften und Texte sprechen, bei denen die kritische Auseinandersetzung zu einer ablehnenden Interpretation führt. Es reicht nicht aus, Texte des Neuen Testaments, in denen andere Menschen verunglimpft und diskriminiert werden, historisch zu relativieren und aus ihren Ursprungssituationen zu erklären, so unerlässlich das ist. Eine Interpretationsethik des neutestamentlichen Kanons fordert dazu auf, auch die Wirkungsgeschichten dieser Texte einzubeziehen und zu zeigen, wie Kirchen in ihrer Geschichte von diesen Texten Gebrauch machten.

So beginnen sie zu sprechen und hören auf, Blindgänger zu sein, deren immer noch mögliche verheerende Wirkung nicht abzusehen ist. Jede Interpretationsge-

meinschaft lebt von ihrem Adressiertsein durch den Kanon. Der Kanon des Neuen Testaments spricht Menschen in ihren konkreten Kontexten an. Die Ethik ihres interpretierenden Handelns gründet auf ihrem Wirklichkeitsverständnis. Keine auf den neutestamentlichen Kanon bezogene Interpretationsethik darf diese Bedingung unterlaufen oder rückgängig machen wollen. Konkret bedeutet das, dass z.B. nicht nur unsere durch die Aufklärung geprägten Verstehensbedingungen, sondern auch andere Bedingungen unserer Zeitgenossenschaft zu berücksichtigen sind. Letztere werden als Pluralismus, Fragmentierung von Wahrheitsansprüchen, Vieldeutigkeit usw. gern unter dem Label 'Postmoderne' zusammengefasst. Ihnen ist gemeinsam, dass sie scheinbar die gegenwärtige Kommunikation des neutestamentlichen Kanons bedrohen.³⁰

Diese Überlegung gilt z.B. auch für 2 Pt 1,20f. Hier wird behauptet, dass es nur eine autorisierte Schriftinterpretation geben kann. Aber Texte zu interpretieren heißt, sich der Vielfalt der Interpretationen zu stellen. Natürlich spielt der Gegensatz im Selbstverständnis des Menschen zwischen Moderne und Antike hier in verwirrender Weise hinein – entscheidend aber ist, dass die Logik der Jesus-Christus-Geschichte auf die Menschlichkeit des Menschen abzielt. Jede Beanspruchung übermenschlicher Autorität in ihrer Interpretation wird damit hinfällig. Der zweite Petrusbrief partizipiert wie andere antike Texte an Diskursen, in denen autorisierte, durch Offenbarung legitimierte Interpretation gegen solche mit gleichem Anspruch auftritt. Diese Diskurse sind als Ausdruck antiker menschlicher Selbstverständigung wahr zu nehmen.

Die kritische Anthropologie des Neuen Testaments ist bei einer Ethik der Interpretation seiner Schriften zu berücksichtigen. Das Neue Testament spricht von der Angewiesenheit auf Vergebung, von Umkehr und Nachfolge, aber auch von Verstocktheit, Blindheit und Verrat. Markus markiert mit der erzählerischen Rolle der Jünger die Diastase zwischen dem, wozu Kirche berufen und dem, was sie tatsächlich ist, besonders deutlich. Sie stellt die menschliche Situation der Angewiesenheit und Vergebungsbedürftigkeit paradigmatisch dar. Wo sie diese Rolle zu vergessen sucht, wird sie zu ihrem eigenen Widerspruch. Sie wird unwiegerlich schuldig, gerade da, wo sie meint, Schläfrigkeit (Mk 14,35-42), Untreue (14,50), Leugnung (14,66-72) und Verrat (14,10-11.43-46) mit einem 'Dreinschlagen für Gott' (Mk 14,47) kompensieren zu sollen. Und wo sie diese Schuld überspielt, verrät sie die Menschlichkeit Gottes, der allein sie sich verdankt. Gott gibt sich nicht nur in die Hände seiner Feinde (Mk 9,31), sondern auch derer, die ihm folgen wollen.

Der Kanon des Neuen Testaments in seiner Vielstimmigkeit und in seinem Spannungsreichtum muss als kritische Instanz gegenüber seinen Interpretationsgemeinschaften gelesen werden. Er erinnert daran, dass der Kirche wie allen Menschen Widerspruch, Unverständnis, Anmaßung, Verrat und die Illusion aufgebunden ist, sie könne hinter sich lassen, was das Menschsein vor Gott ausmacht.

6. *Abschluss*

Eine Interpretationsethik des neutestamentlichen Kanons reflektiert die endogenen Kriterien dieser Schriftensammlung, indem sie sich als zeitgenössische Ethik versteht. Ethik der Kanoninterpretation muss eine Ethik des Übertragens sein. Die Tätigkeit des Tradierens, Übertragens und Interpretierens entspricht den Prozessen, die zur Bildung des Kanons geführt haben.

Mit dem Kriterium der Jesus-Christus-Geschichte ist der Grundbezug der neutestamentlichen Schriften jenseits eines rezeptionsunabhängigen, scheinbar objektiven Kriteriums erfasst. Stets geht es darum, Voraussetzungen und Bedingungen der Rezeption und Produktion dieser Geschichte zu reflektieren. Die Ethik der Interpretation hat da ihren sachlichen Ort, wo es um die Bedeutung dieser Geschichte und damit um die Sinnkonstruktion der neutestamentlichen Texte geht. Die kritische Auseinandersetzung ist Element jeden Interpretationsschrittes und unerlässlich, wenn es zu einer theologischen Interpretation kommen soll. Denn keine Interpretation kann einen Text duplizieren. Es gibt keine Bedeutungszuweisungen an Texte, die nicht-interpretativ sind.³¹ An der Interpretation entscheidet sich, was ein Text bedeutet.

Deshalb muss auch die Ethik der Interpretation konstruktiv verstanden werden. Sie ist kein lediglich textorientiertes repressives Reglement, sondern zielt auf die Lebenswirklichkeit der Interpretierenden in ihrer jeweiligen Zeitgenossenschaft. Sie verantworten die Transformationsleistungen, die der Kanon des Neuen Testaments verlangt.

Anmerkungen

³¹ David Rhoads bezeichnet das 'relativ neue Feld' des *ethics of reading* treffend als "reflection on the moral responsibility involved in the process of reading and interpreting as contemporary readers" (Rhoads 1999:283).

² Vgl. Rhoads 1999:284: "Thus, whatever our interpretation, readers have an ethical responsibility for their interpretations – to promote the ways in which interpretations may serve the good and to counter those interpretations that will bring harm and oppress people."

³ Vgl. dazu Rhoads 1999:284f mit Literaturhinweisen.

⁴ Hier setzt die *cultural exegesis* ein, die unterschiedliche (primär gegenwärtige) Lektüren ins Gespräch bringt, ohne eine davon zu privilegieren oder zu marginalisieren; vgl. Rhoads 1999:285. Fauser 2004:93f stellt in diesem Zusammenhang fest, dass es zugleich um die "cultural modes of expression" gehen muss, die von Erzählungen repräsentiert werden: "Erzählungen eröffnen ... einen privilegierten Blick auf eine Kultur, weil sie deren Verständigungsmuster thematisieren. Sie beziehen sich auf alle Praktiken der kommunikativen Konstruktion von Realität, auch der ethischen (...) und bieten gleichsam nebenbei Einblicke in die Vorstellungen vom richtigen Leben, wie sie sich in der Interaktion von Text und Leser formen. Diese Rückkehr zu ethischen Fragen wird in der Regel kritisch gegen die Postmoderne vorgetragen; die Dezentrierung des Subjekts und die Unlesbarkeit des Textes haben eine neuerliche Zentrierung auf die Ethik provoziert, die nicht selten direkt aus den Texten der DekonstruktivistInnen herauswächst. Gesucht wird nach einer prä-normativen Ethik." Vgl. exemplarisch McDonald 1993, Kap. 7: Ethics and historical interpretation (169-199), Kap. 8: Ethics and contemporary reading (200-246).

⁵ Zum daraus resultierenden Programm einer urchristlichen Literaturgeschichte jenseits der Kanongrenzen (Philipp Vielhauer) vgl. Wischmeyer 2004:75.

⁶ Vgl. Alkier 2003b:58: "Der Kanon bietet gerade weil er selbst ein plurales Gebilde und voller Widersprüche ist, die Chance, mit Hilfe des kanonisierten Plurals, das ideologische Gewaltpotential einzelner Texte zu dekonstruieren. Der Kanon schützt die Christenheit vor gewaltvoller Eindeutigkeit, indem er den Plural der Texte und ihre Differenzen als unverzichtbare Grundlage des Glaubens bewahrt!"

⁷ Vgl. zur Einführung Fauser 2004:35-40.

⁸ Diese Autoreferenzialität des Kanons gilt für alle Einzel- wie Teiltexthe. Mieke Bal verwendete den Begriff 'Spiegeltext' für Textteile, in denen wesentliche Inhalte oder Formelemente des Kontextes auf anderer, 'tiefergesetzter' Ebene analog wiedergegeben werden (146). Ihr Begriff entspricht im Wesentlichen dem in der französischen Narratologie entwickelten Begriff des *mise-en-abyme* ('in den Abgrund werfen'). Die Möglichkeiten solcher Selbstreferenzen in narrativen Texten sind vielfältig bzw. theoretisch unbegrenzt, da jeder Spiegeltext sich auf den Makrotext in eigener Prägung bezieht. Vgl. zum Stichwort 'Potenzierung' als gestufter Wiederholung literarischer Zeichen Fricke 2003, zur narratologischen Theorie selbstreflexiven Erzählens Scheffel 1997:1-56. Vgl. auch die grundsätzlichen Überlegungen bei Wolf 2001.

⁹ Vgl. die Problemanzeige im Blick auf moderne und spätmoderne Kontexte bei Poltermann 1995:1-13.

¹⁰ Vgl. Hieke 2003:65: "In der Exegese kann 'Kanon' nur als *literarischer* Begriff verstanden werden, der den ersten und privilegierten Kontext markiert, in dem ein biblischer Text verstanden wird. Es ist der Raum, der für intertextuelle Verknüpfungen primär herangezogen wird."

¹¹ Zum Begriff Jesus-Christus-Geschichte vgl. Reinmuth 1995; 2002a:11-23.47; 2003:35-63; 2004:67-77; 2005:80.

¹² Vgl. Schmidt & Vorderer 1995:144: "Die jeweils positiv prämierte Seite der Unterscheidung mindert den Wert der anderen oder schließt sie ganz aus. Daher impliziert Kanonisierung immer auch Zensur und Vergessen." Zum Zusammenhang von Erinnern und Vergessen im Verhältnis zur Aufbewahrungs- und Kanonisierungspraxis unterschiedlicher Gesellschaften vgl. Esposito 2002.

¹³ Dabei ist analog zu bedenken, dass jede Textproduktion ihre Lektüre bereits antizipiert. Jede Lektüre wiederum setzt voraus, dass sie im Text bereits präfiguriert ist. Vgl. dazu Eco 1990:76-82, sowie Stocker 1998:9.

¹⁴ Chr. Landmesser 2004 spricht in ähnlichem Zusammenhang einerseits vom "Christ event", andererseits von der "history of Jesus" (182f und pass.). Der Sinn dieser Unterscheidung bleibt mir jedoch unklar.

¹⁵ Dabei ist zu berücksichtigen, dass in vielen neutestamentlichen Texten Positionen und Gruppen kritisch angesprochen werden, die sich selbst christlich definierten. Die Gegner des zweiten Petrusbriefes sind wahrscheinlich wie die des Judasbriefes, aber auch des Jakobusbriefes und der Johannesoffenbarung Mitchristen, die durch die paulinische Interpretation der Jesus-Christus-Geschichte geprägt wurden. Es geht nicht nur um signifikante Differenzen zwischen den Einzelschriften, sondern um Adressierungsprozesse und Bezugnahmen, auf denen die Dialogizität des neutestamentlichen Kanons fußt. Dieser Gesichtspunkt kommt bei Landmesser 2004:176-182 ('Differences between New Testament Texts') leider zu kurz.

¹⁶ Vgl. dazu die instruktiven Studien von Marksches 2001; 2003.

