

FORUM FOR BIBELSK EKSEGESE 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrافي



MUSEUM TUSCULANUMS FORLAG

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrifi

Hidtil udkomne numre af FORUM FOR BIBELSK EKSEGESE

1. Det gamle Testamente og den kristne fortolkning
Red. af Karin Friis Plum og Geert Hallbäck, 1988. 137 s.
2. Tradition og nybrud. Jødedommen i hellenistisk tid
Red. af Troels Engberg-Pedersen og Niels Peter Lemche, 1990. 240 s.
3. Fortolkning som formidling
Red. af Lone Fatum og Eduard Nielsen, 1991. 135 s.
4. Det gamle Testamente i jødedom og kristendom
Red. af Mogens Müller og John Strange, 1993. 182 s.
5. Fra dybet. Festskrift til John Strange
Red. af Niels Peter Lemche og Mogens Müller, 1994. 286 s.
6. Bodil Ejrnæs:
Skriftsynet igennem den danske bibels historie, 1995. 270 s.
7. Tro og historie. Festskrift til Niels Hyldahl
Red. af Lone Fatum og Mogens Müller, 1996. 320 s.
8. Dødehavsteksterne og Bibelen
Red. af Niels Hyldahl og Thomas L. Thompson, 1996. 157 s.
9. Etnicitet i Bibelen
Red. af Niels Peter Lemche og Henrik Tronier, 1998. 143 s.
10. Bibel og historieskrivning
Red. af Geert Hallbäck og John Strange, 1999. 238 s.
11. ”Tiden” i bibelsk belysning
Red. af Geert Hallbäck og Niels Peter Lemche, 2001. 163 s.
12. Lidelsens former og figurer
Red. af Bodil Ejrnæs og Lone Fatum, 2002. 250 s.
13. Frelsens biografisering
Red. af Henrik Tronier og Thomas L. Thompson, 2005. 307 s.
14. Historie og konstruktion
Red. af Mogens Müller og Thomas L. Thompson, 2005. 442 s.
15. Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status
Red. af Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche og Henrik Tronier, 2006. 307 s.

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrافي

Forum for Bibelsk Eksegese 16

Redaktion:

Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

MUSEUM TUSCULANUMS FORLAG

KØBENHAVNS UNIVERSITET

2010

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrافي, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi

© Forfatterne & Museum Tusulanums Forlag 2010

Omslag: Pernille Sys Hansen, Damp Design

Sats: Kristian Mejrup

Sat med Times New Roman, laserprintet

Tryk: Special-Trykkeriet Viborg a-s

ISBN: 978 87 635 3637 0

ISSN: 0903 854X

Udgivet med støtte fra

H.P. Hjerl Hansen Mindefondet for Dansk Palæstinaforskning

Forsideillustration:

Giotto: Tronende Madonna, ca. 1310

Tempera på træ, 325 x 204 cm

Galleria degli Uffizi, Firenze

Elev af Robert Campin: Madonna foran kaminskærmen, ca. 1440

Tempera på træ, 63,4 x 48,5 cm

The National Gallery, London

Museum Tusulanums Forlag

Njalsgade 126

DK-2300 København S

www.mtp.dk

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Indhold

<i>Forord</i> af Bodil Ejrnæs og Lone Fatum	7
Søren Holst: <i>Gennem ild og vand:</i> <i>Skriftlighed i den aramaiske Kæmpernes Bog</i>	13
Jesper Høgenhaven: <i>"Til dit eget og Israels bedste..."</i> <i>Brevsituation, autoritet og skriftbrug</i> <i>i Udvalg af Lovens Gerninger (4QMMT)</i>	35
Trine Bjørnung Hasselbalch: <i>Skriftbrug i Habakkukkommentaren:</i> <i>Den litterære konstruktion af Retfærdighedens Lærers autoritet</i>	51
Bodil Ejrnæs: <i>Salmerullen fra Qumran</i> <i>– et pseudepigraft Davidskrift</i>	67
Finn Damgaard: <i>Moses som erindringsfigur</i> <i>i Filons De Vita Mosis</i>	85
Jesper Tang Nielsen: <i>Yndlingsdisciplen og Johannesevangeliet</i>	101
Geert Hallbäck: <i>Kolosserbrevet som pseudonymt apostelbrev</i>	118
Lone Fatum: <i>Paulus fordoblet:</i> <i>Paulus som fortolkningsfigur i egne og andres skrifter</i>	139

Forord

Anonymitet har været den absolut mest udbredte skriveform i den antikke verden i en periode, hvor grænsen mellem mundtlighed og skriftlighed var flydende, hvor kun de færreste kunne læse, og hvor viden om bøgeres indhold for langt de fleste afhang af mundtlig formidling og ikke forudsatte kendskab til bøgerne selv.

Brugen af pseudonymitet, dvs. det at skrive under falsk navn, skal således ses i sammenhæng med anonymitet og kan ikke uden videre sammenlignes med en senere tids praksis, hvor forfattere almindeligvis udgiver skrifter under eget navn. Med de pseudepigrafiske skrifter i Det Gamle Testamente, fra Qumran og i Det Nye Testamente befinder vi os i en periode, hvor navngivne forfatterskaber og i det hele taget det at skrive under eget navn endnu var det ualmindelige.

Pseudonyme skrifter er rigt repræsenteret i både jødisk og græsk-romersk litteratur; de bibelske pseudepigrafer er således langt fra noget særsyn, og brugen af pseudonymitet i bibelske skrifter kan derfor ikke uden videre bedømmes end-sige afvises blot som svindel. I modsætning til senere praksis er de navne, som kendetegner den pseudepigrafiske bibellitteratur, ikke frit opfundne dæknavne, men derimod navne, som allerede har rod i skrifttraditionen, og som derfor kan tilføre nye tekster en autoritativ kvalitet med den i bestemte situationer nødvendige, legitimerende betydning.

Præcis som i vore dage har man også i antikken haft mange gode grunde til at skrive pseudonymt. Det kunne fx være en økonomisk salgfordel, et satirisk ønske om at smæde en modstander eller personlig ængstelse ved at stå offentligt frem med et kontroversielt synspunkt. Men det kunne også være et skole- eller traditionsbevidst udtryk for veneration over for en læremester og et ærligt ønske om at stå ved sin afhængighed for at hævde og måske fremme en bestemt tankegang. Især dette sidste synes at være formålet med den pseudepigrafiske praksis i de bibelske skrifter. Der er tale om en bevidst udnyttelse af traditionelle autoritetsfigurer inden for en kontekst, hvor det fx drejer sig om at tydeliggøre en afhængighed af en bestemt lovlærer eller fortolker for måske at sikre en traditionsbevidst kontinuitet eller legitimere en bestemt fortolkningsposition i forhold til konkurrerende fortolkninger.

Når autoritet ikke kun afhænger af den karismatiske virkning af mundtlig formidling og personlig tilstedeværelse, kan skriftlighed i sig selv blive både traditionsbærende og legitimerende. Den autoritative betydning kan overføres fra den mundtlige tale til den skriftlige tale som litterært virkemiddel, og såvel anonyme som pseudonyme forfattere kan hente autoritativ bekræftelse for deres egne fortolkningsprojekter i litterære genrer som fx brevet og testamentet.

Så udbredt har brugen af pseudonymitet været, at man kan tale om pseudopigrafi som en egentlig litterær genre med sine egne karakteristiske virkemidler som fx små, anekdotiske træk og en personlig iscenesættelse, der udnytter traditionen om den store skikkelse, hvis navn nu genbruges. Uanset om det er en mytologisk figur eller en virkelig person, hvis autoritet man vil genbruge, har den faktiske forfatter bag det pseudonyme skrift åbenbart ønsket at gøre den fortidige autoritetsfigur aktuelt genkendelig for skriftets læsere. På den måde gøres autoritetsfiguren i det mindste skriftligt nærværende og, må man forestille sig, betydningen af hans legitimerende funktion så meget desto mere effektiv.

Valget af tema for dette bind af Forum for Bibelsk Eksegese har flere forudsætninger, men ligger først og fremmest i direkte forlængelse af to tværfaglige projekter, som medarbejdere ved Afdeling for Bibelsk Eksegese har været optaget af i løbet af de seneste år. Det ene var et forsknings- og formidlingsprojekt inden for teologi, jura, religionsvidenskab og litteraturvidenskab om fortolkningsvilkår og -problemer i arbejdet med autoritative tekster. Det blev gennemført i forbindelse med Københavns Universitets tværfakultære satsningsområde *Religion i det 21. århundrede* som en række seminarer og en afsluttende, offentlig temadag om "Kanondannelse og fortolkningspolitik" i november 2006. Det andet har tilsvarende været tværfagligt om end i mindre målestok, nemlig i form af et seniorseminar i maj 2008. Emnet var pseudopigrafi, og i seminaret deltog foruden medarbejdere fra Afdeling for Bibelsk Eksegese også lektor, mag. art. Poul Behrendt, Institut for Nordiske Studier og Sprogvidenskab, og diskussionen drejede sig bl.a. om forholdet mellem antikkens brug af pseudonymitet og den i nutiden stadigt mere udbredte selvbiografiske (roman)genre, der blander fiktion med faktuel beskrivelse. Vi skylder Poul Behrendt tak for den inspiration, hvormed han har bidraget til bindets udformning.

I øvrigt placerer dette bind af Forum for Bibelsk Eksegese sig i forlængelse af især bind 12 fra 2002 *Lidelsens former og figurer* og bind 13 fra 2004 *Frelsens biografisering*. Med sin interesse for den litterære eksegese med alt, hvad dette indebærer for fokus på implicit forfatter, uanset hvad han kalder sig, og for synet på teksten som et selvberørende fortolkningsunivers, befolket af narrative figurer

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudopigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

i en mere eller mindre udfoldet biografisk iscenesættelse, drejer det sig også i bind 16 om kontekstualitet. Det er et grundtræk ved den litteratur, der her behandles, at den benytter sig af fortidige fortolkningsfigurer af hensyn til ny, aktuell bekræftelse. Det indebærer for det første, at nutiden tilskrives betydning ved hjælp af fortiden, og for det andet, at fortiden må gen- og omskrives for at kunne opfylde sit aktuelle formål. Den fortidige figur eller den legitimerende skriftform må kontekstualiseres på ny for at kunne virke både traditionelt genkendelig og aktuelt vedkommende. Denne sammenhæng har vi ønsket at illustrere med valget af to Madonnabilleder, som med 100 års mellemrum anskueliggør den traditionsbevidste fortolknings vilkår: på den ene side skal kontinuiteten med fortiden bekræftes, og på den anden side skal traditionen ajourføres og kontekstualiseres på ny, hvis den skal kunne bevare sin autoritative betydning.

De første fire bidrag beskæftiger sig med Dødehavstekster og undersøger de strategier, forfatterne af disse tekster tager i anvendelse for at forlene dem med autoritet. I nogle af teksterne sker det gennem iscenesættelse af en autoritetsfigur, i andre ved henvisning til bibelske skrifter som tekster med autoritativ status. *Søren Holst* gennemgår den aramaiske Qumrantekst *Kæmpernes Bog*. Enok, der er en central figur i teksten, er her fremstillet i rollen som åbenbaringsmodtager og mediator mellem himmel og jord – en rolle som ligner den, Bibelens Moses har. Teksten repræsenterer således en Enok-tradition, som også kendes fra andre ekstra-bibelske tekster. I *Søren Holsts* fortolkning af Enokfiguren i *Kæmpernes Bog*, set i lyset af det samlede tekstkorpus fra Qumran, er han imidlertid ikke et alternativ til Moses, men snarere en nødvendig proto-Moses.

Jesper Høgenhaven undersøger Udvalg af Lovens Gerninger, et litterært dokument fundet i flere kopier i Qumran og formet som et brev. Både afsender og adressat er anonyme, og således henter teksten ikke umiddelbart sin autoritet fra en kendt autoritetsfigur. Snarere synes autoriteten at være forankret i brugen af brevgenren og ikke mindst i de hyppige henvisninger til de bibelske tekster som en skriftlig foreliggende autoritet.

Habakkukkommentaren er genstand for *Trine Bjørnung Hasselbalchs* undersøgelse. En central figur i denne Qumrantekst er Retfærdighedens Lærer, og artiklen viser, hvordan denne skikkelse konstrueres som autoritetsfigur; ved hjælp af implicite henvisninger og allusioner til Moses-traditioner og Esajas-traditioner

iscenesættes han både som den, der på Guds vegne skænker den nye pagt, og som den, der kan fortolke profetiernes inderste hemmeligheder.

Endelig beskæftiger *Bodil Ejrnæs* sig med Davidfiguren i Salmerullen fra hule 11, et af de vigtige bibelmanuskripter fra Qumran. I denne version af Salmernes Bog tegnes et portræt af David som forfatter, og han udstyres her med træk, som den bibelske David ikke besidder; bl.a. tildeles han rollen som vismand. Således overtrumfer Salmerullens David ikke alene Bibelens David, men også Salomo, og dermed repræsenterer Salmerullen en davidisk visdomstradition, som ikke kendes i Bibelen.

Derefter knytter *Finn Damgaard* med sit bidrag om Filons brug af Moses-figuren en forbindelse fra den gammeltestamentlige til den nytestamentlige fortolkningstradition. Med sin karakteristik af Moses som erindringsfigur i Filons *De Vita Mosis* viser han, hvor eksegetisk bevidst Filon genbruger Exodus-traditionen i overensstemmelse med sit aktuelle, kulturelle og politiske formål. Noget fastholdes som kollektiv erindring for den aktuelle selvforståelses skyld, andet overlades til kollektiv glemsel ved at blive fortiet eller modsagt, og Moses må biografiseres på ny for som erindringsfigur at kunne gøre fyldest som identitetsbekræftende autoritetsfigur for det jødiske minoritetssamfund i Alexandria.

Jesper Tang Nielsen afviser i sin behandling af Yndlingsdisciplen og Johannesevangeliet at lede efter Yndlingsdisciplen som historisk person og plæderer for, at hans betydning må søges inden for den johannæiske fortælling. Her personificerer han den tro, der ikke har nødt til at se for at tro, og er på den måde eksemplarisk for læsernes tro. Som Yndlingsdiscipel med et særligt intimt forhold til Jesus har han både en særlig autoritet og en særlig forståelse af den sandhed, der skal gives videre, og i denne rolle som litterær idealfigur er han sammenlignelig med yndlingsdisciple i apokryfe skrifter, fx Judas, Maria Magdalene og Jakob.

Kolossierbrevet behandles af *Geert Hallböck* som et pseudo-paulinsk brev, egentlig stilet til Laodikea længe efter Kolossæes ødelæggelse. Brevet ses som eksempel på strategisk pseudopigrafi i den forstand, at brugen af Paulus som autoritetsfigur er afgørende for brevets kristocentriske argumentation imod en filosofi, som ifølge brevet kompromitterer Kristus-troen med tilføjelsen af nye trosforestillinger og en ny fromhedspraksis. På flere punkter minder kolossierfilosofien om, hvad Paulus selv advarer imod i Galaterbrevet. I karakteristikken

af den pseudonyme mentalitet sammenholdes apostolicitet og traditionsbevidsthed med det fromme bedrag som moralsk problem.

I det afsluttende bidrag beskæftiger *Lone Fatum* sig med autofiktion, narrativitet og ajourført genskrivning som redskaber for fortolkning. Efter en kort præsentation af de ægte Paulusbreves autofiktive jeg-forfatter som frelseshistorisk Kristus-figur karakteriseres den lukanske genskrivning af Paulus-figuren i Apostlenes Gerninger. Dernæst fokuseres på den socialmoraliske ajourføring af den pseudepigrafiske Paulus i Pastoralbrevene som afsæt for en diskussion af, hvad Paulus-fordoblingen indebærer for forståelsen af den post- og pseudepigrafiske Paulus-tradition og de fortolkningsbehov, som nødvendiggør gen-kontekstualisering og ny, retrospektiv legitimering.

Til slut ønsker vi at rette en stor tak til H.P. Hjerl Hansen Mindefondet for Dansk Palæstinaforskning for rundhåndet støtte, som har gjort det muligt at udsende dette bind i serien *Forum for Bibelsk Eksegese*.

Bodil Ejrnæs

Lone Fatum

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16
Skriftbrug, autoritet og pseudepigrافي, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum
ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)
© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)
www.mtp.dk

Gennem ild og vand: Skriftlighed i den aramaiske *Kæmpernes Bog*

Søren Holst

Bibelen indeholder beretninger om, hvordan menneskene, ægteskabet, spisevanerne og folkeslagene blev til. Også en stribe fællesmenneskelige kulturelle fænomener som husdyrhold, musik, håndværk og sprog får en mere eller mindre udførlig tilblivelsesberetning – en *ætiologi* – med på vejen. Det samme gælder naturligvis de særligt israelitisk-jødiske religiøse foranstaltninger som omskærelse, ofringer og regler for *rent* og *urent*. Det fællesmenneskelige og det særligt israelitiske bliver ligefrem på et helt centralt punkt blændet ind over hinanden, idet Det Gamle Testamente ikke som de fleste andre kulturer fortæller, hvordan menneskene fik ilden, men hvordan israelitterne fik offerilden (Lundager Jensen 2004:315-343).

Men hvad med et andet vigtigt kulturbærende fænomen, som ikke mindst i en bibelsk sammenhæng kunne ventes at være af stor vigtighed: Hvor kom skriften fra? Det er der umiddelbart intet svar på. Bodil Ejrnæs har skildret en tendens i både Dødehavsteksterne og Det Nye Testamente til at knytte autoritet og skriftlighed tæt sammen; en tendens, som i hvert fald i nogen grad repræsenterer en udvikling i forhold til Det Gamle Testamente selv, hvor autoriteten i høj grad er knyttet til det guddommeligt sanktionerede talte ord (Ejrnæs 2006:38-42).

Ganske vist spiller det skrevne ord også i Det Gamle Testamente selv en afgørende rolle: Moses er en profet – en mundtlig forkynner – i langt højere grad end han er en skriver, men det fysiske tegn *par excellence* på hans talte ords autoritet er de stentavler skrevet af Gud selv (2 Mos 24,12; 31,18; 32,16; 34,1) eller eventuelt af Moses efter Guds diktat (24,4; 34,27-28), som Moses bringer med sig ned fra Sinajbjerg. Det ville derfor ikke have virket forbavsende, hvis teksten enten havde nævnt, at Gud til lejligheden opfandt skriftsproget – eller på anden vis havde antydnet, hvordan dette fundamentale kommunikationsmedium kom ind i verden.

Det er imidlertid ikke tilfældet. Verbet ”at skrive” (*ktb*) og substantivet ”bog” (*sepær*) optræder (bortset fra overskriften over stamtavlen 1 Mos 5,1) begge for første gang i 2 Mos 17,14, hvor Gud efter sejren over amalekitterne i en henkastet bemærkning siger til Moses: ”Skriv dette til erindring i bogen (*bassepær*), og indprent Josva, at jeg vil udslette mindet om amalekitterne under himlen”, uden at det i øvrigt fremgår, hvad denne bog er for noget. Moses er altså den første,

som Det Gamle Testamente forbinder med skriftlighed, og dette kan selvfølgelig tages som et tegn på, at kendskabet til skrivekunsten er erhvervet under slaveriet i Egypten – allerede Josef må i sit embede som egyptisk landbrugs- og økonomiminister næsten med nødvendighed tænkes at have rådet over enten personligt kendskab til skrivekunsten eller en stab af pålidelige skrivere. Men dette er alt sammen blot kreativ fabuleringen snarere end eksegese. Teksten oplyser intet om introduktionen af skrivekunsten.

Den ikke-bibelske jødiske litteratur fra oldtiden er mere snakkesalig på dette punkt – hvilket i sig selv svarer godt til den tendens, Bodil Ejrnæs påpeger: Josefus oplyser i *Den Jødiske Historie*, at Adams efterkommere gennem hans tredje søn Set forevige deres iagttagelser af himmellegemernes bevægelser, idet de ”opstillede to mindesmærker (*stêlas*), det ene af tegl og det andet af sten, og skrev (*enegrapsan*) deres opdagelser på dem begge”, fordi allerede Adam havde forudsagt, at verden ville blive tilintetgjort, én gang ved ild og én gang af voldsomme vandmasser (Ant 1,70). Og den latinske pseudepigraf *Adams og Evas liv* (50,1-3) fører dette initiativ helt tilbage til Eva, der efter Adams død siger til sine sønner:

Gør jer nogle tavler (*tabulas*) af sten og andre af ler og skriv på disse hele mit liv og jeres faders liv, som I har hørt og set af os. Hvis han [Gud] vil dømme vor slægt ved vand, vil tavlerne af ler blive opløst, men stentavlerne forblive. Men hvis han vil dømme vor slægt ved ild, vil stentavlerne blive opløst, men lertavlerne blive bagt (til tegl).

Temaet ’ødelæggelse ved ild og/eller vand’ skal vi gense nedenfor. Vejen går imidlertid omkring en af dem, som hyppigst forbindes med skrivefærdigheder i denne litteratur, nemlig Enok. *Jubilæerbogen* fortæller således (4,17-18), at

Han var så den første af menneskebørnene, af dem, der fødtes på jorden, der lærte skrivekunst og lærdom og visdom, og som nedskrev himlens tegn i en bog alt efter deres måneders rækkefølge.

I *1 Enoks Bog* 12,4 og 15,1 betegnes Enok som ”retfærdighedens skriver”, og hans skriverfunktion nævnes talrige gange i bogen. Skriftligheden er dog en tvetydig størrelse i *1 Enoks Bog*. I 69,7-11 beskrives skriften som en af de skadelige kundskaber, som de faldne engle eller ”gudssønnerne” eller vægterne fra *1 Mos* 6,1-4 lærte menneskene.

Det er ellers ikke meget, en bibellæser får at vide om Enok. Han optræder i tre stamtavler i henholdsvis *1 Mos* 5, *1 Krøn* 1 og *Luk* 3, og bortset fra hans genealogiske indplacering som søn af Jered og far til Metusalem, véd selve Det Gamle Testamente ikke andet at berette om ham, end at ”Enok levede i alt 365 år. Han

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

vandrede med Gud. Så var han der ikke mere, for Gud havde taget ham bort” (1 Mos 5,23-24).

Enoks beskedne levetid på 365 år er påfaldende, når man sammenligner med de omgivende patriarker i stamtavlen, som typisk nåede en alder på omkring 900 år. Hans korte liv skal åbenlyst ses i sammenhæng med, at han blev ”taget bort”, dvs. han døde ikke mæt af dage, men fik sin livsbane afbrudt på en måde, der ikke svarer til almindelige menneskers skæbne. Tanken er øjensynligt, at han på grund af sit retfærdige liv – for det er, hvad der ligger i udtrykket at ”vandre med Gud” – blev taget op til himlen i levende live. Denne forestilling afspejles i de gammeltestamentlige apokryfer, hvor Siraks Bog fortæller: ”Aldrig er der skabt nogen på jorden, der var som Enok; han blev jo også taget bort fra jorden” (49,14; jf. 44,16), og af samme grund inkluderer Hebræerbrevet ham i sit katalog over troshelte: ”I tro blev Enok taget bort, for at han ikke skulle se døden, og han var der ikke mere, for Gud havde taget ham bort” (Heb 11,5).

Denne unikke skæbne gjorde Enok til en superstar i apokalyptikken i århundrederne omkring vores tidsregnings begyndelse. I Enoks Bog rummer nogle af de ældste bevarede eksempler på den jødiske apokalyptiske tradition og lader Enok foretage rundrejser i både tid og rum, hvor han får indblik i såvel himlens og kosmos’ indretning som i fremtiden; genren nød popularitet, som man kan se af, at der foruden den samling af skrifter, som udgør 1 Enoks Bog, yderligere er bevaret en 2 og 3 *Enoks Bog*, henholdsvis fra omkring vores tidsregnings begyndelse og fra middelalderen, som elaborerer på Enoks himmelske oplevelser og videre skæbne. Enoklitteraturen kan opfattes som fortolkninger, der skal svare på de mange åbne spørgsmål, som de sparsomme og gådefulde oplysninger i Bibelen fremkalder. På den anden side kan Bibelens kortfattetethed på dette område også netop skyldes, at der allerede på den tid, hvor 1 Mosebog fik sin endelige skikkelse, forelå en vildtvoksende åbenbaringslitteratur centreret omkring Enok. De retninger inden for jødedommen, som var toneangivende i redigeringen af de bibelske skrifter, og som satte større pris på *tora* end på individuelle åbenbaringer, kunne i en samtid, hvor Enoklitteratur var cirka lige så udbredt, som bannerreklamer og reality-TV er i dag, ikke ret godt fortie, at Enok fik en ekstraordinær skæbne. På den anden side ønskede de heller ikke at bruge flere ord på sagen end allerhøjst nødvendigt (Stone 2006:6-7; jf. Milik 1978:91).

Mens Enok således gled ud af den toneangivende jødedom efter templets fald, blev de åbenbaringer, der knyttedes til hans navn, bevaret især i østkirkerne. Det er således karakteristisk, at 1 og 2 Enoks Bog, skønt oprindeligt affattet på henholdsvis aramaisk og (sandsynligvis) græsk, kun findes bevaret i komplette ud-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

gaver på henholdsvis etiopisk (*ge'ez*) og kirkeslavisk. Men et enkelt Enokskrift, *Kæmpernes Bog* fik et endnu mere turbulent efterliv. Vi kender det i første omgang kun fra andenhånds omtale af manikæernes traditioner.

Den manikæiske religion blev fra det 3. årh. og mere end tusind år frem i tiden udbredt først i Europa og siden i Asien og forsvinder først endegyldigt i det sydøstlige Kina i det 17. årh. Dens kanoniske skrifter, øjensynligt forfattede af religionsstifteren Mani selv, er omtalt både i manikæiske tekster og hos modstandere som fx den tidligere manikæer, kirkefaderen Augustin. Der var syv i alt, og et af dem kaldtes *Kæmpernes Bog* (Pedersen 1994:45-48; Reeves 1992:9-24). Dette skrift selv var imidlertid helt og holdent gået i glemme, indtil tekstfund på så forskellige steder som i den kinesiske Xinjiang-provins og i Qumran ved Det Døde Hav i den første halvdel af det 20. årh. bragte brudstykker af det for dagen. Fragmenter, som stammede fra udgravninger i Turfan i det nordvestlige Kina, på middelpersisk, sogdisk og uygurisk (oldtyrkisk), blev offentliggjort af W.B. Henning i 1943. Og da den encyklopædisk belæste Józef T. Milik hen ved to årtier senere sad på Rockefeller-museet i Østjerusalem, travlt beskæftiget med at sortere fragmenter fra Hule 4 i Qumran, havde han Hennings oversættelser af Turfan-manuskripterne tilstrækkeligt præsent til, at han kunne genkende en række navne og konstatere, at der blandt de aramaiske skrifter fra Qumran var rester af en tidlig jødisk version af *Kæmpernes Bog*, som åbenbart (måske i en gengivelse på en syrisk dialekt) havde været blandt Manis kilder (Milik 1971a:119-21).

I det følgende har jeg forsøgt at sammenstille fragmenter af den aramaiske *Kæmpernes Bog* fra Qumran i en sandsynlig rækkefølge, ledsaget af korte summarier baseret dels på parallelterne i 1 Enoks Bog og andre skrifter, dels på de bevarede manikæiske fragmenter og i nogen grad også på mere eller mindre kvalificeret gætteri.¹ Resultatet er fragmentarisk på trods af, at der blandt Qumranfundene er identificeret i hvert fald ni eksemplarer af *Kæmpernes Bog* stammende fra fire forskellige huler, dvs. næsten lige så mange som af 1 Enoks Bog, der synes at have hørt til yndlingslæsestoffet blandt Qumranteksternes ophavsmænd.

Kæmpernes Bog fra Qumran

Plottet bygger på traditionen fra 1 Mos 6,1-4 om ”gudssønnerne” (*benê-hā^{aw}lohîm*), der bliver fristet af de jordiske kvinders skønhed og får børn med dem. Persongalleriet omfatter nogle få af de i alt tyve engle eller ”vægtere”, der i 1 En 6,7 nævnes ved navn som anstiftere af denne illegitime forbindelse mellem

himmelske og jordiske væsener, nemlig anføreren Semjaza (på aramaisk egentlig snarere Shemichaza), Baraqiel og Azazel, der også omtales som Asael. Tekstens væsentligste interesse gælder imidlertid det afkom, som englenerne fik med jordiske kvinder, og som betegnes som ”uhyrer” og kæmper. De *n^opilim* og *gibborim*, som omtales i 1 Mos 6,4, tolkes på forskellig vis i den jødiske litteratur fra det andet tempels tid, men der lader i Kæmpernes Bog ikke til at være nogen tvivl om, at der er tale om to synonyme betegnelser for vægternes afkom (Stuckenbruck 2000b:367, jf. 356-357). En af kæmperne, Mahawaj, er udtrykkeligt søn af vægteren Baraqiel. Den mest fremtrædende rolle spilles af to brødre blandt kæmperne, Ohjah og Hahjah, som i andre kilder betegnes som sønner af selve den englelige oprørsleder Semjaza (jf. den sogdiske tekst I hos Henning 1943:70), mens der blandt kæmperne også optræder Gilgamesh og en skikkelse ved navn Hobabis, et navn der antageligt er i slægt med uhyret Humbaba netop fra det babylonske epos om Gilgamesh (Westenholz 1997:73-90; jf. Kvanvig 1988:253; Reeves 1992:138; Goff 2009:222). Også en enkelt af de ’gode’ engle, Rafael, optræder, jf. 1 En 9-10, hvor Rafael og de tre øvrige ærkeengle står for nedkæmpelsen af de vildfarne engle. Og endelig spiller Enok naturligvis en afgørende, om end ret passiv, rolle. Tilsyneladende er han i Kæmpernes Bog allerede blevet ”taget bort af Gud” og anbragt uden for den almindelige dagligdags menneskeverden (jf. 1 En 12,1); han har dog ikke taget bolig i himlen, men snarere ”ved verdens ende”. Dette motiv kendes både fra fortællingen om Gilgamesh, hvor Utnapishtim, der ligesom den bibelske Noa overlever en global oversvømmelse, efterfølgende tager bolig uden for den almindelige menneskeverden (Westenholz 1997:118-131), og fra 1 En 65,2 og 106,8 og den parallelle beretning i *Genesisapokryfen* 2,19-26, hvor Metusalem må rejse til Parvajin, der i Det Gamle Testamente (2 Krøn 3,6) nærmest svarer til ”østen for sol og vesten for måne”, for at spørge Enok til råds i et vanskeligt anliggende.

