

”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 bibelforskere 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 Tusculanums 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 uheldige 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

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

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 Rads 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 ørkenvandningsberetningen eller en selvstændig legende ("påskelegenden"), om end det nok er min opfattelse, at historien om udfrielsen af Egypten er et nødvendigt prolegomena til ørkenvandningsberetningen.

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 Schöpfungserüberlieferung 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 Tusulanums 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 Tusculanums 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.