¹⁷ Alkier 1998:128f warnt unter semiotischem Aspekt vor "ungebrochenen identifikatorischen Lektüren": "Die Einsichten semiotischer Pragmatik führen zu der theologischen Notwendigkeit theologischer Sachkritik. Neutestamentliche Exegese als *theologische* Wissenschaft kann sich nicht mit der Erledigung ihrer philologischen, literaturwissenschaftlichen und historischen Aufgaben begnügen, wenn sie nicht als historische Religionswissenschaft oder Teildisziplin der Altphilologie mißverstanden werden soll." Das Stichwort 'Sachkritik' muss im Blick auf eine kanonbezogene Interpretationsethik kritisch reflektiert werden. Es setzt ursprünglich ein segmentiertes bzw. punktuelles Verständnis der erforderlichen Auseinandersetzung mit neutestamentlichen Texten voraus. Weder 1997 bezieht Sachkritik programmatisch auf die theologische Wahrheitsfrage; vgl. a.a. O. 291: "Sachkritik tritt überall dort ins Blickfeld, wo sich die Auslegung der Wahrheitsfrage stellt." Ihr "Kriterium kann im Blick auf das Neue Testament nur Jesus Christus heißen. Ist doch Jesus Christus genau die Sache, die alle neutestamentlichen Schriften auf je eigene Weise zur Sprache zu bringen suchen. Das Kriterium der Sachkritik ist also dem Text, auf den es angewendet wird, prinzipiell extern. Von der Mitte der Schrift gilt dementsprechend, dass sie eine unhintergehbare Externität hat" (313). Ich versuche demgegenüber, nicht von der Sache 'Jesus Christus', sondern von seiner Geschichte als dem zentralen Bezugspunkt des Neuen Testaments zu sprechen.

¹⁸ Wischmeyer 2004:78: "Eine theologisch selbständig urteilende Hermeneutik wird die als Rezeptionsprozeß verstandene Kanonisierung der einzelnen Schriften des Neuen Testaments jedenfalls stets als historische, nicht als normative Vorgabe verstehen und unter den Bedingungen der eigenen Gegenwart kritisch reflektieren und dadurch Kanon und Gegenwart in eine produktive Beziehung zueinander setzen."

¹⁹ Alkier 1998:131: "Wir können als TheologInnen nicht bei einer Kritik des Textes stehenbleiben. Der Text weist weit über seine eigene Antwort hinaus, indem er unsere Rede von Gott und unsere Auffassung von Wirklichkeit in Frage stellt."

²⁰ Man denke nur an Worte wie *centurio* und die *custodia*, den *Caesar*, die *colonia* und den *census*.

²¹ Vgl. z.B. die hebräischen Namen in Offb 9,11; 16,16. Im Matthäusevangelium finden wir z.B. einige aramäische, in griechische Buchstaben transskribierte Worte, die übersetzt werden, z.B. Jesu Name (1,23), Golgotha (27,33) oder den Schrei Jesu am Kreuz (27,46). Andere Worte bleiben unübersetzt, z.B. Raka (5,22); Mamon (6,24); Beelzebul (10,25); Korban (27,6).

²² Vgl. dazu Holtz 1991:125: "Wenn anders Wort und Wirklichkeit in einem Beziehungsverhältnis stehen, muß das Verwerfen von Wörtern auch Verwerfen von Wirklichkeit sein, die Annahme von Wörtern auch die Annahme von Wirklichkeit."

²³ Ein kleines Beispiel mag illustrieren, wie die jeweiligen Vorstellungen des Autors einer Geschichte in seine Erzählung eingehen. In der denkwürdigen Geschichte von dem Gelähmten, den seine vier Träger wegen des Andrangs durch das Dach eines Hauses zu Jesus bringen, heißt es in der Version des Markus: Sie deckten das Dach ab, wo Jesus war, gruben es auf und ließen den Gelähmten herun-

ter (Mk 2,4). In der Parallele bei Lukas ist indessen davon die Rede, dass sie den Kranken durch die Ziegel hinunter ließen (Lk 5,19). Eine Vielzahl vergleichbarer Beispiele wäre dieser Einzelbeobachtung an die Seite zu stellen.

²⁴ Vgl. grundlegend Steiner 1994. Steiner vertritt die "These, daß das Übersetzen formal ebenso wie praktisch Teil eines jeglichen Kommunikationsaktes ist, beim Senden wie beim Empfangen jedweder Form von 'Bedeutung', sei es im umfassenderen semiotischen Sinne oder im engeren des sprachlichen Austauschs. Verstehen bedeutet dechiffrieren. Bedeutungen zu hören, heißt übersetzen. Folglich sind die wesentlichen strukturellen wie praktischen Mittel und Probleme des Übersetzens Teil eines jeden Sprech- und Schreibaktes und einer jeden bildlichen Codierung, in welcher Sprache auch immer. Das Übersetzen von einer Sprache in die andere ist nur die bestimmte Form der Anwendung einer Konfiguration, eines Modells, das selbst das menschliche Sprechen in nur einer Sprache bestimmt. Dieses allgemeine Postulat wird inzwischen weitgehend akzeptiert" (V).

²⁵ Vgl. dazu Figal 2002:1056: "Soll, nach dem Ende der Utopien, die wiss.-technisch gewordene Selbstherstellung und Selbstinstrumentalisierung des M. nicht die einzige Möglichkeit des Selbstverständnisses bleiben, stellt sich die Frage nach dem Bezugscharakter des menschlichen Lebens deshalb neu." Figal formuliert im Blick auf Nietzsche und Heidegger: "Die Überzeugungskraft solcher Denkversuche läßt sich daran messen, inwieweit es ihnen gelingt, Endlichkeit und Freiheit als den beiden Grundbestimmungen des M. Rechnung zu tragen. Aber es kann auch sein, daß sie ins Leere gesprochen sind und der M. im Zuge seiner fortgesetzten Selbstherstellungsversuche sich derart naturalisiert, daß er am Ende verschwindet wie ein Sandgesicht am Meer ('comme à la limite de la mer un visage de sable', M. Foucault, *Les mots et les choses*, 1966, 398)."

²⁶ A.a.O. 667. Zimmermann führt aus: "Was zerbrochen ist, ist die Voraussetzung eines geschlossenen, in sich homogenen moralischen Gattungsbegriffs, für den Erscheinungen des Bösen quasi nur ein Einordnungsproblem im Rahmen einer moralischen Grundkonzeption vom Menschen darstellen" (669). Der Gedankengang Zimmermanns kann hier weder dargestellt noch gewürdigt werden. Ihm geht es um die grundlegende Frage, wie der Geltungsanspruch eines moralischen Universalismus angesichts seiner Bestreitung aufrechterhalten und neu begründet werden kann.

²⁷ Karl-Heinz Ohlig erinnerte daran, "daß der neutestamentliche Kanon von siebenundzwanzig Schriften heute nicht aus anderen Gründen kanonisch-normativ und in seinem Umfang anerkannt sein kann als aus denen, die zu seiner Bildung geführt haben" (Ohlig 1972:13).

²⁸ Vgl. zu diesem Stichwort Zimmermann 2004:683.

²⁹ Zu der kaum hilfreichen Alternative 'Selbstdurchsetzung' vs. autoritative Setzung des Kanons vgl. die Kontroverse Oeming 2003; Klinghardt 2003 sowie von Lips 2004:110f und pass.; Landmesser 2004:161; Reinmuth 2002:107ff. Wischmeyer 2004 betont demgegenüber die tatsächliche Macht und Willkür, mit der der Kanon durchgesetzt worden sei und werde (78f).

³⁰ Zu der damit verbundenen spätmodernen Problematik der 'großen Erzählungen' vgl. Bauckham 2003:45ff; Wischmeyer 2004:75ff. Die theologische Reflexion des Kanons hat angesichts sich auflösender Kanones eine unersetzliche Rolle. Mit ihr hängt die Aufgabenstellung zusammen, die Jesus-Christus-Geschichte als die eine 'große Erzählung' des Menschen zu kommunizieren. Oda Wischmeyer will vor diesem Hintergrund zeigen, welche Bedeutung "der Begriff der Dekanonisierung" (Wischmeyer 2004:75) für das Neue Testament hat. Für ihre Überlegungen haben die Begriffe Rezeption und Dekanonisierung "eine leitende Funktion". "Sie weisen darauf hin, daß der neutestamentliche Kanon von seiner Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte her zu verstehen ist und daß die historisch-kritische Exegese einen speziellen Dekanonisierungsprozeß eingeleitet hat, der in den Rahmen der gegenwärtigen Kulturwissenschaft gehört" (75).

³¹ Vgl. grundlegend jetzt Bühler 2003; Zymner 2003; Jannidis 2003.

Literatur

- Alkier, St. 1998, Hinrichtungen und Befreiungen: Wahn – Vision – Wirklichkeit in Apg 12. Skizzen eines semiotischen Lektüreverfahrens und seiner theoretischen Grundlagen, in: Alkier, St. & R. Brucker (eds.), *Exegese und Methodendiskussion*, TANZ 23, Tübingen/Basel: Francke, 111-133.
- Alkier, St. 2003a, Ethik der Interpretation, in: Witte, M. (ed.), *Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog*, Würzburg: Religion & Kultur-Verlag, 21-41.
- Alkier, St. 2003b, Fremdes verstehen – Überlegungen auf dem Weg zu einer Ethik der Interpretation biblischer Schriften. Eine Antwort an Laurence L. Welborn, *ZNT* 11/6:48-59.
- Bal, M. 1985 (2. ed. 1997), *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, London.
- Bauckham, R. 2003, Reading Scripture as a Coherent Story, in: Davis, E.F. & R.B. Hays (eds.), *The Art of Reading Scripture*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 38-53.
- Brenneman, J.F. 1997, *Canons in Conflict: Negotiating Texts in True and False Prophecy*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Bühler, A. 2003, Interpretieren – Vielfalt oder Einheit?, in: Jannidis, F., G. Lauer, M. Martínez & S. Winko (eds.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, Berlin/New York: de Gruyter, 169-181.
- Dalferth, I.U. 1997, Die Mitte ist außen. Anmerkungen zum Wirklichkeitsbezug evangelischer Schriftauslegung, in: Landmesser, C., H.-J. Eckstein & H. Lichtenberger (eds.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. FS O. Hofius*, BZNW 86, Berlin/New York: de Gruyter, 173-198.
- Ebach, J. 1980, *Das Erbe der Gewalt*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Eco, U. 1990, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Eposito, E. 2002, *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses in der Gesellschaft*, stw 1557, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fausser, M. 2004, *Einführung in die Kulturwissenschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Figal, G. 2002, Art. 'Mensch' III Philosophisch, *RGG*⁴ Bd. 5, Tübingen: Mohr Siebeck, 1054-1057.
- Fricke, H. 2003, Art. Potenzierung, in: Müller, J.-D. (ed.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft III.*, Berlin/New York: de Gruyter, 144-147.
- Haacker, K. 1989, Hebraica Veritas im Neuen Testament. Das hebräisch-aramäische Substrat der neutestamentlichen Gräzität als exegetisches und übersetzungsmethodisches Problem, in: Haacker, K. & H. Hempelmann, *Hebraica Veritas. Die hebräische*

- Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe*, Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus Verlag, 17-38.
- Hieke, Th. 2003, Neue Horizonte. Biblische Auslegung als Weg zu ungewöhnlichen Perspektiven, *ZNT* 12:65-76.
- Holtz, T. 1991, Zur Bedeutung der judengriechischen Terminologie für die Übersetzung des Neuen Testaments, in: ders., *Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze*, (ed. Reinmuth, E. & Chr. Wolff), WUNT 57, Tübingen: Mohr Siebeck, 121-125.
- Jannidis, F. 2003, Polyvalenz – Konvention – Autonomie, in: Jannidis, F., G. Lauer, M. Martínez & S. Winko (eds.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, Berlin/New York: de Gruyter, 305-328.
- Klinghardt, M. 2003, Die Veröffentlichung der christlichen Bibel und der Kanon, *ZNT* 12:59-64.
- Landmesser, Chr. 2004, Interpretative Unity of the New Testament, in: Helmer, Chr. & Chr. Landmesser (eds.), *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives*, New York/Oxford: Oxford University Press, 159-185.
- Lips, H. von 2004, *Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung*, Zürich: Theologischer Verlag.
- Markschies, Chr. 2001, Neue Forschungen zur Kanonisierung des Neuen Testaments, *Apocrypha* 12:237-262.
- Markschies, Chr. 2003, The Canon of the New Testament in Antiquity. Some New Horizons for Future Research, in: Finkelberg, M. & G.G. Stroumsa (eds.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literacy and Religious Canons in the Ancient World*, JSRC 2, Leiden/Boston: Brill, 175-194.
- McDonald, J.I.H. 1993, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Niebuhr, K.-W. 2003, Exegese im kanonischen Zusammenhang. Überlegungen zur theologischen Relevanz der Gestalt des neutestamentlichen Kanons, in: Auwers, J.-M. & H.J. de Jonge (eds.), *The Biblical Canons*, BETL 163, Leuven: Leuven University Press, 557-584.
- Nissen, J. 2003, Scripture and Community in Dialogue. Hermeneutical Reflections on the Authority of the Bible, in: Auwers, J.-M. & H.J. de Jonge (eds.), *The Biblical Canons*, BETL 163, Leuven: Leuven University Press, 651-658.
- Oeming, M. 2003, Das Hervorwachsen des Verbindlichen aus der Geschichte des Gottesvolkes. Grundzüge einer prozessual-soziologischen Kanon-Theorie, *ZNT* 12:52-58.
- Ohlig, K.-H. 1972, *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, KBANT 14, Düsseldorf: Patmos.
- Patte, D. 1995, *Ethics of Biblical Interpretation: A Reevaluation*, Louisville: Westminster John Knox Press.
- Poltermann, A. 1995, Literaturkanon – Medienereignis – Kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung, in: Poltermann, A. (ed.), *Literaturkanon*