Fortællingen tager sin begyndelse med den førnævnte tradition om vægterne (to hundrede i tallet ifølge 1 En 6,6), som stiger ned på jorden, hvor deres afkom med menneskelige kvinder, blandt andet på grund af deres uhæmmede appetit, spreder død og ødelæggelse på jorden (jf. 1 En 7,3-5).

4Q531 fr. 1

¹... [vægter]ne gjorde sig urene ... ²... [de undfangede] kæmper og uhyrer ...
³... [som vægterne] avlede, og se, (de var) som kæ[mper] ... ⁴... ved sit blod,
og ved pl[ager] ... ⁵... [kæmp]er, uden at det var nok for dem og for [deres]

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

s[ønner] ...⁶... og de forlangte meget at spise fra ...⁷(blank)⁸... uhyrerne
[slo]g den ...

4Q206 fr. 3 i

⁵... [at sprede usand]hed [på] jorden. Alle ... lagde planer ...⁶... på den blev
blod udgydt, og løgne blev [fortalt] ...⁷... de var ... på den. [A]lle ... og alt
hvad der var på jord[en] ...

4Q531 fr. 2-3

¹... månen ...²... [alt hvad] jorden frembragte ...³... [hi]m[l]en [og alle] de
kæmpem[æssig]e fisk ...⁴... og alle himlens fugle, foruden alt, hvad der
voksende ...⁵... planter på jorden, der sætter frø, og alle kornsorter og alle
træer ...⁶... får og okser, små såvel som ...⁷... [og al]le jordens krybdyr. Og
efter alt ...⁸... [al]t, hvad der var for vanskeligt og bittert til ...⁹... mand og
kvinde. Og hos mennesket ...¹⁰... viden ... visdom ...

1Q23 fr. 9 + 14 + 15

¹...²... og de vidste ...³... var stor på jorden ...⁴... og de dræbte mange ...
⁵... hundrede kæmper, [al]le som ...⁶...

1Q23 fr. 1 + 6 + 22

¹...²to hundrede æsler, [to] hundrede vildæsler ...³to hundrede får, t[o]
hundrede geder ...⁴marken af alle dyr, og tusinder fra ...⁵på ... og så ...

4Q532 fr. 1 ii + 2

¹... jorden ...²... på grund af kød[et] ...³... [kæmperne] og uhyrer[ne] ...⁴...
de holdt stand ...⁵da ... jorden ...⁶væg[terne] ... planlagde at ...⁷at opstille
... at der på grund af vægterne var kommet ...⁸ved de[m] ... kom til ende, og
han gik til grunde og døde ...⁹Og at ... og de forårsagede stor skade på
jo[rden] ...¹⁰og ... [at der ikke] var nok for dem at spi[se] ...¹¹... jordens ...
og helt til ...¹²at ... på jorden og i hele ...¹³de skal være ... den store ... og
nu ikke ...¹⁴og fred. ... [de] har [an]bragt et stærkt bånd ...¹⁵(blank)¹⁶...

Det følgende fragment synes at være en del af en bøn. Stuckenbruck (1997a:97) forestiller sig, at der er tale om Enoks forbøn for kæmperne. Man kunne også tænke på ærkeenglenes henvendelse til Gud i 1 En 9,4-5, hvor de henleder hans opmærksomhed på vægternes handlinger. Under alle omstændigheder er Guds reaktion på begivenhederne på jorden altså nu inde i billedet.

4Q203 fr. 9

¹... og alle ... ²... [skæ]lvende for din majestætiske stråleglans ... ³... for alle hemmeligheder er kend[t af dig] ... ⁴... og der er intet, som er stærkere end dig ... ⁵... foran dig, og nu ... ⁶... dit vældige herredømme for ... ⁷... ⁸...

De følgende episoder i teksten fokuserer på kæmpernes reaktion på forventningen om, at en guddommelig straf vil ramme dem. Efter alt at dømme har en af kæmperne en drøm, som indeholder et forvarsel om denne straf. Der er dog kun bevaret ganske beskedne dele af drømmen i det følgende fragment 2Q26, men en midrash, *Shemchazai og Asael*, beskriver, at en af Semjanzas sønner havde en drøm, hvis indhold svarer nøje til det, der er rester af i 2Q26.² I denne midrash er det ret gennemskueligt, at tavlen symboliserer menneskeheden, og når en af de to kæmper ser hele tavlens tekst på nær fire ord blive slettet, er det et symbol på menneskenes undergang i syndfloden, hvor kun Noa og hans tre sønner overlever (deres fire hustruer tælles åbenbart, modsat 1 Pet 3,20, ikke med). Det er nærliggende at forestille sig, at denne episode i Kæmpernes Bog på samme måde skal forstås som en forudsigelse af alt livs, og dermed også kæmpernes egen, undergang (jf. 1 En 10,2-3).

2Q26

¹... [og] de vaskede tavlen for at sl[ette] ... ²... og vandet dækkede tav[len] ...
³... og de løftede tavlen op af vandet, den tavle som ... ⁴... [og de] slettede det alt sammen ud [undtagen ...]

Herefter er det af flere grunde nærliggende at forestille sig, at kæmpen Mahawaj sendes af sted til Enok for at spørge ham til råds om drømmen. Der er intet bevaret af denne passage i Qumran, men senere (4Q530 fr. 2 ii + 6-12 l. 22-23) hentydes der til, at Mahawaj allerede tidligere har været udsendt til Enok, og den ovennævnte midrashiske parallel indeholder også det element, at kæmpen efterfølgende må opsøge en kyndig drømmetyder, ligesom en manikæisk parallel (Sundermann 1984:495-496) lægger op til en tilsvarende forståelse. Det følgende fragment, som taler om en, som ”ikke bor blandt mennesker”, er antageligt en del af Mahawajs efterfølgende beskrivelse af sit møde med Enok, der har taget bolig ”ved jordens ender”.

4Q531 fr. 14

¹... tusind gange tusind [tilbad ham] ... ²... ikke skræmt af nogen konge eller gu[d] ... ³... greb mig, og jeg faldt ned på mit ansigt, [jeg] hør[te] hans stemme

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrifi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

⁴... han bor [ikk]e blandt menneskene, og han har ikke lært af dem ... ⁵...
(blank) ... ⁶... som ... to ... ⁷...

Det følgende fragment opremser navne på vægtere og kæmper og taler om blodsudgydelse, og det er nærliggende at opfatte dette som en del af en domstale, som Enok formidler til Mahawaj. De skyldige i blodbadet er nok kæmperne, men det er ikke klart, om sammenhængen drejer sig om deres overgreb på mennesker og dyr eller om indbyrdes voldshandlinger, som fx den middelpersiske tekst A hos Henning (1943:61) kunne antyde.

4Q531 fr. 7

¹... og til Ahiram ... ²... [og] Anael, Baraqie[1 og uhy]rerne ... ³... Naamel, Ra[zael], Amiel [og] ... ⁴... [og] til alle disse kæmper, hvad der er din [sy]nd, at [du] har dræbt ... ⁵... er alle disse ikke døde for dit sværd? ... ⁶[blod er blevet udgydt] som vældige floder over jo[rden] ... ⁷... mod dig, A[sael]

Den udlægning af drømmen, som Mahawaj får med sig tilbage, er muligvis nedfældet på to tavler, idet der senere (4Q203 fr. 7b ii) tales om to tavler, hvoraf ”den anden er ikke blevet læst”. Da Mahawaj, der på vejen har opsøgt sin far, vægteren Baraqiel, vender tilbage, drøfter han sine oplysninger med Ohjah, der synes at være skeptisk:

6Q8 fr. 1

¹... ²... Ohjah [svare]de og sagde til Mahawaj: ”Hv[or er det, du har set og hørt, ³skræmmende], og alligevel skælver du ikke? Hvem har vist dig alt det? For[tæl mig det.” Og Mahawaj svarede ⁴og sagde til Ohj]ah: ”Min far Baraqiel var sammen med mig.” ... ⁵... [og] Mahawaj var ikke [fær]dig [med at for]tælle, hvad [Baraqiel havde vist ham, ⁶da Ohjah svarede og sagde til] ham: ”Se, det er underfulde ting, jeg her har hørt. Om så en uf[rugtbar kvinde] føder ...”

Blandt kæmperne finder herefter en drøftelse sted, hvor en af dem (måske Gilgamesh, jf. Goff 2009:240-42) beretter, enten om sit egenhændige, fejlslagne forsøg på at sætte sig op mod de himmelske magter eller måske snarere om en drøm om et sådant forsøg. Ohjah tager ordet og fortæller om en drøm, og Gilgamesh svarer ham (4Q531 fr. 22). Et efterfølgende fragment (4Q530 fr. 1) indeholder tilsyneladende en anden kæmpes redegørelse for, hvordan et natligt syn har overbevist ham om, at straffen uundgåeligt vil ramme kæmperne, og senere endnu lader et fragment (4Q203 fr. 7b i) til at afspejle, at i hvert fald nogle af vægterne allerede er lagt i lænker, mens kæmpernes straf måske endnu

forestår. Dog er anføreren Semjaza efter 4Q203 fr. 8 at dømme fortsat på fri fod sammen med kæmperne.

4Q531 fr. 22

¹[“... til venstr]e og til højre. [Og] hvert hus [blev undersøgt, men en ret]færdig blev ikke [fundet ²blandt] deres [efterkom]mere. ³[Jeg voksede i] styrke, og ved min kraftige arms magt og min vældige styrke ⁴[stod jeg op imod al]t levende, og jeg førte krig mod dem, men var ikke ⁵[stærk nok], og jeg kunne ikke holde stand sammen med vore egne, for mine anklagere ⁶[er englens, som] bor [i himlen], de har hjemme i de hellige (boliger). Og ⁷[de blev] ikke [overvundet, for d]e er stærkere end jeg. ⁸[Se, lyden af] alle de vilde dyrs [brø]len høres, og markens folk råber ⁹[på deres hævn”]. Og således sagde Ohjah til ham: ”Min drøm har overvældet [mig, ¹⁰og det har drevet søv]nen [bort fra] mine øjne at se [sy]net. Se, jeg ved, at om ¹¹[det syn kan jeg ikke] forblive tavs. Men jeg ønsker ikke at ...” ¹²[Så] sagde [Gi]lgamesh: ”Din [d]røm ...

4Q203 fr. 7a

¹... ²... ³og [din] styrke ... ” ⁴(blank) ⁵Der[efter sagde] Ohjah til Hahjah, ”... ⁶mod os [og] ... mod Aza[ze], og han gjorde ham ... ⁷kæmperne og v[ægter]ne. Alle [deres] fæ[ll]er vil sætte sig op [imod] ...

4Q530 fr. 1

¹... ²... at forbande og at plage. Jeg, hvis hånd ³... og på hvert tilflugtssted, jeg søger hen til ⁴... [de dræb]tes [sjæle] anklager deres drabsmænd og råber ⁵... vi vil dø sammen, og vi vil betale. Han ødelagde ⁶... stort [ras]jeri, og jeg vil sove. Og en drøm ⁷... visionen har gjort mine øjenlåg tunge, og også ⁸... drog op til kæmpernes forsamling ...”

4Q203 fr. 7b i

¹... ²... (blank) ³så svarede de: “De har født ... ⁴... [af] vægterne ... ⁵... han har lagt os i lænker og overmandet dig/jer ...”

De følgende fragmenter taler om ”den anden tavle” af et brev fra Enok til Semjaza, vægternes leder. Brevet må være identisk med det budskab, som Mahawaj fik med tilbage fra sin første rejse til Enok, og det har øjensynligt form af et anlageskrift mod vægterne og deres afkom. Det er uklart, om fragmentet slutter med en egentlig domfældelse; de afsluttende formaninger kunne opfattes, som om der endnu er mulighed for bod og bedring.

4Q203 fr. 7b ii

¹... dig ... ²de to tavler ... ³og den anden er endnu ikke blevet læs[t] ...

4Q203 fr. 8

¹Bog[en] ... ²(blank) ³En kopi af den a[nde]n tavle af br[evet] ... ⁴I et dokument fra den fortolkningskyndige skriver Enoks hånd ... [vægteren] ⁵og den hellige, til Semjaza og til alle [hans] fæ[l]ler] ... ⁶”I skal vide, at ... ⁷din gerning og [dine] hu[st]ruers] ... disse ⁸[kæmper og deres] sønner [og hu]struer, som ... ⁹på grund af jeres hor på jorden, og den [rejser sig m]od j[er] ... den råber] ¹⁰og fører sag mod jer [og mo]d jeres sønners gerning ... ¹¹den ødelæggelse, som I har anrettet på den ... ¹²er nået frem til Rafael. Se, ødelæg[g]elsen vil ramme jer og alle i himlen og på jorden] ¹³og i ødemarken o[g] i havene. Og tolkningen af sag[en] ... [det vil blive] ¹⁴værre for jer. Og nu, slip jeres fanger løs fra ... ¹⁵og bed.”

Et fragment, der tilsyneladende omhandler kosmologiske eller kalenderrelaterede spørgsmål, kan med sikkerhed placeres her, idet det fysisk kan forbindes med det efterfølgende fragment:

4Q530 fr. 2 i + 3

¹... han skal anbringe ²... himlene med ³...de bliver udpeget blandt alle ⁴... de vil blive regnet efter det beregnede antal af år for den ⁵[som] ... disse [sy]v dage i regne[n] ⁶... glæd jer [ik]ke og gør ikke ...

Nu modtager kæmperne en besked fra Gilgamesh. Modtagelsen synes at være blandet, da der både tales om dom og om glæde. En mulig forklaring kan være, at dommen foreløbig ikke rammer alle kæmper under ét, men sammenhængen er alt andet end klar.

Efterfølgende hører vi, i den bedst bevarede del af skriftet, om de to kæmpers, Ohjahs og Hahjahs, drømmesyner, som bliver fremlagt for forsamlingen af kæmper og ”uhyrer”. Hahjah ser i sin drøm en have, der ødelægges af ild og vand. Kæmperne er ude af stand til at tyde drømmen og beslutter at anmode Enok om hjælp. Ohjah genfortæller dernæst sin drøm, som skildrer en domscene, der har betydelig lighed med Daniels Bog kap. 7. Kæmperne beslutter igen at sende Mahawaj til Enok for at bede om råd. Mahawaj flyver til Enoks opholdsted, der tilsyneladende er ved den beboede verdens yderste ende, og modtages med venlighed. Desværre bryder teksten af, netop som Enok påbegynder tolkningen af drømmene. Han når kun at begynde på en udlægning

af havens gartnere, der antageligt fortolkes som symboler på de himmelske vægttere.

4Q530 fr. 2 ii + 6-12 // 6Q8 fr. 2 + 3

”... ¹om vores sjæles død.” Og alle hans fæller [tråd]te ind, og [Oh]jah fortalte dem det, som Gilgamesh ²havde sagt til ham, og [Ho]babis råbte, idet en d[om] blev udtalt over hans sjæl, og Den Store forbandede fyrsterne. ³Men kæmperne glædede sig over det, og han vendte tilbage og ... angående det. Derefter havde to af dem en drøm, ⁴og sønnen flygtede fra deres øjne, og de stod op [og åb]nede deres øjne, ⁵og de gik hen til [deres far Semjaza, og dér] berettede de deres drøm i forsamlingen af [deres] fæ[l]ler, ⁶uhyrerne. [Og kæmpen Hahjah sagde: ”Dette er, hvad] jeg så [i] min drøm i nat: [Se, ⁷der var en] stor [have tilplantet med alle slags træer, og der] var gartnere, som vandede ⁸[al]le træerne i [den] have [hver dag, og] enorme [rød]der gik ud fra deres stam[m]e[r, ⁹[og et træ] havde tre rodskud, [som udgik fra det]. Jeg blev ved at [se], indtil tunger af ild ¹⁰[kom ned] fra [himlen], og jeg fortsatte med at [se], indtil [jor]den blev [dæk]ket af alt vandet, og ild antændte alle ¹¹[træerne] i hele den have, men [den tændte] ik[ke] ild i det ene træ og dets rodskud på jorden, da [den blev ¹²ødelagt af ildtungerne og af syndflodens vand]. – Og der sluttede drømmen.” ¹³[Så spurgte Hahjah om drømmens betydning], men kæmperne kunne [ikke] forklare ham ¹⁴[drø]mm[en, og han sagde til] ... ”Giv denne [drø]m videre [til Eno]k, den fortolkningskyndige skriver, så han kan udlægge drømmen ¹⁵for os.” Og dernæst [sva]rede hans bror Ohjah og sagde til kæmperne: ”Også ¹⁶jeg så noget storslået i min drøm i nat: Se, himlens hersker steg ned til jorden, ¹⁷og der blev stillet troner frem, og Den Store Hellige tog pl[ads]. Hundrede gange hundrede tjente ham, og tusind gange tusind [tilbad] ¹⁸ham. [Al]le stod de op [for]an ham, og se, [bø]ger blev åbnet, og der blev afsagt dom. Og [Den Stores] ¹⁹dom [blev sk]revet ned [i en bog] og omhyggeligt underskrevet, [for Den Store herskede] over alt levende og alt kød og over ²⁰[alle, som har ma]gt. Og der sluttede drømmen.” [Og se], alle kæmperne og uhyrerne ²¹blev bange, og de tilkaldte Mahawaj, og han kom til [uhyernes og] kæmpernes for[sam]ling, og de sendte ham til Enok. ²²[Og de over]vejede og sagde til ham: ”Gå [hen til ham, for] v[e]jen til stedet er den samme for dig, for ²³du har hørt hans stemme før, og sig til ham, at han skal fortælle [di]g drømmenes betydning, for at det hele kan bringes til ro ²⁴... om der virkelig findes forræderi i ...”

4Q530 fr. 7 ii

¹Hvis ... ²igen ... ³kæmpernes bøn om henstand ... ⁴som stærke vindstød. Og han fløj med sine arme som en ø[rn mod øst ... hen over] ⁵den beboede jord, og han passerede de øde steder, den store ødemark [og] ... ⁶og Enok fik øje på ha[m], og råbte til ham: ”Mahawaj, hvad [er der sket?]” Og Mahawaj svarede ham: ”Jeg er blevet sendt] ⁷hertil, til dig, endnu en gang, for at du kan være

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

[fortolker for os af de to drømme, og vi vil lytte]⁸ til dine ord, ligesom alle uhyrer på jorden, når de får bragt [fortolkningen af de to drømme] ...⁹ fra den dag, da deres ... og den er grund[et på] [...]¹⁰... [at vi må lære [deres] fortolkning at kende fra dig.] [Så udlagde Enok drømmene for Mahawaj,¹¹ og han sagde til ham: ”Angående gar]tnerne, som st[eg ned] fra himlen, [så er det Vægterne, som steg ned] ...”

At den beklageligt afbrudte tolkning identificerer havens gartnere med de himmelske vægtere, støttes af Hennings middelpersiske tekst D (1943:66). En parthisk tekst (Sundermann 1973:78) tyder på, at der herefter bl.a. følger en videre skildring af, hvordan fire engle lægger vægterne i lænker i et underjordisk fængsel (jf. 1 En 10,11-14; Jud 6) og til slut udrydder deres afkom.

Datering, litterær afhængighed og kanonisk status i oldtiden

At der her er tale om et direkte eller indirekte forlæg til den senere manikæiske Kæmpernes Bog, synes der ikke at kunne være tvivl om. Den aramaiske teksts affattelsestid og -sted er mindre entydige, men selve det faktum, at teksten er fundet blandt Qumranmanuskripterne, daterer den adskillige århundreder før den manikæiske bevægelse. Herudover må dateringsforsøg især bero på de litterære paralleller. Mest oplagt er de tematiske og sproglige sammenfald mellem tronvisionerne i 4Q530 fr. 2 ii 17-20, 1 En 14,18-25 og Dan 7,9-13. Kvanvig (2005:250-258) har for nylig argumenteret i detaljer for, at Kæmpernes Bog er afhængig af 1 Enoks Bog, mens Daniels Bog er afhængig af dem begge. Med andre ord, Kæmpernes Bog må dateres til et tidspunkt i perioden mellem Vægternes Bog (1 En 1-36) og slutredaktionen af Daniels Bog, dvs. efter alt at dømme i det 3. årh. eller den første tredjedel af det 2. årh. f.Kr. Ryan Stokes vil ganske vist lade tronvisionen i 1 Enoks Bog (og sandsynligvis også i Kæmpernes Bog) være afhængig af versionen i Daniels Bog, men da traditionerne i Dan 7 udmærket kan være markant ældre end Danielsbogens slutredaktion, gør det ikke en senere datering af nogen af kilderne nødvendig (Stokes 2008:357).

At dømme efter de mange eksemplarer, som er fundet i Qumran, har skriftet haft en ivrig læserskare blandt Qumranrullernes ejere. Der er imidlertid ingen grund til at kategorisere skriftet som ’sekteisk’. Det rummer ingen af de sproglige og teologiske særtræk, som man plejer at forbinde med den undergruppe af Dødehavsskrifter, som bl.a. omfatter *Sekthåndbogen* og *pesher*-teksterne, og som muligvis er forfattet af en gruppering, der var bosiddende i Qumran. Men at skriftet har kunnet tiltrække Qumrangrupperingens interesse, er på den anden side ikke forbavsende. ”Vægternes” nedstigning til jorden er et tema fx i den *pesher*-beslægtede *Skabelsens Tidsaldre* (Ejrnæs et al. 2003:253-

254), og man har sågar foreslået, at når *Damaskusskriftet* 2,17-19 taler om "himmels vægtere ... og deres børn, der var så høje som cedre", skulle der være tale om et citat fra Kæmpernes Bog. Det sidste er en unødvendig hypotese, men stedet viser, at selve motivet om vægterne spiller en fremtrædende rolle som 'syndefaldsberetning' i den jødedom, som afspejles i dele af Qumranskrifterne.

Milik publicerede på grundlag af sit arbejde med skriftet en hypotese om, at Kæmpernes Bog i oldtiden indgik i en 'enokisk pentateuk', idet en tidligere version af det, vi kender som 1 Enoks Bog, skulle have omfattet Kæmpernes Bog, der skulle have indgået der, hvor vi i senere kopier af skriftet finder Enoks Billedtaler (1 En 37-71), som der ikke er bevaret rester af blandt Qumranfundene (Milik 1971b:334-35). Teorien har ikke fundet tilslutning, og Miliks forsøg på at vise, at 4Q203 og 4Q204 skulle have udgjort ét manuskript, som indeholdt rester af både Kæmpernes Bog og 1 Enoks Bog på den samme rulle (1971b:372; Milik & Black 1976:310), stedes endegyldigt til hvile i Tigchelaar 2007:193-198. Men at Kæmpernes Bog ikke blot er nært beslægtet med 1 Enoks Bog, men også var mindst lige så udbredt i oldtiden, kan der ikke være tvivl om.

Plot og handlingsgang

Fortællingen tager altså sit udgangspunkt i historien om vægternes overskridelse af 'den rette afstand' mellem himmelsk og jordisk. Skønt der ikke synes at være nogen tvivl om, at vægternes ankomst til jorden – ganske som i de øvrige kilder – er en ulykke for menneskene, er den retfærdige Enok ikke uden videre deres modstander. Heri er Kæmpernes Bog på linje med 1 Enoks Bog, hvor Enok ikke alene som en slags himmelsk postbud bringer det guddommelige anklageskrift til vægterne (1 En 12,3-6), men også påtager sig at bringe deres skriftlige bøn om benådning med sig tilbage til Gud (1 En 13,4-6). Svaret på bønnen modtager Enok dér i et drømmesyn (1 En 13,8); bønnen afvises (1 En 14,4-7), og en engel sender ham tilbage til vægterne med denne formaning: "I burde gå i forbøn for menneskene, og ikke menneskene for jer." (1 En 15,2). Også denne engel forudsætter altså en slags solidaritet mellem menneskene og de engle på afveje, som var årsag til ulykkerne – tankegangen synes at være, at begge parter er skyldige, men at englene i kraft af deres større styrke og indsigt er de 'mest' skyldige. Hertil svarer også, at englene og deres afkom straffes direkte, menneskene indirekte. Englene lægges i lænker under jorden, og kæmperne bliver dræbt, men deres ånder lever videre som dæmoner, der skal fortsætte med at bringe ulykke og ødelæggelse på jorden (1 En 15,8-12).

Det første af de enkeltskrifter, som tilsammen udgør 1 Enoks Bog (1 En 1-36), og hvor hele den netop anførte skildring af Enoks virke findes, kaldes meget dækkende for Vægternes Bog. Navnet på Kæmpernes Bog er ikke mindre træffende, for her er interessen forskudt til vægternes afkom, kæmperne og ”uhyrerne”. Og i denne version er det ikke Enok, som har drømmesyner, men kæmperne selv, hvorimod Enok optræder som vismand og udlægningskyndig drømmetyder (jf. den tilbagevendende betegnelse *spr prš'*, ”den fortolkningskyndige skriver”). Den tilsyneladende solidaritet med kæmperne hos fortælleren er endnu mere udtalt end i 1 Enoks Bog, idet de bevarede dele af skriftet – efter den indledende redegørelse for selve vægternes oprindelige forsyndelse – helt og holdent lader til at fortælle historien fra kæmpernes synsvinkel, mens Enok, som i 1 Enoks Bog fra og med 12,3 fortæller i første person om sin virksomhed som mellemmand mellem vægterne og de himmelske magter, her er en fjern skikkelse, som vi kun møder, når der fortælles om en udsendings henvendelse til ham (Stuckenbruck 2003:319-321).

Drømme og syner

At dømme efter de bevarede dele af skriftet er kæmpernes drømme en afgørende ledetråd for handlingen. Drømme og reaktioner herpå fylder en meget stor del af skriftet. Afhængigt af forskellige rekonstruktionsforslag kan der indgå så mange som seks forskellige drømme i handlingsforløbet: 1) Efter den indledende skildring af kæmpernes hærgen på jorden hører vi sandsynligvis i 2Q26 om Hahjahs eller Ohjahs drømmesyn, hvor teksten på en tavle vaskes bort som billede på den kommende syndflod. 2) Efter Mahawajs første rejse til Enok refereres i kæmpernes rådsforsamling et fejlslagent forsøg på at sætte sig op mod den himmelske magt; også dette har efter alt at dømme form af et drømmesyn (Caquot 2003:51). 3) Umiddelbart efter taler Ohjah om ”min drøm”, og Gilgamesh tager ordet for at kommentere eller udlægge den. Det er dog ikke klart, om det også var Ohjah, der havde ordet i den umiddelbart forudgående passage – i så fald er drømmen altså den samme, som netop er blevet refereret. 4) I 4Q530 fr. 1 taler nogen om en ”vision” (*hzw*) og muligvis også om en drøm (jf. note 1). Og efter modtagelsen af brevet fra Enok og en besked fra Gilgamesh genfortæller både Hahjah og Ohjah drømme, de har haft den samme nat. 5) Hahjah har drømt om en have, hvis træer på nær et enkelt træ med tre rodskud ødelægges både af ild fra himlen og af vand (ligesom i den tidligere nævnte midrash om et syn af en tavle, hvor kun fire ord bliver tilbage, er den billedlige betegnelse af Noas og hans sønners skæbne også her håndgribelig). 6) Og Ohjah

har drømt om en himmelsk domscene. De to sidste drømmesyn er det nærliggende at opfatte som parallelle. Syndflod og dom er fra kæmpernes (og alle andre jordiske skabningers) synsvinkel to sider af samme sag. Og de to drømme behandles da også under ét, ved at Mahawaj sendes af sted til Enok for at søge en tolkning. Men i det omfang, indhold og kontekst lader sig rekonstruere, er også samtlige øvrige drømme i skriftet koncentreret om det ene spørgsmål: Hvordan vil det gå kæmperne, når den himmelske dom bliver fældet?

I deres forvirrede iver efter at undgå en kommende ulykke minder kæmperne mest af alt om de mesopotamiske guder, der i den babylonske Enuma Elish-myte har fået nys om Tiamats kommende angreb på dem og forfjamskede skikker sendebud af sted til den ene fjerne højgud efter den anden i håb om at blive reddet (Westenholz 1997:202-211). Det kildne ved denne uhyre nærliggende litterære parallel er blot, at al teologisk og litterær situationsfornemmelse tilsiger, at det i Kæmpernes Bog er skurkene, der trues af snarlig undergang, og ikke heltene. Og skønt analysen er en anelse hæmmet af, at hverken begyndelse eller slutning er bevaret, så vi tidligere, at en lignende tvetydighed i tekstens sympatier – om end i mindre markant grad – også gør sig gældende i I Enoks Bog. Skønt kæmperne er tekstens 'skurke', og dens plot sigter mod deres undergang, skildres den handlingsgang, som fører til dette mål, i ikke ringe grad fra kæmpernes synsvinkel og med en antydning af solidaritet med deres situation.

Skrift og skriftlighed

Kæmpernes Bog er ikke et pseudepigrafskrift i ordets egentlige forstand; Enok anføres ingen steder som dets forfatter. Selve det foreliggende skrift er altså ikke søgt tillagt den autoritet, som skrifter ellers ofte i det andet tempels jødedom får ved at forsynes med en af fortidens helte som forfatter. Inden for rammerne af tekstens univers er Enok imidlertid en uomtvistelig autoritetsfigur, og hans autoritet er i påfaldende grad knyttet til det skriftlige medium i form af breve, skrifttavler osv., ligesom karakteristikken af ham som *spr prš'*, "den fortolkningskyndige skriver", knytter hans person og hans indsigt sammen med skriftlighed. Heri kan ses endnu et eksempel på den tendens, som fremgår af Bodil Ejrnæs' ovennævnte analyse: At der både i det andet tempels jødedom og i den tidlige kristendom sker en tættere sammenknytning af skriftlighed og autoritet, end vi kender det i fx Det Gamle Testamente.

Også de drømmesyn, som kæmperne modtager, har elementer af det skriftlige mediums betydning. Det første syn handler om en tavle, hvis tekst vaskes bort med vand. Hvis det er korrekt (med støtte i den omtalte midrash, jf. note 2) at

betragte dette syn som en parallel til Hahjahs senere drøm om haven, hvor alle træer på nær ét med tre rodskud rammes af både ild fra himlen og syndflod, så er synet af tavlens udviskede skrift naturligvis først og fremmest blot et billede på udslettelse, men valget af denne metafor er næppe tilfældigt. Det er oplagt at opfatte det sådan, at når synet sætter lighedstegn mellem tilintetgørelse og udviskning af skrift, så er det en bevidst henvisning til forestillingen om, at Gud fører en bog med oversigt over de retfærdige, som man i værste fald kan blive slettet af (2 Mos 32,32-33; Sl 69,29).