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- *Medienereignis – Kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung*, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1-56.
- Reinmuth, E. 1995, Narratio und argumentatio – zur Auslegung der Jesus-Christus-Geschichte im ersten Korintherbrief. Ein Beitrag zur mimetischen Kompetenz des Paulus, *ZThK* 92:13-27.
- Reinmuth, E. 2002a, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments*, UTB 2310, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reinmuth, E. 2002b, Die Sprachen des Neuen Testaments, in: Wendel, H.J. et al. (eds.), *Brücke zwischen den Kulturen. 'Übersetzung' als Mittel und Ausdruck kulturellen Austauschs*, Rostocker Studien zur Kulturwissenschaft Bd. 7, Rostock: Universität Rostock, Philosophische Fakultät, 179-200.
- Reinmuth, E. 2003, *Neutestamentliche Historik – Probleme und Perspektiven*, ThLZ.F 8, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Reinmuth, E. 2004, *Paulus. Gott neu denken*, BG 9, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Reinmuth, E. 2005, In der Vielfalt der Bedeutungen – Notizen zur Interpretationsaufgabe neutestamentlicher Wissenschaft, *QD* 215, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 76-95.
- Rhoads, D. 1999, Narrative Criticism: Practices and Prospects, in: Rhoads, D. & K. Syreeni (eds.), *Characterization in the Gospels. Reconceiving Narrative Criticism*, JSNTSS 184, Sheffield: Sheffield Academic Press, 264-285.
- Scheffel, M. 1997, *Formen selbstreflexiven Erzählens*, Tübingen: Niemeyer.
- Schmidt, S.J. & P. Vorderer 1995, Kanonisierung in Mediengesellschaften, in: Poltermann, A. (ed.), *Literaturkanon – Medienereignis – Kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung*, Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung Bd. 10, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 144-159.
- Steiner, G. 1994, *Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Stocker, P. 1998, *Theorie der intertextuellen Lektüre. Modelle und Fallstudien*, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Stroumsa, G.G. 2003, Early Christianity – A Religion of the Book?, in: Finkelberg, M. & G.G. Stroumsa (eds.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literacy and Religious Canons in the Ancient World*, JSRC 2, Leiden/Boston: Brill, 153-173.
- Weder, H. 1997, Die Externität der Mitte. Überlegungen zum hermeneutischen Problem des Kriteriums der Sachkritik am Neuen Testament, in: Landmesser, C., H.-J. Eckstein & H. Lichtenberger (eds.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. FS O. Hofius*, BZNW 86, Berlin/New York: de Gruyter, 291-320.
- Wischmeyer, O. 2004, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein neutestamentliches Lehrbuch*, Tübingen/Basel: Francke.
- Wolf, W. 2001, Formen literarischer Selbstreferenz in der Erzählkunst, in: Helbig, J. (ed.), *Erzählen und Erzähltheorie im 20. Jahrhundert. FS W. Füger*, Heidelberg: Winter, 49-84.

- Zimmermann, R. 2004, Gattungsbruch. Die Bedeutung des Holocaust für die Ethik, *DZPhil* 52:667-690.
- Zymner, R. 2003, Uneigentliche Bedeutung, in: Jannidis, F., G. Lauer, M. Martínez & S. Winko (eds.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, Berlin/New York: de Gruyter, 128-168.

”Så lyder Herrens ord”. Om apokryferna som helig Skrift

Birger Olsson

Apokryferna är på väg tillbaka. Just vår generation har fått många nyöversättningar till olika språk, biblar med apokryferna har åter blivit tillgängliga för vanligt folk, kommentarer och inledningsverk har blivit flera och t.ex. Svenska kyrkan har valt texter ur apokryferna för läsning i huvudgudstjänsten. Textläsningarna bekräftas i regel med en bekännelse: ”Så lyder Herrens ord. – Gud vi tackar dig”.

Apokryferna är på väg tillbaka. Det är kanske inte så underligt. De har varit en del av kyrkans bibel ända fram till 1500-talet och sedan inom majoriteten av den kristna kyrkan.¹ Ibland undrar jag vad som skulle hända om någon kyrkoledare idag fick för sig att lägga till en bok eller ta bort några böcker i en bibelutgåva med rubriken ”BIBLIA, det är All den Heliga Skrift”. Luther la till Manasses bön – den fanns i ett appendix i Vulgata – och andra reformatorer i hans tid tog bort flera bibelböcker. Åtgärderna bygger visserligen på en viss oenighet om dessa böcker – och även om en del böcker som vi kallar kanoniska – som alltid funnits i kyrkan. Men ändå. Inte minst arvtagarna till dem som tog bort flest skrifter på 1500-talet skulle kraftigt protestera.

Apokryferna är på väg tillbaka. Och därmed Septuaginta. Det borde glädja mottagaren av denna festskrift som kanske mer än någon annan på våra breddgrader har verkat för Septuagintas återkomst (Müller 1994). När bibelboken i och med de stora grekiska codexarna på 300-talet blev en verklighet fanns apokryferna med om än i litet olika mängd. I Codex Vaticanus fanns inte Mackabeerböckerna och Manasses bön med men väl 3 Esra och Psalm 151 vid sidan av de apokryfer vi nu har, i Codex Sinaiticus saknas Baruk, Andra Mackabeerboken, Tilläggen till Daniel och Manasses bön men i Codex Alexandrinus från 400-talet möter vi dem alla plus mycket mera (3 Esra, 3 Mack, 4 Mack, Ps 151 och en samling sånger). Den samling skrifter vi kallar Gamla testamentets apokryfer kan variera något till omfånget (Block m.fl.1988:215). I fortsättningen begränsar jag mig till de elva apokryfer som vi i Luthers efterföljd har i t.ex. Danmark och Sverige.

Även protestantiska bibelsällskap har måst ändra policy.² I ett dokument från 1968, reviderat 1987, om ”principer till vägledning för interkonfessionellt samarbete vid översättning av Bibeln” säger De förenade bibelsällskapen och Vatika-

nens sekretariat för kristen enhet bl.a. följande: ”I många sammanhang där det föreligger en direkt anhållan från kyrkorna publicerar bibelsällskapen bibelutgåvor som innehåller vad somliga kallar de deuterokanoniska böckerna och andra kallar apokryferna. Bibelsällskapens målsättning är att tillhandahålla Bibeln enligt den kanon som kyrkorna önskar” (Burke 1999:43). Skillnaderna mellan dessa böcker och den traditionella hebreiska kanon bör dock tydligt markeras genom att de placeras i en särskilt avdelning före Nya testamentet.

Denna policy har stärkts genom ett begynnande samarbete med de ortodoxa kyrkorna. Enligt riktlinjer från 1993 skall för Gamla testamentets del den hebreiska texten (MT) normalt vara grundtext men om de ortodoxa kyrkorna så vill kan man använda ”den grekiska LXX-texten som grund, under förutsättning att textmässiga olikheter mellan MT och LXX redovisas i notapparaten, och att någon form av ’hybridtext’ aldrig tillåts som grundtext” (Burke 1999:44). Därmed kommer också apokryferna med enligt ortodox tradition. Burke försvarar denna ändrade policy från bibelsällskapens sida på ett trefaldigt sätt: (1) Kan man verkligen utgå ifrån att fornkyrkans ledare misstog sig när de följde Augustinus och andras ”större” kanon? Kan beslut på 1500-talet upphäva tidigare beslut? (2) Kan inte Gud uppenbara sin kärlek och goda vilja, sin Messias och sitt frälsningsverk i biblar med apokryfer som han gjort i många århundraden? (3) Apokryferna liknar mycket andra böcker i Gamla testamentet. ”Deras innehåll, genre eller form är inte kvalitativt annorlunda”. Att liksom i den romersk-katolska kyrkan använda ”färre än ett dussin perikoper från apokryferna” som läsningar i gudstjänsten är enligt Burke en bra måttstock.

Ingen enighet i kristenheten

Den tidiga kyrkan var dock inte fullt enig. Det gäller både kanoniska och apokryfiska böcker. Efter en mycket omsorgsfull genomgång av källmaterialet hävdar Johannes Lindblom att det fanns tre ståndpunkter i fornkyrkan (Lindblom 1920: 212-215). Några ville begränsa Gamla testamentet till den hebreiska kanon (i Palestina, Mindre Asien). Andra tog också med ett antal apokryfer (i Västerlandet) medan somliga hade en ”semikanonisk mellanklass” mellan antagna och förkastade böcker (i Alexandria, Syrien, Hieronymus). Man kan säga att dessa tre uppfattningar återfinns i senare tid, den första i den strängare kalvinismen, den andra i den romerska och merparten av den grekiska kyrkan och den tredje i lutherska och anglikanska kyrkor. I den kalvinska ståndpunkten ligger en tydlig tendens att fullständigt ta bort apokryferna ur bibeln såsom artskilda från kanons böcker. Enligt Luther kunde en traditionellt kanonisk skrift (Ester) vara mindre värdefull än en traditionellt apokryfisk skrift (Visheten). Därmed utjämnades skillnaden

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

mellan kanon och apokryferna. En klar och konsekvent princip för hur man ska avgränsa skriftkanon finns knappast hos Luther. Frågan är om kristenheten någonsin kommer att enas om den gammaltestamentliga kanons omfång. Utvecklingen mot en allt större plats för apokryferna är dock fullt tydlig i vår generation.

Som en del av den svenska bibeln

Det råder ingen som helst tvekan om att apokryferna är en del av den svenska bibeln. De återfinns i den samling av skrifter som vi kallar Biblia, det är all den Heliga Skrift eller rätt och slätt Bibeln. Privata uppfattningar och enskilda tillfälligheter har dock medverkat till att de varit rätt osynliga under ett halvtannat århundrade fram till slutet av 1900-talet.³

Inte oväntat finns apokryfer med i de få medeltida översättningar vi har på svenska av enskilda bibelböcker. Jöns Budde översatte Judit och Mackabeerböckerna för birgittinerklostret i Nådendal utanför Åbo. De kunde likt legender av olika slag mycket väl passa för högläsning vid måltider. Jesus Syraks vishet och Salomos vishet fanns med bland de första delarna av Gamla testamentet som kom på 1500-talet. När vår första helbibel kom 1541 fanns den välkända lutherska presentationen av apokryfavdelningen där: ”Apocrypha. Thet äro Böker som icke finnas j the Ebreiska Biblien / och äro för then skul icke lijka reknadha widh the andra böcker j then helga Scrifft / Dock nyttigha til at läsa”. Genom företal till varje enskild bok värderades de dock mycket olika. Även andra bibelböcker markerades i Luthers efterföljd som inte lika värda som andra: Hebreerbrevet, Jakobs brev, Judas brev och Uppenbarelseboken. Dessa beskrivs till och med som ”Apocrypha N.T.” i 1618 års version av reformationsbibeln. I 1703 års kyrkobibel tas denna markering bort och dessa fyra böcker blir inte längre en särskild grupp i bibeln. Apokryfiskt blir motsatsen till kanonisk såsom i Ordförklaringarna och sakupplysningarna i 1917 års kyrkobibel: ”Apokryfiska (d.ä. icke av kyrkan såsom rättesnöre erkända)”. De mer vaga skiljelinjerna mellan olika böcker inom bibelns pärmar som fanns i ett tidigare skede hade därmed upphört. Luthers öppna kanon blir alltmer sluten.

Vår första översättning av apokryferna från den grekiska texten – Luther hade använt Vulgatatexten – kom 1792-93. Den gustavianska bibelkommissionen som tillsattes 1773 – den avslutade sitt arbete först 1917 – hade uppdraget att översätta apokryferna. Enligt instruktionen skulle det arbetet göras sist när de kanoniska böckerna blivit färdiga. En andra provöversättning kom 1869. Även Peter Fjellstedt, trots en mycket kraftig kritik av apokryferna, tog med dem i sitt bibelverk 1849-55. Detsamma gjorde Hans Magnus Melin 1858-65. Det visar att apokry-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

ferna vid denna tid ansågs tillhör den svenska kyrkobibeln. Att de inte fanns med i kommissionens slutresultat, kyrkobibeln 1917, har framför allt praktiska orsaker. I denna bibels parallellhänvisningar och sakupplysningar räknas de med som en del av bibeln.

När kyrkmötet från och med 1868 får en viktig roll i översättningsarbetet faller apokryferna bort i turerna mellan regering, kyrkomöte och kommission, mest därför att man så starkt inriktar sig på att få Nya testamentet färdigt och sedan Gamla testamentet. Vid denna tid hade också apokryferna försvunnit ur flertalet bibelutgåvor av skäl som jag tar upp i nästa avsnitt. Av en tillfällighet togs sedan översättningen av apokryferna upp på kyrkomötet 1898. Enligt en motion fanns risken där att svenskarna skulle få en ofullständig kyrkobibel, ”en reformert bibel i stället för den svensk-lutherska”. Därför bör kyrkomötet begära hos Kungl. Maj:t att kommissionen översätter också apokryferna så att en fullständig kyrkobibel kan antas vid kyrkomötet 1903. Utskottet avslår motionen med 14 röster mot 12 men en reservation av biskopen i Visby von Schéele – att Kungl. Maj:t skulle ”vidtaga de åtgärder som kunna finnas lämpliga för att svenska kyrkan måtte snarast möjligt erhålla en ny översättning även av gamla testamentets apokryfer” – vann så småningom mötets gillande med 29 röster mot 22.

Debatten vid kyrkomötet 1898 gjorde bruket av apokryferna till en konfessionell fråga. von Schéele menade att dessa böcker enligt luthersk åskådning slår en brygga från det normativa bibelordet till den kyrkliga traditionen. De var ett viktigt skiljetecken mellan ”de båda andriktningar inom protestantismen, varom Luther i Marburg förklarade att de voro väsentligt skiljeaktiga”. Apokryfernas plats i bibeln åskådliggjorde ”den evangelisk-lutherska andan” som innebar ett ”sammanförande av det andliga och det naturliga, det gudomliga och det mänskliga”, en förening mellan ”det naturliga, borgerliga livets förhållanden och de rent andliga, religiösa uppgifterna”. En sådan argumentering övertygade både den gammalkyrklige biskopen i Göteborg och den lågkyrklige biskopen i Härnösand. Apokryferna blev åter en punkt på dagordningen.

Kommissionen fick uppdraget att översätta apokryferna men förklarade sig i december 1912 förhindrad att göra det (ledamöterna var då 79, 69 respektive 63 år gamla). En ny kommitté började arbeta 1913. Provöversättningen kom 1915, sändes ut på remiss men kunde inte bli ett ärende för kyrkomötet 1915 som skulle ta ställning till översättningen av de kanoniska böckerna. Apokryferna blev inte färdiga för att kunna tas in i 1917 års kyrkobibel.

Remissinstanserna föreslår endast några smärre ändringar. Resonemang kring apokryfernas status finns bara i yttranden från Visby domkapitel och Stockholms konsistorium. von Schéele har nu en mer allmän motivering för detta ”tillägg till

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

den svenska bibeln”: nyttigt som historisk källa mellan Gamla och Nya testamentet och viktigt som religiöst dokument. Samtidigt noterar han att gränsen mellan kanonisk och apokryfisk såväl som patristisk skrift alltid blir ”något svävande” för en evangelisk åskådning. Clemens Åhfeldt tar fasta på apokryfernas religiösa värde: ”deras etiska kraft, deras uppfordran till sedlig självverksamhet, deras på mångfaldiga ställen sunda, världsbejakande livsuppfattning, deras vördnad för fastställd lag och ordning, deras hänvisande på forntidens minnen och traditionens betydelse”. En något reviderad version överlämnades till kyrkomötet 1920 som utan diskussion för sin del antar översättningen och anholder om att den ”får intagas i kyrkobibeln av 1917 efter Gamla testamentets kanoniska böcker och där innehåva samma ställning till dessa böcker, som av ålder varit Gamla testamentets apokryfiska böcker tillerkänd av Lutherska kyrkan”.

Den socialdemokratiska minoritetsregeringen med Hjalmar Branting som statsminister ville dock något annat. Ecklesiastikministern Olof Olsson, allmänt kallad ”Hedna-Olle”, ansåg att det var för mycket med ”gilla och stadfästa” och flera statsråd ville inte bara på en begäran från kyrkomötet fastställa vilken relation de apokryfiska böckerna skulle ha till de kanoniska böckerna. Om man tog in dessa böcker i 1917 års kyrkobibel så innebar det väl att man hävdade att denna bibel inte var fullständig som den nu var. Resultatet efter många turer blev bara: ”... hava Vi godkänt denna översättning av gamla testamentets apokryfiska böcker”. Men på de tryckta utgåvorna stod redan ”gillad och stadfäst av Konungen 1921” och den varudeklarationen följde apokryferna en lång tid framåt. Detta innebär, så vitt jag förstår, att 1917 års kyrkobibel juridiskt sett inte innehåller apokryferna, även om kyrkomötet för sin del har anhallit om att de ska infogas som en del av den.

Slutsatsen blir: Apokryferna har en given plats inom bibelns pärmar och är i varje fall av tradition och enligt kyrkomötets beslut en del av den svenska kyrkobibeln, även om de inte blev gillade och stadfästa av Konungen 1921.

Varför försvann apokryferna?

I regel förklarar man apokryfernas försvinnande ur den svenska lutherska bibeln med en hänvisning till utländskt inflytande. Några reformerta ledamöter i Brittiska och utländska bibelsällskapet fick fram ett beslut att endast biblar utan apokryfer och utan förklaringar kunde få utgivningsbidrag från sällskapet. Så enkelt är det nu inte. Orsakerna var många. En inhemsk teologisk kritik kom från flera håll. Vi kan nämna Anders Elfving (1745-1772) och Peter Fjellstedt (1802-1881).

Anders Elfving, en kyrkligt gammalpietistisk väckelseförkunnare som samlade stora åhörarskaror under sitt korta liv, citerar flera gånger apokryferna i sin postilla och använder dem också som ingångsord men samtidigt kritiserar han dem kraftigt (Att översätta apokryferna 1977:30f). De kan "icke wara vår trospegel och lefnadsregel" eftersom 1) de är inte skrivna genom den Heliga Andens omedelbara ingivelse, 2) de är inte skrivna på hebreiska, 3) de innehåller mycket som är "misstänkt, fabelaktigt och twertemot all gudsfruktan och det rena Guds ord" och 4) de är inte antagna av den judiska församlingen, inte heller av den första kristna församlingen. Ingen bör läsa dessa skrifter om han inte är "någorlunda bewandrad i de öfrige Helige Skrifterna" och kan veta när de säger samma sak. Salomos vishet, Jesus Syraks vishet och Första Mackabeerboken är de "minst farliga". De övriga är "dels onyttiga, dels odugliga och farliga".

Peter Fjellstedt, missionär, bibellärare och gärna hörd (missions)predikant av snarast reformert typ, skärper ett sekel senare denna kritik i sitt mycket lästa bibelverk från 1849-55 (Olsson 1977a:77f). Apokryferna kom ut sist i hans bibel som ett appendix till band 2. Redan presentationen av dem avviker från 1703 års kyrkobibel genom tillägget "... och äro icke ingifna af den Heliga Ande, derfore kunna de icke anses såsom en del af den Helige Skrift, men äro dock, såsom Luther säger ...". För denna värdering anger han fyra skäl: 1) apokryferna finns ej med i den judiska kanon, 2) de är inte nämnda eller citerade i Nya testamentet, 3) de är inte skrivna på hebreiska eller arameiska som övriga delar av Gamla testamentet och 4) de är inte historiskt tillförlitliga. Fjellstedt skrev nya företal till de olika böckerna där han tar bort de flesta motiveringarna i Karl XII:s bibel för nyttan med apokryferna. När han säger något positivt gömmer han sig alltid bakom Luther. Själv anlägger han ett historiskt perspektiv: apokryferna undervisar om judarnas historia och deras trosuppfattningar.

En teologisk kritik mot bruket av apokryferna kom alltså tidigt inom pietistiskt färgad väckelsefromhet. Den upprepas i den s.k. apokryfstriden under första delen av 1800-talet. Men apokryfernas försvinnande har många andra typer av orsaker, ekonomiska, praktiska, kulturella, fromhetsmässiga och rent tillfälliga orsaker. Apokryferna kom – enligt direktiven – alltid sist i den gamla bibelkommissionens arbete (1793, 1869, 1913-21) och föll bort i debatten och beslutet om en ny kyrkobibel. Brittiska och utländska bibelsällskapet upprättade en egen agentur i Sverige och spred ca 3 miljoner biblar utan apokryfer tills agenturen lades ner på 1880-talet. Svenska bibelsällskapet fick inga pengar från England om apokryferna fanns med i deras upplagor. Och rent praktiskt: en volym utan apokryfer var både hanterligare och billigare när bibeln spreds till gemene man. 1600-talsfromheten med dess tydliga agrara och patriarkala förutsättningar

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

fick ge vika för en mer individualistiska fromhet som lade huvudvikten vid Nya testamentet och dess frälsningsförkunnelse. Det moraliska bruket av apokryferna i Sverige har ju aldrig varit så omfattande som under 1600-talet och början av 1700-talet. Bibelregistret i Karl XII:s bibel ger goda belägg för det. I en begränsad mening har kyrkohistorikern och baptisten Gunnar Westin rätt i sin artikel ”De apokryfiska böckernas försvinnande ur den svenska Bibeln” när han till sist säger att apokryferna utgör ”icke någon del av *vår* Bibel” (Westin 1941:26). Apokryferna försvann i de flesta bibelutgåvor men försvann ändå inte. Svenska kyrkan hade t.ex. genom kyrkomötesbeslut 1898 och 1920 klart fastlagt att apokryferna tillhörde den svenska lutherska kyrkobiln

Varför kommer apokryferna tillbaka?

I september 1977 beslöt den svenska regeringen att bibelkommissionen också skulle översätta apokryferna. En tidigare utredning om Gamla testamentet hade hävdade att ekumeniska och kulturella skäl talade för en nyöversättning och föreslog en särskild utredning (Att översätta Gamla testamentet 1974:11). Bibelkommissionen fick 1975 uppdraget att utreda frågan och i början av 1977 kom dess betänkande *Att översätta apokryferna: Betänkande avgivet av bibelkommissionen* (Ds U 1977:3). En enkät i utredningen till svenska samfundsledningar om apokryferna och enskilda inlägg i pressen aktualiserade på allvar frågan om apokryfernas återkomst i svenska bibelutgåvor. Översättningsarbetet som avslutades 1986 väckte ytterligare frågor. Bibel 2000, den senaste officiella översättningen i Sverige, innehåller apokryferna i en avdelning mellan Gamla och Nya testamentet som kallas ”Tillägg till Gamla testamentet – Apokryferna eller De deuterokanoniska skrifterna”. Apokryferna har kommit tillbaka i våra bibelutgåvor.

Det viktigaste tidningsinlägget under den första omgången kom från ledarskribenten i *EFS Budbäraren*, Torsten Nilsson.⁴ Han tog klar ställning till förmån för apokryferna. Vilka skäl finns det för den kristna kyrkan att följa en fariseisk tradition (den judiska kanon)? Apokryferna har en stor plats i vår religiösa och kulturella tradition, de är oundgängliga som bakgrund till Nya testamentet och deras plats i bibeln främjar ett bättre kanonbegrepp. ”Apokryferna är *en samling skrifter, som har tillhört Bibeln i hela den allmänliga kristna kyrkan ända till reformationen och i majoriteten av den kristna kyrkan även därefter*”.