Hertil svarer et andet velkendt apokalyptisk motiv, nemlig at Gud også opbevarer et antal bøger, der danner grundlag for den endelige dom. Sådanne bøger optræder i det sidste af kæmpernes drømmesyn i de bevarede dele af skriftet, Ohjahs tronvision, hvor ”himmens hersker steg ned til jorden, og der blev stillet troner frem, og Den Store Hellige tog pl[ads]. Hundrede gange hundrede tjente ham, og tusinde gange tusinde [tilbad] ham. [Al]le stod de op [for]an ham, og se, [bø]ger blev åbnet, og der blev afsagt dom.” (4Q530 2 ii 16-18). Denne vision understreger i tråd med Dan 7,10 og Åb 20,12 den skriftlige dokumentations rolle for den guddommelige domsafsigelse. I Kæmpernes Bog understreges denne pointe yderligere derved, at også den dom, der fældes på grundlag af bøgernes oplysninger, bliver skrevet ned og omhyggeligt underskrevet (*rsm*) – et aspekt af domfældelsens skriftliggørelse, der går videre end skildringen i Daniels Bog og Johannes’ Åbenbaring.

Men den vigtigste rolle spiller skriftligheden nok i kommunikationen mellem Enok og kæmperne (Orlov 2001:155-157). Hvis L. Stuckenbrucks rekonstruktion af fragmenternes rækkefølge og indholdsmæssige sammenhæng er korrekt, må omtalen af to tavler i 4Q203 fr. 7b ii og fr. 8 forstås sådan, at Enoks svar på Mahawajs første forespørgsel om de ildevarslende drømmes betydning er givet til Mahawaj i skriftlig form, som et brev i to dele. Den første del er øjensynligt det, som Ohjah og Mahawaj efter den sidstnævntes tilbagekomst drøfter i 6Q8 fr. 1, og som Ohjah tilsyneladende dels finder skræmmende, dels vanskeligt at tro; hans tale om den ufrugtbare kvinde, der føder, må antageligt forstås som en retorisk figur à la det engelske ”when Hell freezes over”. Det understreger det utrolige i budskabet (Milik 1971a:119). Indholdet, som Ohjah finder skræmmende, må formodes at være en forkyndelse af dommen over kæmperne og eventuelt også deres ophav, vægterne, i stil med hvad vi finder i 1 En 14,4-7. Dette fremgår i hvert fald utvetydigt af brevets anden tavle (4Q203 fr. 8). Her er det klart, at Enok formidler en himmelsk domsafsigelse over vægtere og kæmper.

Enok, Moses og skriften

Når den skriftlige form, Enoks svar til kæmperne får, betegnes som ”skrifttavler” (*lwh*), og udtrykkeligt to af slagsen, er det svært at undgå at tænke på Moses ved Sinaj, som også bringer to *lûhôt* med sig ned fra bjerget.³ Enok fungerer i Kæmpernes Bog som en slags spejlvendt Moses. Moses grundlagde den rette forbindelse mellem himmel og jord ved at modtage tora’en og bringe den til israelitterne; Enok formidler derimod straffen for den forkerte forbindelse mellem himmel og jord ved at sende to skrifttavler til kæmperne med besked om den skæbne, der venter dem.

Og ligesom Moses på Sinaj befinder sig ”mellem himmel og jord” (Lundager Jensen 2004:347-60), er Enok i Kæmpernes Bog anbragt uden for den egentlige menneskeverden, så at Mahawaj må krydse bjerge og ørkener for at opsøge ham. Man kan måske tale om, at den lodrette akse, ad hvilken Moses nærmer sig (men netop kun nærmer sig, ikke overskrider) grænsen til det himmelske, i Kæmpernes Bog er drejet 90 grader, så at kæmpernes henvendelse til åbenbaringsformidleren foregår i det vandrette plan. Det ville på udmærket vis afspejle, at Kæmpernes Bog netop ikke skildrer etableringen af den tilladelige tilnærmelse mellem himmel og jord, men bortskaffelsen af den utilladelige overskridelse af grænsen mellem de to domæner: Havde kæmperne skullet stige op til en himmelsk tronende Enok (som han fx findes 1 En 55,4) med deres bøn om nåde, ville der dermed være antydnet, at en vis tilnærmelse til det himmelske trods alt fortsat var mulig for dem. Det er åbenlyst ikke tilfældet, og de må pænt blive på jorden og afvente deres dom, der som bekendt i nogle traditioner skildres i rumlige kategorier som en anbringelse i yderligere afstand fra det himmelske, nemlig under jorden (1 En 10,12; 2 Pet 2,4).

Også på et andet punkt er der på en gang både lighed og iøjnefaldende forskel mellem Enok-skikkelsen i Kæmpernes Bog og den bibelske Moses, men vel at mærke en ’systematisk omvendning’ snarere end en tilfældig variant. Mens mediatoren Moses så at sige medierer fra den menneskelige ende af skellet mellem jordisk og himmelsk og selv stiger op på bjerget på israelitternes vegne, så residerer Enok som medierende størrelse i det fjerne, ved den jordiske verdens yderste grænse – ved det punkt, som udgør det nærmeste, et jordisk væsen kan komme det ikke-jordiske. Mens Moses medierer på det jordiskes vegne, repræsenterer Enok altså snarere det himmelske, og forbindelsen må bringes i stand ved, at en repræsentant for kæmperne bevæger sig ud til ham. Dette skyldes naturligvis igen den fundamentale forskel på de to scenarier. ’Projektet’ hos Moses er etableringen af den gode forbindelse mellem jordisk og himmelsk – og bestræbelsen lykkes. Der er her identitet mellem repræsentanten for det

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

jordiske og ham, der kan nærme sig det himmelske. I Kæmpernes Bog er projektet at undgå straffen for den illegitime forbindelse – og det lykkes ikke. Repræsentanten for det jordiske kan således her ikke være identisk med den, der faktisk kan mediere mellem jordisk og himmelsk.

Man kan i denne forskel se et udtryk for to fundamentalt forskellige tilværelsesforståelser i det andet tempels jødedom. Moses-traditionen afspejler et verdensbillede, hvor verden er principielt eller overvejende god i sig selv, og hvor lydighed mod *tora*'en er et muligt valg for mennesket, som kun mennesket selv kan stå i vejen for realiseringen af (Lundager Jensen 2004:574). Enok-traditionen, derimod, ser verden som liggende i det onde i en sådan grad, at kun en kosmisk katastrofe kan rense ondskaben bort og gøre det gode liv muligt.

En sådan modstilling er en af grundene til, at det i de senere år er blevet gængs at tale om en 'enokisk' jødedom, som stod i et modsætningsforhold til den mosaiske jødedom, der kom til at leve videre efter templets fald i år 70 e.Kr. (jf. denne artikels indledningsvise bemærkninger om Enoks nedtonede rolle i den kanoniske litteratur). Den enokiske jødedom er karakteriseret netop ved beretningen om vægterne som forklaring på det ondes opståen i verden, men også ved et fokus på Enok snarere end på Moses som den paradigmatiske åbenbaringsmodtager og mediator (Boccaccini 1998 og senest Collins 2007). Hvis vi tillader os at se på det samlede korpus af Qumranskrifter som et karakteristisk eksempel på læsevaner i det andet tempels tid, er det imidlertid tydeligt, at Moses og Enok ikke forholder sig til hinanden som et enten-eller, men i udpræget grad som et både-og (jf. Heger 2010). Mosaiske traditioner spiller en massiv rolle i meget store dele af Qumrankorpusset. Man kan blot tænke på Moses' funktion som garant for autoriteten i både Damaskusskriftet og *Udvalg af Lovens Gerninger* (jf. Jesper Høgenhavens bidrag til nærværende bind), såvel som den storstilede genskrivning af den mosaiske *tora* i *Tempelrullen* og den hyppige henvisning til Moses' rolle i liturgiske og poetiske tekster som fx *Himmellysnes Ord*. Og selv en så åbenbaringsbegejstret gruppering som de tidligste kristne lader på ingen måde til at have fortaget Moses til fordel for Enok, når de skulle skildre den jødedom, som var deres udgangspunkt.

Hvis vi ser på Enok og Moses som ovenfor skitseret, må man derfor sige, at skønt den rabbinske jødedom endte med at være forbeholden over for Enok, så er den version af enokisk jødedom, som vi finder i Qumran, på ingen måde forbeholden over for Moses. Her er Enok ikke et alternativ til Moses, men en nødvendig proto-Moses. Før Moses kan etablere den legitime forbindelse mellem himmel og jord, må den illegitime forbindelse afmonteres. Det sker

selvfølgelig i sidste ende på Guds eget initiativ, men i høj grad med Enok som formidlende figur. Og redskabet hertil er kort og godt: Syndfloden.

Hvad skriftlighedens ætiologi i Det Gamle Testamente angår, kan fraværet af en udtrykelig oprindelsesberetning måske hænge sammen med Det Gamle Testaments generelle fämælted over for Enok-traditionen og episoden med vægterne. Skriften er naturligvis et nødvendigt redskab for Moses, men hvis den oprindeligt er kommet ind i verden på Enoks tid, er der ingen grund til at dvæle mere ved det end højst nødvendigt.

Noter

¹ Oversættelsen bygger på Puech 2001 og Stuckenbruck 2000a under inddragelse af forslag fra Beyer 1984/1994, Puech 1999 og 2000 og Caquot 2003; rekonstruktionen af fragmenternes rækkefølge følger stort set Stuckenbruck 1997a:20-24 og 1997b, dog med enkelte afvigelser inspireret bl.a. af Puech 1999 og Davila 2001. I lighed med de principper, der er fulgt i Ejrnæs et al. 2003, er parallelle tekster 'flettet sammen', således at kun ord og passager, der ikke er bevaret i noget af de inddragede håndskrifter, står i skarp parentes. Navne er så vidt muligt gengivet i overensstemmelse med stavemåden i allerede foreliggende oversættelser til dansk af jødiske tekster fra oldtiden, dvs. især Hammershaimb et al. 2001. Tekstens centrale protagonister, der på aramaisk kaldes *npjljn* og *gbrjn* (svarende til hebraisk *n^epilim* og *gibborim* i 1 Mos 6,4), er dog oversat til "uhyrer" og "kæmper"; heri er der en afvigelse fra DO 1992, som kalder de to grupper for henholdsvis "kæmper" og "helte"; da *gbrjn* i litteraturen om *Kæmpernes Bog* uden undtagelse gengives som "giants", "géants" osv. (ligesom Septuaginta konsekvent gengiver *gibbor* med *gigas*), virker det mest oplagt at bibeholde denne praksis. Desuden korresponderer oversættelsen "uhyrer" for *npjljn* udmærket med Enok-traditionens understregning af den monstrøse eller ikke-menneskelige natur hos vægternes afkom. Der er foretaget to tekstrettelser: I 4Q530 fr. 1 l. 7 står der *wlhm*, "og et brød", men jeg har fulgt André Cacquots forslag (2003:48) og opfattet det som en skrivefejl for *whlm*, "og en drøm". Den fragmentariske sammenhæng gør naturligvis gættet vanskeligt at begrunde klippefast, så rettelserne må ikke tages for andet end et uforpligtende forslag. I 4Q530 fr. 2 ii 4 er sekvensen *wndt šnt 'jnhwn mnhwn wqmw*, "og søvnen flygtede fra deres øjne, og de stod op", øjensynligt blevet fordoblet ved dittografi, og jeg har udeladt gentagelsen.

² Den relevante passage lyder: "Om natten havde Howija og Hajia begge et drømmesyne. Den ene af dem så en stor sten, der var bredt ud på jorden som et bord, og hele jorden var indgraveret og skrevet på den, linje for linje, og en engel steg ned fra himmelhvælvingen med en slags kniv i hånden, og han skrabede og slettede alle disse linjer ud, så der ikke blev andet tilbage end fire ord" (oversat efter Jellinek 1938:128-129, jf. Milik & Black 1976:321-330, Eshel 2009:57-59); Puech (2000:16) tolker et af de middelpersiske manikæiske fragmenter (Henning 1943:60), hvor en plade kastes i vandet, som udtryk for en lignende tradition.

³ Det kan i en parentes nævnes, at glosen "skrifttavle", *lwḥ*, forekommer yderligere to gange i fragmenter af *Kæmpernes Bog* (1Q23 fr. 16 + 31), der desværre er for små til at give megen mening, mens det i hele den aramaiske Qumranlitteratur i øvrigt kun bruges i to passager, nemlig i 4Q537, *Jakobs Testamente* fr. 1 + 2 + 3 samt i et stort set ulæseligt fragment af et eksemplar af *Amrams Åbenbaring*, 4Q546 fr. 20 (Abegg et al. 2003:864).

Litteratur

- Abegg, M.G., Jr. et al. 2003, *The Dead Sea Scrolls Concordance, Volume One: The Non-Biblical Texts from Qumran*, Leiden et al.: Brill.
- Beyer, K. 1984-94, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer + Ergänzungsband*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Boccaccini, G. 1998, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids, MI/Cambridge: Eerdmans.
- Caquot, A. 2003, Les prodromes du déluge: légendes araméennes de Qoumran, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 83:41-59.
- Collins, J.J. 2007, How Distinctive Was Enochic Judaism?, in: M. Bar Asher & E. Tov (eds.), *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls* 5-6 (FS Devorah Dimant), Haifa/Jerusalem: University of Haifa/Bialik Institute, *17-*34.
- Davila, J.R. 2001, Summary of the Book of Giants, http://www.st-andrews.ac.uk/~www_sd/bgiant_summary.html.
- Ejrnæs, B. 2006, Det Gamle Testamente som Skrift: Skrift og autoritet, in: T. Engberg-Pedersen, N.P. Lemche & H. Tronier (red.), *Kanon: Bibelens tilblivelse og normative status*, FBE 15, København: Museum Tusculanums Forlag, 31-47.
- Ejrnæs, B. et al. (red.) 2003, *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne*, 2. reviderede udgave. København: Anis.
- Eshel, E. 2009, The Dream Visions in the Noah Story of the Genesis Apocryphon and Related Texts, in: A. Klostergaard Petersen et al. (eds.), *Northern Lights on the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Nordic Qumran Network 2003-2006*, STDJ 80, Leiden/Boston: Brill, 41-61.
- Goff, M. 2009, Gilgamesh the Giant: The Qumran *Book of Giants*' Appropriation of Gilgamesh Motifs, *DSD* 16:221-253.
- Hammershaimb, E. et al. 2001, *De gammeltestamentlige pseudepigrafer*, København: Det Danske Bibelselskab (1953-76).
- Heger, P. 2010, *I Enoch* – Complementary or Alternative to Mosaic Torah? *JSJ* 41:29-62.
- Henning, W.B. 1943, The Book of the Giants, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 11:52-74.
- Jellinek, A. 1938, *Bet ha-Midrash* 4, Jerusalem: Bamberger & Wahrmann.
- Kvanvig, H.S. 1988, *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*, WMANT 61, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Kvanvig, H.S. 2005, Throne Visions and Monsters: The Encounter between Danielic and Enochic Traditions, *ZAW* 117:249-272.
- Lundager Jensen, H.J. 2004, *Den fortærende ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Århus: Aarhus Universitetsforlag (2000).
- Milik, J.T. 1971a, Turfan et Qumrân. Livre des Géants juif et manichéen, in: G. Jeremias et al. (Hrsg.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt* (FS Karl Georg Kuhn), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 117-127.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum
ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Milik, J.T. 1971b, Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân, *HTR* 64:333-378.
- Milik, J.T. 1978, Écrits préesséniens de Qumrân: d'Hénoch à Amram, in: M. Delcor (ed.), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 46, Paris-Gembloux/Leuven: Éditions Duculot/Leuven University Press, 91-106.
- Milik, J.T. & M. Black 1976, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford: Clarendon.
- Orlov, A.A. 2001, Overshadowed by Enoch's Greatness: 'Two Tablets' Traditions from the *Book of Giants to Palaea Historica*, *JSJ* 32:137-158.
- Pedersen, N.A. 1994, Manikæismen – en religion på vandring, *Chaos* 22:45-71.
- Puech, É. 1999, Les fragments 1 à 3 du *Livre des Géants* de la grotte 6 (pap6Q8), *RevQ* 19/74:227-238.
- Puech, É. 2000, Les songes des fils de Šemiḥazah dans le *Livre des Géants* de Qumrân, *Académie des Inscriptions et Belles Lettres: Comptes rendus des séances de l'année 2000, janvier-mars*, Paris: Diffusion de Boccard, 7-25.
- Puech, É. 2001, *Qumrân grotte 4 XXII: Textes Araméens, Première Partie: 4Q529-549*, DJD 31, Oxford: Clarendon.
- Reeves, J.C. 1992, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony: Studies in the Book of Giants Traditions*, HUCM 14, Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Stokes, R.E. 2008, The Throne Visions of Daniel 7, 1 Enoch 14, and the Qumran *Book of Giants* (4Q530): An Analysis of their Literary Relationship, *DSD* 15:340-358.
- Stone, M.E. 2006, Pseudepigraphy Reconsidered, *Review of Rabbinic Judaism* 9:1-15.
- Stuckenbruck, L.T. 1997a, *The Book of Giants from Qumran: Texts, Translation and Commentary*, TSAJ 63, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stuckenbruck, L.T. 1997b, The Sequencing of Fragments Belonging to the Qumran Book of Giants: An Inquiry into the Structure and Purpose of an Early Jewish Composition, *JSP* 16:3-24.
- Stuckenbruck, L.T. 2000a, 4QEnochGiants^a ar; 1QEnochGiants^a ar (Re-edition); 1QEnochGiants^{b?} ar (Re-edition); 2QEnochGiants ar (Re-edition); 6QpapGiants ar (Re-edition), in: S.J. Pfann et al., *Qumran Cave 4.XXVI: Cryptic Texts, Miscellanea*, Part 1, DJD 36, Oxford: Clarendon, 8-93.
- Stuckenbruck, L.T. 2000b, The 'Angels' and 'Giants' of Genesis 6:1-4 in Second and Third Century BCE Jewish Interpretation: Reflections on the Posture of Early Apocalyptic Traditions, *DSD* 7:354-377.
- Stuckenbruck, L.T. 2003, Giant Mythology and Demonology: From the Ancient Near East to the Dead Sea Scrolls, in: H. Lichtenberger, A. Lange, K.F.D. Römheld (eds.), *Die Dämonen/Demons*, Tübingen: Mohr Siebeck, 318-338.
- Sundermann, W. 1973, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 8, Berlin: Akademie Verlag.

- Sundermann, W. 1984, Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch, in: *Orientalia J. Duchesne-Guillemain emerito oblata*, Acta Iranica 23, Brill: Leiden, 491-505.
- Tigchelaar, E.J.C. 2007, Notes on 4Q206/206a, 4Q203-4Q204, and Two Unpublished Fragments (4Q59?), in: M. Bar Asher & E. Tov (eds.), *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls 5-6* (FS Devorah Dimant), Haifa/Jerusalem: University of Haifa/Bialik Institute, *187-*199.
- Westenholz, U. & Aa. 1997, *Gilgamesh. Enuma Elish. Guder og mennesker i oldtidens Babylon*. Verdensreligionernes hovedværker. København: Spektrum.

”Til dit eget og Israels bedste ...”

Brevsituation, autoritet og skriftbrug i *Udvalg af Lovens Gerninger* (4QMMT)

Jesper Høgenhaven

Blandt de mange håndskriftfragmenter fra hule 4 i Qumran er resterne af seks forskellige manuskripter indeholdende teksten til et skrift, som i Qumranforskningen har fået navnet 4QMMT (en forkortelse af det hebraiske udtryk *miqṣāt ma^aśê hattôrāh*, som er hentet fra teksten selv), og som på dansk har fået betegnelsen *Udvalg af Lovens Gerninger*.¹ Skriftets genre er ikke ganske let at blive klog på. Det synes at falde i tre afsnit, hvoraf det første (A) simpelthen udgør en kalender, der opregner årets sabbats- og festdage. Det andet og længste afsnit (B) består af en række tolkninger af bestemte forskrifter i Moseloven. Blandt de mange emner, som diskuteres i dette afsnit, er tilladeligheden af offergaver, som bringes af hedninger, i den jødiske helligdom, den rette behandling af synd- og afgrødeofre, syndofferkoen, hvis aske bruges til fremstilling af renselsesvand, renhed og urenhed knyttet til skind og knogler af dyr, spørgsmålet om, hvem der har adgang til ”Herrens forsamling”, og renhed/urenhed knyttet til væsker og ”flydende strømme”. I dette afsnit taler et ”vi”, hvis tolkning af lovbudene undertiden stilles op som modsætning til en anden tolkning, nemlig den, som hævdes af en ikke-navngiven gruppe, der i skriftet simpelthen kaldes ”de”. Ud over tekstens ”vi” og dens modstandere (”de”) opererer lovaftnittet (B) også med en gruppe, der kaldes ”I”. Teksten synes i og for sig ikke at tillægge disse adressater (I-gruppen) nogen bestemt position i forhold til tolkningen af Moseloven; men der appelleres til deres forståelse for den talende gruppes (vi-gruppens) holdninger. I skriftets tredje afsnit (C) henvender det samme ”vi” sig dels i flertal til en gruppe adressater (”I”, formentlig de samme adressater som i B-afsnittet), dels i ental til en enkelt adressat (”du”), som opfordres til at studere fortiden og skrifterne og indse rigtigheden i den tolkning af loven, som ”vi” står for.

4QMMT – et brev?

For en indholdsmæssig betragtning kan hovedparten af 4QMMT med andre ord siges at bestå i en samling af lovregler, der fortolkes. Til denne forståelse svarer betegnelsen *Udvalg af Lovens Gerninger*. Flere formelle træk ved teksten peger

imidlertid på et slægtskab med brevgenren. Disse træk er koncentreret i det afsnit, der ser ud til at udgøre dokumentets afsluttende del. De sidste linjer, der synes at være dokumentets oprindelige slutning, lyder således:

Vi har også skrevet et udvalg af lovens gerninger til dig, sådan som vi mener, til dit eget og dit folks bedste. For vi har set, at du ejer klogskab og kundskab om loven. Tænk over alt dette, og bed til ham, at han må styrke dit råd og fjerne ondskabs tanker og Belials råd fra dig, så du kan glæde dig ved tidens ende, når du finder, at nogle af vore ord er rigtige. Og det vil blive regnet dig til retfærdighed, når du gør, hvad der er ret og godt for hans ansigt til dit eget og Israels bedste (4QMMT C,26-31).

Her finder vi både en afsender ("vi"), en adressat ("du") og noget, der kunne ligne en udtrykkelig henvisning til en brevsituation ("Vi har også skrevet ... til dig"). I den forstand kan de afsluttende linjer i 4QMMT altså siges at have karakter af en brevafslutning. Der er ganske vist ikke tale om en slutningsformel i strengere forstand, som vi kender fra en lang række bevarede breve fra antikken. Dog kan slutsætningen "... til dit eget og Israels bedste" minde om afslutningshilsenen i et af brevene fra den jødiske oprørsleder Simeon Bar-Kokbas arkiv, der er fundet i Wadi Murabba'at: "Vær hilset, du og hele Israel".² Indledningen til 4QMMT er ikke bevaret. Det er nærliggende at forestille sig, at der har været en brevindledning med en eller anden form for selvpræsentation af brevets afsender og med en hilsen til brevets adressat; men det er ikke til at afgøre.

4QMMT var en af de Qumrantekster, der måtte vente længe på sin udgivelse. Først i 1994 forelå teksten i *Discoveries in the Judaean Desert* 10 ved Elisha Qimron og John Strugnell. Allerede inden tekstens udgivelse refererede man til den som et brev med betegnelser som "halakhic letter" eller "littere mishnique" (se Qimron & Strugnell 1985). I DJD 10 gør Qimron og Strugnell rede for skriftets brevkarakter, som de forsøger at indkredse nærmere. Man kan skelne imellem forskellige brevtyper: det personlige brev, epistlen, der har en mere litterær karakter, det offentlige brev og traktaten. Qimron og Strugnell peger her på det "offentlige brev" med et kollektiv som afsender og adressat som den kategori, hvor 4QMMT nærmest hører hjemme; de nærmeste paralleller finder udgiverne i de paulinske breve i Det Nye Testamente (Qimron & Strugnell 1994:113-114).

Brev eller lovsamling?

Medens skriftets afsluttende del (C) indeholder træk, der gør det nærliggende at opfatte skriftet som et brev, er der andre træk ved teksten, der synes at pege i

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrافي, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

andre retninger. Det gælder ikke mindst det længste afsnit (B), der nærmest har karakter af en samling af lovregler med tilhørende udlægning, og hvor man snarere kunne tale om en lovsamling eller en traktat. Spørgsmålet om skriftets genre bliver ikke mindre kompliceret af, at der som nævnt forud for den egentlige argumenterende tekst står et kalenderafsnit (A), der simpelthen består i en skematisk gennemgang af årets måneder med deres sabbats- og festdage. Dette kalenderafsnit findes dog kun i et enkelt af de seks bevarede håndskrifter. Et af de andre håndskrifter har ganske vist bevaret indledningen til afsnit B, men det er ikke til at afgøre, om der her oprindeligt gik noget forud. Kalenderafsnittet kan med andre ord engang have stået som indledning også her.

Strugnell har på denne baggrund hævdet, at det må regnes for usikkert, om kalenderafsnittet er en integreret del af skriftet eller ej. Dog står det fast, at i hvert fald det ene bevarede håndskrift har kalenderteksten (afsnit A) stående umiddelbart før regelsamlingen (afsnit B). Det ville være påfaldende, hvis her ikke var tale om et sammenhængende litterært skrift. Man kunne ganske vist pege på Sekthåndbogen, Sektreglen og Velsignelsesreglen som eksempel på tre skrifter, der er blevet skrevet på den samme skriftrulle. Meget tyder dog på, at netop disse tre dokumenter er blevet opfattet som dele af en samling eller helhed (se Ejrnæs et al. 2003:67). Det har i hvert fald ikke været gængs praksis at stille skrifter helt uden indbyrdes sammenhæng sammen på en skiftrulle (Tov 2004:79).

Strugnell har påpeget en række genretræk, der forbinder 4QMMT med 5 Mosebog. Det gælder indledningen til lovstoffet i dokumentet: ”Dette er et udvalgt af vore bud ...” (B 1). Denne indledning kan ifølge Strugnell paralleliseres med 5 Mos 1,1 (”Dette er den tale, som Moses holdt ...”) og virker snarere som indledningen til netop en samling love (som vi finder i 5 Mosebog) end som indledningen til et brev (Strugnell 1994:62-63). På tilsvarende måde hævder Strugnell, at den afsluttende formanende sektion (C) ikke gør indtryk af at høre hjemme i en brevafslutning, men snarere udgør en række formaninger om at holde de love, som er opregnet i den foregående samling. 5 Mosebog kunne igen tænkes at være skriftets model (Strugnell 1994:67).

Mod Strugnells tolkning kan til gengæld peges på, at teksten i C-afsnittet indeholder eksplicite henvisninger til en afsender og til selve skriveprocessen, træk, der synes naturligt forbundet med brevgenren.

Virkeligt eller fiktivt brev? Rekonstruktion af en historisk brevsituation?

Adskillige forskere har arbejdet ud fra den forudsætning, at 4QMMT skulle opfattes som et virkeligt brev, altså et dokument, der i en given historisk

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrافي, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

situation har været stilet til en bestemt adressat, som afsenderen/forfatteren ønskede at meddele sig til.

Hartmut Stegemann (1994:148-151) har således tolket 4QMMT som et brev, affattet af Retfærdighedens Lærer³ og henvendt til makkabærfyrsten Jonatan. Hensigten med denne henvendelse skulle da have været den at formå Jonatan til at opgive ypperstepræsteembedet og tilslutte sig den essæiske tolkning af Mose-loven på en række kontroversielle punkter.

Også Qimron og Strugnell (1994:114.119-121) argumenterer i DJD 10 for muligheden af, at Retfærdighedens Lærer kunne være forfatteren bag 4QMMT. Ganske vist indskyder de det selvironiske forbehold, at Retfærdighedens Lærer på et eller andet tidspunkt synes at være blevet udpeget som forfatteren til samtlige ikke-bibelske Qumranskrifter. For 4QMMT's vedkommende mener de dog, at argumenterne er vægtigere; ikke mindst ville forfatterskabet forklare skriftets øjensynlige popularitet og den autoritet, det må have nydt i Qumran-samfundet, når det er blevet kopieret seks gange over en længere periode.

Til støtte for teorien om Retfærdighedens Lærer som ophavsmand til 4QMMT har man peget på en passage i en anden Qumrantekst, Salmekommentar A, hvor det i en fortolkning af SI 37 hedder:

Udlægningen af det gælder den uretfærdige [præ]st, som lu[rede på] den retfær[dige og stræbte efter] at slå ham ihjel ... og loven, som han sendte til ham (4Q171 4,8-9).

Der er gjort mange forsøg på at sammenstykke Qumransamfundets tidlige historie på grundlag af denne type bemærkninger, ikke mindst i bibelkommentarerne. Når det gælder historiske rekonstruktioner, er der dog grund til stor tilbageholdenhed. Interessant nok har der på det tidspunkt, hvor 4QMMT endnu ikke forelå offentliggjort og kun var kendt af en forholdsvis lille kreds af forskere, været en anden tolkning af brevformen fremme, idet 4QMMT blev opfattet som en henvendelse fra engle til en ukendt åbenbaringsmodtager. I indledningen til sin udgave af Kobberrullen fra hule 3 beskriver J.T. Milik (Baillet, Milik, de Vaux 1962) 4QMMT som eksempel på en type litteratur inspireret af Daniels Bog og pseudepigrafe skrifter fundet blandt Qumranteksterne. Det "vi", der taler i 4QMMT, opfatter Milik som en gruppe af engle, der altså her taler i 1. person, henvendt til en åbenbaringsmodtager, som desværre er anonym. Indholdet af englenes tale beskriver Milik som en åbenbaring af renhedsregler, knyttet til Jerusalem og templet, og i værkets slutning meddelelser angående tidernes ende.