Därmed har vi börjat ange motiveringar för och orsaker till ett återinförande av apokryferna. Någon ny apokryfstrid har det inte blivit men den ovan nämnda enkäten visar att inställningarna följer vissa konfessionella gränser. De katolska och ortodoxa kyrkorna är mest positiva och använder apokryferna i förkunnelse,

gudstjänstliv och för privat uppbyggelse. De betraktar apokryferna som likvärdiga eller nästan likvärdiga med de kanoniska böckerna.

Svenska kyrkan accepterar apokryferna som en biblisk textsamling utanför de kanoniska böckerna, helst placerade som en egen avdelning efter Gamla testamentet. Detsamma gör ett par frikyrkor, Svenska Missionskyrkan och Fribaptistsambundet. Andra frikyrkor tillstyrker en nyöversättning men vill inte ha apokryferna som en del av bibeln. Den mosaiska församlingen i Stockholm placerar apokryferna helt utanför den bibliska skriftsamlingen.

Utifrån detta inte oväntade resultat noterar utredningen att det största samfundet i landet formellt har tillstyrkt en nyöversättning, att många invandrare med katolsk eller ortodox bakgrund har behov av en modern översättning, att det gamla frikyrkliga apokryfmotståndet tycks vara brutet och att namnfrågan, namnet på denna skriftsamling, är en känslig fråga.

Den föreslår entydigt en nyöversättning med hänvisning till historiska skäl (svensk kyrkobibeltradition, stor betydelse i svenskt fromhetsliv, icke föraktligt inflytande på kulturlivet), kyrkliga och ekumeniska skäl (samfundens önskan att få en nyöversättning) och ekonomiskt-praktiska skäl (det finns resurser i bibelkommissionen när det nytestamentliga arbetet är avslutat).

Per Block, huvudöversättare av apokryferna till svenska, har också vid flera tillfällen (Block 1984, 1986, 1998 och Block m.fl. 1988) visat på den religiösa betydelse som apokryferna kan ha som gränshenomen mellan helig skrift och profan historia, mellan grekiskt och judiskt tänkande och mellan judisk och kristen tro. Liksom de kanoniska skrifterna kan de ge näring åt tron och kärleken. Flera av apokryferna fokuserar vardagslivet och dess problem. Kampen kring det ondas problem, mellan nomism och dualism, utkämpas inom apokryfernas pärmar. Tankematerial till utformningen av en Kristustro finns också där, mest i olika föreställningar om Visheten. Och Luther hittade många sköna ord i apokryferna om det livgivande ordet och en tillit till Gud under alla omständigheter. Psaltarens teckning av den lidande rättfärdige utmålas vidare och blir bakgrund till nytestamentliga föreställningar.

Orsakerna till apokryfernas återkomst är alltså många, liksom till apokryfernas försvinnande, och hör också samman med en del allmänna förändringar i samhälle, kultur och kyrka. Inom bibelforskningen finns inte längre några kanongränser. Proklamationen av hela bibeln som Guds ofelbara ord är inte lika enkel som förut när de hermeneutiska mekanismerna blivit tydligare. Intresset för vishetslitteraturen med dess anknytning till människors vardag, naturen och historien öppnade också vägar för apokryfer. Traditionernas roll ökade under 1980-talet. Kyrkorna kom samman med sina olika traditioner till ett och samma

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

hus och öppnade dörrar mellan de olika konfessionella rummen (BEM-dokumentet 1982 och dess fortsättning). Mångfalden accepteras med bevarad identitet. Allt detta gjorde det lättare för apokryferna att komma tillbaka.⁵

Som läsning i huvudgudstjänsten

Det hävdas ofta att det är först under de allra senaste åren – om vi bortser från den romerska perioden – som texter ur apokryferna har lästs i den svenska gudstjänsten. Det är riktigt att de tidigare inte ingått i Svenska kyrkans evangeliebok men en följetext till 1537 års mässa säger med tanke på Ordspråksboken, Jesus Syraks vishet och Salomos vishet, som just hade kommit ut i svensk översättning, att man kan ”väl understundom taga det något ut för episteln, såsom ock samma böcker hava därtill uti de latinska mässorna mycket brukade varit” (Att översätta apokryferna 1977:18). Det är väl inte helt osannolikt att några valt att läsa ur den svenska versionen av Salomos vishet eller Jesus Syraks vishet.

Den svenska Evangelieboken, utarbetad av Svenska kyrkan under samråd med andra kyrkor och antagen av 2002 års kyrkomöte innehåller fem textläsningar från apokryferna:

Salomos vishet 7:15-22 på tacksägelsedagen 3:e årgången

Salomos vishet 11:22-26 på septuagesima 3:e årgången

Manasses bön v 11-15 på askonsdagen 3:e årgången

Jesus Syraks vishet 28:3-7 på fjärde söndagen i påsktiden 2:a årgången och

Tobit 10:7b-13 på 20:e söndagen efter trefaldighet 3:e årgången.

Beslutet om denna betydelsefulla förändring av apokryfernas ställning i Sverige kom utan omfattande diskussioner.⁶ Med anledning av den nya översättningen av Bibeln 1999/2001 tillsattes en arbetsgrupp som skulle utarbeta ett förslag till en ny evangeliebok. Gruppen diskuterade inte läsningar ur apokryferna men flera remissinstanser uppmärksammar detta och förordar att apokryferna får en plats i evangelieboken. Särskilt texter ur Salomos vishet vore intressanta ur ett kvinnoperspektiv. Skälen är två: apokryferna är en naturlig del av Bibeln 2000 och bredden av bibeltexter i evangelieboken bör vara så stor som möjligt. Kyrkostyrelsen föreslår då texter ur apokryferna enligt ovan och gudstjänstutskottet stöder förslaget. Kyrkomötet har ju tidigare beslutat att apokryferna ska finnas med i bibeln. Den period då apokryferna inte funnits med i den svenska bibeln är relativt kort. När Svenska kyrkans bekännelseskriter fastställdes fanns också apokryferna med i bibeln. Till dessa argument fogades en hänvisning till att många, inte minst invandrare har saknat och efterfrågat apokryferna och en teologisk tes: ”Det grundläggande i vår lutherska tradition är att Kristus är centrum och det av-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

görande är inte att sätta gränser för vad som ryms inom vår kyrkotradition utan att peka på trons centrum” (s. 24).

Denna teologiska grundhållning hade fått sitt stöd i Läronämndens yttrande. För reformatorisk bibelsyn är enligt nämnden frågan om gränserna underordnad frågan om Skriftens centrum. Kanons omfång har alltid varit en öppen fråga i Svenska kyrkans tradition. Historiskt sett har apokryferna dessutom varit viktiga för den folkliga fromheten och använts i predikan. ”Detta innebär att det inte finns några läromässiga hinder mot att hämta texter ur apokryferna, när dessa nu åter finns med i vår bibel”. En av biskoparna, Ragnar Persenius, är dock tveksam eftersom nyordningen kan ”få konsekvenser med läroimplikationer om den ger och förstärker intrycket, att apokryferna principiellt är likställda med övriga bibelböcker”. Man bör undvika ett beslut som i förlängningen tilldelar apokryferna en normerande roll eller relativiserar de mer erkända bibliska böckerna i detta avseende.

Hur avgörande är denna nyordning med tanke på apokryfernas roll och status i Sverige? Somliga teologer har börjat förstärka distinktionen mellan bibeln som text och bibeln som Skrift. Som text har apokryferna alltid haft en plats i den svenska bibeln, i All den heliga Skrift på svenska. En tydlig ställning som Skrift har de dock fått först genom den nya evangelieboken. Ola Sigurdsson, systematisk teolog vid Göteborgs universitet, tillhör dem som anser distinktionen mellan text och Skrift som helt grundläggande (Sigurdsson 2004). Sista avsnittet i hans artikel bär rubriken ”Är Skriften alls en text?” Han hänvisar bl.a. till den lutherske teologen Ingolf U. Dalferth som menar att den reformatoriska traditionen har varit alltför textfixerad. ”Skriften är mer än dess text om den skall förstås teologiskt, och den som bara försöker förstå dess text har redan i ansatsen berövat sig möjligheten att kunna förstå den som Guds ord” (Dalferth 1993:290). Bibeln som Skrift är alltså alltid mer än en text. Att läsa bibeln som Skrift innebär att förvänta sig att den har någon slags auktoritet och aktualitet vad gäller frågan om Gud, människorna, mig och hela skapelsen. Detta kan äga rum i enskild läsning, i gruppstudier men kanske mest i läsningen av texter i en gudstjänstlig kontext. Man måste lära sig läsa bibeln som Skrift i kyrkan. Historiska och litterära läsningar räcker inte. Genom den senaste evangelieboken i Sverige markeras alltså tydligare än någonsin tidigare apokryfernas roll som Skrift. Luthersk uppfattning om bibelkanon och bibeltolkning öppnar vägen för ett sådant bruk av apokryferna.

Numera läses alltså några texter ur apokryferna i Svenska kyrkans huvudgudstjänster och i regel avslutas de med orden ”Så lyder Herrens ord”. – Gud vi tackar Dig”. Jag inbjuder härmed föremålet för denna festskrift och hans fru att

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

komma över till oss på andra sidan vattnet och celebrera denna form av Septuagintas återkomst i vår tid. Är jag hemma vid tillfället tar jag gärna ansvar för kyrkkaffe med tårta.

Noter

¹ Jag använder här den traditionella protestantiska benämningen av dessa skrifter även om denna term av flera skäl är problematisk. Se t.ex. Hidal 1998:19.

² David G. Burke, direktor för Översättningsenheten vid Amerikanska Bibelsällskapet, har redovisat förändringarna i en artikel i *UBS Bullentin* 182/183 (1997) som i översatt form har publicerats i Tro och Liv 6, 1999, och även getts ut som ett separat särtryck av Svenska bibelsällskapet 1999.

³ Apokryfernas plats i den svenska bibelns historia har behandlats i olika sammanhang. Se Lindholm 1915, Lindholm 1920, Eidem 1923, Westin 1941, Pleijel 1941, Pleijel 1970, Att översätta apokryferna 1977, Olsson 1977a, Olsson 1977b, ”God och nyttig läsning” 1988 med bidrag av Per Block, Jerker Blomqvist, Gun-Britt Sundström och Christer Åsberg, Block 1998, Hidal 1998 och Olsson 2001. Den finska bibelkommissionen har också gett ut ett betänkande 1986, ”Delbetänkande rörande översättningen av Gamla testamentets efterkanoniska eller sk. Apokryfiska böcker” (39 sidor). För en mer omfattande redogörelse än den som kan ges här se Olsson 1977a och 1977b och de referenser som finns där.

⁴ *EFS Budbäraren* 21/4 1977. Han fick mothugg av Thorsten Marklund i *EFS Lärarförbunds tidning* nr 3, 1977. Att åter föra in apokryferna i bibeln underminerade tron på hela Bibeln som Guds ofelbara ord! Flertalet tidningar refererade endast utredning utan att själva ta ställning. Liberala *Dagens Nyheter* 28/2 1977 fann det dock viktigt att apokryferna åter fick sin rätta plats i Bibeln.

⁵ De reaktioner som kom omkring publiceringen av den nya översättningen 1986 är också genomgående positiva: *Svensk Veckotidning* 20/12 1985, *Dagens Nyheter* 24/12 1985, *Jönköpingsposten* 13/1 och 20/1 1986, *Göteborgsposten* 8/3 1986, *Svensk Veckotidning* 14/3 1986, *Helsingborgs Dagblad* 20/4 1986, *Dagen* 16/10 och 21/10 1986 och *Svenska Dagbladet* 22/10 1986.

⁶ Källor till det som följer finns i Handlingarna till 2002 års kyrkomöte: Kyrkostyrelsens skrivelse nr 2002:4, motionerna nr 2002:123 och 2002:162, Gudstjänstutskottets betänkande nr 2002:1 med två reservationer och ett särskilt yttrande, och Läronämndens yttrande 2002:1y med ett särskilt yttrande av biskop Ragnar Persenius. En motion krävde att apokryferna skulle tas bort från förslaget eftersom de inte är likställda med bibelns övriga böcker. En annan motion liksom ett särskilt yttrande till gudstjänstutskottets betänkande krävde ett mer omfattande förarbete innan en så avgörande nyordning infördes.

Litteratur

Att översätta Gamla testamentet. *Texter, kommentarer, riktlinjer* 1974, Betänkande av 1971 års bibelkommitté för Gamla testamentet, SOU 1974:33, Stockholm: Utbildningsdepartementet.

Att översätta apokryferna 1977, Betänkande avgivet av bibelkommissionen, Ds U 1977:3, Stockholm: Utbildningsdepartementet.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Block, P. 1984, Ett liv med apokryfer, *Allt om böcker* 7/8.
- Block, P. 1986, Tillägg till Gamla testamentet, in: *Berättelse och redovisning av Svenska Bibelsällskapets styrelse för år 1985*, Stockholm: Svenska Bibelsällskapet, 43-48.
- Block, P. 1998, Apokryfernas budskap då och nu, *Tro och Liv* 3, här citerat efter *Om Apokryferna*, utgivet samma år av Svenska Bibelsällskapet, 3-18.
- Block, P., J. Blomqvist, G.-B. Sundström & Ch. Åsberg 1988, "God och nyttig läsning". *Om Gamla Testamentets Apokryfer*, Stockholm: Propius förlag.
- Burke, D.G. 1999, Bibelns framväxt med särskild hänsyn till apokryferna, *Tro och Liv* nr 6:34-47.
- Dalferth, I.U. 1993, *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie*, Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Delbetänkande rörande översättningen av Gamla testamentets efterkanoniska eller sk. Apokryfiska böcker. Bibelöversättningskommittén* 1986, Helsingfors.
- Den svenska Evangelieboken. Antagen för Svenska kyrkan av 2002 års kyrkomöte* 2003, Stockholm: Verbum.
- Eidem, E. 1923, *Vår svenska bibel*, Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelses förlag.
- Hidal, S. 1998, Apokryfernas växlande historia, *Tro och Liv* 3, här citerat efter *Om Apokryferna*, utgivet samma år av Svenska Bibelsällskapet, 19-26.
- Lindholm, J. 1920, *Kanon och Apokryfer. Studier till den bibliska kanons historia*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- Lindholm, J. 1915, *Studier till en ny provöversättning av Syraks bok*, Stockholm: Norstedt & Söners förlag.
- Müller, M. 1994, *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas?* Frederiksberg: Forlaget ANIS.
- Olsson, B. 1977a, Apokryferna i svenskt bibelöversättningsarbete, in: *Att översätta apokryferna. Betänkande avgivet av bibelkommissionen*, Ds U 1977:3, Stockholm: Utbildningsdepartementet, 73-89.
- Olsson, B. 1977b, Hör apokryferna till den svenska bibeln?, *Religion och Bibel* 36:73-84.
- Olsson, B. 2001, *Från Birgitta till Bibel 2000. Den svenska bibelns historia*, Stockholm: Verbum.
- Pleijel, H. 1941, *Bibeln i svenskt fromhetsliv*, Lund: C.W.G. Gleerups förlag.
- Pleijel, H. 1970, *Hustavlans värld*, Stockholm: Verbum.
- Sigurdsson, O. 2004, Bibeln som Skrift. Om bibelns anspråk på auktoritet och aktualitet i den kristna kyrkan, in: Eriksson, A.-L. (ed.), *Tolkning för livet. Åtta teologer om bibelns auktoritet*, Stockholm: Verbum.
- Westin, G. 1941, De apokryfiska böckernas försvinnande ur den svenska Bibeln, in: *Festskrift utgiven av Teologiska fakulteten i Uppsala 1941*, Uppsala Universitets Årsskrift 1941:7, nr 18, Uppsala/Leipzig: Lundequistska bokhandeln/Otto Harrassowitz.

Mogens Müller-bibliografi 1968-2005

Henrik Tronier

(Foruden titlerne i denne bibliografi foreligger der anmeldelser i Dansk Teologisk Tidsskrift siden 1973, artikler, prædikener og anmeldelser i Kristeligt Dagblad fra årene 1978-1991 samt enkelte artikler og anmeldelser andetsteds.)

1968

Register til Dansk teologisk Tidsskrift årgang 1-30 1938-67, København: Gads Forlag, 64 s.

Søren Kierkegaard-udgaver efter 1956. Søren Kierkegaard-litteratur 1956-1960, (sammen med Jørgen Eilschou Holm & Merete Oldenburg), *Kierkegaardiana* VII:247-267.

1969

Ipsissima vox Iesu eller: Genopdagelsen af Jesu forkyndelse, *Stud teol* 2:17-21.

1970

En ny Jesus-bog, *Stud teol* 1:1-6.

1971

Register til Bibelen i kulturhistorisk lys, (sammen med Jørgen Eilschou Holm), in: *Bibelen i kulturhistorisk lys* 9, København: Politikens Forlag, 277-343.

1972

Messias og "menneskesøn" i Daniels Bog, Første Enoksbog og Fjerde Ezrabog, Tekst og Tolkning (Monografier udgivet af Institut for Bibelsk Eksegese) 3, København: Gads Forlag, 94 s.

1974

Guds retfærdighed. Ernst Käsemanns kommentar til Romerbrevet, *DTT* 37:217-223.

1975

Historikerens Jesus, den historiske Jesus og kirkens Kristus-forkyndelse, *DTT* 38:81-104.

Dåben I-IV, *Roskilde Stiftsblad* 26:118-119.135-138.151-153.166-167.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15
Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status
red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier
ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)
© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)
www.mtp.dk

1976

Der Jesus der Historiker, der historische Jesus und die Christusverkündigung der Kirche (= *DTT* 1975), *Kerygma und Dogma* 22:277-298.

Det nye Testaments tale om Jesus og præstens prædiken, *Dansk Kirketidende* 128:418-421.428-432.440-443.

En forsinket HILSEN til den 60-årige Bent Noack i form af et supplement til bibliografien i festskriftet til samme, *PB* 66:25.

1977

Om udtrykket ”menneskesønnen” i evangelierne, *DTT* 40:1-17.

Über den Ausdruck ”Menschensohn” in den Evangelien (= *DTT* 1977), *StTh* 31:65-82.

Den evangeliske fortælling og præstens prædiken, *Fønix* 1:181-199.

Forskningen over Jesu liv – en skitse, *Religion* 77/2:40-57.

Menighedsteologi eller historieskrivning, kronik i *KD* 13.7.

1978

Jesus-opfattelser – i den nytestamentlige forskning, København: Nyt Nordisk Forlag. Arnold Busck, 73 s.

Historikerens Jesus, *Religionslæreren* 387/74/5:9-14.

Jesu-liv-forskningen fylder 200 år, kronik i *KD* 28.11.

1979

Det nye Testaments tale om dåben og vor, *Dansk Kirketidende* 131:4-7.17-19.30-34.

Bibelhistoriens Simon Peter. Fornægter og klippe, in: *Vartovbogen*, København: Kirkeligt Samfunds Forlag, 151-161.

1980

Bibelsens Hvem Hvad Hvor, (sammen med Lisbet Müller), København: Politikens Forlag, 480 s.

”Nogens trælle – syndens trælle”. Bibeltime over Joh. 8,28-36 på Almindeligt dansk Præstekonvent, *PB* 70:569-572.

Hvad skal vi stille op med den historiske Jesus?, *Fønix* 4:170-183.

Historisk erindring og troens bekendelse, kronik i *KD* 10.7.

1981

Evangeliet og evangelierne. Et stykke problemorienteret forskningshistorie, *DTT* 44:1-16.

Bibliografi, in: Torben Christensen, *Kirkehistoriske afhandlinger*, København: Gads Forlag, 167-169.

1982

Hvad skal vi med Bibelen?, *Vartovbogen*, København: Kirkeligt Samfunds Forlag, 7-17.

Kirke først Bibel så, kronik i *KD* 12.3.

1983

Olof Linton-bibliografi, *DTT* 46:59-65.

Bibelsk eksegese, *Fønix* 7:93-105.

Jesu brug af udtrykket ”menneskesønnen”, *DTT* 46:201-220.

Schat Petersen, Louis Walrondt (1851-1903), (rev. af Frederik Torms artikel), in: *Dansk Biografisk Leksikon*, 3. udgave, bind 13, 51-52.

1984

The Expression 'the Son of Man' as Used by Jesus (= *DTT* 1983), *StTh* 38:47-64.

Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung, Acta Theologica Danica XVII, Leiden: Brill, XI + 279 s.

Betydningen af *bar aenasj* i Dan. 7,13. En anmeldelsesartikel, *DTT* 47:177-186.

Rudolf Bultmann 1884-1976, *Teologisk Forum* (tillæg til *KD*) 6/84:1-3.

Dåben i Det nye Testamente, in: *Aalborg Stiftsbog* (Aalborg Stifts Landemode 1984), 11-24.

Vor tro er ej på hvad som helst, kronik i *KD* 6.3.

Jesus-filmen – et nyt evangelium?, kronik i *KD* 26.4.

1985

Barnabas' brev indledt og oversat, in: *De apostolske Fædre* i dansk oversættelse med indledninger og noter under redaktion af Niels Jørgen Cappelørn, Niels Hyldahl & Bertil Wiberg, København: Det danske Bibelselskab 1985, 189-221.

Bibelen på modersmålet, in: *Helsingør Stiftsbog*, 62-65.

1986

Bibeloversættelse kontra grundtekst – et nutidigt problem, *Teologisk Forum* (tillæg til *KD*) 1/86:1-3.

Hyldesten til Sonningprisvinderen. Professor N.H. Søes tale ved overrækkelsen af Sonning-prisen til Karl Barth 19.4.1963 oversat og indledt af Mogens Müller, *Teologisk Forum* (tillæg til *KD*) 4/86:4-5.

Messias og ”menneskesønnen” i den intertestamentale periode, in: Sten Hidal, Karl-Johan Illman, Tryggve Kronholm, Mogens Müller & Oskar Skarsaune (eds.), *Judendom och kristendom under de första århundradena*. Nordiskt patristikerprojekt 1982-1985, Vol. 1, Oslo: Universitetsforlaget, 98-111.

Kirkens første Bibel, *Teologisk Forum* (tillæg til *KD*) 8/86:5-8.

Evangeliefortolkningsens forudsætninger og sigte, *PB* 76:721-725.

1987

Mattæusevangeliets messiasbillede. Et forsøg på at bestemme Mattæusevangeliets forståelse af Jesu messianitet, *SEÅ* 51-52, 168-179.

1988

Bibelens troværdighed og troværdig bibelbrug. Nogle ”grundtvigske” overvejelser, *Fønix* 12:2-11.

Mattæusevangeliet fortolket, København: Det danske Bibelselskab, 361 s.

”Jeg er vejen og sandheden og livet”. Kristus-troens eksklusivitet i Det nye Testamente, in: Peder Nørgaard-Højten (ed.), *Kristendommen og de andre religioner*, Århus: ANIS, 36-47.

Graeca sive Hebraica veritas? Forsvaret for Septuaginta i Oldkirken, in: Karin Friis Plum & Geert Hallbäck, *Det gamle Testamente og den kristne fortolkning*, FBE 1, København: Museum Tusculanum, 117-137.

Jødedommens Bibel på nytestamentlig tid og den kristne Bibel. Hebraica sive Graeca veritas?, *DTT* 51:220-237.

1989

Graeca sive Hebraica Veritas? The Defence of the Septuagint in the Early Church (= FBE 1), *SJOT* 1:103-124.

Hebraica sive Graeca Veritas. The Jewish Bible at the Time of the New Testament and the Christian Bible (= DTT 1988), *SJOT* 2:55-71.

Ånden og Loven. Pagsteologi i Romerbrevet, *DTT* 52:251-267.

Disciple som jordens salt, Hilsen fra Diakonissehuset Sankt Lukas Stiftelsen 161:1-5.

1990

Translatio et interpretatio. Om den antikke bibeloversættelses væsen, *DTT* 53: 260-277.

Nej til kristen zionisme, kronik i *KD* 30.8.

1991

Torben Christensen-bibliografi, *DTT* 54:55-62.

De arabiske kristne, *Teologisk Forum* (tillæg til *KD*):6-8.

'Have You Faith in the Son of Man?' (John 9.35), *NTS* 37:291-294.

Gnostikerne og Bibelen. Ptolemæus og hans brev til Flora. Indledning, oversættelse og kommentarer, Tekst & Tolkning (Monografier udgivet af Institut for Bibelsk Eksegese) 9, København: Akademisk Forlag, 111 s.