Formentlig kan det i denne forbindelse være hensigtsmæssigt at skelne imellem brevet som en genre i sin egen ret og som en litterær form, der kan indgå i forskellige typer litterære værker. Et brev kan være et virkeligt brev, der har været afsendt til eller i det mindste tænkt læst af en faktisk, historisk adressat. Brevet som en litterær form kan indgå i en fortællende tekst som et fiktivt brev med en tænkt adressat. Sådanne fiktive breve kender vi fra såvel den gammeltestamentlige som den intertestamentariske fortællende litteratur. Man kan også tænke på brevene i indledningen til Johannes' Åbenbaring eller på Hebræerbrevet, hvor brevformen også synes at være en litterær konvention; de færreste forestiller sig, at denne tekst nogensinde har været formuleret som et virkeligt brev beregnet på afsendelse i en historisk brevsituation.

Særligt nærliggende er det måske at drage en parallel fra 4QMMT til de breve, der indgår i 2 Makkabærbogs fortælling. Genretræk, der minder om 4QMMT, finder vi i indledningen til det brev, som ”jøderne i Jerusalem og i Judæa” skriver til ”jøderne i Egypten”:

Måtte Gud vise jer godhed og huske på sin pagt med Abraham, Isak og Jakob, hans trofaste tjenere, og give jer alle hjerte til at ære ham og helhjertet og villigt at gøre hans vilje; måtte han åbne jeres hjerte for sin lov og for budene, og måtte han stifte fred og høre jeres bønner, forlige sig med jer og ikke lade jer i stikken i en ond tid! Og nu er vi her og beder for jer (2 Makk 1,2-6).

Her ser vi brevgenren udnyttet retorisk på en måde, der har tydelige lighedspunkter med brugen i 4QMMT. Teksten beskæftiger sig således med adressaternes etiske status; ved at gøre deres helhjertede modtagelse af budene og deres lydighed mod Guds vilje til genstand for afsenderens velsignelsesønske undgås den direkte formaning, medens det parænetiske sigte bevares. De motiver, der indgår i brevindledningen her, svarer til dem, vi møder i 4QMMT. Vi finder den samme udtrykkelige henvisning til den gammeltestamentlige frelseshistorie. I 4QMMT er det de israelitiske konger og specielt David og Salomo, der henvises til, i 2 Makk 1 stamfædrene og pagten. Vi finder en tilsvarende afhængighed af deuteronomistisk sprog og teologi i de to sammenhænge, ligesom begge tekster lægger vægt dels på Guds trofasthed i overensstemmelse med hans løfter afgivet i fortiden, dels på adressaternes lydighed mod loven.

Ekstern eller intern tekst?

Steven D. Fraade (2000:510-512) har slået til lyd for, at 4QMMT skal læses som et værk til intern brug i Qumransamfundet. Fraade argumenterer dels ud fra

afsnittet med lovforklning (B), dels ud fra det afsluttende formanende afsnit (C). Hvad B-afsnittet angår, hævder Fraade, at der i virkeligheden ikke er tale om polemik mod en bestemt klart defineret modstander; al vægt ligger på indholdet af samfundets egen fortolkning, og den egentlige adressat er samfundets egne medlemmer. I det afsluttende formanende afsnit (C) taler teksten som nævnt til en adressat i 2. person ental. Denne adressat opfordres til at granske de overleverede skrifter ("Moses' bog", "profeternes bøger", "David", C,10) og lade sig overbevise om, at den tolkning af loven, som fremføres i 4QMMT, er den rette:

Vi har også skrevet et udvalg af lovens gerninger til dig, sådan som vi mener, til dit eget og dit folks bedste. For vi har set, at du ejer klogskab og kundskab om loven. Tænk over alt dette, og bed til ham, at han må styrke dit råd og fjerne ondskabs tanker og Belials råd fra dig, så du kan glæde dig ved tidens ende, når du finder, at nogle af vores ord er rigtige (C,26-30).

Ifølge Fraade er der imidlertid ikke tale om nogen brevmottager; men adressaten for skriftets formaninger er det enkelte medlem af Qumransamfundet. Fraade peger på lighederne i udtryksmåde imellem formaningerne til at studere skrifterne her og i andre Qumrantekster som Damaskusskriftet og Sekthåndbogen, der helt eksplicit har samfundets egne medlemmer for øje (Fraade 2000:512-521).

Det er dog tvivlsomt, om den modsætning, som her stilles op, imellem på den ene side brevgrenen med dens specifikke adressat i form af en brevmottager uden for samfundet og på den anden side den interne formaning henvendt til samfundets egne medlemmer er frugtbar i forhold til vores forståelse af tekstens anliggende.

Spørgsmålet drejer sig selvfølgelig om tekstens tilblivelsessituation og hensigt, da den blev skrevet, men også om dens brug og funktion. Antallet af kopier af 4QMMT (seks i alt) taler i sig selv for, at teksten er blevet behandlet og læst som et litterært dokument. Her er helt konkret ikke tale om et brev, der er blevet lagt i arkivet, men om en tekst, der er blevet læst, genlæst og afskrevet, tilsyneladende gennem et længere tidsrum. I denne forstand passer dokumentet ind i den overordnede ramme, som håndskriftsamlingen fra Qumran kan siges at udgøre. Her er der, som det ofte er blevet fastslået, netop ikke tale om et arkiv, men om et bibliotek, altså en samling litterære tekster.

Brevgenrens autoritetsspørgsmål: Autoritet knyttet til afsenderen

Hvad enten 4QMMT oprindeligt har været et autentisk brev, eller brevgenren lige fra affattelsen har været en fiktiv ramme, som forfatteren har valgt at sætte sine pointer ind i, giver det god mening at se brugen af brevformen som et led i skriftets retoriske strategi (jf. Høgenhaven 2003). I den sammenhæng kan man også spørge, hvordan referencerne til brevgenren kunne tænkes at forlene tekstens forfatter og hans anliggende med autoritet.

Den gode tone i 4QMMT er ofte blevet bemærket. Det ”vi”, der taler her, er ikke polemisk i nogen særlig voldsom grad sammenlignet med, hvad vi møder andetsteds i Qumranlitteraturen. Særligt i skriftets afsluttende afsnit (C), hvor ”vi” henvender sig direkte dels til ”I”, dels til ”du”, virker det, som om teksten er ganske omhyggelig med at undgå at skabe indtryk af en uoverstigelig kløft imellem afsender og adressat. Den venlige tone, som 4QMMT lægger for dagen, har formentlig direkte sammenhæng med skriftets nære forhold til brevformen. Ifølge den antikke retoriker Demetrius er det et af brevets vigtigste formål at opretholde og bevare venskabet imellem afsender og adressat (Høgenhaven 2003:198-202). Herudover kan den fredsommelige meddelelsesform selvfølgelig også være en måde, teksten viser sin adressat respekt på. Tekstens ”vi” tillægges ikke en autoritet, der fx bygger på en særlig åbenbaring, ligesom skriftet ikke (så vidt vi kan se af den bevarede tekst) er lagt i munden på en åbenbaringsmodtager fra Israels fortid. Tekstens ”vi” og dens ”I” befinder sig for så vidt på samme niveau. Der antydes her ikke noget overordnings-/underordningsforhold. Afsenderen henviser til egne positioner med den gennemgående udtryksmåde ”vi mener” (det hebraiske verbum *hšb*). Heroverfor står adressaten, til hvis viden og forståelse teksten appellerer med udtryk som ”I ved” (verbet *jd’*). I forhold til tekstens læser kan såvel dens ”vi” som dens ”I” fungere inklusivt: Læseren kan identificere sig med den adressat, der ”ved” noget om, hvordan den rette fortolkning af Moseloven lyder, og der åbnes også for identifikation med det talmodige og fredeligt sindede ”vi”, der taler i teksten.

Det betyder dog ikke, at der ikke knytter sig nogen autoritet til det ”vi”, der taler. Denne autoritet er imidlertid en form for autoritet, der bygger på – og legitimeres ved – et bestemt forhold til en tradition og en bestemt praksis. Vi kan se, hvordan den rette praksis er afgørende for etableringen af det talende ”vi” i en autoritativ position, når teksten henviser til, hvordan ”vi” har ”skilt os ud” fra en tilsyneladende større gruppe:

Vi har skilt os ud fra [folkets] mængde ... så vi ikke blev blandet ind i disse ting og kom sammen [med dem] i disse ting. Og I [ved, at der ikke] findes

troløshed og løgn og ondskab hos os; for vi har lagt os [disse ting] på [sinde] (C,7-9).

Selv om der ikke er henvisninger til Retfærdighedens Lærer i 4QMMT, og man derfor ikke kan hævde, at teksten lægger op til en forståelse af denne som egentlig forfatter eller autoritetsperson, er der alligevel nogle træk, der forbinder præsentationen af det talende ”vi” i teksten med den fortælling om Retfærdighedens Lærer, som vi møder i andre Qumrantekster. Skønt det som nævnt er tvivlsomt, om der kan drages historiske konklusioner ud fra teksternes henvisninger til figurer som Retfærdighedens Lærer og den uretfærdige præst, synes disse henvisninger at fungere som elementer i opbygningen af et billede af fortiden som et forløb med bestemte aktører i de samme roller. Formålet med dette billede er formentlig at give læseren mulighed for at identificere sig med aktørerne på den gode side. Disse aktører er genstand for forfølgelse og ondskab fra de ondes side, men kan til gengæld regne med Guds hjælp og bistand; deres opgave er derfor at holde ud og bevare deres trofasthed og retfærdighed gennem forfølgelserne.

4QMMT er ikke et pseudepigraft skrift. Tekstens udsagn får ikke autoritet ved at være lagt i munden på en fortidig åbenbaringsmodtager. Ikke desto mindre er der træk, der forbinder 4QMMT med den pseudepigrafe litteratur. I kraft af brevformen refererer teksten til en situation i den fortalte fortid og knytter sin udlægning af loven sammen med det ”vi”, der i denne situation optræder på en bestemt – fredsommelig og respektfuld – måde. Teksten dokumenterer dermed for læseren, der i hvert fald delvis kan identificere sig med dette ”vi”, hvordan vi-gruppen hele tiden har ageret imødekommende og venligt. Antydes der et fjendskab imellem vi-gruppen og dens modstandere, er det dermed også klart, at sidstnævnte må bære hele ansvaret herfor.

Autoritet knyttet til adressaten

Den adressat (tekstens ”du”), som gør sin entré i den afsluttende del af 4QMMT, bliver her genstand for en iscenesættelse, der også har med autoritet at gøre. På den ene side rettes der en opfordring til adressaten om at granske i skrifterne (C,10), om at huske på Israels konger (C,23) og ganske særligt på David (C,25) og om at tænke over ”alt dette” (C,28). Adressaten er således genstand for afsenderens formaning og instruktion. På den anden side siges det også om adressaten, at denne ”ejer klogskab og kundskab om loven” (C 28). Her bygges med andre ord et billede op af adressaten som en figur med kundskab og indsigt.

Det mest eksplicit negative udsagn, der knyttes til tekstens ”du”, er formuleret som en opfyldelse af, hvad der er direkte indeholdt i skrifterne:

Der står også skrevet, at du vil [vige] fra vejen, og at ulykken vil ramme dig, og der står skrevet: ”Det skal ske, når alt dette kommer over dig ved dagenes ende, velsignelsen og forbandelsen, og du lægger dig det på sinde og vender tilbage til ham af hele dit hjerte og af hele din sjæl ... ved [dagens] ende...” (C,12-16).

Teksten parafraserer her 5 Mos 30,1-3, men medens den gammeltestamentlige tekst har Israel som adressat, synes den her i 4QMMT at være appliceret direkte på det ”du”, som er tekstens adressat. Bemærkelsesværdig er endvidere tekstens formulering, når det slås fast, at adressaten vil vende sig bort fra ”Belials råd” og indse rigtigheden af afsenderens lovtolkning (”vore ord”):

Tænk over alt dette, og bed til ham, at han må styrke dit råd og fjerne ondskabs tanker og Belials råd fra dig, så du kan glæde dig ved tidens ende, når du finder, at nogle af vore ord er rigtige (C,28-30).

Adressatens omvendelse kommer ikke i stand som en følge af afsenderens instruktioner. Der er heller ikke tale om et udtrykkeligt ønske fra afsenderens side, men derimod om noget, der sker som en konsekvens af adressatens egen bøn. Bønnen er igen knyttet sammen med, at adressaten tænker over ”alt dette”. Adressaten fremstilles således – i hvert fald *in spe* – som en retfærdig, hvis bøn opfyldes, hvad der eksplicit kommer frem i de afsluttende linjer:

Og det vil blive regnet dig til retfærdighed, når du gør, hvad der er ret og godt for hans ansigt til dit eget og Israels bedste (C,31-32).

Henvisningen til den tilregnede retfærdighed synes at afspejle Abrahamfortællingen i 1 Mos 15.⁴ Denne brug af retfærdighedsmotivet kan måske siges at minde om Paulus’ brug af det samme motiv fra Abrahamfortællingen i Romerbrevet og Galaterbrevet. Udtrykket ”til dit eget bedste” lyder også som et ekko af 5 Mos 30,9 og understreger tekstens tætte forbindelse til 5 Mos 30.⁵

Du-figuren i 4QMMT er genstand for tekstens respektfulde tiltale. Denne individuelle adressat synes også på anden vis at være kendetegnet som en figur med autoritet. I modsætning til det ”du”, som tiltales i 5 Mos 30 (der er inspirationskilde for teksten her), virker det tiltalte ”du” her som en figur med individuelle træk. Det tiltalte ”du” stilles, som vi har set, ved siden af ”dit folk” (med formuleringen ”til dit eget og dit folks bedste”) og i den afsluttende sætning ved siden af ”Israel”. Herigennem fremstilles adressaten tilsyneladende som folkets/Israels særlige repræsentant. Det samme indtryk formidles ved, at den

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

kollektive tiltale til ”I” så at sige munder ud i tiltalen til det individuelle ”du”. Man har også peget på den gentagne henvisning til David og Israels konger som eksempel for adressaten som et argument for, at der må være tale om en autoritets- eller lederfigur. Her har George J. Brooke (1991) dog med rette peget på, at denne type henvisninger til konger som eksempler ikke behøver at indebære, at den adressat, teksten henvender sig til, skal opfattes som en konge eller autoritetsperson.⁶

Taler meget således for at opfatte du-adressaten i 4QMMT som en autoritetsperson, rejser spørgsmålet sig om denne figurs funktion i forhold til tekstens læser. Det er fx muligt, at en senere læser naturligt ville forbinde adressatfiguren med en kendt skikkelse fra fortiden. En sådan identifikation af en bestemt ”historisk” adressat kan have været en del af tekstens meddelelsesstrategi. Det ville i så fald være meningen, at læseren netop skulle tænke på denne bestemte skikkelse fra fortiden som tekstens adressat. Hvis der er tale om en skikkelse med udtalte negative konnotationer – set fra læserens synspunkt – bliver det nærliggende, at du-adressaten skal fungere som et advarende eller ligefrem afskrækkende eksempel. Læseren ville nemlig på forhånd vide, at afsenderens venligtsindede og respektfuldt afleverede opfordringer ikke blev vel modtaget af den fortidige adressat. Denne ”historie” om fortiden – som altså ikke er direkte udtrykt i teksten – ville dermed alligevel være en del af meddelelsesstrategien; men det er ikke på nogen måde sikkert, at det har været tekstens mening, at læseren skulle identificere adressaten med en særlig figur fra fortiden. I givet fald kunne det være fristende at tænke på den skikkelse, der i andre Qumran-tekster går under betegnelsen ”den uretfærdige præst”. Denne figur optræder i to af de såkaldte *peshar*-tekster (Habakkukkommentaren og Salmekommentar A) som en modstander og forfølger af ”Retfærdighedens Lærer” og kunne se ud til at indgå i et fasttømret kompleks af forestillinger om Qumransamfundets fortid. Som nævnt er det dog højst usikkert, om 4QMMT indgår i en intenderet sammenhæng med disse tekster.

Tekstens skriftbrug

4QMMT gør ganske udstrakt brug af citater fra Det Gamle Testamente. I en række tilfælde er bibelcitater direkte markeret med en citationsformel. Denne lyder gennemgående: ”Der står skrevet” (*ktwb*). Med denne formel anfører teksten bibelsteder, der underbygger eller legitimerer en bestemt praksis, fx i forbindelse med spedalske:

... der står også skrevet, at efter at han har raget sit hår af og badet sig, skal han sidde uden for [sit telt i syv] dage. Men nu, mens de stadig er urene, [går de spe]dalske ind i et hus, hvor det helliges renhed er (B,66-68).

Her er det tydeligt, at citatet – det, der står skrevet – spilles ud imod den aktuelle praksis hos tekstens implicite modstandere, der altså fremstår som nogle, der handler i direkte modsætning til det skrevne. Citatet stammer i dette tilfælde fra 3 Mos 14,8. Bibelverset citeres ikke ordret (efter den masoretiske tekst), men i en lidt forkortet udgave, dog med de samme ord og vendinger.

Citationsformlen ”der står skrevet” forekommer både i B- og C-afsnittet af 4QMMT. I begge tekstafsnit henvises der således til bibeltekster som en foreliggende, skriftlig autoritet, som forudsættes anerkendt også af modstanderne. Men der er også tydelige forskelle imellem skriftbrugen i B- og C-afsnittet. Afsnit B henviser til tekster fra 3 og 4 Mosebog, medens det i afsnit C er citater fra 5 Mosebog, der dominerer billedet. I afsnit B kommer citaterne ikke i nogen orden, der stammer fra eller bygger på teksternes rækkefølge i Det Gamle Testamente. Derimod ser det ud til, at afsnit C citerer teksterne fra 5 Mosebog i deres ’kanoniske’ rækkefølge.

Denne forskel i citationsformen afspejler to forskellige måder at bringe bibelteksternes autoritet i spil på. I B-afsnittet er det de enkelte emner, der bestemmer tekstens opbygning. Skriftcitaterne bringes ind i teksten som en støtte for de enkelte punkter, der behandles. Brooke har påvist, at der ser ud til at være paralleller imellem rækkefølgen af emner i 4QMMT og tilsvarende emner i Tempelrullen. Dette kunne tyde på, at der var et slægtskab imellem de to skrifter indbyrdes, eller de kunne begge være influeret af en tredje ældre tekst eller tradition. Samtidig er der dog den væsentlige forskel imellem 4QMMT og Tempelrullen, at sidstnævnte ikke betjener sig af udtrykkelige citater (Brooke 1997:84-85).

Der har været lidt divergerende opfattelser af skriftbrugen i B-afsnittet. Nogle forskere har betonet de mange afvigelser fra den kendte masoretiske tekst og stillet spørgsmålstejn ved, om man i det hele taget kan tale om egentlig citering. Reelt er der måske snarere tale om parafrasering af den bibelske tekst. Imidlertid har Brooke (Brooke 1997: 69-81) ret i at påpege, at der nok er mange eksempler på, at bibelteksterne citeres i en let forkortet udgave eller med omstilling af enkelte elementer; selve ordvalget er til gengæld så godt som altid i overensstemmelse med bibelteksten. Endelig skal det fastholdes, at den masoretiske tekstform ikke nødvendigvis i ethvert tilfælde er identisk med den bibeltekst, der faktisk har foreligget for forfatteren af 4QMMT. Der er således

næppe tvivl om, at når 4QMMT henviser til den bibelske tekst med indledningsformlen ”der står skrevet”, er de anførte steder ment som egentlige citater.

Der er ikke mange eksempler i B-afsnittet på skriftudlægning eller fortolkning i direkte forstand. B,27-32 har dog et eksempel, hvor en gammeltestamentlig tekst først citeres (med citationsformel), hvorefter enkelte elementer i den anførte tekst tolkes (på tilsvarende måde, som vi ser det i de egentlige bibelkommentarer (*pesharim*) fra Qumran):

Hvad angår det, der står skrevet: ”[Hvem som helst, der inden for lejren] eller uden for lejren [slagter] en okse eller et får eller en ged ...” mener vi, at det er helligdommen ... Jerusalem, der er lejren. Og ”uden for lejren” ... det er deres byers lejr uden for lejren ... man skal tage asken ud fra altret og brænde ... det er stedet, som [han har udvalgt] blandt alle [Israels st]ammer ... (B,27-32).

Her bliver bestemte udtryk i bibelteksten (der stammer fra 3 Mos 17,3) fremhævet og får en særlig udlægning. ”Lejren”, der i den gammeltestamentlige sammenhæng er knyttet til forestillingen om israelitternes ørkenvandring, skal ifølge 4QMMT tolkes om den hellige by Jerusalem. I de fleste tilfælde indskrænker 4QMMT sig dog til simpelthen at anføre de relevante bibeltekster som begrundelse for den praksis, der forsvares, eller som et modstykke til den praksis (hos modstanderne), som teksten distancerer sig fra. Moshe J. Bernstein (1996:31-32) har peget på, at der i B-afsnittet tilsyneladende ikke er nogen forskel på argumenter med og uden bibelcitater (bortset netop fra selve citeringen).

Afsnit C benytter de gammeltestamentlige tekster på en lidt anden måde. Her præsenterer teksten nærmest sin læser for en sammenfatning af den bibelske historie. Det sker med den indledende opfordring til adressaten:

Vi har også [skrevet] til dig, for at du skal granske i Moses’ bog og i [prof]eternes bøger og hos Da[vid] ... i [de ting], der er sket i fordums tid; og i bogen står der skrevet ... (C,10-11).

Det er omstridt, om denne henvisning er det ældste bevarede vidnesbyrd om den senere velkendte tredelte kanon (jf. Campbell 2000). Efter endnu en udtrykkelig citationsformel (”Der står også skrevet” C,12) følger dels et referat, dels en gengivelse af 5 Mos 30,1-3 og endelig en frelseshistorisk tolkning af velsignelserne og forbandelserne i den deuteronomistiske tekst:

velsignelserne, som kom i ... i Salomos, Davids søns, dage. Endvidere forbandelserne, som kom i Jeroboams, Nebats søns, dage og varede, indtil Jerusalem og Judas konge Sidkija kom i landflygtighed. Og som han vil bringe over ... og vi ved, at nogle af velsignelserne og forbandelserne, som

der er skrevet om i Mo[ses’ bog], er kommet. Og dette er dagenes ende, hvor man i Israel vil vende tilbage til lo[ven] ... (C,18-22).

4QMMT opererer her med en periode med velsignelser (”velsignelserne, som kom i ... Salomos, Davids søns, dage”), efterfulgt af en periode med forbandelser (”endvidere forbandelserne, som kom i Jeroboams, Nebats søns, dage, og varede, indtil Jerusalem og Judas konge Sidkija kom i landflygtighed”). Herefter trækker teksten perspektivet op til nutiden, idet ”nogle af velsignelserne og forbandelserne, som der er skrevet om”, allerede er kommet, medens andre åbenbart stadig udestår. Den aktuelle nutid tematiseres direkte med ordene: ”Og dette er dagenes ende, hvor de vil vende tilbage til Israel ...” Hele passagen er præget af deuteronomistisk sprog og teologi og indeholder også et direkte citat fra 5 Mosebog. Det omfattende frelseshistoriske perspektiv, der rulles op, kan tematisk minde om den (mere omfattende) fremstilling af den bibelske historie, som vi finder i Damaskusskriftet (CD 2,14-5,6). Her optræder – ligesom i C-afsnittet i 4QMMT – henvisningen til David som et eksempel på trofasthed og på, at synder kan tilgives (CD 5,5-6).

Her i C-afsnittet viser brugen af bibelcitater sig som et gennemgående træk ved opbygningen af afsenderens autoritet i 4QMMT. Ved at stille henvisningen til skrifterne imellem afsender og adressat og lade den afgørende autoritet være knyttet til dem, opnås, at det, som adressaten skal rette sin opmærksomhed mod, ikke fremstår som en række særlige synspunkter hos afsenderen, men derimod som en sammenfatning af skrifternes indhold eller en deuteronomistisk formuleret frelseshistorie med hovedvægt på motiverne velsignelse og forbandelse, troskab og troløshed. Hermed understreges det fællesskab og den principielle lighed i vilkår imellem afsender og adressat, som brevgenren lægger op til.

Konklusion

4QMMT benytter sig ikke af pseudepigrafi som meddelelsesstrategi. Her er ikke tale om, at en fra traditionen kendt skikkelse indføres som åbenbaringsmodtager og autoritet. Teksten betjener sig derimod af en række elementer fra brevformen, der tilsammen afdækker en fortidig brevsituation, der kædes sammen med motiver, som synes at høre hjemme i en velkendt fortalt fortid. Det ”vi”, der taler i teksten, rummer, ligesom tekstens ”I”, muligheder for såvel identifikation som distance. Den autoritet, teksten taler med, er nært forbundet med brevformen og den brevsituation, som teksten formidler. Gennem brevformen etableres et fortrolighedsforhold eller i hvert fald en form for fredelig relation imellem afsender og adressat; her er tale om to parter, der af afsenderen engageres i en

gensidig udveksling. Den fortalte fortid synes i denne sammenhæng at forlene afsenderen ("vi") med en autoritet, der bygger på det gode valg, "vi" har truffet. Denne autoritet støttes samtidig af afsenderens fredsommelige og respektfulde optræden, som brevets stil dokumenterer. Interessant er også tekstens iscenesættelse af adressaten som en skikkelse med en form for autoritet. Du-figurens autoritet underbygges ikke alene gennem tekstens respektfulde tiltale, men kommer også direkte til udtryk gennem henvisninger til adressatens klogskab og indsigt. Adressaten skildres endvidere som en person med en særlig repræsentativ stilling i forhold til Israel/folket, hvad der synes at passe godt til en lederfigur. En mulighed er det, at tekstens læsere forudsættes at identificere denne adressat med en bestemt skikkelse fra fortiden, måske en negativt konnoteret figur (på linje med andre Qumranteksters "ureftfærdige præst"). I så fald kunne det tænkes, at teksten bevidst spiller på, at læseren ved, at tekstens "du" er en fortidig person, som trods afsenderens venlige henvendelse nægtede at modtage dennes velmente belæring. Dermed ville adressaten ikke så meget blive en identifikationsfigur som et advarende eksempel i forhold til tekstens læsere. En sådan sammenhæng med en bestemt forestilling om fortiden hos læserne fremgår dog ikke klart af teksten selv. Centralt i tekstens retoriske strategi står dens brug af gammeltestamentlige citater. Bibelteksternes autoritet er her forudsat som selvfølgelig og uantastelig; teksten argumenterer kun i enkelte tilfælde for en bestemt udlægning af enkelte elementer i bibelteksten. I de fleste tilfælde anføres citaterne ganske enkelt som et i sig selv afgørende bevis for den tolkning og praksis, som 4QMMT hævder. Tekstens autoritet forankres med andre ord i traditionen på forskellige måder – såvel gennem brugen af brevformen som gennem den udtrykkelige skriftbrug.

Noter

¹ *Udvalg af Lovens Gerninger* findes i dansk oversættelse i Ejrnæs et al. 2003:169-179. Citater fra 4QMMT såvel som fra andre Dødehavstekster er bragt i den ordlyd, der findes her.

² Teksten findes i Benoit, Milik & de Vaux 1961:156. Overensstemmelsen påpeges af Qimron og Strugnell (1994:113).

³ Retfærdighedens Lærer er en skikkelse, der omtales i flere af Qumranteksterne, først og fremmest Habakkukkommentaren. Se Trine Bjørnung Hasselbalchs artikel "Skriftbrug i Habakkukkommentaren: Den litterære konstruktion af Retfærdighedens Lærers autoritet" i nærværende bog.

⁴ Jf. Bernstein 1996:35-36. Sharp (1997:210-211) argumenterer dog for, at den bibelske baggrund for udtrykket snarere er Pinehas-fortællingen, som den er gengivet i Sl 106,30-31.

⁵ Udtrykket "til dit eget bedste" forekommer også 5 Mos 6,24; 10,13.

⁶ I den Qumrantekst, der kaldes Davids Kompositioner, en tekst, der indgår som en længere tilføjelse til Salmernes Bog, fremstilles David som et lysende eksempel (”David, Isajs søn, var vis, et lys som solens lys, skriftlærd, indsigtfuld og fuldkommen i hele sin færd for Gud og mennesker”, 11 Q5 27,2-3).

Litteratur

- Bachmann, M. 1998, 4QMMT und Galaterbrief, מעשי התורה und ERGA NOMOU, *ZNW* 89:91-113.
- Baillet, M., J.T. Milik, R. de Vaux 1962, *Les 'petites grottes' de Qumrân*, DJD 3, Oxford: Clarendon.
- Benoit, P., J.T. Milik & R. de Vaux 1961, *Les grottes de Murabba'ât*, DJD 2, Oxford: Clarendon.
- Bernstein, M.J. 1996, The Employment and Interpretation of Scripture in 4QMMT: Preliminary Observations, in: J. Kampen & M.J. Bernstein (eds.), *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History*, SBL Symposium Series 2, Atlanta, Georgia, 29-51.
- Brooke, G.J. 1991, The Significance of the Kings in 4QMMT, in: Z.J. Kapera, *Qumran Cave IV and MMT: Special Report*, Krakow: Enigma Press, 109-113.
- Brooke, G.J. 1997, The Explicit Presentation of Scripture in 4QMMT, in: M. Bernstein, F. García Martínez, J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 195: Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, STDJ 23, Leiden: Brill, 67-88.
- Campbell, J.G. 2000, 4QMMT and the Tripartite Canon, *JJS* 51:181-190.
- Ejrnæs, B. et al. (red.) 2003, *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne*, 2. udvidede og reviderede udgave, København: Anis.
- Fraade, S. 2000, To Whom It May Concern: 4QMMT and its Addressee(s), *RevQ* 19: 507-526.
- Høgenhaven, J. 2003, Rhetorical Devices in 4QMMT, *DSD* 10:187-204.
- Qimron, E. & J. Strugnell 1985, An Unpublished Halakic Letter from Qumran, in: J. Amitai (ed.), *Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*, Jerusalem: Israel Exploration Society; Israel Academy of Sciences and Humanities; American Schools of Oriental Research, 400-407.
- Qimron, E. & J. Strugnell 1994, *Qumran Cave 4. V: Miqṣat Ma'ase Ha-Torah*, DJD 10, Oxford: Clarendon.
- Sharp, C. 1997, Phinehan Zeal and Rhetorical Strategy in 4QMMT, *RevQ* 18:207-227.
- Stegemann, H. 1994, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.

- Strugnell, J. 1994, MMT: Second Thoughts on a Forthcoming Edition, in: J. VanderKam & E. Ulrich (eds.), *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls, Christianity and Judaism in Antiquity Series 10*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 57-73.
- Tov, E. 2004, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*, STDJ 54, Leiden-Boston: Brill.

Skriftbrug i Habakkukkommentaren: Den litterære konstruktion af Retfærdighedens Lærers autoritet

Trine Bjørnung Hasselbalch

I Dødehavssamfundets litterære univers er Retfærdighedens Lærer en vigtig lederskikkelse i samfundets første år, ja, han betragtes nærmest som stifter af denne marginaliserede gruppe af jøder et par hundrede år før vor tidsregning.

Damaskusskriftet (CD) fortæller om Retfærdighedens Lærer, at han af Gud blev indsat som leder for den gruppe, der var udvandret til Damaskus, efter at de i 20 år havde vandret omkring som i blinde (CD 1 4-11).¹ Habakkukkommentaren (1QpHab) er dog den Dødehavstekst, som mest eksplicit og fokuseret udtaler sig om Retfærdighedens Lærer og hans autoritet. Den er en såkaldt *peshar-tekst*, som bid for bid citerer og udlægger de profetiske bøger (samt salmerne, der i samtiden blev betragtet som profetiske) i Det Gamle Testamente. Det er karakteristisk for *peshar*-kommentatorerne, at de betragtede deres udlægninger som åbenbaringer, der blotlagde den fulde, eskatologiske betydning af profetierne. Habakkukkommentaren, som i denne ånd udlægger de første to kapitler af profeten Habakkuks Bog, er særlig eksplicit om dette:

Og Gud sagde til Habakkuk, at han skulle skrive det ned, som skulle komme over den sidste slægt; men tidens fuldendelse kundgjorde han ham ikke. Og når det hedder: *så det er let at læse*,² så gælder udlægningen af det Retfærdighedens Lærer, hvem Gud kundgjorde alle hemmelighederne i hans tjenere profeternes ord. *For synet gælder den fastsatte tid, det vidner om enden, og det bedrager ikke (Hab 2,3a)*. Udlægningen af det er, at den sidste tid vil trække ud og vil gå ud over alt det, som profeterne talte, for Guds hemmeligheder er underfulde (1QpHab 7,1-8).³

Det står helt klart, at Retfærdighedens Lærer på enestående vis havde sin autoritet fra Gud, som havde givet ham indsigt i den fulde betydning af profeternes ord, således at hans skikkelse kom til at fremstå som en forlængelse af profettraditionen, og egentlig som en forbedring eller fyldestgørelse af den.

Udgangspunkt for denne artikel er, at Retfærdighedens Lærer som den, der frembærer profetiernes sande fortolkning om samtiden, er et vigtigt element i Habakkukkommentarens eget autoritetskrav. Fremstillingen af Retfærdighedens Lærer som autoritativ formidler af guddommelig kundskab ved hjælp af *eksplicite skriftudlægninger* i Habakkukkommentaren, som i det anførte eks-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

empel, er godt belyst (se Horgan 1979:248). I denne artikel undersøges, hvorledes skriftsteder på mere implicit vis indgår som byggeklodser i en fremstilling af Retfærdighedens Lærer som autoritetsskikkelse i Habakkukkommentaren.⁴ Den implicitte skriftbrug bidrager til at sætte skriftet ind i en litterær tradition, som forlener det med autoritet, og den fremkalder et nuanceret og positivt billede af Retfærdighedens Lærer over for konkurrerende figurer og perspektiver, der i skriftet er fremstillet negativt.

Retfærdighedens Lærer som skriftmosaik

I Habakkukkommentarens udlægning af profeten Habakkuks ord males dels et billede af en krisesituation karakteriseret ved, at fremmede magter, kaldet kittærerne (*ktj'm*) og formodentlig et billede på romerne, bringer Guds folk på afveje, dels et billede af, at Guds folk selv er splittet. Det består på den ene side af forrædere, ført an af den uretfærdige præst og løgnens mand, og på den anden af side af ”de fattige”, som holder sig til Retfærdighedens Lærer. Dette er i grove træk det rids, der gives af den sociale kontekst, som teksten er optaget af. Forfatteren benytter sig af en række epiteter som betegnelser for de forskellige aktører. Disse epiteter er ofte blevet opfattet som dæknævne for historiske personer, men set i lyset af allusioner til gammeltestamentlige tekster anvendes de snarere til at karakterisere en situation og de involverede parter.

Mange af de profetskrifter, som udlægges i *peshar*-litteraturen, kredser om fremtiden og giver kommentatorerne råstof til udviklingen af deres helt særlige eskatologiske tænkning (Berrin 2005:121). I Habakkuks Bog dvæler profeten ved sin egen rolle som formidler af visioner om de sidste tider, og forfatteren af Habakkukkommentaren bruger dette til at fokusere særligt på Retfærdighedens Lærer som en formidler mellem Gud og mennesker. Dermed tematiserer han en vigtig forudsætning for læsningen af *peshar*-teksterne overhovedet, nemlig at *peshar*-teksternes egen autoritet til at udlægge Guds ord udspringer af en eksklusiv åbenbaring som den, der ifølge Habakkukkommentaren bliver Retfærdighedens Lærer til del.⁵

Peshar-teksterne forholder sig ikke kun til den citerede tekst, men til et konglomerat af autoritative skriftsteder, som mere eller mindre åbenlyst indgår i udlægningerne. Det at finde disse skriftsteder kan i sig selv være noget af en udfordring for den moderne læser, som ofte mangler det brede skriftkendskab og den skik at lære meget udenad, som oldtidens bibelkyndige havde. Den slags kundskaber gav datidens publikum rige associations- og fortolkningsmuligheder. Ikke desto mindre er det en kendt sag, at Skriften, ikke mindst 5 Mosebog og

Esajas' Bog, er en vigtig inspirationskilde for Habakkukkommentarens forfatter (Nitzan 1986:61-79; Brooke 1994:341-342; Blenkinsopp 2006:24-25; 281-282). I det følgende skal vi se, hvordan kommentarens forfatter gennem allusioner til 5 Mos. og Es. væver et billede af Retfærdighedens Lærer som en visionær skikkelse, der på den ene side er eksponent for en levende profettradition, og hvis aktiviteter på den anden side er forankret i åbenbaringen på Sinaj. Men først noget om, hvordan allusioner virker.

At finde en allusion og se den virke

Undersøgelsen af, hvordan Retfærdighedens Lærer konstitueres i teksten ved hjælp af allusioner, vil begrænse sig til tekster, der senere kom til at indgå i den jødiske kanon, altså bibelske tekster.⁶ Hvordan kan vi vide, hvornår der er tale om en allusion og ikke blot om et indholdsfattigt idiom eller ubevidst ekko af en bibelsk tekst? Jeg anvender litteraten Carmela Perris definition, som også bruges af Julie Hughes i hendes arbejde med allusioner og eksegesi i Takkesalmerne, et tekstkorpus, der er sammenligneligt med Habakkukkommentaren i den forstand, at det er skrevet i det samme miljø, refererer til den samme litterære arv og forventeligt har en tilsvarende holdning til denne arvs betydning (Hughes 2006:44-46). Ifølge Perris definition kendetegnes allusioner ved, at de som minimum har en dobbelt referent; det vil sige, at de på den ene side er en umiddelbart meningsgivende del af teksten og på den anden side alluderer til en eller flere andre tekster. Der er tale om en allusion, hvis den, når den af læseren opleves som alluderende, tilfører teksten nye aspekter og derved ny mening (Perri 1978:295-296). Definitionen er tekstorienteret, hvorfor forfatterintentionen er uden betydning. Det væsentlige er, hvad allusionen tilfører læserens forståelse.

Men hvordan kan vi genkende mulige allusioner, og hvordan genkender man allusioner i målgruppens læserskare på forfatterens samtid? Der er udarbejdet kriterier, som kan hjælpe os med at besvare disse spørgsmål, og her skal jeg nævne nogle af de mest anvendelige: 1) Der optræder et ord i allusionen, som er et gammeltestamentligt *hapax legomenon*. 2) Der optræder et ord, som kun sjældent anvendes i Det Gamle Testamente, og som – når det anvendes – typisk eller gennemgående optræder i forbindelse med et bestemt motiv.⁷ 3) Der optræder grupper af ord, som er specielle derved, at de altid eller næsten altid er organiseret på lignende måde i andre tekster.⁸ 4) Det skriftsted, der alluderes til, er direkte citeret andre steder i Dødehavslitteraturen, enten inden for tekstens egen sammenhæng eller i andre tekster, og samtidig er applikationen i den citerende tekst konsistent med applikationen i den alluderende tekst. Listen over

kriterier er ikke udtømt, andre muligheder er til stede, ikke mindst hvis vi indrømmer oldtidens forfattere kunstnerisk frihed til at give deres læsere overraskelser (Hughes 2006:52-54).⁹ Her vil jeg pointere, at det afgørende kriterium efter den valgte definition og det, der er styrende for, hvordan jeg går frem på de følgende sider, er, om allusionerne tilfører teksten nye aspekter og giver ny mening.

Retfærdighedens Lærer og lærerrollen

Det mest omfattende udsagn om Retfærdighedens Lærer falder i følgende passage i Habakkukkommentaren:

[se jer omkring, I troløse, I skal blive stumme af undren, for jeg udfører en gerning i jeres dage, som I ikke vil tro, når] den blive fortalt (Hab 1,5). [Udlægningen af udsagnet gælder] de troløse sammen med løgnens mand, for [de troede ikke på] Retfærdighedens Lærers [ord], der kom fra Guds mund; og den gælder dem, der var tro[løse mod den] nye [pagt], f[o]r de troede ikke på Guds pagt [og vanhelligede] hans hellige na[vn]. Ligeledes: Udlægningen af udsagnet [gælder de tro]løse ved dagenes ende; det er dem, der øver vol[d mod pa]gten, og som ikke vil tro, når de hører alt det, der kom[mer ov]er den sidste slægt, udtalt af den præst, i [hvis hjerte] Gud lagde [indsi]gt til at udlægge alle hans tjenere profeternes ord, ved [hvem] Gud har fortalt om alt det, som skal komme over hans folk og ... (1,17-2,10).¹⁰

Afsnittet handler egentlig om de troløse, men er alligevel en af de passager, der giver flest oplysninger om Retfærdighedens Lærer: Hans ord kommer fra Guds mund; han står som repræsentant for den nye pagt; han er præst; han har af Gud fået evnen til at forklare profeternes ord om, hvad der skal ske i de sidste tider. Det er grundlæggende disse karakteristika, som skal uddybes ved at se på skriftbrugen. På et lidt mere overordnet niveau vil jeg først dvæle ved selve betegnelsen ”Retfærdighedens Lærer,” som jo implicerer, at denne figur blev opfattet som *lærer*.

Betegnelsen *Retfærdighedens Lærer* findes ikke i Det Gamle Testamente, og ordet lærer (*môrah*) indgår et fåtal af steder i forskellige kontekster, hvor læreren gennemgående har en central funktion i Guds plan for at frelse sit folk. I Job 36,22 sammenlignes Gud med en lærer: Hvem er en lærer som han? De øvrige forekomster betegner et menneske, som underviser på Guds vegne: Gud sender en lærer for at give sit folk frelse (Joel 2,23);¹¹ en lærer træder frem for at undervise i trængselstider (Es 30,20; Ordsp 5,13; Job 36,22). Når man inddrager disse skriftsteders bredere kontekst, fremtræder følgende mønster for lærerens virke: Efter en tid præget af trængsler (Es 30,20a; Job 36,8; Joel 2,1-10) står læreren

frem og underviser (Es 30,20b-21; Job 36,9-10; Joel 2,23). Som konsekvens vender folket sig mod Herren (Es 30,22; Job 36,11; Joel 2,13-14), og Herren tager sig af dem (Es 30,33; Job 36,11b.27.31; Joel 2,18-27).

Mønsteret genfindes i Habakkukkommentaren, hvor Retfærdighedens Lærer på samme måde er nøglen i Guds frelsesplan: Både hans tilhængere og det omgivende samfund lever i en trængselstid præget af kittæernes voldelige fremfærd, hvilket størstedelen af 1QpHab 2,10-6,12 beskæftiger sig med. Retfærdighedens Lærer, ”hvem Gud kundgjorde alle hemmelighederne i hans tjeneres profeternes ord” (7,4-5), underviser i Guds ord. Folkenes velfærd og fortsatte skæbne afhænger af, hvorledes de modtager Retfærdighedens Lærers undervisning. I 1QpHab 1,17-2,10 citeres Habakkuk for, at Gud ”udfører en gerning i jeres dage, som I ikke vil tro, når den bliver fortalt”, og ifølge kommentarens udlægning omhandler udsagnet de/det folk, som nu allerede har afvist Retfærdighedens Lærers ord, medregnet ”den nye pagt”, såvel som dem, der for fremtiden ikke vil dedikere sig til ”den nye pagt”. Yderligere nævner kommentaren dem, der skal reddes fra dommen ”på grund af deres trængsler og deres troskab mod Retfærdighedens Lærer”, som også er dem, der ”praktiserer loven i Judas hus” (8,1-3).¹² Tilsyneladende er det at ”praktisere loven” en del af og uløseligt knyttet til trofasthed mod Retfærdighedens Lærer, og det kan altså næppe tænkes at udfolde sig uden for kredsen af Retfærdighedens Lærers tilhængerskare.

Hele sektionen 7,14-13,4 beskæftiger sig med forskellige grupper af mennesker, der går fordømmelsen i møde på grund af deres overtrædelser mod loven (plyndring, afgudsdyrkelse, vanhelligelse af helligdommen) og deres afvisning af Retfærdighedens Lærer. Folket, og her menes ikke Dødehavssamfundets medlemmer, men det øvrige jødiske samfund, vil blive dømt. De har nemlig som en konsekvens af, at de har ladet sig vildlede af løgnens mand, forhånet Guds udvalgte (10,6-13), altså Dødehavssamfundets medlemmer.¹³ På dette sted bliver den uopsigelige forbindelse mellem på den ene side lovtro og god adfærd og på den anden side troskab mod Retfærdighedens Lærers undervisning særlig tydelig, eftersom den uønskede adfærd, som leder til fordømmelsen, eksplicit siges at være resultat af vildledning fra Retfærdighedens Lærers modstander.

Retfærdighedens Lærer, en profet som Moses

Vi skal imidlertid til 5 Mosebog for at finde den mest betydningsbærende referenceramme for Retfærdighedens Lærers lærergerning, også selv om det vil

vide sig, at allusionerne til denne del af Det Gamle Testamente umiddelbart kan virke løse; i 5 Mos 33,8-11 optræder verbet at undervise (*jôru* (v. 10), samme rod som substantivet *môræh*) i Moses' velsignelse af Israel forud for hans død. Her siger Moses, at levitterne skal undervise Jakob og Israel i deres love og forordninger, og henviser samtidig til deres præstelige forpligtelser ved templet i Jerusalem. Hvis man accepterer den præmis, at Retfærdighedens Lærer qua sin titel må opfattes som lærer, er det klart, at også Habakkukkommentaren sammenkobler lærergerningen med præsterollen, idet den kalder Retfærdighedens Lærer præst. Vi skal i det følgende se, hvordan teksten gennem allusioner forbinder Retfærdighedens Lærer med den levitiske tradition for præste- og lærergerning.

Præsten Retfærdighedens Lærer er den, ”i [hvis hjerte] Gud lagde [indsi]gt til at udlægge alle hans tjenere profeternes ord, ved [hvem] Gud har fortalt om alt det, som skal komme over hans folk ...” (2,7-10). I 5 Mos 18,15-19 sammenkobles loven og det profetiske, når Gud dér siger, at han vil lade en profet fremstå, som skal tale Guds *ord* og de ting, som Gud har *befalet*. Denne profet skal være *som Moses* (18,18), og konteksten viser, hvad det er, der kvalificerer til dette: Gud vil lægge sine ord i munden på ham, og han er anderledes end profeter, hvis profetier ikke er fra Gud. Profetord, der ikke kommer fra Gud, kendetegnes ved, at det profeterede ikke vil indtræffe og dermed ikke kunne verificeres. Indledningsvis angives som anledning til, at Gud vil oprejse en sådan profet, noget, der skete, da folket var forsamlet ved Horeb: Israelitterne udtrykte angst for at skulle høre Guds røst og se hans ild igen – fordi det ville føre til døden. Det er som svar på denne situation, at Gud vil oprejse en profet som Moses i fremtiden. Profetens funktion skal være at tale Guds ord med menneskerøst, frem for at tilhørerne skal risikere døden i forbindelse med en ny teofani.

Uden at repetere idiomatisk sprogbrug fra 5 Mos 18 deler Habakkukkommentaren nogle af tekstens temaer. Hvor den bibelske tekst beretter, hvordan Gud vil lægge sine ord i munden på den profet, han skal oprejse, har Retfærdighedens Lærer i kommentaren, som det fremgår af den ovenover citerede tekst, modtaget ordene fra Guds mund. Meningen er i begge tilfælde, at Gud taler gennem profeten. Et andet tema, som i begge tekster udgør en modpol til Guds tale gennem profetens mund, er omtalen af falsk profeti. Kommentaren omtaler løgneprofeten (10,9), mens bibelteksten omtaler falske profetier, som ikke vil komme til at gå i opfyldelse. Ordligheden mellem de to tekster er ikke påfaldende stor, men anvender vi det fjerde kriterium for identifikation af allusioner og inddrager citater eller lignende strukturer andetsteds i Dødehavslitteraturen, er det interessant at se, hvordan CD 1,4-11 begrundes Guds beslut-

ning om at sende Retfærdighedens Lærer til Israels rest. Det var Guds erindring om pagten fra dengang, som fik ham til det. Retfærdighedens Lærer er i Damaskusskriftets udlægning det talerør, som Gud har givet Israels rest for at overholde et løfte givet ved pagtsindgåelsen ved Horeb, og det er overvejende sandsynligt, at Habakkukkommentarens forfatter har delt dette synspunkt.

Habakkukkommentaren alluderer til en anden gammeltestamentlig tekst, Mal 2,4-8, som forholder sig til den oprindelige pagtsindgåelse, og det bestyrker det indtryk, at Habakkukkommentaren lader Retfærdighedens Lærer fremstille som ”en profet som Moses,” det vil sige som en profetskikkelse hvis legitimitet er grundfæstet i den første pagt, selve Israels eksistensgrundlag.¹⁴ Malakias frem-siger et orakel til præsterne, hvori Gud beklager præsternes mangelfulde og vanærende kultiske praksis. Det berettes, hvordan Gud har sendt sin lov og sit sendebud som en positiv kontrast til præsterne, som teksten er henvendt til med anklager om at vige fra vejen og få mange til at snuble (hifil af verbet *kšl*), Mal 2,8. Verbet *kšl* i hifil, brugt om det at få andre til at snuble eller falde, er relativt sjældent i Det Gamle Testamente. I Habakkukkommentaren berettes, at ”den uretfærdige præst” begav sig hen til Retfærdighedens Lærers tilflugtssted for at bringe ”dem” (formodentlig hans tilhængere) til fald (11,4-8). Løgnere, der får andre til at snuble, er i øvrigt et kendt motiv i *Takkesalmerne*¹⁵ (1QH^a 5,26-28.35-36 [13,26-28. 35-36],¹⁶ så den tanke er nærliggende, at man i Dødehavssamfundet har klædt budskabet om Retfærdighedens Lærer som den lovede profet, der skulle være som Moses, i en sprogdragt lånt af profeten Malakias.

Spørgsmålet er naturligvis, om det tilfører læseren af Habakkukkommentaren nye aspekter, at opmærksomheden henledes på Mal 2,4-8. Kommentarens fremstilling af Retfærdighedens Lærer synes at være hjulpet frem af, at Malakias’ tekst har nogle sproglige vanskeligheder som giver både behov og rum for fortolkning. Mal 2,4 understreger, at Gud sendte sin befaling til Israel som en pagt med Levi. Det er Levis rolle som pagtsmodtager, der beskrives i de følgende vers (5-7), og det er disse vers, som har givet råstof til fremstillingen af Retfærdighedens Lærer i 1QpHab 7. Mal 2,4-8 lyder:

4. Så vil I forstå, at jeg har sendt denne befaling til jer, for at min pagt med Levi skal stå ved magt, siger Hærskarers Herre.

5. Min pagt med ham var,
at jeg gav ham livet og freden,
og at han skulle frygte mig (*mōrā ’ wajjīrā ’enī*)
og skælve for mit navn.

6. Fra hans mund kom sand belæring,
der fandtes ikke uret på hans læber.

I fred og retfærdighed levede han med mig,
og han førte mange væk fra synd.

7. For præstens læber tager vare på kundskab,
og af hans mund søger man belæring.

For han er Hærskarers Herres sendebud.

8. Men I veg bort fra vejen,
ved jeres belæring fik I mange til at snuble (*hikšaltæm rabbîm battôrâh*),
og I brød Levipagten,
siger Hærskarers Herre.

Den befaling, der nævnes i 2,4, er introduceret med en identisk formulering i den forudgående tekst (2,1-3), hvor den præsenteres som et negativt løfte til præsterne: Hvis de nu ikke lytter til denne befaling, vil de blive forbandet. Der er altså tale om en ny befaling, formidlet af Malakias ind i en fra Guds synspunkt utilfredsstillende situation, og ikke blot om en henvisning til noget, der fandt sted ved indgåelsen af pagten ved Horeb. Vers 4-7 peger til gengæld *tilbage* på Levi som et ideal for og billede på den korrekte overholdelse af pagten. Den er nu brudt på grund af præsternes dårlige pagtsforvaltning. Habakkukkommentaren ser ud til at have læst disse udsagn om Levi som noget nyt og aktuelt. Begge tekster forholder sig til præster, der *får folk til at snuble* (1QpHab 11,4-8; Mal 2,8), men hvor deres modsætning hos Malakias er idealfiguren Levi, lader Habakkukkommentaren præsternes modsætning være Retfærdighedens Lærer, præsten, som har sine ord ”fra Guds mund”, er en profet som Moses og den, som ifølge Damaskusskriftet er sendt af Gud til Israels rest; han er den profet, som Gud i sit pagtsløfte lovede at oprejse i fremtiden.

Som vi har set, er det gennem de fælles negative udsagn om dårlige præster, vi først aner, at Habakkukkommentaren alluderer til Malakias. Men der er også en sproglig vanskelighed i Mal 2,5, som kan have inspireret Habakkukkommentarens forfatter i hans beskrivelse af Retfærdighedens Lærer. Udtrykket ”at han skulle frygte mig og skælve for mit navn” er et emphatisk udtryk, hvor det første led, *môrâ*’, betyder ”frygt,” men af oversættere og kommentatorer kan være blevet læst som *môrâh*, ”undervisning”, eller *môræh*, ”lærer”. Targum Jonathan til Malakias viser dette, når han oversætter v. 5: ”Min pagt var hos ham, til liv og fred, og jeg gav ham den fuldkomne undervisning i min lov, og han frygtede for mig og frygtede for mit navn.” Det, som targumisten har tilføjet (her *kursiveret*), kommer ikke ud af den blå luft. For det første ser det ud til, at Malakias lægger vægt på undervisning i loven som levitisk funktion (O’Brien 2004:298), og for det andet står ordet *môrâ*’ i en lidt klodset konstruktion i den hebraiske tekst; targumisten kan have studset over dette, set de forskellige muligheder og valgt ikke at udelade nogen af dem (Cathcart & Gordon 1989).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrافي, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Når den masoretiske teksts ”frygt” hos targumisten kunne blive til ”undervisning”, var ”underviser” (lærer) nok også en nærliggende tolkningsmulighed.¹⁷

Det siges som nævnt lige ud i Damaskusskriftet, at Retfærdighedens Lærer er opfyldelsen af noget, som man ud fra Guds pagtsløfte kunne forvente, og dermed ikke en sekterisk *ad hoc* løsning, men noget, der var belæg for i den bredere jødiske skriftration. Men når Habakkukkommentaren bygger figuren Retfærdighedens Lærer på denne tradition, må det være rigtigt at forstå de få detaljer, der nu engang gives om ham, i lyset af de bibelske tekster, der alluderes til og trækkes på: Retfærdighedens Lærer er en *præst* i den levitiske tradition, og som sådan har han til opgave både at sikre en korrekt udført kult (CD 6,2-20)¹⁸ og den rette undervisning i Guds lov (CD 20,25-34). Hans komme er forudbestemt allerede i Guds pagtsløfte til Israel ved Horeb og begrundet i faren for mennesker ved at se og høre Gud – det var israelitternes bekymring for dette, som fik Gud til at afgive løftet. Hans rolle er altså at *formidle* Guds ord til Israel, som i Dødehavssamfundets litterære kontekst er skrumpet ind til ”Israels rest”. Det er denne rolle, der ofte refereres til med idiomet ”fra Guds mund”.

Den såkaldte ”nye pagt”, som Retfærdighedens Lærer står som repræsentant for i Habakkukkommentaren, er i sig selv en reference til den gamle pagt, og skulle man være i tvivl, om det var pagten med patriarkerne, der sigtes til, er man det ikke længere, når man har fået blik for de elementer i teksten, der peger på traditionen om pagten ved Horeb. I Det Gamle Testamente forudsiger Jeremias ”en ny pagt” til afløsning for pagten ved Horeb (Jer 31,31-32), og set i lyset af, at udtrykket ”en ny pagt” kun findes på dette sted i Det Gamle Testamente, er Dødehavssamfundets ide om en sådan ny pagt rimeligvis kommet herfra. Men i forhold til Jeremias’ kobling mellem pagten ved Horeb og den nye pagt adskiller Habakkukkommentaren sig ved at være så optaget af, *hvem* der formidler den nye pagt. Gennem Moses gav Gud sin pagt til Israel og til levitterne, hvis virke, pålagt dem i pagten, var vitalt for israelitternes mulighed for at overholde pagten og blive i den. Habakkukkommentaren vier megen opmærksomhed til Retfærdighedens Lærers konflikt med den uretfærdige præst og med løgnens mand, som nok repræsenterer dele af det siddende præsteskab i Jerusalem. De allusioner, vi indtil nu har set, tilfører Habakkukkommentaren et vigtigt aspekt, fordi de forankrer Dødehavssamfundets selvforståelse som ”Israels rest” – såvel som dets position over for ideologiske og politiske modstandere i præstestanden – i Guds egne ord og i hans løfte om at oprejse en profet som Moses.

På samme måde som behandlingen af allusioner til traditionen om Horeb i denne fremstilling er begrænset og ufuldstændig, er den det også set i forhold til Habakkukkommentarens allusioner til *andre* skriftsteder og traditioner i Det

Gamle Testamente. Men et hurtigt blik på, hvordan der også alluderes til profeten Esajas, kan delvis råde bod på dette og samtidig vise en facetteret Retfærdighedens Lærer og en profetforståelse under udvikling.

Retfærdighedens Lærer, en profet som Esajas

Når forfatteren i 1QpHab 2,2-3 fortæller, at Retfærdighedens Lærer havde modtaget sine ord ”fra Guds mund” (*mpj' 'l*), bruger han en vending, der i Bibelen karakteriserer Guds sande profeter og deres legalitet over for de falske profeter (2 Krøn 36,12; Jer 23,16), ligesom profeten Ezekiel (Ez 3,17) karakteriserer sin profetiske virksomhed ved hjælp af dette udtryk (Brownlee 1979:55). Joseph Blenkinsopp, som argumenterer for, at Esajas er flittigt brugt i den litterære fremstilling af Retfærdighedens Lærer, peger også på den såkaldte Esajas-apokalypse, Es 24-27, som en vigtig inspirationskilde for Dødehavslitteraturen, herunder også Habakkukkommentaren.¹⁹ Han henleder opmærksomheden på Es 24,16b, som i hans oversættelse lyder:

But meanwhile I thought: “I have my secret! I have my secret! [*rāzî-lî rāzî-lî*]
Woe to the unfaithful (*bog^edîm*) ones who deal faithlessly, who deal with an utter lack of faith! Terror, the trap, the deep pit await you who dwell on earth!”

Blenkinsopps udlægning af *rāzî-lî rāzî-lî ôj lî* adskiller sig fra den gængse, men ikke selvfølgelige, læsning som i DO lyder ”Jeg går til, jeg går til, ve mig!” Han læser altså *rāzî* som en *status constructus* af *rāz*, ”hemmelighed”, og dermed lokaliserer han to begreber, der i Habakkukkommentaren er både centrale og markante, nemlig ”troløse” (*bwgdjm*) og ”hemmelighed” (*rz*) i denne tekst (Blenkinsopp 2006:17). Selv om mange i dag vil vælge den gængse læsning, er det en helt rimelig antagelse, at Habakkukkommentarens forfatter har foretrukket den samme læsemåde som Blenkinsopp, der finder støtte i Septuaginta og i Targum Jonathan.²⁰ Der er altså tale om, at profeten her fremstår som en, der er i besiddelse af hemmeligheder, og som i øvrigt udråber véord over de troløse. *Rāz* er et aramaisk ord, der i den masoretiske tekst *kun* findes i Daniels Bog, og netop dette indgår ofte som et vigtigt argument for at knytte Dødehavsruller som Habakkukkommentaren og i øvrigt også Takkesalmerne til Danielsbogens apokalyptiske univers, eventuelt således at Danielsbogens og Habakkukkommentarens forfattere kan have trukket på en eller flere fælles kilder (Blenkinsopp 2006:23-27.105).

De troløse (*bog^edîm*), som i Es 24,16 bringes på banen ved hjælp af en meget emfatisk sproglig konstruktion (*bog^edîm bāgādū ūbægæd bōg^edîm bāgādū*), er et

andet element, som optræder på markant vis i Habakkukkommentaren. I Dødehavsrullerne forekommer det i alt ti gange, heraf fem i Habakkukkommentaren og tre i Damaskuskriftet, som indholdsmæssigt og tematisk ligger tæt på Habakkukkommentaren.