Bag spejlet. Tolkningmuligheder i lignelsen om den barmhjertige samaritaner, in: *Hanegal og morgensang*. Afhandlinger tilegnet Andreas Dahlerup Koch den 11. aug. 1991, MMtryk, 40-53.

Om brugen af Det gamle Testamente i Det nye Testamente. En orienteringsartikel, *PB* 81:793-799.

Kirken, in: *Hvem Hvad Hvor 1992*, København: Politikens Forlag, 178.

1992

En gnostikers syn på Moseloven, *TEOL-information* 5:19-24.

Matthæusevangeliet og Moseloven – et kapitel i en bibelsk teologi, in: *Nyttestamentlig teologi*, Arken-Tryk 98, København: Forlaget Arken, 41-54.

The Gospel of St Matthew and the Mosaic Law – A Chapter of a Biblical Theology (= Arken-Tryk 98), *StTh* 46:109-120.

Septuaginta som den nyttestamentlige menigheds Bibel. Nogle overvejelser, *PB* 82:945-954.

Politikens Bibelleksikon (sammen med Lisbet Müller), København: Politikens Forlag, 336 s. (3. opl. 1997; 4. opl. 1999; 5. opl. 2002).

Villy Sørensens bog "Jesus og KRISTUS", *Fønix* 16:225-230.

Bent Noack-bibliografi 1975(1944)-1992, (sammen med Jakob H. Grønbæk), in: Bent Noack, *Fra det exegetiske værksted*, udgivet af Institut for Ny Testamente Aarhus Universitet under redaktion af Sigfred Pedersen, København: Gads Forlag, 303-310.

Temadag om nyttestamentlig teologi, *TEOL-information* 6:19-20.

1993

Paul Müller-bibliografi, *DTT* 56:64-67.

Frelsheshistorie i Matthæusevangeliet. Et eksempel på bibelsk teologi, *DTT* 56: 131-152.

The Septuagint as the Bible of the New Testament Church. Some Reflections (= *PB* 1992), *SJOT* 7:194-207.

"Son of God". "Son of Man", in: Bruce M. Metzger & Michael D. Coogan (eds.), *The Oxford Companion to the Bible*, New York: Oxford University Press, 710-711.711-713.

Historie som teologi. Om afviklingen af Moseloven i Lukasskrifterne, in: Mogens Müller & John Strange (eds.), *Det gamle Testamente i jødedom og kristendom*, *FBE* 4, København: Museum Tusculanum, 123-150.

Kønnetts betydning for en nytestamentlig ekseget, in: *Køn ved Fakultetet*, Arken-Tryk 106, København: Forlaget Arken, 5-7.

1994

Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas?, København: ANIS, XVI + 152 s.

Kirkens første Bibel, *TEOL-information* 9:11-14.

Jøder og jødedom som teologisk problem i oldkirken, in: Niels Peter Lemche & Mogens Müller (eds.), *Fra dybet. Festskrift til John Strange i anledning af 60-års fødselsdagen den 20. juli 1994*, *FBE* 5, København: Museum Tusculanum, 180-192.

John Strange-bibliografi, in: *Fra dybet*, 275-278.

Salvation History in the Gospel of Matthew. An Example of Biblical Theology (= *DTT* 1993), in: Sigfred Pedersen (ed.), *New Directions in Biblical Theology. Papers of the Aarhus Conference 16-19 September 1992*, Supplements to *Novum Testamentum* 76, 58-76.

Indledning, in: Mogens Müller (ed.), *Dødehavsteksterne, essæerne og Det Nye Testamente. Qumransamfundets betydning for forståelsen af den antike jødedom og den ældste kristendom*, København: ANIS, 7-12.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 1: Afmytologisering; Aland, Kurt; Alexander Balas; amen; Antikrist; Antiochenske skole; Antipater; Aristeasbrevet; Aristion.

1995

The Hidden Context. Some Observations to the Concept of the New Covenant in the New Testament, in: Tord Fornberg & David Hellholm (eds.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. Essays in Honour of Lars Hartman*, Oslo: Scandinavian University Press, 649-658.

Bomben under kristendommen er demonteret, kronik i *Berlingske Tidende* 5.7.

- Jødekristendommen og fremvæksten af kirkelig ortodoksi, in: Samuel Rubenson (ed.), *Patristica Nordica* 4. Föreläsningar hållna vid det fjärde Nordiska patristikermötet i Lund 17-20 augusti 1993, Religio. Skrifter utgivna av Teologiska Institutionen i Lund 44, 15-38.
- Nytestamentlig teologi som bibelsk teologi. Nogle prolegomenale overvejelser, *PB* 85:1073-1082.
- Kampen om Skriften og pagten. Opposition som 2. officielle opponenter ved Reidar Hvalviks disputats *The Struggle for Scripture and Covenant* (Oslo 1994) på Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo den 3. dec. 1994, *TTK* 66:247-260.
- Den Store Danske Encyklopædi*. Bind 2: Barjesus; Bauer, Walter; bespottelse; Betz, Hans Dieter; Bibelen (sammen med Eduard Nielsen), herunder tillige afsnittene Bibelsk teologi samt Bibelfortolkningens historie (sammen med Jørgen I. Jensen) og Bibeloversættelser; bibelforskning; bibelkritik; biblicisme; Billerbeck, Paul.
- Den Store Danske Encyklopædi*. Bind 3: Bornkamm, Günther; Braun, Herbert; brudepiger, de ti; Brun, Johan Lyder; Bultmann, Rudolf; Caesarea Filippi.

1996

- The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* (= 1994), JSOT Supplement Series 206, Copenhagen International Seminar 1, Sheffield: Sheffield Academic Press, 163 s.
- Jesus fra Nazaret, en jødisk messias? Nogle overvejelser om den historiske Jesus, in: Lone Fatum & Mogens Müller (eds.), *Tro og historie. Festskrift til Niels Hyldahl. I anledning af 65 års fødselsdagen den 30. december 1995*, FBE 7, København: Museum Tusulanum, 172-181.
- Niels Hyldahl-bibliografi, in: *Tro og historie*, 301-313.
- Septuaginta als die Bibel der neutestamentlichen Kirche. Einige Überlegungen (= *PB* 1992; *SJOT* 1993), *Kerygma und Dogma* 42:65-78.
- Forord, in: Mogens Müller (ed.), *Politikens bog om religioner & religiøse bevægelser. Trossamfund der præger verden i dag*, København: Politikens Forlag, 6-7.
- Tale ved dimissionshøjtidelighed i KFUK's Festsal fredag den 21. juni 1996, *TEOL-information* 14:7-10.
- "Forstår du også det, du læser?" Da Det Gamle Testamente blev en kristen bog, in: *Vartovbogen*, 120-134.
- Schleiermacher und der Ausdruck Menschensohn. Ein typisches Beispiel und ein Ausblick, in: Dietz Lange & Peter Widmann (eds.), *Kirche zwischen Heilsbotschaft und Lebenswirklichkeit. Festschrift für Theodor Jørgensen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 69-80.
- Forstod essæerne deres pagt som den nye pagt? Pagtsforestillingen i Damaskus-skriftet og Sekthåndbogen, in: Niels Hyldahl & Thomas L. Thompson (eds.),

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Dødehavsteksterne og Bibelen, FBE 8, København: Museum Tusculanum, 79-99.

Die Abraham-Gestalt im Jubiläenbuch. Versuch einer Interpretation, *SJOT* 10: 238-257.

Grundteksten der smuldrede, *Sfinx* 19:146-149.

Septuaginta og bibelsk teologi. Nogle overvejelser, *RvT* 29:21-33.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 4: Cantabrigiensis; Christus; comma johanneum; Complutenser-Polyglotten; Conzelmann, Hans; Cremer, Hermann.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 5: Deißmann, Adolf; Dekapolis; Dibelius, Martin; Didymos; Diospolis; Dodd, Charles Harold; Drusilla; Dunn, James D.G.; Ecclesiastes; Ecclesiasticus; Efeserbrevet; effata; Egypterevangeliet; eksistential interpretation; Elisabeth; engle (sammen med Hans Lundager Jensen); epifani.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 6: evangelist, 1; evangelistsymboler (s.m. Hans Jørgen Frederiksen); Felix; Festus; Filemon; Filemonbrevet; Filip (apostel); Filip (diakon); Filip (tetrark); Filipperbrevet; Forklarelsens Bjerg.

1997

Det Gamle Testamente som kristen bog, København: ANIS, 92 s.

Loven og hjertet. Bjergprædikenen som pagtsteologi, in: B. Olsson, S. Byrskog & W. Übelacker (eds.), *Matteus och hans läsare – förr och nu. Matteussymposiet i Lund den 27-28 sept 1996. En hyllning till professor Birger Gerhardsson som fyllde 70 år den 26 september 1996*, Religio. Skrifter utgivna av Teologiska Institutionen i Lund 48, 41-54.

Neutestamentliche Theologie als Biblische Theologie. Einige grundsätzliche Überlegungen (= *PB* 1995), *NTS* 43:475-490.

Den korsfæstede konge. Niels Willerts disputats om Markusevangeliets lidelsehistorie, *DTT* 60:180-192.

Dødehavsrullerne 50 år efter, kronik i *Jyllandsposten* 14.4.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 7: fundamentalisme: *Kristen fundamentalisme* (sammen med Niels Bjerre-Poulsen); Gabriel; Galaterbrevet; Galilæa (sammen med Andreas Laursen); Genezaretsøen; Getsemane; glossolali; Gog og Magog; Golgata.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 8: Guds rige; Guds Søn; Hakeldama; hedninge; Hellige Land, Det; hellige tre konger.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 9: Jamnia.

1998

- Indledning, in: Bodil Ejrnæs (ed. sammen med Niels Peter Lemche & Mogens Müller), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne i ny oversættelse*, København: ANIS, 9-16.
- De antikke kilder om essæerne. Indledt og oversat, in: *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne i ny oversættelse*, 463-527.
- Dødehavsskrifternes betydning, *PB* 88:590-595.
- Jesus Kristus som konstruktion af det absolutte, in: Th. Jørgensen & P.K. Westergaard (eds.), *Teologien i samfundet. Festskrift til Jens Glebe-Møller*, København: ANIS, 309-320.
- Bibelsk eksegese, *Arken* 20/4:12-17.
- Foreword, in: Frederick H. Cryer & Thomas L. Thompson (eds.): *Qumran Between the Old and New Testament*, JSOT Supplement Series 290, Copenhagen International Seminar 6, Sheffield: Sheffield Academic Press, 7-10.
- Historie og fortælling. Respons til Ole Davidsen, in: Ole Davidsen (red.), *Collegium Biblicum Årsskrift 1998*, 74-79.
- Gads Bibel Leksikon A-K*, København: Gads Forlag: Amen; Anstødssten; Antikrist; Aristæas; Barnabasbrevet; Barnemordet i Betlehem; Bebudelse; Besegling; Bibelsyn; Bjergprædikenen; Bøn, NT; David, *som Messias i GT og NT*; Dibelius, Martin; Dodd, Charles Harold; Doksologi; Engle; Engledyrkelse; Englemagter; Fald; Forargelse; Forbøn; Forhærdelse; Forjættelse; Formidler; Fortabelse; Forudbestemmelse; Forudsigelse; Frelse, NT; Frelser; Frelsehistorie; Fristelse; Fundamentalisme; Gud, NT; Guddommelig; Guds ord; Guds rige; Guds søn; Helvede; Hensøvede; Herlighed, NT; Hjul, tilværelsens; Høre; Håb, NT; Hårdhertethed; Jakobsbrevet; Jerusalem, *religiøst-ideologisk*; Jesu-liv-forskningen; Kanon; Kerinth; Kirkefædre; Kristus, kristologi.
- Gads Bibel Leksikon L-Å*, København: Gads Forlag: Matthæusevangeliet; Meneskesøn; Messiasprætendenter; Muratoris kanon; Mønt; Nøglemagt; Opfyldelse; Overlevering, de gamles; Papias; Præeksistens; Prøve, prøvelse; Rabbi, Rabbuni; Reimarus, Hermann Samuel; Salig; Salve, salvning, NT; Septuaginta; Strauss, D.F.; Teologi, nytestamentlig; Udvælgelse, *jødedom/NT*; Usynlig; Zion, NT.
- Den Store Danske Encyklopædi*. Bind 10: Jeremias, Joachim; Jesu brødre; Jesu-liv-forskning; Jesus Kristus; Josef (Jesu far); Josef fra Arimatæa; Judas (apostel); Judas (Jesu bror); Judæa; Juleevangeliet; Kajfas; kalkede grave; Kana; kanoniske bøger; Kapernaum; kiliasme.
- Den Store Danske Encyklopædi*. Bind 11: Kolossenserbrevet; konkordans; korban; Korintherbrevene; korsfæstelse; Kristus; kærlighedens højsang; kærlighedsmåltid; Käsemann, Ernst; kød 2 (bibelsk); Lagrange, Marie-Joseph.
- Den Store Danske Encyklopædi*. Bind 12: Lazarus; Lebbæus; Lietzmann, Hans; Linus; logiakilde; Lohmeyer, Ernst; Lohse, Eduard; loven (som guddomme-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

lige bud); Lucifer; Lydda; Magdalene; mager; mammon; marana ta; Maria (Jesu mor); Maria Magdalene.