I Biblia Hebraicas tekst til Es 24,16 nævnes loven ikke, men det gør den til gengæld i Septuaginta: Det, som de troløse gør sig skyldige i, er at tilsidesætte eller forklejne (*atheteô*) loven. Det kræver en foreløbig bemærkning, som vi senere vender tilbage til, nemlig at pagten, der kan ligestilles med loven,²¹ indgår som et meget centralt element i Habakkukkommentaren, jf. 1,17-2,10. Vi har altså profetens *hemmelighed*, *de troløse* og *pagten* som elementer, der er knyttet tæt sammen i Habakkukkommentaren, på samme måde som hemmelighed, troløse og loven er forbundet i den græske tradition til Esajas' Bog.

Der er gennem de nævnte markante terminologiske ligheder belæg for at sige, at Habakkukkommentaren alluderer til Es 24,16-18, sådan som denne har manifesteret sig i Targum Jonathan og Septuaginta. Habakkukkommentarens forfatter indfører således ”hemmeligheder” som et centralt element ved både profeterne og Retfærdighedens Lærers virke gennem allusionen til Es 24. Om det sker gennem selvstændig eksegese af Esajasteksten, som vi kender den fra den masoretiske tekst, eller gennem allusioner til en anden Esajastradition, så afspejler begge modeller, at skriftens autoritet og anvendelighed hang sammen med dens mangfoldighed og flertydighed.²²

Retfærdighedens Lærer som litterær konstruktion

Retfærdighedens Lærer fremstilles som en afløser for Moses og en forlængelse af Esajas. Men hvad indebærer dette egentlig, hvordan blev disse skikkelser opfattet i Qumran, og hvad er meningen med at beskrive Retfærdighedens Lærer ved hjælp af allusioner til dem? Alexander Jassen, som har beskæftiget sig med, hvordan bibelske profetskikkelser opfattes i Qumran, og hvad man i Qumran opfattede som profetisk aktivitet, mener, at Dødehavsteksterne lader profeterne bevare to af flere funktioner, som profeterne har i Det Gamle Testamente, nemlig den juridiske funktion at formidle loven, og den funktion at forudsige, hvad der skal ske i fremtiden (Jassen 2007:25-41). Når det gælder det sidste, evnen til at se ind i fremtiden, var profeterne begrænsede af, at de ikke forstod den fulde eskatologiske betydning af deres forudsigelser, som Retfærdighedens Lærer på den anden side var i stand til at tyde. Når det gælder den juridiske funktion, at formidle loven, mener Jassen, at der i Dødehavslitteraturen er kvalitativ forskel på Moses og profeterne. Hvor Moses i Dødehavsrullerne gennemgående blev

fremstillet som en, der formidler pagten i betydningen at præsentere den for første gang, sås profeterne ifølge Jassen som fortolkere af loven, hvilket indebar, at de på baggrund af loven var stand til at oplyse Guds folk om, hvilke handlemåder der var tilladte eller påkrævede i bestemte livssituationer (Jassen 2007:61). Profeterne blev set som garantier for lovens fortsatte virkning i folket. Set på den baggrund er det radikalt, at Retfærdighedens Lærer ikke blot fremstilles som en almindelig profet, men også som en Moses.

Talen om ”den nye pagt” i Habakkukkommentaren er i sig selv et vink med en vognstang om, at Retfærdighedens Lærer ses som den nye Moses, og brugen af allusioner viser, hvor magtpåliggende det har været at formidle denne forståelse af Retfærdighedens Lærer. Det er Retfærdighedens Lærer som den, der giver den nye pagt, og som den, der kender den fulde betydning af profeternes forudsigelser, der tegnes ved hjælp af allusioner til Skriften.

Jutta Jokiranta (2005) ser grundlæggende to måder at karakterisere Retfærdighedens Lærer på i de tekster, der nævner denne figur, herunder ikke mindst Habakkukkommentaren. Der er den *forfulgte* Retfærdighedens Lærer og den *privilegerede* Retfærdighedens Lærer. Jokiranta, som ikke prioriterer mellem de to roller, som hun identificerer, fortolker ham overvejende som et identifikationsobjekt fra den nære fortid: ”The teacher is not portrayed as a unique individual but is rather viewed through the lens of group typicality. He represents the in-group and stands opposite to the out-group. This prototypical image serves a group identity, in which belonging to the group is necessary to gain access to God’s covenant, and afflictions are part of testing the righteous” (Jokiranta 2005:263). Jokiranta har utvivlsomt ret, men når det gælder den privilegerede Retfærdighedens Lærer, har Habakkukkommentaren mere at byde på end et identifikationsobjekt. Ved at knytte an til Es 24,16-17 lader Habakkukkommentaren den traditionelle profet, som er i stand til forudsige fremtiden, afløse af en, der kan udlægge profetiernes inderste hemmeligheder. Når Habakkukkommentaren på denne måde følger den udvikling af den profetiske seerfunktion, som afspejles i Es 24,16-17, kan profeten Habakkuks ord relanceres og appliceres eksklusivt på Dødehavssamfundet. Den privilegerede Retfærdighedens Lærers juridiske funktion løftes tilsvarende ud over den almindelige funktion, at fortolke lovens indhold og konsekvens, således at Retfærdighedens Lærer ikke kun fortolker, men bliver Guds stedfortrædende giver af den nye pagt. På denne måde markerer teksten Dødehavssamfundets legitimitet som pagtssamfund. Retfærdighedens Lærer er mere end et identifikationsobjekt. Som han i Damaskusskriftet præsenteres som en ny begyndelse i samfundets tidligste historie,

legemliggør han i Habakkukkommentaren indgåelsen af den nye pagt – som Moses legemliggør den gamle.

Noter

¹ Damaskusskriftet (CD) kendes overvejende fra middelalderlige håndskrifter, men på grund af store overensstemmelser med Dødehavsskrifter, navnlig Sektshåndbogen, er det siden fundet af Dødehavsrullerne blevet regnet som hidhørende fra den samme gruppe. Senere fund blandt Dødehavsrullerne af fragmenter, der overlapper Damaskusskriftet, bekræfter dette. Ejrnæs et al. 2003:31-35.

² Kommentaren gentager her en formulering fra Hab 2,1-2, som er citeret i sin helhed i den forudgående tekst.

³ Dette og andre citater på dansk fra Dødehavsrullerne er, hvor intet andet er nævnt, fra Ejrnæs et al. 2003.

⁴ Den anvendte tekststudgave er Parry & Tov 2004.

⁵ Salmekomentaren 4Q173 nævner Retfærdighedens Lærer. Damaskusskriftet beskriver ham som den, der er indsat af Gud til at lede gruppen (CD 1,11; 6,11; 20,32), men berører kun indirekte hans formidling af guddommelig indsigt.

⁶ Det ville måske have været muligt at inkludere andre tekster, som blev anset for autoritative i det miljø, hvor forfatter og målgruppe befandt sig, eksempelvis Jubilæerbogen.

⁷ Begrebet ”den nye pagt” i Dødehavsrullerne er en reference til Jer 31,31, der som det eneste sted i Den Hebraiske Bibel har udtrykket *b^rit h^adāsāh*. Om betydningen af denne reference i Habakkukkommentaren, se afsnittet: *Retfærdighedens Lærer, en profet som Moses*. Et tilsvarende eksempel viser, at Ordsp 19 muligvis er en kilde til kommentarens fremstilling af ”de fattige” (en betegnelse brugt om Retfærdighedens Lærers efterfølgere og formodentlig identifikationsobjekt for tekstens målgruppe). I Ordsp 19,22 omtales som det eneste sted i Det Gamle Testamente ”løgners mand” (*ʾiṣ kāzāb*) og da i formuleringen: ”en fattig mand er bedre end en løgner.” På denne baggrund kunne det være interessant at afsøge den nærmere kontekst til Ordsp 19,22 for udsagn, som kan belyse relationen mellem løgnens mand og ”de fattige” i Habakkukkommentaren.

⁸ Habbakkukkommentarens gengivelse af Hab 1,17 afviger i ordvalg noget fra den masoretiske tekst og lyder: ”Derfor drager (*jrq*) de stadig sværdet (*hrb*) og dræber (*hrg*) folk uden skånsel” (Den masoretiske tekst har *herēm*, ”net”, i stedet for *hæræb*, ”sværd”). Habakkukkommentaren udlægger dette om ”kittæerne, som udrydder (*'bd*) mange med sværd (*hrb*), unge mænd, voksne og gamle, kvinder og børn, og selv deres livsfrugt viser de ikke barmhjertighed.” De to verbalhandlinger i forlægget fusioneres i kommentaren med udtrykket ”udrydder mange med sværd”, og set i sammenhæng med resten af teksten fremkalder dette en klar allusion til 5 Mos 28,50-51, hvor det fremgår, at Gud skal rejse et folk, som skal ødelægge (*'bd*) Israel, og der er tale om et folk, som ”ikke tager hensyn til gamle og ikke viser barmhjertighed mod unge.” Ligeledes genbruger kommentaren her kombinationer af ord og begreber fra 2 Krøn 36,17-18, hvor Gud ”lod kaldæerkongen drage op mod dem (israelittene), og han dræbte deres unge mænd med sværd i deres hellige tempel. Han skånedes hverken ung mand og pige eller gammel og olding” (bemærk, at Habakkukkommentaren udlægger Habakkuks ”kaldæere” som ”kittæere”, så ”kaldæerkongen” indgår i sammenligningen mellem 2 Krøn. og Habakkukkommentaren her). Der er i begge eksempler tale om, at Gud vil straffe Israel gennem et andet og stærkt folkeslag, i det første eksempel på grund af udyldighed mod pagten og i det andet tilfælde på grund af manglende vilje til at vende om til pagten (et vigtig motiv i Dødehavsrullerne såvel som i Habakkukkommentaren). De to anførte eksempler, som er udførligt

behandlet af George Brooke (1994:141-143), illustrerer et *kriterium* for tilstedeværelsen af en allusion, men nærmere undersøgelser er nødvendige for at afgøre, om der er tale om allusioner eller blot idiomatisk sprogbrug.

⁹ Denne oversigt er en syntese af de kriterier, der gives af Julie Hughes, og kriterier, der bruges af David Katzin i forbindelse med hans studie af Salmekommentaren 4Q171 (Katzin 1994).

¹⁰ Teksten er rekonstrueret, for skriftcitattets vedkommende ud fra den masoretiske tekst. Det, der er rekonstrueret, er angivet i skarp parentes.

¹¹ I Joel 2,23 forekommer udtrykket *hammôræh liš' dāqāh* i den betydning, at Gud giver ”regn til [jeres] retfærdighed.” Men i Dødehavsrullerne fortolkes *môræh* som ”lærer”, og sat sammen med *šædæq* bliver det til titlen ”Retfærdighedens Lærer”.

¹² William H. Brownlee (1979:58) sammenligner 1QpHab 2,2-3 med Apg 13,38-41, der ligeledes fortolker Hab 1,5. Begge tekster handler om vantrø over for en eskatologisk figur, henholdsvis Retfærdighedens Lærer og Jesus. Brownlee mener, der er en væsentlig forskel på de to teksters udlægning, fordi Paulus i ApG. læser verset som en beskrivelse af, hvordan det ikke blot er Jesu lære, men hele Guds frelseshandling, der afvises af de vantrø. Men jeg mener, parallellen er stærkere end som så; lærerens rolle i Habakkukkomentaren i sig selv og set i lyset af lærerens rolle i de førnævnte gammeltestamentlige skriftsteder peger på, at en afvisning af Retfærdighedens Lærer er en afvisning af Guds frelsende handling. Ordsp 5,11-14 bekræfter dette mønster gennem en direkte advarsel mod at ignorere lærerens undervisning, før det er for sent: ”... så du ender med at jamre over, at dit kød og din krop tæres hen, og du siger: Hvorfor hadede jeg formaning, hvorfor forkastede mit hjerte retledning? Jeg hørte ikke på mine vejledere (*môraj*) og vendte ikke mit øre mod mine lærere. Det var nær gået mig galt i forsamling og menighed.” Mønsteret viser, hvordan lærerne er nøglen til frelse. Ved deres intervention bliver folket ledt tilbage til Gud og oplever frelsen. Michael O. Wise (1999:111-113) argumenterer for, at troen på Retfærdighedens Lærer i Dødehavssamfundet var helt parallel med den kristne tro, og anfører 2 Krøn 20,20 som eksempel på, at troen på profeterne var af samme karakter og virkning som troen på Gud.

¹³ ”Guds folk” bruges tilsyneladende ironisk i Dødehavslitteraturen om det Israel, som Dødehavssamfundet var udsprunget af, jf. Carol Newsoms analyse af strukturen i takkesalmen 1QH^a 4,5-5,4 [12,5-13,4], hvor hun viser, at Guds folk, som i konteksten kaldes ”dit folk,” konstitueres som en modsætning til Dødehavssamfundet, som har overtaget det gammeltestamentlige Israels rolle som Guds udvalgte (Newsom 2004:311-325).

¹⁴ Om Malakia tekstens tilknytning til 5 Mos. vedrørende pagten og levitterne, se Petersen 1995:191.

¹⁵ Takkesalmerne, også kaldet Hodajot (1QH^a), er samlinger af hymner fundet blandt Dødehavsrullerne. Et antal af de hymner som findes i 1QH^a, det mest omfattende af dokumenterne, indeholder hymner med et stærkt personligt præg, hvor salmisten omtaler sig selv i vendinger, som minder stærkt om Habakkukkomentarens fremstilling af Retfærdighedens Lærer. Det er muligt at Takkesalmerne har inspireret Habakkukkomentarens fremstilling af Retfærdighedens Lærer. Se Davies 1987:87-105.

¹⁶ I den danske oversættelse af 1QH^a 5,26-28.35-36 [13,26-28.35-36] (Ejrnæs et al. 2003:308) er *kšl* ikke oversat med ”snuble” eller ”bringe til fald”, men i stedet med ”nedbryde (ånden)”.

¹⁷ Zacharias Frankel (1872) mente faktisk, at targumisten havde oversat ”frygt” i Mal 2,5 med ”lærer”.

¹⁸ At dette er en af Retfærdighedens Lærers funktioner, antydes i CD 6,2-20; i et billedrigt sprog tegnes en situation, hvor den rette lovforståelse ikke kan indfinde sig, før ”Retfærdighedens Lærer fremstår ved dages ende” (6,11), og hvor det fremgår, at man med henblik på at undgå at ”tænde alterild forgæves” må overholde bl.a. lovens bestemmelser om at ”skille urent fra rent og kundgøre forskellen mellem helligt og uheeligt og give agt på sabbatsdagen efter de nøjagtige bestemmelser om dem og på festerne og fastedagen i henhold til, hvad de har udfundet, som trådte ind i den nye pagt i

Damaskus' land" (6,17-20). Sammenhold dette med den tætte forbindelse, der knyttes mellem lovoverholdelse og lydighed mod Retfærdighedens Lærer i Damaskusskriftets afsluttende ord (CD 20,25-34).

¹⁹ Blenkinsopp mener blandt andet, at Esajas' "Herrens tjener" bruges som model for fremstillingen af Retfærdighedens Lærer. Argumentationen vedrører i detaljer nogle af Takkesalmerne (Blenkinsopp 2006:268-81) og hviler på det synspunkt, at Retfærdighedens Lærer er forfatter til disse, samt at Retfærdighedens Lærer ligesom Herrens tjener fremstilles som både præst og profet (281-284).

²⁰ Targum Jonathan lader *rāz* indgå i følgende udtalelse af profeten: "Hemmeligheden om belønning til de retfærdige har vist sig for mig, hemmeligheden om gengældelse til de onde er blevet åbenbart for mig." Ifølge Bruce D. Chilton (1983:81-86) er det i øvrigt karakteristisk for dele af Targum Jonathan til Esajas, at de retfærdige opfattes som lærere, der til sin tid skal finde accept for deres lære; deres retfærdighed knyttes netop til loven, endda på en sådan måde, at de fremmer en ny udlægning eller undervisning af loven. Dermed deles yderligere et element med Habakkukkommentaren, idet Retfærdighedens Lærer som den, der formidler den nye pagt til afløsning for pagten med Moses, fremstår som et, om end særskilt, eksemplar på en sådan typisk retfærdig. Chilton peger da også på, at loven er et af de elementer, der peger bagud mod den intertestamentariske litteratur og mod bevægelser, der igangsattes under seleukidernes undertrykkelse i det 2. årh. f.Kr. I så fald tegner der sig en kontur af, at Dødehavstekster falder ind i et generelt mønster, som de så har en specifik udformning af, ligesom også Targum Jonathan til Esajas har det.

²¹ I Dødehavsrullerne opfattes pagtsoverholdelse langt hen ad vejen som synonymt med lovoverholdelse. Se fx 1QS 1,1-20; CD 1,20; CD 4,7-10; 15,5-10; 1QH^a 16,15 [8,23].

²² Timothy Lim (2002) beskriver Habakkukkommentaren som en af de mest eklektiske *peshertekster*. Se også Brooke 2005. At Habakkukkommentaren ikke er fundamentalistisk i sin gengivelse af profeten Habakkuk, illustreres ved, at skriftcitater, der afviger fra den masoretiske tekst, i et antal tilfælde stemmer overens med Targum Jonathan. Det mest oplagte eksempel er måske gengivelsen af Hab 1,16, men se fx også gengivelsen af Hab 2,11.17. Se hertil Gordon 1994:83-95; Brownlee 1956.

Litteratur

- Berrin, S. 2005, Qumran Pesharim, in: M. Henze (ed.), *Biblical Interpretation at Qumran*, Grand Rapids: Eerdmans, 110-133.
- Blenkinsopp, J. 2006, *Opening the Sealed Book. Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity*, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Brooke, G.J. 1994, The Pesharim and the Origin of the Dead Sea Scrolls, in: M.O. Wise et al. (eds.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site. Present Realities and Prospects*, New York: the New York Academy of Sciences, 339-354.
- Brooke, G.J. 2005, Justifying Deviance: The Place of Scripture in Converting to a Qumran Self-Understanding, in: K. de Troyer & A. Lange (eds.), *Reading the Present in the Qumran Library. The Perception of the Contemporary by Means of Scriptural Interpretations*, Huston: Society of Biblical Literature Symposium Series 30, 73-87.
- Brownlee, W.H. 1956, The Habakkuk Midrash and the Targum of Jonathan, *JJS* 7:169-186.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Brownlee, W.H. 1979, *The Midrash Peshet of Habakkuk*, Missoula: Scholars Press.
- Cathcart, K.J. & R.P. Gordon 1989, *The Targum of the Minor Prophets. Translated with Critical Introduction, Apparatus and Notes. The Aramaic Bible, Volume 14*, Edinburgh: T&TClark.
- Chilton, B. 1983, *The Glory of Israel, The Theology and Provenience of the Isaiah Targum*, Sheffield: JSOT Press.
- Davies, P. 1987, *Behind the Essenes*, BJS 94, Atlanta: Scholars Press.
- Ejrnæs, B. et al. (red.) 2003, *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne*, 2. udvidede og reviderede udgave, København: Anis.
- Frankel, Z. 1872, *Zu dem Targum der Propheten*, Breslau: F.W. Jungfer's Buchdruckerei.
- Gordon, R.P. 1994, *Studies in the Targum to the Twelve Prophets from Nahum to Malachi*, Leiden: Brill.
- Horgan, M. 1979, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 8, Washington: The Catholic Biblical Association of America.
- Hughes, J. 2006, *Scriptural allusions and Exegesis in the Hodayot*, Leiden: Brill.
- Jassen, A.P. 2007, *Mediating the Divine. Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*, Leiden: Brill.
- Jokiranta, J. 2005, Qumran – the Prototypical Teacher in the Qumran Pesharim: A Social Identity Approach, in: P. Esler (ed.), *Ancient Israel: The Old Testament in Its Social Context*, London: SCM Press, 254-263.
- Katzin, D. 2004, The Time of Testing: the Use of Scriptures in the 4Q171's Peshet of Psalm 37, *Hebrew Studies* 45:121-162.
- Lim, T. 2002, Biblical Quotations in the Pesharim and the Text of the Bible – Methodological Questions, in: E.D. Herbert & E. Tov (eds.), *The Bible as Book. The Hebrew Bible and the Judaean Desert Discoveries*, The British Library & Oak Knoll Press, 71-79.
- Newsom, C. 2004, *The Self as Symbolic Space. Constructing Identity and Community at Qumran*, Leiden: Brill.
- Nitzan, B. 1986, *Megillat Peshet Habakkuk*, Jerusalem: Bialik Institute.
- O'Brien, J. 2004, *Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malach*, Nashville: Abingdon Press.
- Parry, D.W. & E. Tov (eds.) 2004, *The Dead Sea Scrolls Reader. Exegetical Texts*, Leiden: Brill.
- Perri, C. 1978, On Alluding, *Poetics* 7:289-307.
- Petersen, D.L. 1995, *Zachariah 9-14 & Malachi*, London: SCM Press.
- Wise, M.O. 1999, *The First Messiah. Investigating the Savior before Christ*, New York: HarperSanFrancisco.

Salmerullen fra Qumran – et pseudepigraff Davidskrift

Bodil Ejrnæs

Indledning

Den righoldige pseudepigrafe litteratur, der opstod i århundrederne omkring vor tidsregnings begyndelse, afspejler ikke blot stor interesse, men også dyb veneration for mange af de gammeltestamentlige skikkelser, både dem, der spiller en central rolle i det gammeltestamentlige univers, og dem, der indtager en mere perifer plads. Det sidste gælder fx Enok og Baruk, som i sammenligning med andre skikkelser ikke påkalder sig nogen voldsom opmærksomhed i Det Gamle Testamente, men som i den pseudepigrafe litteratur optræder som ophavs-mænd til flere værker, Enok til 1 og 2 Enoksbog og Baruk til Baruksapokalypterne og Resten af Baruks Ord.

Blandt de store skikkelser fra Det Gamle Testamente, der har leveret stof til den pseudepigrafe litteratur, kan nævnes Abraham, Moses, Josef og Esajas, om hvem pseudepigraferne har en hel del mere at fortælle end de bibelske skrifter. Om Esajas véd pseudepigraferne fx at berette, at han led martyrdøden ved at blive gennemsavet (Esajas' Martyrium); om Moses, at han før sin død indviede Josva i, hvordan Israels skæbne ville forme sig helt frem til tidernes ende (Moses' Himmelfart); om Abraham, at han, mens han og familien endnu opholdt sig i Ur, kæmpede bravt mod kaldæernes afgudsdyrkelse og brændte deres afgudshus ned (Jubilæerbogen); om Josef berettes indgående om hans ægteskab med den egyptiske præstedatter Asenat.¹ De bibelske skikkelser får således tilført nye facetter og deres livshistorier nye detaljer, der enten udfylder de huller, fortællingerne i Bibelen af og til indeholder, eller som nuancerer og korrigerer de personer og begivenheder, der berettes om.

I denne sammenhæng er der en påfaldende ringe interesse for David, og det til trods for, at han er en af Det Gamle Testaments helt store skikkelser. Således er ingen af de skrifter, der rubriceres som pseudepigrafer, tillagt David, og heller ikke i den del af pseudepigraferne, der omfatter legenderne, testamentelitteraturen og den apokalyptiske litteratur, spiller han nogen nævneværdig rolle.²

Salmerullen fra hule 11 i Qumran

Denne situation ændrede sig imidlertid, da man fandt Dødehavsrullerne i midten af forrige århundrede. Blandt rullerne i hule 11 var der et omfattende manuskript med salmer, som kendes fra Salmernes Bog i Det Gamle Testamente. Det har betegnelsen 11QPs^a/11Q5 og er det største af de mange manuskripter fra Qumranhulerne, der indeholder bibelske salmer. Det blev fundet i 1956 og udgivet af James A. Sanders som bind 4 af serien *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan* i 1965; siden er der udgivet en stor mængde sekundærlitteratur om det (fx Sanders 1967; Flint 1997; Dahmen 2003). Manuskriptet dateres til første halvdel af 1. årh. e. Kr. og består af en sammenhængende rulle med 28 beskrevne kolonner; den sidste kolonne i rullen er ubeskrevet. Nogle fragmenter, der blev fundet i samme hule, indeholder rester af yderligere nogle kolonner med salmer, og de menes at have udgjort begyndelsen af manuskriptet. De bevarede dele af manuskriptet omfatter i alt (dele af) 39 af de gammeltestamentlige salmer, og ud fra den gængse rekonstruktion har Sl 101 stået som den første.³

Der er markante forskelle mellem Salmerullen fra hule 11 og den udgave af Salmernes Bog, som vi kender fra den senere masoretiske tekst. Således omfatter Qumranmanuskriptet kun salmer fra sidste del af Salmernes Bog, der kan forekomme tekstvarianter i de enkelte salmer, ligesom der i nogle tilfælde er afvigelser i overskrifterne, og rækkefølgen af salmerne er en anden end i Det Gamle Testamente. Fx er størstedelen af gruppen af valfartssange (Sl 120-134) placeret før Sl 119. Dertil kommer, at der foruden de bibelske salmer indgår en række andre tekster; de står ikke samlet, men er placeret mellem dem, der kendes fra den masoretiske tekst til Salmernes Bog. Nogle af disse digte var kendt fra andre sammenhænge også før fundet af Salmerullen. Det drejer sig om *Davids Sidste Ord* fra 2 Sam 23 og om et digt fra Siraks Bog (Sir 51), i det følgende kaldet *Sirakdigtet*,⁴ som man hidtil havde kendt i Septuagintas græske version og Peshittas syriske version, men også – siden fundet af et hebraisk middelalderhåndskrift til Siraks Bog i 1897 – i en hebraisk version. Desuden optræder der nogle salmer, som man før fundet af Dødehavsrullerne havde kendt på syrisk eller græsk, nemlig dels *Sl 151 A og B*, som findes både i Septuagintas og i Peshittas version af Salmernes Bog,⁵ og dels *Sl 154 og 155*, som optræder i Peshitta; med fundet af Salmerullen kom disse salmer nu for en dag i deres hebraiske form. Men Salmerullen indeholder også kompositioner, som man ikke havde kendt før Qumranfundet. Det drejer sig om tre poetiske tekster, *Bøn om Udfrielse*, *Henvendelse til Zion* og *Hymne til Skaberens*, samt en prosatekst, *Davids Kompositioner*.⁶

Salmerullen fra hule 11 adskiller sig altså på flere punkter fra den senere, masoretiske udgave, og den har været vigtig i diskussionen om den bibelske salmebogs tilblivelse, komposition og redaktion. I manuskriptets godt halvtredsårige forskningshistorie har der været fremsat forskellige hypoteser om relationen mellem de to udgaver af Salmernes Bog. Man har diskuteret, om Salmerullen fra Qumran kunne repræsentere en alternativ udgave af Salmernes Bog, som var udbredt inden for Qumranbevægelsen, eller om forskellene kunne tilskrives, at Salmernes Bog, i hvert fald sidste del af den, endnu ikke havde fundet sin endelige form. Der har også været gættet på, at den var et uddrag af den 'egentlige' salmebog (Flint 1997:202-227).

David i Salmerullen

Der er imidlertid én ting, man har været enig om at fremhæve: David har en mere central og synlig plads i Salmerullen end i den bibelske salmebog. Det har været iagttaget fra første færd (Sanders 1965:92; 1967:157-158), og det understreges i en hvilken som helst præsentation af denne Dødehavsrulle. Det skyldes ikke, at væsentligt flere salmer end i den masoretiske tekst er forsynet med overskriften *ldwj*d, ("af David"); det gælder kun to salmer, nemlig Sl 104 og 123, mens der på den anden side er et enkelt tilfælde, Sl 144, hvor angivelsen forekommer i den masoretiske tekst, men mangler i Salmerullen. Hvad der derimod giver dette skrift en særlig davidisk profil, er dets struktur og – ikke mindst – dets slutning. Her er der blandt de kompositioner, som ikke indgår i den gammeltestamentlige salmebog, nogle, der skiller sig ud i kraft af deres selvbiografiske/biografiske karakter.⁷ Tilsammen udgør de et lille stykke Davidbiografi, der indgår i samlingen af salmer. Det drejer sig først og fremmest om fire enheder: Davids Sidste Ord, Davids Kompositioner, Sl 151 A og 151 B. Tilsammen leverer de en form for forfatterportræt, hvori David fremhæves (eller fremhæver sig selv) for en række positive egenskaber og bedrifter.

Det er dette portræt, jeg i det følgende vil se nærmere på. Men ud over de fire tekster, som man normalt har fokuseret på, vil jeg inddrage endnu to tekster, som også kan læses som del af Davidbiografien, nemlig Sirakdigtet og Henvendelse til Zion. De står i forlængelse af hinanden i kol. 21-22 og har en række fællestræk, hvad form og indhold angår. Og akkurat som de fire ovenfor nævnte tekster adskiller de sig markant fra de omgivende salmer ved at have en anden karakter, et stærkt personligt præg, som gør, at man med rimelighed kan se dem som led i Davidbiografien.⁸ Ved at inddrage dem kommer fremhævelsen af Davids person og forherligelsen af hans kvaliteter til at fremstå endnu mere profileret.

Salmerullens Davidbiografi

De seks kompositioner, som her skal analyseres, er altså placeret i de sidste kolonner af Salmerullen, kol. 21-28.⁹ De falder i tre blokke med to enheder i hver. Umiddelbart forud for den første blok, som udgøres af Sirakdigtet og Henvendelse til Zion (kol. 21-22), står SI 138. Derefter følger i alt ti salmer, hvoraf de otte indgår i den bibelske samling, dog i en anden rækkefølge, og de resterende to er SI 155, en af dem, der i forvejen var kendt fra Peshitta, samt en hidtil ukendt, Hymne til Skaberen. Herefter følger den næste blok, Davids Sidste Ord og Davids Kompositioner (kol. 27), så endnu to salmer, kendt fra den gammeltestamentlige samling, før den sidste blok, SI 151 A og B, som udgør afslutningen på hele salmerullen.

Rækkefølgen af de enkelte enheder¹⁰ i Salmerullens kol. 21-28 er altså, som følger (med markering af Davidbiografiens seks enheder i kursiv):

SI 138

Sirakdigtet

Henvendelse til Zion

SI 93

SI 141

SI 133

SI 144

SI 155

SI 142

SI 143

SI 149

SI 150

Hymne til Skaberen

Davids Sidste Ord

Davids Kompositioner

SI 140

SI 134

SI 151 A

SI 151 B

Godt halvdelen af de salmer, som omgiver de tre blokke, er individuelle bønssalmer eller takkesalmer (SI 138, SI 141, SI 155, SI 142, SI 143, SI 140). De har alle den for disse salmer typiske jeg-du form: et ”jeg”, der i kraft af salme-

overskriften *ldwjđ* ("af David"), som en del af dem bærer, identificeres med David, henvender sig i bøn, klage eller tak til et du, der er Jahve. Desuden figurerer der nogle hymner (Sl 93, Sl 144, Sl 149, Sl 150, Hymne til Skaberen), der er domineret af lovprisningen af Jahve og hans skaberværk, samt et par valfarts-sange (Sl 133 og Sl 134), der lovpriser den velsignelse, der udgår fra Zion.

Hvad form og indhold angår, adskiller de tre blokke sig fra de omkringstående salmer. Samtidig er der mellem de to enheder i hver blok nogle klare indbyrdes forbindelseslinjer: den første blok, der omfatter Sirakdigtet og Henvendelse til Zion, tematiserer Davids kærlighed; Davids Sidste Ord og Davids Kompositioner, der udgør den anden blok, indeholder Davids afskedsord og hans litterære eftermæle, og Sl 151A og B, den sidste blok, er Davids tilbageblik på sin ungdom.

I det følgende gives der en oversættelse af de tre blokke, efterfulgt af en kommentar til hver af dem.¹¹

Første blok: Davids kærlighed

Sirakdigtet (kol. 21,11-18)¹²

Da jeg var ung, førend jeg flakkede rundt, da søgte jeg hende.
 Hun kom til mig i sin skønhed, og jeg udforskede hende til bunds.
 Som blomsten falder, når druerne modnes til glæde for hjertet,
 sådan trådte min fod på den rette vej, for siden min ungdom
 har jeg kendt hende.
 Næppe havde jeg vendt mit øre (til hende), før jeg fandt forførelse¹³
 i overvældende grad.

Og hun blev amme for mig, til min læremester giver jeg min manddomskraft.
 Jeg agtede at muntre mig (med hende), jeg var ivrig efter fornøjelse, og jeg
 ville ikke vende mig bort.

Jeg blev optændt af begær efter hende, og jeg ville ikke vende mit ansigt bort.
 Jeg opvækkede mit begær efter hende, og på hendes højder kunne jeg ikke
 falde til ro.

[Jeg] åbnede min hånd [...] og jeg bemærkede hendes nøgenhed.

Jeg rensede min hånd [...]¹⁴

Henvendelse til Zion (kol. 22,1-15)

Jeg husker dig for din velsignelse, Zion, af hele min styrke elsker jeg dig.
 Velsignet være dit minde i evighed.

Dit håb er stort, Zion, fred og forventning om din frelse skal komme.
 Slægt efter slægt skal bo i dig, de frommes slægter er dit smykke,
 de, der længes efter din frelses dag og glæder sig over din store herlighed.
 De skal die af dit dejlige bryst og stolpre omkring på dine prægtige torve.
 Du skal huske dine profeters trofaste gerninger og smykke dig
 med dine frommes handlinger.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Rens volden ud af din midte, løgn og uret skal udryddes fra dig.
 Dine sønner skal juble i din midte, dine kære skal slutte sig til dig.
 Hvor de har håbet på din frelse, dine retsindige har sørget over dig.
 Dit håb skal ikke slukkes, Zion, og din forventning ikke glemmes.
 Hvem er nogensinde gået til grunde som retfærdig, hvem er nogensinde
 blevet reddet i sin uret?
 Mennesket prøves efter sin færd, manden gengældes efter sine gerninger.
 Rundt omkring dig er dine fjender udryddet, Zion, og alle, der hader dig,
 er spredt.

Din lovsang, Zion, er en behagelig duft, der stiger op over hele jorden.
 Mange gange husker jeg dig for din velsignelse, af hele mit hjerte
 priser jeg dig.
 Måtte du opnå evig retfærdighed, måtte du modtage de ansetes velsignelser.
 Tag imod et syn, der er talt til dig, og profeters drømme, der er søgt ud til dig.
 Vær høj og bred, Zion, lovsyng den Højeste, som udfrier dig.
 Min sjæl skal glæde sig over din herlighed.

Kommentar

Begge digtene har en såkaldt akrostisk opbygning med det hebraiske alfabet som et strukturerende element, og derved adskiller de sig fra de salmer, der omkranser dem, Sl 138 og Sl 93. Alene dette lægger op til at læse dem som en enhed, og med rette har de fået betegnelsen 'tvillingesalmer' (Dahmen 2003:300). Ligeledes bemærker man, når man læser de to digte i deres litterære sammenhæng, at ingen af dem har noget særligt fokus på Gud. I Sirakdigtet, i hvert fald i den del, der er bevaret i Salmerullen, nævnes Gud ikke, og i Henvendelse til Zion er der kun en enkelt reference til Gud med opfordringen i digtets slutning til lovprisning af "den Højeste". Her indtager den guddommelige part ikke den fremtrædende plads, som ellers er karakteristisk for salmedigtningen, hverken som den, salmisten henvender sig til, eller som den, salmisten i lovprisende vendinger beskriver. I begge digte er der ganske vist to parter involveret, et "jeg" og en anden; men hvor det i salmerne normalt er Gud, der er salmistens modpol, forholder det sig anderledes i disse to digte. I Sirakdigtet er det en anonym kvindeskikkelse, som David i sin ungdom havde et lidenskabeligt forhold til, og i Zionsdigtet er det Zion, som han henvender sig til i skikkelse af en kvinde; han udtrykker sin store kærlighed til hende og lovpriser og berømmer hende. Med andre ord: begge digte involverer to parter, som *ikke* er salmisten og Jahve, men derimod salmisten og en kvinde/Zion. Også på dette punkt skiller digtene sig markant ud fra deres omgivelser. Både den forudgående Sl 138 og den efterfølgende Sl 93 har stærkt fokus på Jahve; ikke mindre end syv gange nævnes hans navn i Sl 138, og Sl 93 har i Salmerullens version (i modsætning til den

senere masoretiske tekst) overskriften Halleluja, dvs. ”Pris Jahve”, som yderligere er med til at understrege salmens tema, der anslås straks fra begyndelsen: ”Jahve er konge!”

Den selvbiografiske karakter kommer stærkest til udtryk i Sirakdigtet. Det første ord i digtet, som er uden nogen form for overskrift eller introduktion, er et pronomen i 1. person (*'nj*), altså et fremhævet ”jeg”, som gennem hele digtet forbliver anonymt. I Siraks Bog, hvor digtet også forekommer,¹⁵ identificeres jeg’et utvetydigt med Sirak, mens det i Salmerullens kontekst ligeså utvetydigt vil identificeres med David, som senest har været nævnt som overskrift til den foregående salme i formlen *ldwjd* (”af David”), og hvis person kommer til at indtage en fremtrædende plads i de følgende kolonner af Salmerullen.

Digtet er formuleret som en beretning om fortiden. David ser tilbage på sin ungdom og fortæller om et kærlighedsforhold til en anonym ung kvinde, omtalt i 3. person femininum. Der er intet i digtet, der røber, hvem denne kvinde er, og her kan læseren ikke hente nogen hjælp i det foregående. Kun David og den unge kvinde er i fokus. I et stærkt erotisk sprog, der giver mindelser om Højsangens kærlighedsdigte, udmaler han det begær til hende, som han var optændt af, og de oplevelser, han havde med hende.

Heller ikke det andet digt har nogen overskrift. I lighed med Sirakdigtet introduceres jeg’et straks i digtets begyndelse; det første ord er et verbum i 1. person singularis: ”Jeg husker dig (*'zkjrk*)”. Også her er jeg’et anonymt, men læst i umiddelbart i forlængelse af det foregående digt identificeres det med Sirakdigtets ”jeg”, altså med David. Derimod er den kvindelige part, som David henvender sig til gennem hele digtet i 2. person femininum, ikke anonym; hun identificeres straks fra begyndelsen som Zion. Med det følgende udsagn, ”af hele min styrke elsker jeg dig”, anslås samme tema som i det første digt: Davids kærlighed. Hvor det i Sirakdigtet var et tilbageblik på hans ungdoms kærlighed til og begær efter en ung kvinde, er det i Zionsdigtet den modne mands kærlighed til Zion, skildret som en modne kvinde, hustru og mor, som han lovpriser og berømmer i en mere ærbar og høvisk tone sammenlignet med det sanselige og erotiske sprog i Sirakdigtet.

I Henvendelse til Zion er der åbenlyst to planer, et billedplan: Zion som kvinde, og et realplan: Zion som by, og det er karakteristisk for digtet, at der bestandigt skiftes fra det ene plan til det andet. Snart er det den elskede og lovpriste kvinde, der toner frem for læserens øjne, snart er det byen med indbyggere, gader og torve, tempel og kult.

Sammenstillingen af de to ’tvillingedigte’ åbner for nogle perspektiver. Læser man Zionsdigtet i umiddelbar forlængelse af Sirakdigtet, bliver kærligheds-

aspektet mere fremtrædende, og man får et klarere blik for billedplanet, hvor David udtrykker sit forhold til en elsket kvinde. Således rummer de to digte tilsammen, billedligt, Davids beretning om sit nære forhold til to kvinder i hans liv, den ene fra ungdomstiden, den anden fra hans (nuværende) modne alder.

Men i sammenstillingen influerer også Zionsdigtet på læsningen af det første digt. Læser man nemlig Sirakdigtet i lyset af Zionsdigtet med dets vekslen mellem billedplan og realplan, kvinde og tempelby, åbnes øjnene for, at også den kvinde, som David beretter om i Sirakdigtet, har metaforisk betydning. Læseren må selv slutte sig til, hvad hun er billede på. Nøglen til at åbne for billedets betydning udleveres hverken i digtet selv eller i dets nærmeste omgivelser, sådan som det er tilfældet i Zionsdigtet; den må hentes uden for den snævre kontekst. Og hvad er da mere nærliggende for den læser, der er fortrolig med bibelsk tradition, end at tolke den unge kvinde som visdommen og Davids kærlighed til hende som hans søgen efter visdom? I Det Gamle Testamente anvendes kvindemetaforen nemlig ikke kun som billede på Zion, men også på visdommen. Ligesom Zionsdigtet henter sit metaforiske sprog fra Det Gamle Testaments profetlitteratur (fx Es 54; 60; 62, jf. Klages.), således ligger det lige for at antage, at Sirakdigtet knytter an ved den brug af kvindemetaforen, som er udbredt både i den gammeltestamentlige og i den apokryfe visdomslitteratur: kvinden som billede på visdommen (fx Ordsp 8-9; Visd 8; Sir 24, jf. Sl 154 i Salmenrullens kol. 18). Således kommer 'tvillingedigtene', læst som en helhed, til at handle om Davids forhold til visdom og tempelkult. David fremtræder som vismand og som den, der er engageret i kulten – træk ved Davidfiguren, som vi genfinder i den næste af de tre blokke.

Anden blok: Davids afskedsord og litterære eftermæle

Davids Sidste Ord (kol. [26,?]-27,1)¹⁶

[Dette er Davids sidste ord:

Således siger David, Isajs søn,
 således siger manden, som den Højeste har ladet fremstå,
 Jakobs Guds salvede,
 Israels højt besungne.
 I mig taler Jahves ånd,
 hans ord er på min tunge.
 Israels Gud har talt,
 til mig sagde Israels klippe:
 Den, der hersker retfærdigt over mennesker,
 den, der hersker i gudsfrygt,
 er som daggrødet,

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

når solen står op en skyfri morgen,
som græsset, der spirer op af jorden efter regnen.

Ja, sådan har mit hus det med Gud.
Han har oprettet en evig pagt med mig,
nøje fastlagt og bevaret.
Ja, alt, hvad der tjener mig til frelse,
alt, hvad jeg ønsker,
lader han vokse frem.
Men de onde er alle som tjørne,
der kastes bort;
man tager dem ikke med hånden,
man rører dem kun
bevæbnet med økse] og spydstage.¹⁷
Så brændes de op i ilden.

Davids Kompositioner (kol. 27,2-11)

David, Isajs søn, var vis, et lys som solens lys, skriftlærd, indsigtfuld og fuldkommen i hele sin færd for Gud og mennesker. Og Jahve gav ham en forstandig og lysende ånd, så han skrev lovsange: 3600; sange til at synge foran alteret over det daglige brændoffer alle årets dage: 364; til offergaven på sabbatterne: 52 sange; til offergaven på nymånedagene, til alle dagene med festforsamling og til forsoningsdagen: 30 sange; disse sange, som han fremsagde, var i alt 446; og sange til at fremføre over de besatte: 4. Alt i alt 4050. Alt dette fremsagde han i profeti, som han fik skænket for den Højestes ansigt.

Kommentar

Forudsat at Davids Sidste Ord har været bragt i deres helhed (med hovedparten rekonstrueret i sidste del af kol. 26) i en form, der ligger tæt op ad den, vi kender fra 2 Sam 23,1-7, er der ligesom i den første blok også her en række træk, der dels adskiller de to kompositioner fra de salmer, der omgiver dem, dels forbinder dem indbyrdes. De skiller sig ud fra deres omgivelser, ved at ingen af dem – modsat den foregående og efterfølgende tekst, Hymne til Skaberen og Sl 140 – er egentlige salmer, men begge kredser de om Davids eftermæle. Den første tekst har karakter af Davids testamente; den introduceres eksplicit som hans afskedsord ("Dette er Davids sidste ord"), hvorefter han selv får ordet og fremhæver sin unikke status som den, Jahve har øvet velgerninger mod. I ham taler Jahves ånd, og med ham har Jahve oprettet sin pagt; han er den retfærdige og gudfrygtige, som er velsignet af Jahve, i modsætning til de onde, som går til grunde. Den anden tekst fungerer som en slags kolofon til Salmerullen; den former sig som en opregning af samtlige litterære frembringelser, som David efterlader sig. Her præsenteres han som vis, skriftlærd, retfærdig, begavet af Jahve med en indsigt-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrifi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

fuld ånd og profetiske gaver, som resulterer i hans digteriske evner. Selve listen over Davids litterære frembringelser er interessant af to grunde; dels omtales David udtrykkeligt i rollen som *forfatter*:¹⁸ ”... han skrev ...”, og dels siges det overmåde store antal af digte, som David ”skrev”, at have et kultisk formål: de var beregnet til at fremføre i forbindelse med det daglige brændoffer, sabbats-offeret og offeret på nymånedagene samt særlige festdage, herunder forsoningsdagen.

Udover at de to tekster er fælles om selve temaet, Davids eftermæle, er der en række terminologiske sammenfald, der understreger forbindelsen mellem dem. Begge tekster introducerer David som ”Isajs søn”, et udtryk, der kun forekommer ganske få gange i Det Gamle Testamente (Sl 72,20; 1 Krøn 10,14; 29,26; desuden Sir 45,25). Begge tekster anvender lysmetaforen i karakteristikken af Davids kvaliteter; i Davids Sidste Ord er David, der af Gud betegnes som den retfærdige og gudfrygtige hersker, ”som daggrøet (*k’ôr boqær*), når solen (*šāmæš*) står op en skyfri morgen”, og i Davids Kompositioner præsenteres han som ”vis, et lys (*’wr*) som solens lys (*k’wr hšmš*)”. Begge tekster omtaler hans rette forhold til såvel Gud som mennesker. Ifølge Davids Sidste Ord er dette forhold præget af, at han er retfærdig over for mennesker og nærer frygt over for Gud: ”Den, der hersker retfærdigt (*šaddiq*) over mennesker (*bā’ādām*), den, der hersker i gudsfrygt (*jir’at ’ēlohîm*)”. Med anvendelse af andre hebraiske ord for Gud og mennesker og uden den samme specifikation berømmer Davids Kompositioner ham som ”fuldkommen (*tmjm*) i hele sin færd for Gud og mennesker (*lpnj ’l w’nšjm*)”. Ifølge begge tekster har han fået skænket Jahves ånd: ”I mig taler Jahves ånd, hans ord er på min tunge” (Davids Sidste Ord), og ”Jahve gav ham en forstandig og lysende ånd, så han skrev lovsange ...” (Davids Kompositioner). Med andre ord: i tale såvel som i skrift er det Jahves ånd, der sætter ham i stand til at udtrykke sig; således er både hans mundtlige og hans skriftlige frembringelser sikret autoritet for eftertiden.

Tredje blok: Tilbageblik på ungdommen

Salme 151 A (kol. 28,3-12)

Halleluja. Af David, Isajs søn.

Jeg var den mindste af mine brødre, og den yngste af min fars sønner.

Og han gjorde mig til hyrde for sine får og hersker over sine kid.

Mine hænder lavede (eller spillede på) en fløjte, mine fingre en citer.

Sådan vil jeg vise Jahve ære, sagde jeg i min sjæl.

Bjergene vidner ikke om ham, og højene forkynder ikke om ham.

Træerne berømmede mine ord og fårene mine gerninger.

For hvem kan forkynde, hvem kan omtale, hvem kan fortælle

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

om Herrens gerninger?
 Alt har Gud set, alt har han hørt og bemærket.

Han sendte sin profet for at salve mig, (han sendte) Samuel
 for at gøre mig stor.
 Mine brødre gik ud for at møde ham, smukke af skikkelse
 og smukke af udseende.
 Skønt de var høje af statur og havde smukt hår, udvalgte Gud Jahve ikke dem,
 men sendte bud og hentede mig fra min plads bag fårene og salvede mig
 med den hellige olie.
 Han gjorde mig til fyrste for mit folk og hersker over sin pagts sønner.

Salme 151 B (kol. 28,13-14)

Begyndelsen på [Dav]ids m[a]gt, efter at Guds profet havde salvet ham.
 Dengang s[å] jeg en filister komme med hån fra [filistrenes slagrækker]
 [...] Jeg [...]

Kommentar

Den tredje blok, som afslutter hele Salmerullen, rummer som de andre blokke to selvstændige enheder, Sl 151 A og B. Som tidligere omtalt findes Sl 151 både i en syrisk og en græsk version.¹⁹ I dens hebraiske skikkelse fremtræder den som to selvstændige kompositioner, tydeligt adskilt fra hinanden ved, at Sl 151 B begynder på ny linje med det meste af den foregående linje ubeskrevet. Sl 151 A er bevaret fuldstændig intakt, og i nogle passager afviger denne version ikke så lidt fra den syriske og den græske, som begge synes at være en sammensmeltning af det, der i Salmerullen er to adskilte kompositioner (Skehan 1963:407). Af Sl 151 B er kun to linjer bevaret i den nederste beskadigede del af kolonnen. Resten må have stået i de sidste, nu forsvundne linjer af kol. 28.

Med overskriften ”Halleluja. Af David, Isajs søn” til Sl 151 A er det ”jeg” i-identificeret, som allerede optræder i det første ord af digtet, og med præsentationen af David som ”Isajs søn” trækkes en linje tilbage til den forrige blok, Davids Sidste Ord og Davids Kompositioner, der begge indledtes med denne benævnelse.

Salmen har karakter af fortælling, domineret af verbalformerne perfektum og konsekutiv imperfektum, der er karakteristiske for narrative hebraiske tekster, og den står som en selvbiografisk variant af fortællingen om Davids udvælgelse og salving i 1 Sam 16,1-13 (Sanders 1965:54-64; Sanders et al. 1997:163-169). David ser tilbage på sin tidlige ungdom og delagtiggør læseren i de skelsættende begivenheder, der udspillede sig i denne del af hans livshistorie. I kraft af tekstens selvbiografiske karakter og med de indledende ord ”Jeg var den mindste (*qtn hjjtj*) ...”, forbindes denne afsluttende blok med den første af de tre blokke,

der i Sirakdigtet blev indledt med udsagnet ”Da jeg var ung (*'nj n'r*) ...”, og som ligeledes var domineret af den narrative litteraturs verbalformer.

Indholdsmæssigt falder salmen i to dele (Sanders 1965:54). I den første del (linje 3-8) fortæller David om, hvordan hans musikalske evner kom til udfoldelse, da han som ung var hyrde hos sin far; dengang besluttede han at anvende sine evner i lovprisningens tjeneste, og hans ord og gerninger blev genstand for endog naturens berømmelse – et motiv, som ikke findes i den syriske og den græske version af salmen. Temaet for anden del af teksten (linje 8-12) er udvælgelsen og salvingen af David. Her berettes om, hvordan Jahve sendte Samuel ud for at salve David til fyrste og hersker over sit folk.

I SI 151 B fortsætter David tilsyneladende sin selvbiografiske beretning, og at dømme ud fra den overskrift, der introducerer teksten, er det hans første tid som hersker, der er temaet. Men ud over en henvisning til Goliat-episoden, der – i modsætning til den syriske og den græske version – ikke indgår i SI 151 A, er intet bevaret af teksten.

Portrættet af David

Vi kan nu sammenfatte indholdet af de tre blokke, der – som en selvbiografisk/biografisk beretning – karakteriserer Davids liv og værk. Der gives ikke en sammenhængende fremstilling af hele hans liv, men teksterne slår ned på afgørende begivenheder i hans livshistorie. Vi møder ham i hans pure ungdom, da han fattede kærlighed til visdommen, og da han besluttede at bruge sine usædvanligt rige musikalske og digteriske evner i lovprisningens tjeneste, og vi møder ham i hans høje alderdom, da han med tilfredshed og taknemlighed kan se tilbage på sit livsværk.

De tre blokke forbindes af en række temaer, der tjener til at kvalificere David som autoritet. I den første blok var det Davids forhold til visdom og Zion med dens tempel og kult, der var i fokus, fremstillet metaforisk som hans egen skildring af hans kærlighed til to kvinder i sit liv. Denne sammenkædning af David, visdom og kult genfindes i den næste blok; her fremhæves hans visdom, der knyttes sammen med de digteriske evner, som har materialiseret sig i hans forfatterskab, en omfattende samling af kultlyrik. Men i den anden blok tilføjes Davidfiguren nogle træk, der er nye i forhold til karakteristikken i den første blok: hans liv og hans værk ses i lyset af hans *guddommelige* legitimitet; han er modtager af Jahves ånd og udvalgt af Jahve som hersker, Guds salvede, og den visdom, som han besidder, er funderet i Jahve. Den tredje blok tager tråden op fra begge de to forrige blokke. Fælles med den første blok er tilbageblikket på

den tidlige ungdom, og ligesom det er tilfældet i den anden blok, fremhæves også i den tredje blok både den guddommelige udvælgelse af David som hersker og hans digteriske/musikalske kvaliteter, som han anvender til at ære og tilbede Jahve, og som er genstand for naturens berømmelse. David fremstilles som lovpriseren af Gud *par excellence*. Tilsammen tegner de tre blokke altså dette billede af David: han er vismand, optaget af kult og lovsang, åndsmodtager, den retfærdige hersker, Jahves salvede og han er forfatter til kultlyrik.

Det er indlysende, at den Davidfigur, der toner frem i Salmerullens biografisering af David, har meget tilfælles med karakteristikkene af den bibelske David. At han har musikalske evner, og at han er den salvede hersker, som Jahve har indgået pagt med, er ikke noget nyt. Hans engagement i kulten på Zion er heller ikke ukendt i Det Gamle Testamente. Krønikebøgerne kan i modsætning til Samuelsbøgerne berette, at han var langt fremme med planerne om tempelbyggeri og -indretning, og han kommer således her til at fremstå som grundlægger af kulten på Zion (1 Krøn 22-29). Men det er ligeså indlysende, at der er træk og egenskaber ved ham, som han ikke besidder i Bibelens fremstilling. Det gælder frem for alt to indbyrdes relaterede roller, nemlig rollen som vismand og rollen som forfatter. Ligesom herskerrollen, som han har både i Salmerullens Davidbiografi og i Bibelen, er guddommeligt legitimeret, således også de to 'nye' roller. Han er *vis*, *fordi* Gud har indgivet ham en forstandig ånd, og han er forfatter, *fordi* denne gudgivne visdom blev omsat i hans litterære produktivitet.

Således iscenesættes David i Salmerullens (selv)biografi som en autoritetsfigur, der reelt overtrumfer den bibelske Davidfigur, og formålet med at indarbejde et så unikt portræt af ham i Salmerullen er givetvis at udnytte ham netop som autoritetsfigur, dvs. understrege, at Salmerullen er en samling digte, der er skrevet af David, vismanden, salmedigteren, lovpriseren og manden, hvem tempelkulten ligger på sinde – større autoritet kan intet værk tillægges.

David – visere end Salomo

Visdom, digteriske/litterære evner og engagement i tempel og kult – en kombination af disse tre kvaliteter vækker mindelser om en anden stor skikkelse: Salomo. I Det Gamle Testamente er det jo faktisk ham, der optræder som vismanden *par excellence*. Ham har Jahve skænket en visdom, der er så stor, at der aldrig tidligere har været eller nogensinde vil komme et menneske, der er så vis som Salomo (1 Kong 3,12); hans visdom overgår selv østens og Egyptens visdom, og hans berømmelse når vidt omkring (1 Kong 5,9-11). Denne visdom giver sig udslag i hans digteriske evner og i hans indsigt inden for botanik og

zoologi; han formulerer både ordsprog og sange i store mængder, og han har forstand på alle slags træer og dyr (1 Kong 5,12-13). I andre dele af Det Gamle Testamente kædes hans visdom sammen med litterære værker. Fire visdomsskrifter tillægges ham; det gælder Ordsprogenes Bog, Højsangen og den apokryfe Visdommens Bog, som alle angiver Salomo som ophavsmand i overskrift eller titel, samt indirekte Prædikerens Bog, hvis overskrift identificerer Prædikerens som ”Davids søn, konge i Jerusalem” (Præd 1,1).

Ligeledes fremstilles han som den, der af Jahve var udset til at bygge templet i Jerusalem (2 Sam 7,12-13), det sted, der var bestemt til at være Jahves bolig for evigt (1 Kong 8,13), og det eneste sted, hvor der måtte bringes ofre til Jahve. Udførligt berettes der om byggeriet af templet, fremstillingen af alt dets kostbare udstyr og indvielsen af det, alt sammen under Salomos kyndige ledelse (1 Kong 6-8).

Denne Salomo med alle hans fortræffeligheder overtrumfes nu af Salmerullens David. Begge besidder de en gudgiven visdom, men når Salomo fremstilles som det viseste menneske, der tænkes kan, er sammenligningsgrundlaget for hans visdom trods alt den *menneskelige* visdom. Når Davids visdom derimod beskrives, inddrages *universet*; den vise David er sammenlignelig med solens lys (Davids Kompositioner), og hans digteriske frembringelser er genstand for ikke blot menneskers beundring, men også naturens (Sl 151 A). Og når deres ’produktion’ gøres op, er facit for Salomos vedkommende i alt 4005 ordsprog og sange (1 Kong 5,12), men for Davids vedkommende i alt 4050 sange til brug i kulten (Davids Kompositioner). De to tal ligner hinanden så meget, at det næppe kan være nogen tilfældighed; David er bevidst gjort lige akkurat større end den store Salomo. Også i anden henseende overtrumfes Salomo af David, når det om David udtrykkeligt siges, at han ikke blot *frem sagde* (*db*), men egenhændigt *nedskrev* (*ktb*) sine digte, mens det om Salomo ’kun’ hedder, at han *frem sagde* (*db*) sine ordsprog og sange. Salmerullen fremstiller altså David som forfatter, mens Kongebøgerne ikke har noget at sige om Salomos skribentvirksomhed.²⁰ Hvad det kultiske engagement angår, kan Salmerullens Davidfigur ganske vist ikke udkonkurrere Bibelens Salomofigur på hans tempelbyggeri; at det var David og ikke Salomo, der byggede templet, vil Salmerullen trods alt ikke hævde. Men på et andet punkt kan David dog alligevel måle sig med Salomo: tempelbyen Zion er Davids elskede hustru (Henvendelse til Zion). Så intimt er Davids forhold til tempelbyen, at kærlighedsmetaforikken må tages i anvendelse til at beskrive det.

Sammenfatning

Et af de mest markante særpræg ved Salmerullen fra hule 11 i Qumran er den biografisering af David, som er inkorporeret, og som tjener til at synliggøre skriftets *forfatter* for dets læsere. På det punkt adskiller skriftet sig klart fra den bibelske salmebog. I kraft af denne biografi prætenderer Salmerullen at være et værk skrevet af den glørværdige David, og således forlenes skriftet med autoritet. Salmerullen kan derfor betragtes som del af den jødiske pseudepigrafe litteratur.

Salmerullens Davidbiografi iscenesætter ham som den uovertrufne autoritetsfigur og fremhæver en række kvaliteter ved ham. Nogle af dem er også den gammeltestamentlige David i besiddelse af, mens andre ikke hører med til det billede, Det Gamle Testamente tegner af ham. Særlig bemærkelsesværdigt er det, at han tildeles rollen som vismand, en rolle Bibelen ikke kender. Således er den Davidfigur, vi møder i Salmerullen, ikke blot langt mere synlig og markant end Davidfiguren i den bibelske salmebog, men som autoritetsfigur kommer han også til at stå som en konkurrent til selveste Salomo, vismanden *par excellence* i det gammeltestamentlige univers, og 'Davidskriftet', Salmerullen fra Qumran, kommer ikke alene til at udfordre den bibelske salmebog, men også 'Salomokrifterne' i Det Gamle Testamente: Ordsprogenes Bog, Prædikerens Bog og Højsangen. Salmerullen vidner om en davidisk visdomstradition ved siden af – eller som alternativ til – en salomonisk visdomstradition.²¹

Noter

¹ De nævnte pseudepigrafer findes i dansk oversættelse i Hammershaimb et al. 2001 og Plum, Christiansen, Otzen 2009.

² En undtagelse er 4 Makk 3,6-18, som er en alternativ, udbygget version af fortællingen i 2 Sam 23,13-17/1 Krøn 11,15-19. Det skal også nævnes, at der fra den antikke jødedom findes nogle ikke-bibelske salmer i græsk, syrisk eller latinsk version, der er tillagt David, og som man for så vidt kan betegne som pseudepigrafe Davidsalmer (Strugnell 1965). Men der er tale om enkelte kompositioner, der er inkorporeret i versioner af Davids Salmer (Septuaginta, Peshitta og Pseudo-Filon), ikke om et selvstændigt værk.

³ En af de grundigste behandlinger af Salmerullen er foretaget af Peter W. Flint (1997). Ifølge hans rekonstruktion har manuskriptet oprindeligt omfattet 38 kolonner og indeholdt i alt 56 kompositioner (Flint 1997:189-192).