1999

Videnskabelig bibelsk eksegesi eller naiv aktualisering? Et gensvar til Theodor Jørgensen, *Arken* 21/1:30-32.

The Theological Interpretation of the Figure of Jesus in the Gospel of Matthew. Some Principal Features in Matthean Christology, *NTS* 45:157-173.

Bibelhistorien i den antikke jødedom og Det Nye Testamente, in: Geert Hallböck & John Strange (eds.), *Bibel og historieskrivning*, FBE 10, København: Museum Tusulanum, 176-185.

Essæernes opståen som typisk tilfælde, in: Per Bilde & Mikael Rothstein (eds.), *Nye religioner i hellenistisk-romersk tid og i dag*, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 135-147.

Da Jesus blev historisk. Jesus-forskningens historie, *Bibliana* 1:31-43.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 13: Martha; Marxsen, Willi; Matthias; Matthæus; Matthæusevangeliet; Melkisedek; Menneskesønnen; menneskevordelse; messias/messiashemmeligheden; Michael; milleniarisme; missionsbefalingen; Mosbech, Holger; Muratoris kanon.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 14: Nathanael; Nazaret; nazaræere; Nestle, Eberhard; Nikodemus; Nikodemusevangeliet; Noack, Bent; nomisme; Nye Testamente, Det; næstekærlighedsbuddet; nådegave.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 15: Paraklet; Paralipomena; parusi; passionshistorien; Pastoralbrevene; Paulusakterne; Paulusapokalypsen; perikope; Petersakterne; Petersapokalypsen; Petersevangeliet; Peters Prædiken; Petrus; Pilatusakterne; polyglotudgave; Protevangelium Jacobi; præeksistens; Pseudo-Filon; Ptolemaios (gnostiker); Rafael.

2000

Kommentar til Matthæusevangeliet, Dansk kommentar til Det nye Testamente (DKNT) 3, under redaktion af Sigfred Pedersen, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 617 s.

Afsked med Niels Hyldahl, *TEOL-information* 21:5-9.

Foreword, in: Keld Jørgensen, *Initiatives for Change. Denmark 1938-55*, Caux Books/Frederiksberg: Forlaget NY VERDEN, 7-8. (Rumænsk udgave 2000).

Christus als Schlüssel der biblischen Hermeneutik des Paulus, in: Thomas Söding, Udo Schnelle & Michael Labahn (eds.), *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge. Hans Hübner zum 70. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 121-139.

Evangelisterne er teologer. Om tekstrækkernes tvang, *PB* 90:829-830.

At blive kristen – dåb, bekendelse, katekese og medlemsoptagelse i de første menigheder, in: Hans Raun Iversen (ed.), *Dåb og medlemskab i folkekirken*, København: ANIS, 17-30.

Bibelsk teologi i antik jødedom: Oversættelse, genfortælling og fortolkning, in: Sigfred Pedersen (ed.), *Bibelsk teologi*, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 97-112.

Et vægtigt og meningsfuldt indlæg i Paulusforskningen, *PB* 90:929-930.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 16: redaktionshistorie; Romerbrevet; Sakarias; saligprisningerne; Salome; sanhedrin; Sankt Peter; Saul; Schlatter, Adolf; Schmidt, Karl Ludwig.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 17: Schweitzer, Albert (delvis); Semler, Johann Salomo; Septuaginta; sidste tider; sikarier; Silas; Silvanus; Simeon; Simon.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 18: Stefanus; Stendahl, Krister; Strauß, David Friedrich; Stuhlmacher, Peter; supranaturalisme; svededug; Symmachos; synopsis.

2001

Det Gamle Testamente i Det Nye Testamente. Det umulige skriftbevis, *PB* 91: 386-395.

The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture, *Novum Testamentum* 43:315-330.

Septuaginta, verdens første bibeloversættelse, *Bibliana* 3/1:4-16.

Menneskesønnen og teologihistorien. En kristologisk titels opståen og fald, in: Collegium Biblicum's Årsskrift 2001, 33-50.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 19: textus receptus; Thaddæus; Thessalonikerbrevene; Thomasakterne; Thomas' Barndomsevangelium; Timotheusbrevene; Titusbrevet; transfiguration; tro, håb og kærlighed; Tyndale, William; Uriel; urkirken; urkristendom, urmenigheden.

Den Store Danske Encyklopædi. Bind 20: Via Dolorosa; vismændene fra Østerland; Vulgata; Wettstein, Johann Jakob; Wolfenbüttel-fragmenter; yderste dag, den; ypperstepræstelige bøn, den; Zahn, Theodor; Zebedæus; ærkeengle; ødelæggelsens vederstyggelighed; ånd.

Tekstvejledning. Indledning, *PB* 91:1054-1056.

1. søndag i advent. Luk. 4,16-30, *PB* 91:1056-1057.

3. søndag i advent. Luk. 1,67-80, *PB* 91:1106-1107.

Juleaften. Luk. 2,1-14/Matt. 1,18-25, *PB* 91:1124-1125.

2. juledag. Matt. 10,32-42, *PB* 91:1127-1128.

Nytårsdag. Matt. 6,5-13, *PB* 91:1177-1179.

1. søndag efter helligtrekonger. Mark. 10,13-16, *PB* 91:1181-1182.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Oversættelse af "Septuaginta, Genesis 1,1-2,3", in: *Omkring Det Nye Testamente*. Kompendier fra Elementarkursus 5, samlet af Carsten Weber-Nielsen, Københavns Universitet, 47-48.

2002

The New Testament Reception of the Old Testament, in: Mogens Müller & Henrik Tronier (eds.), *The New Testament as Reception*, JSNTSupp 230, CIS 11, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1-14.

Det bibelske Israel, kronik i *KD* 10.1.

Søndag septuagesima. Matt 25,14-30, *PB* 92:11-12.

Fastelavns søndag. Luk 18,31-43, *PB* 92:57-58.

2. søndag i fasten. Mark 9,14-29, *PB* 92:108-110.

Midfaste søndag. Joh. 6,24-35(37), *PB* 92:145-146.

Palmesøndag. Mark. 14,3-9/Joh. 12,1-16, *PB* 92:194-195.

Langfredag. Luk. 23,26-49/Joh. 19,17-37, *PB* 92:198-199.

Anden påskedag. Joh 20,1-18, *PB* 92:218-220.

2. søndag efter påske. Joh 10,22-30, *PB* 92:257-258.

Bededag. Matt 7,7-14, *PB* 92:280-282.

5. søndag efter påske. Joh 17,1-11, *PB* 92:336-337.

6. søndag efter påske. Joh 17,20-26, *PB* 92:359-360.

2. pinsedag. Joh 6,44-51, *PB* 92:386-387.

Kristendommens forudsætninger og tilblivelse. En præsentation og kritik af Per Bilde's *En religion bliver til*, *DTT* 65:130-143.

Kort replik til Per Bilde, *DTT* 65:153.

Jesus og Loven, *PB* 92:778-789.

Menschensohn im Neuen Testament, in: *RGG*⁴, 5. Band, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1098-1100.

Bøger fra den forbudte hylde, *Universitetsavisen* 30/20:12-13.

2003

Bibelfundamentalismen og Palæstina-spørgsmålet, kronik i *Politiken* 12.1.

"Måtte I blive glade stentrillere!" Tale ved dimissionsfesten på Det Teologiske Fakultet ved Københavns Universitet 21. juni 2002, *TEOL-information* 27:22-25.

Essæerhypotesen, *Arken* 25/1:14-16.

Oversættelser af ikke-bibelske oldjødiske og oldkristne skrifter. En oversigt, *DTT* 66:53-65.

Indledning, in: Bodil Ejrnæs, Søren Holst & Mogens Müller (eds.), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne*, 2. udvidede og reviderede udgave, København: ANIS, 17-24.

De antikke kilder om essæerne. Indledt og oversat, in: *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne*, 537-583.

2004

Bogen om Bibelen, (sammen med Lisbet Kjær Müller), København: Politikens Forlag, 377 s. (desuden i Gyldendals Bogklub under titlen *Politikens Bog om Bibelen*).

Efteruddannelse, *TEOL-information* 30:10-12.

Jesus und das Gesetz. Eine Skizze im Licht der Rezeptionen (= PB 2002), *Kerygma und Dogma* 50:208-225.

Schriftbeweis oder Vollendung? Das Johannesevangelium und das Alte Testament, in: Klaus-Michael Bull & Eckart Reinmuth (eds.), *Bekennnis und Erinnerung. Festschrift zum 75. Geburtstag von Hans-Friedrich Weiss*, Rostocker Theologische Studien 16, Münster: LIT Verlag, 151-171.

Biografiseringen af den opstandne og ophøjede Kristus, in: Henrik Tronier & Thomas L. Thompson (eds.), *Frelsens biografisering*, FBE 13, København: Museum Tusculanum, 135-146.

2005

Underlig klædt i kød og blod. Eller: hvad mener vi, når vi siger: "Gud"?, *PB* 95: 26-34.

Bent Noack 15. august 1915 – 24. oktober 2004, *TEOL-information* 31:6-8.

Hvad blev Palæstina kaldt i antikken?, *DTT* 68:139-144.

Lukasevangeliets iscenesættelse af en historisk Jesus. Om den fortidige fortid, in: Mogens Müller & Thomas L. Thompson (eds.), *Historie og konstruktion. Festschrift til Niels Peter Lemche i anledning af 60 års fødselsdagen den 6. september 2005*, FBE 14, København: Museum Tusculanum, 286-305.

Teologisk Forenings 100 års fødselsdag, in: Johanne Stubbe Teglbjerg, Sven Rune Havsteen & Christina Petterson (eds.), *Teologiske stemmer. 1905 Teologisk Forening 2005*, København: Teologisk Forening, 135-141.

Aufhören oder Vollendung des Gesetzes? Eine Antwort an Friedrich Beißer, *Kerygma und Dogma* 51: 308-309.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15
Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status
red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier
ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)
© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)
www.mtp.dk

Bidragydere til dette bind

Bodil Ejrnæs, lektor, cand.theol., ph.d. (Københavns Universitet)

Troels Engberg-Pedersen, professor, dr.phil et theol. (Københavns Universitet)

Lone Fatum, lektor, cand.theol. (Københavns Universitet)

Geert Hallböck, lektor, cand.theol. (Københavns Universitet)

Lars Hartman, professor, Teol. dr. (Uppsala Universitet)

Søren Holst, adjunkt, cand.theol., ph.d. (Københavns Universitet)

Niels Hyldahl, professor, dr.theol. (Københavns Universitet)

Knud Jeppesen, lektor, dr.theol. (Aarhus Universitet)

Niels Peter Lemche, professor, dr.theol. (Københavns Universitet)

Mogens Müller, prodekan, professor, dr.theol. (Københavns Universitet)

Jesper Tang Nielsen, adjunkt, cand.theol., ph.d. (Københavns Universitet)

Birger Olsson, professor, Teol. dr. (Lunds Universitet)

Eckart Reinmuth, professor, dr.theol. (Rostock Universitet)

Martin Rösel, docent, dr.theol. (Rostock Universitet)

John Strange, docent, dr.theol. (Københavns Universitet)

Thomas L. Thompson, professor, ph.d. (Københavns Universitet)

Henrik Tronier, lektor, cand.theol. (Københavns Universitet)

Hans-Friedrich Weiß, professor, dr.theol. (Rostock Universitet)