⁴ Betegnelsen *Sirakdigtet*, som jeg her har valgt i mangel af bedre, er strengt taget lidt misvisende om den pågældende tekst i denne sammenhæng, hvor digtet står i en kontekst af salmer, der tilskrives David, og altså ikke har noget med Sirak at gøre.

⁵ Den græske og den syriske version er på visse punkter forskellig fra den hebraiske version i Salmerullen.

⁶ De fire tekster findes i dansk oversættelse i Ejrnæs et al. 2003:425-429.

⁷ Se hertil Flint 1997:189-198, særlig 192-194. Flint ser Salmerullen som en udvidet davidisk samling; således finder han ikke bare det davidiske præg i de 'selvbiografiske' digte i manuskriptets slutning, men også i rækkefølgen af salmerne og i den omstændighed, at Salmerullen (efter den gængse rekonstruktion) er begyndt med Sl 101, en Davidsalme. Han mener, at den oprindeligt har rummet 52 salmer – et antal, der afspejler solkalenderen og dermed interessen for kalenderspørgsmål – samt fire stykker, der tjener til at bekræfte Davids forfatterskab (Davids Sidste Ord, Davids Kompositioner, de selvbiografiske Sl 151 A og 151 B).

⁸ For en nærmere argumentation for at læse disse to tekster i samme perspektiv, se Ejrnæs 2005 og 2008.

⁹ De manglende dele af teksten er fyldt ud nederst i hver kolonne, jf. Flint 1997:190.

¹⁰ Opdelingen af teksten i mindre enheder er gennemført i hele manuskriptet ved hjælp af delvis eller – i enkelte tilfælde – hel blank linje.

¹¹ Oversættelsen af de seks enheder er foretaget af mig, bortset fra Davids Sidste Ord, som er fra 1992-oversættelsen. Henvendelse til Zion og Davids Kompositioner bringes her i samme oversættelse som i Ejrnæs et al. 2003:427-428.

¹² Den nederste del af kolonnen er ikke intakt. Men den omstændighed, at de første ord i kol. 22,1 er fra Sir 51,30, taler for, at den beskadigede del af kol. 21 har rummet en fortsættelse af teksten fra Sir 51,13-19.

¹³ Det hebraiske ord *lqh* er et tvetydigt udtryk, der både rummer nuancerne "forførelse", "over-talelse", således måske Ordsp 7,21, og "indsigt", "lærdom", fx Ordsp 1,5 og 9,9. Se Sanders 1967:116; Ejrnæs 2008:580.

¹⁴ I de tilfælde, hvor manuskriptet er beskadiget, er manglende eller rekonstrueret tekst markeret ved skarp parentes.

¹⁵ Der er væsentlige afvigelser mellem Salmerullens version og versionen i Siraks Bog, se Ejrnæs 2008:579-580.

¹⁶ Af teksten er kun bevaret de sidste ord i 2 Sam 23,7; v. 1-6 og første del af v. 7 er rekonstrueret efter den masoretiske tekst i den beskadigede nederste del af kol. 26.

¹⁷ Den hebraiske tekst i kol. 27,1 har *w's hjsnjt*. Måske foreligger der en fejlskrivning. Den masoretiske tekst har *w'es h'nit*.

¹⁸ Med understregningen af, at David *skrev*, er Davids Kompositioner den ældste eksplicitte bevidnelse af forestillingen om Davids *forfatter*virksomhed. I den rabbiniske litteratur omtales den i Den Babylonske Talmud (skriftligt fikseret i den tidlige middelalder): Baba Bathra fol. 14b-15a: "Hvem skrev dem [nemlig de bibelske bøger]? ... David skrev Salmernes Bog på grundlag af ti ældste[s overlevering]: Adam, den første, Melkisedek, Abraham, Moses, Heman, Jedutun, Asaf og Koras tre sønner." Se Goldschmidt 1906:976. Ifølge Sanders (1965:58) går udsagnet tilbage til 2. årh. e.Kr.

¹⁹ Der er en del afvigelser mellem Salmerullens version og Septuagintas og Peshittas versioner, se Sanders 1965:54-64. En oversættelse til dansk af Septuagintas version findes i Ejrnæs 2002:112.

²⁰ Verbet *dbr*, "tale", "fremstige", der bruges i 1 Kong 5,12, er i 1992-oversættelsen oversat ved "forfattede", en tolkning, som 1992-oversættelsen ikke står alene med. Således anfører fx W.H. Schmidt i *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* betydningen "dichten" (Schmidt 1982:104). Andre, fx Noth (1968:83), tager dog afstand fra den udbredte opfattelse, at der i 1 Kong 5,12 skulle ligge andet og mere i *dbr* end "tale".

²¹ Den unikke rolle som vismand, som David tildeles i Salmerullen, er heller ikke antydnet i Det Nye Testamente. Derimod kan man i den rabbiniske litteratur se Davids visdom fremhævet, jf. Jouette M. Bassler, der i sin opsummering af de mange roller, David tildeles i den rabbiniske litteratur, nævner rollen som "the first Solomon" (Bassler 1986:162).

Litteratur

- Bassler, J.M. 1986, A Man for All Seasons. David in Rabbinic and New Testament Literature, *Interpretation* 40:156-169.
- Dahmen, U. 2003, *Psalm- und Psalterrezeption im Frühjudentum: Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QP^s^a aus Qumran*, STDJ 49, Leiden: Brill.
- Ejrnæs, B. 2002, Brugen af Salmernes Bog i Andet Tempels tid, in: E.K. Holt & K. Nielsen, *Dansk Kommentar til Davids Salmer*, bd. I, København: Anis, 105-125.
- Ejrnæs, B. 2005, "Jeg husker dig for din velsignelse, Zion ...". Zionmotivet i en salme fra Qumran, in: M. Müller & T.L. Thompson (red.), *Historie og konstruktion*, FBE 14, København: Museum Tusulanums Forlag, 115-128.
- Ejrnæs, B. 2008, David and his two Women. An Analysis of two Poems in the Psalms Scroll from Qumran (11Q5), in: A. Voitila & J. Jokiranta (eds.), *Scripture in Transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, Suppl.JSJ 126, Leiden/Boston: Brill, 575-589.
- Ejrnæs, B. et al. (red.) 2003, *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne*, 2. reviderede udgave, København: Anis.
- Flint, P.W. 1997, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, STDJ 17, Leiden: Brill.
- Goldschmidt, L. (Hrsg.) 1906, *Der babylonische Talmud. Mit Einschluss der vollstaendigen Mišnah*. Bd. 6: Baba Qamma, Baba Meçiâ, Baba Bathra, Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Hammershaimb, E. et al. 2001, *De gammeltestamentlige Pseudepigrapher. I oversættelse med indledning og noter*, 2. udg. København: Det Danske Bibelselskab.
- Noth, M. 1968, *Könige*, BKAT 9,1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Plum, K.F., J.L. Christiansen, B. Otzen 2009, *Tre jødiske legender. Josef og Asenat – Jobs Testamente – Abrahams Testamente. Indledninger og oversættelser*, København: Anis.
- Sanders, J.A. (ed.) 1965, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11*, DJDJ 4, Oxford: Clarendon.
- Sanders, J.A. (ed.) 1967, *The Dead Sea Psalms Scroll*, Ithaca, New York: Cornell University Press.

- Sanders, J.A. et al. 1997, Non-Masoretic Psalms, in: J.H. Charlesworth (ed.), *Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers*, The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations 4A, Tübingen: Mohr Siebeck/Louisville: Westminster John Knox Press, 155-215.
- Schmidt, W.H. 1982, דָּבָר (II-V), in: G.J. Botterweck & H. Ringgren (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 2, Stuttgart: Kohlhammer, 101-133.
- Skehan P.W. 1963, *Miscellanea Biblica*. The Apocryphal Psalm 151, *CBQ* 25:407-409.
- Strugnell, J. 1965, More Psalms of "David", *CBQ* 27:207-216.

Moses som erindringsfigur i Filons *De Vita Mosis*

Finn Damgaard

De fleste mennesker bliver, selv hvis kun en kortvarig brise af medgang blæser over dem, opblæste, indbildske og pralende over for almindelige mennesker, som de kalder for udskud, pestilens, byrder og lignende – som om deres fortsatte succes var sikkert forseglet, selv om de måske allerede dagen efter ikke længere finder sig selv på samme sted. For intet er mere usikkert end skæbnen, der trækker menneskene op og ned som i et spil, og ofte på en enkelt dag piller den ophøjede ned og løfter den fornedrede højt op. Selv om de altid har set dette, og det derfor er velkendt, ser de alligevel ned på og foragter slægtninge og venner og negligerer lovene, under hvilke de blev født og voksede op. Ved at ændre livsførelse sætter de spørgsmålstejn ved de nedarvede skikke, som man ellers ikke retfærdigvis kan tillægge noget negativt, og i tilfredshed over nuet holder de ikke længere fast ved erindringen om fortiden (*kai dia tēn tōn parontōn apodokhēn oudenos eti tōn arkhaiōn mnēmēn lambanousin, De Vita Mosis 1.30-31*).¹

Revet ud af sin kontekst i *De Vita Mosis* kan Filons karakteristik af den menneskelige følelse af usårlighed på lykkens tinde formentlig appliceres på enhver ny generation, ligesom hans formaning om faren ved glemsel ligner enhver ældre generations formaning til den yngre generation. For det, vi erindrer, konstituerer, hvem og hvad vi er. Passagen fra *De Vita Mosis* udtrykker formentlig en af Filons vigtigste bevæggrunde for at skrive sit tobindsværk om Moses. Ved at fokusere på Moses forsøger Filon (ca. 20 f.Kr. – 50 e.Kr.) netop at holde sine jødiske læsere fast ”ved erindringen om fortiden”.

Spørgsmålet om erindring og glemsel er helt centralt allerede i værkets indledning. Her beklager Filon sig over, at ”græske forfattere ikke har villet værdige ham [Moses] et minde (*mnēmē*)” (*Mos. 1.2*), hvorfor han har sat sig for at give læserne indsigt i, hvordan Moses virkelig var (*Mos. 1.2*). En indsigt, han har, ”dels fra de hellige bøger, disse vidunderlige mindesmærker om hans [Moses’] visdom, som han efterlod, og dels fra nogle af de ældste i folket” (*Mos. 1.4*). Kilderne til Filons fremstilling er altså på en gang Moses’ ’egne’ mindesmærker, Pentateuken, og den erindring, der er overleveret ham gennem nationens ældste. Der er delte meninger om, hvorvidt Filon havde et primært ikke-jødisk publikum for øje, da han skrev *De Vita Mosis* (Morris 1987:855), eller om værket snarere sigtede på en jødisk læserskare (Pearce 2004:45). Min læsning af *De Vita Mosis* forudsætter en intenderet jødisk læserskare, der imidlertid er stærkt influeret af græsk tænkning ligesom Filon selv.² Filons indledende

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

bemærkning, at græske forfattere ikke har fundet Moses værdig at mindes, er således for mig at se en væsentlig drivkraft for værket. Den tilsyneladende manglende status og anerkendelse af Moses blandt andre veluddannede og elitære grupper i Alexandria ser ud til at have udgjort et voksende problem og sat selvforståelsen under pres i den hellenistisk influerede jødiske elite i Alexandria. Jeg læser altså *De Vita Mosis* som en reaktion på en tilsyneladende manglende besindelse på den jødiske tradition internt i jødiske kredse i Alexandria – en advarsel om glemsel, som vi finder i Filons formaning i *De Vita Mosis* 1.30-31.

Symptomatisk for behandlingen af Mosesfiguren i *De Vita Mosis* har Filon flettet sin formanende bemærkning ind i sin fremstilling af den unge Moses' opvækst ved Faraos hof (*Mos.* 1.19-33). Mens andre med en privilegeret opvækst magen til den, Moses fik ved Faraos hof (ifølge Filon kom lærere tilrejsende fra hele verden for at undervise den unge prins, *Mos.* 1.21), ville være tilbøjelige til at glemme deres oprindelige kultur, betoner Filon, at Moses holdt sin oprindelige kultur i hævd (*Mos.* 1.32). Delt mellem to kulturer optrådte Moses ”som en ubestikkelig dommer over for sine biologiske forældre og adoptivforældre og gengældte de førstnævnte med velvilje (*eunoia*) og brændende hengivenhed (*tô philein ekthymos*) og de sidstnævnte med taknemmelighed (*eukharistos*)” (*Mos.* 1.33).

For det jødiske samfund i Alexandria må fortællingen om Moses og Exodusberetningen have været særligt appellerende til fantasien, og det er da også netop potentialet i disse fortællinger, som Filon udnytter i *De Vita Mosis*. Hvor eksegeter før ham havde oversat fortællingerne til græsk, genskrevet dem eller ligefrem iklædt dem den græske tragedies form,³ vælger Filon formentlig som den første at bruge den fremspirende biografiske genre til at portrættere Moses.⁴ En genre, der har passeret perfekt til det, han har ønsket at bruge Mosesfiguren til. For ifølge Filon ”var hans [Moses'] handlinger i overensstemmelse med hans ord, således at der var harmoni mellem ord (*logos*) og liv (*bios*)” (*Mos.* 1.29). Han taler også om Moses som en inkarnation af Moseloven (*nomos empsykhos te kai logikos*, *Mos.* 1.162). For så vidt som Moseloven er et udtryk for jødedommens egenart, inkarnerer Moses altså den sande jødiske identitet. Moses' liv er i Filons optik en narrativ fremstilling af meningen med loven. Studiet af hans liv går hånd i hånd med studiet af hans profetier og lovbud. Et parløb, der kan genfindes i *De Vita Mosis*' egen komposition, hvor Filon fokuserer på Moses' liv i 1. bog, mens det snarere er hans profetier og lovbud, der er genstand for den 2. bog (Pearce 2004:70; McGing 2006:118). Et af formålene med antik biografi var at lovprise den biograferede person og demonstrere værdien af imitation; et formål, vi genfinder til fulde i *De Vita Mosis*: ”[...] ligesom et veludført billede,

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudopigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

et smukt og gudelignende værk, har han [Moses] fremsat sig selv og sit liv for alle som et paradigme for dem, der vil efterligne det. Lykkelige er de, som indprenter sig eller er ivrige efter at indprente sig dette aftryk i deres sjæl” (*Mos.* 1.158-159).

De Vita Mosis er hverken et anonymt eller et pseudonymt skrift. Ligesom i sine andre værker markerer Filon tydeligt, at værket er forfattet af ham selv. Mens det pseudonyme værks legitimitet beror på, at læserne dels anerkender den afdøde autoritet, i hvis navn værket er skrevet, og dels faktisk anser værket for forfattet af denne autoritet, må vi formode, at *De Vita Mosis* henter sin legitimitet i det forhold, at Filon øjensynligt havde en læserskare i Alexandria, der anså hans udlægninger for autoritative (hvilket selve eksistensen af Filons anseelige forfatterskab synes at tale for). I flere af sine værker påberåber han sig imidlertid også en særlig inspiration (se fx *De Cherubim* 49). Også i *De Vita Mosis* reflekterer han over, hvilken status hans fremstilling af Moses har. Allerede i indledningen til værket slår han således fast: ”jeg har altid sammenflettet det, der er blevet talt, med det, der er blevet læst højt, og har derfor ment at have en nøjagtigere viden end andre om dette [Moses’] liv” (*Mos.* 1.4). Ligesom med pseudonyme skrifter er spørgsmålet om forfatterskab centralt i *De Vita Mosis*, men hvor de førnævnte skrifter først og fremmest bruger historiske autoriteter til at legitimere deres budskaber, idet eventuelle biografiske oplysninger oftest kun er tilføjet for at forstærke indtrykket af ægthed, er meningen med *De Vita Mosis* snarere at minde om, hvorfor den historiske autoritet netop *er* en autoritet. I denne henseende ligner *De Vita Mosis* den testamentelitterære genre, hvor autoritetsfigurens betydning som oftest også fremhæves og personliggøres. Men mens afskedstalen netop fokuserer på autoritetsfigurens tale, ikke mindst hans sidste ord, fokuserer Filon i stedet på Moses’ *liv*. Ved helt konkret at fokusere på de biografiske oplysninger, han finder i Mosesfortællingerne, primært i 2 og 4 Mosebog, og ved at genskrive disse oplysninger og supplere dem med ofte særdeles underholdende anekdoter personliggør Filon Moses som en autoritets- og erindringsfigur for sin jødiske læserskare. Ifølge Filon er det altså ikke alene Moses’ tale, der har autoritativ status, men også det liv, han skriftliggør i biografien. Moses konstrueres dermed som en forbilledlig og eksemplarisk figur, der inkarnerer sin egen autoritative tale.

Erindringsfigurer og grundfortællinger

På samme måde, som Moses selv erindrede sit folks nedarvede skikke på trods af sin opvækst ved Faraos hof (jf. *Mos.* 1.30-31), fremhæver Filon Moses som et *paradeigma* for den intenderede læserskare. Betoningen af en figurs betydning for erindring har været genstand for den tyske egyptolog Jan Assmanns udforskning af erindringsbegrebet. Et arbejde, der ligger i forlængelse af den franske sociolog Maurice Halbwachs' (1877-1945) tanker om kollektiv erindring.⁵ Ifølge Halbwachs er erindring altid knyttet til bestemte fællesskaber. Selv om det selvfølgelig er individet selv, der erindrer, er vores individuelle erindringsdannelse alligevel et kollektivt fænomen, indlejret som vi er i forskellige sociale grupperinger, som hver især prioriterer forskellige fortidige begivenheder som mindeværdige, og hver især erindrer forskellige grundfortællinger. Ved således at genkalde sig sine grundfortællinger rekonstruerer sociale grupperinger sig selv som sammenhængende fællesskaber (Kirk 2005:5). Ifølge Halbwachs antager erindringer konkret form, ”but if a truth is to be settled in the memory of a group it needs to be presented in the concrete form of an event, of a personality, or of a locality” (Halbwachs 1992:200).

I forlængelse af Halbwachs taler Assmann derfor om erindringsfiguren (*Erinnerungsfigur*) som et særligt velegnet udgangspunkt for gruppers kollektive erindring, nemlig som identifikationsmodel for gruppens selv-konstruktion som sammenhængende fællesskab. Som jeg forstår Assmanns beskrivelse af erindringsfiguren (Assmann 1992:37-42), tjener den dels til at konsolidere fællesskaber gennem sin tilknytning til bestemte steder og tidspunkter. Dels er den tillige identitetskonkret, dvs. den fungerer som model eller eksempel for fællesskabet og sikrer på denne måde fællesskabets egenart og bestandighed. Men erindringsfigurer er ikke alene konstruktive og holder sammen på gruppens forskellige dele; de er også *re-konstruktive*, dvs. deres funktion er ikke at erindre fortiden (historien) som sådan, men snarere de rammer, som er nødvendige for, at hver epokes fællesskab kan rekonstruere sig selv. Erindringsfiguren har dermed en *elasticitet*, der gør det muligt for fællesskabet at udvikle sig sammen med historien og så at sige *trimme* erindringsfiguren i lyset af fællesskabets nutidige erfaringer og omvendt også bringe de nutidige erfaringer på linje med fællesskabets grundfortællinger. For netop fortællinger, *master narratives*, er det oplagte medium, hvor igennem et fællesskab mindes sin erindringsfigur. Fortællinger kan således ikke alene genfortælles på bestandigt nye måder, men har også, som mange studier har pointeret, en særlig gennemslagskraft i forhold til gruppers identitetsdannelse (Gillis 1994; Fentress 1992). Eftersom religiøse eller nationale grupper ofte er for store til, at ’alle kender alle’, kan sådanne fælles-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

skaber kun eksistere i deres fælles forestilling om et fællesskab (Anderson 1991). Grundfortællingerne om fællesskabets fælles fortid kommer her til at spille en helt central rolle med deres konstruerede fokus på fællesskabets særlige sociale identitet og historiske udvikling (Zerubavel 1995:7).

By arranging characters and events into stories, people are able to develop an understanding of the past, an expectation about the future, and a general understanding of how they should act. [...] Individuals rely on these collective narratives in order to evaluate their own lives, even if they did not participate in the key historical events of the narrative [...] In many ways, then, collective narratives direct individual beliefs, identities, and actions. Social movements and other groups depend on this fact to attract new members and to mobilize existing ones (Jacobs 2002:206).⁶

Som vi skal se, udnytter Filon til fulde Exodus-fortællingens karakter af kollektiv grundfortælling og *erindringssted* for det jødiske samfund i Alexandria. I Filons genskrivning får fortællingerne fornyet kulturel, politisk og filosofisk-religiøs relevans gennem iscenesættelsen af Moses som det jødisk-alexandrinske samfunds oplagte erindringsfigur.

En kulturel exodus

Filons hjemby Alexandria blev i sin tid grundlagt af Alexander den Store i år 331 f.Kr. som en åben og multikulturel by. Den blev hurtigt en af de største byer i verden og var bl.a. hjemsted for den største gruppe af diasporajøder. På Filons tid, hvor Alexandria var under romersk jurisdiktion, indtog byen en særstilling, idet den ikke blev regnet for at være en del af Egypten. Romerne kaldte således byen *Alexandria ad Aegyptum*, Alexandria ved Egypten, og favoriserede, som de havde for vane, den oprindelige græske befolkning i byen, der nød en række særlige privilegier. Mens forskerne er uenige om, hvilken retsstilling det jødiske samfund havde i Alexandria på Filons tid,⁷ ved man imidlertid med sikkerhed, at egypterne blev regnet for andenrangsborgere i byen, hvilket bl.a. gav sig udslag i, at de skulle betale en særlig kopskat (skattebetaling pr. individ uanset indtægt), den såkaldte *laographia*. Samtidig herskede der en udbredt stereotypisk forestilling om egypterne som kulturelt underlegne.

Filons samtidige, den alexandrinske grammatiker Apion forsøgte således ifølge Josefus at diskreditere jøderne ved at portrættere dem som efterkommere af egyptere (*Imod Apion* 2.10-11), og meget symptomatisk giver Josefus Apion igen af samme skuffe, idet han beredvilligt fortæller læserne af sin apologi, at Apion faktisk selv havde egyptiske aner, som han forsøgte at skjule (*Imod Apion* 2.29). Selv om vi ikke kan vide, hvorvidt Josefus' beskyldning havde hold i

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

virkeligheden, er det meget forståeligt, hvis såvel alexandrinske *jøder* som alexandrinske *egyptere* rent faktisk beskyldte hinanden for at være semi-egyptere for dermed endnu mere overbevisende at kunne pege på deres egen *alexandrin-ske* identitet. Også Filons portræt af Moses afslører en sådan tendens. Mens Jetros døtre således forveksler Moses med en *egypter* i 2 Mos 2,19, omskriver Filon betegnelsen, således at de i hans fremstilling kalder Moses for en *fremmed* (*xenos*, Mos. 1.58).⁸ Filon kontrasterer også portrættet af Moses med det egyptiske palads, hvor han voksede op. Hvor andre hurtigt ville være blevet forført af det søde liv ved hoffet, lykkedes det Moses at tæmme sine ungdommelige lidenskaber med selvbeherskelse (*sôphrosynê*) og standhaftighed (*karteria*, Mos. 1.25-26). På den måde dissocierer Filon Moses fra Egypten, der associeres med laster, mens Moses omvendt fremhæves for sine dyder. Et motiv, man kan genfinde i Filons genskrivning af de ti plager, hvor han udelader det bibelske motiv om Guds forhærdelse af Faraos hjerte (2 Mos 7,3) for i stedet at forklare Faraos afvisning af Moses' bøn om at lade folket drage ud i ørkenen for at ofre til deres Gud med hans indbildskhed (*typhos*, Mos. 1.88).⁹ Israeliternes exodus bliver således i Filons genskrivning til en *kulturel* exodus. Det, israelitterne vender ryggen til, er nok så meget det barbariske og ugudelige (*asebeia*, Mos. 1.6 og 2.193) Egypten. På samme måde, som Moses vendte ryggen til det egyptiske palads med alle dets laster for at gå ud til sine brødre, vender israelitterne med Moses i spidsen ryggen til egypternes Faraos, der ikke kan se den Gud, der kun kan skelnes med forstanden (*to parapan noêton theon*, Mos. 1.88). Som flere fortolkere har påpeget, karakteriserer Filon på denne måde jøderne ved at konstruere egypterne som deres negative modpol (Goudriaan 1992; Pearce 1998; Niehoff 2001). Når Faraos således bliver vred på Moses i *De Vita Mosis* 1.45, fordi han og Moses ikke er enige (*symphronê*), konstruerer Filon Moses' jødiske identitet vha. Faraos (Niehoff 2001:71). Det, at Faraos ikke anser Moses for at være på sit parti, er således ifølge Filon den største kompliment, en jøde kan få fra en egypter.

Filons stereotypiske portræt af egypterne reflekterer en tilsvarende negativ opfattelse af egypterne i den romerske verden. En forestilling, som ikke mindst Marcus Antonius' ægteskab med Kleopatra havde styrket, og som Octavian ikke var sen til at udnytte for at få senatet til at erklære krig mod Kleopatra. Octavians propaganda mod Kleopatra og Marcus Antonius havde således til formål at iscenesætte ham selv som den, der forsvarede Romerriget mod Egyptens barbariske skikke (Niehoff 2001:49). Når Filon derfor beskriver Moses' ringeagt over for det egyptiske palads, udstyrer han meget bekvemt Moses med den gængse romerske attitude overfor egypterne i almindelighed og Kleopatra i

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

særdeleshed. På grund af konkurrencen med de alexandrinske egyptere om romernes gunst forsøger Filon tydeligvis at holde liv i en negativ romersk diskurs over for egypterne og at præsentere Moses som en, der deler romernes værdier.

En politisk exodus

Et andet karakteristikum ved *De Vita Mosis* er omtalen af Kana'an. Mens dette land som bekendt omtales som det forjættede land i Pentateuken, omtaler Filon det alene som en "bebyggelse". Første gang, denne omskrivning finder sted, er i Moses' møde med Gud ved den brændende tornebusk. Mens Gud i Septuaginta taler om at befri folket fra egypterne og bringe dem til et godt og rummeligt land, der flyder med mælk og honning, det land, hvor kana'anæerne, hittitterne, amoritterne, perizzitterne, hivvitterne, girgashitterne og jebusitterne bor (2 Mos 3,8), så taler Filons Gud om den forestående exodus alene som en kolonisering (*apoikia*, Mos. 1.71).¹⁰ Et ordvalg han er omhyggelig med at bevare gennem hele værket (jf. Mos. 1.163, 1.170, 1.195 og 1.255). Mens han i andre værker kan tale om Jerusalem som jødernes oprindelige "moderby" (*métropolis*, *In Flaccum* 46), hvorfra den jødiske kolonisering udgår (Niehoff 2001:17-44), er forholdet snarere omvendt i *De Vita Mosis*. Filon omtaler ganske vist en oprindelig jødisk befolkning i Kana'an, men denne befolkningsgruppe fremstilles som nogle, der har forladt deres jødiske rødder og derfor mangler enhver følelse af samhørighed med jødedommen (Mos. 1.239-242). Ved at genskrive Exodus-begivenheden som en emigration legitimerer Filon så at sige jødernes fremtidige ophold i Egypten og Alexandria.¹¹ Forholdet er imidlertid langt fra entydigt, for også israelitternes tilstedeværelse i Egypten beskrives som en bosættelse:

Fremmede (*xenos*) bør, efter min vurdering, være indskrevet som ansøgere (*iketês*) hos dem, der modtog dem, ja, ikke bare som ansøgere, men også som beboere (*metoikos*) og venner (*philoï*), der er ivrige efter at modtage de samme privilegier (*isotimos*) som borgerne (*astos*), eftersom de allerede er naboer (*geitviaô*) til indbyggerne (*politês*)¹² og kun afviger lidt fra de indfødte (*autokthonos*, Mos. 1.35).

Filon-eksperten H. A. Wolfson har påpeget, at det er nærliggende at forstå Filons beskrivelse af, hvordan man bør behandle indvandrere, som en polemisk kommentar til sin egen samtid (Wolfson 1944). Forud for citatet har Filon netop identificeret jøderne som værende fremmede i Egypten (Mos. 1.34). Den generelle bemærkning om, hvordan man bør behandle fremmede i *De Vita Mosis* 1.35, er derfor nok så meget en beskrivelse af, hvordan man bør behandle jøder i særdeleshed. Ydermere bruger Filon termen *hoi ioudaioi* (Mos. 1.34), som ellers

ikke anvendes om israelitterne på Moses' tid i *De Vita Mosis* (Filon kalder dem *hoi hebraioi*), ligesom verberne er i præsens.¹³ Ifølge Wolfson hentyder Filon altså til aktuelle begreber i Alexandria med henvisningen til *metoikoi*, *astoi*, *politai* og *autokhthones*, hvor Wolfson forstår *astoi* og *politai* som refererende til Alexandrias græske indbyggere og *autokhthones* til den oprindelige egyptiske befolkning, sådan som Filon også selv bruger termen i *De Vita Mosis* 1.8 og 2.58.¹⁴

Hvis vi forstår *De Vita Mosis* 1.35 som en polemisk kommentar til læserne, giver det imidlertid ikke mening, som Wolfson foreslår, at opfatte *autokhthones* som refererende til egypterne. For hvordan kan en sammenligning mellem jøder og egyptere forstås som et argument for, at jøderne skulle opnå fuldgyldigt borgerskab i Alexandria, som Wolfson forestiller sig, at passagen skal forstås? Egypterne havde jo netop ikke et sådan borgerskab, hvorfor Filon altså havde gjort klogere i at udbrede sig om *forskellen* mellem jøder og egyptere (sådan som han da også ellers gør det overalt i *De Vita Mosis*) frem for at påstå, at forskellen er ubetydelig. I Filons andre værker bruges *autokhthones* fortrinsvis allegorisk til at betegne folk, ”der ærer støv og ler frem for sjælen” (*De Confusione Linguarum* 79), eller som betegnelse for Abrahams søn, Isak, som ifølge Filon var *autokhthonos*, idet han erhvervede sin viden gennem naturen (*De Somniis* 1.160).¹⁵ Den mest oplagte parallel til *De Vita Mosis* 1.35 finder vi imidlertid i *De Cherubim*, hvor Filon bruger termen som betegnelse for høj status, idet han udlægger ordene fra 3 Mos^{LXX} 25,23: ”landet er mit, for I er fremmede (*pros-elytos*) og tilflyttere (*paroikos*) hos mig”:

Alle skabte mennesker regnes i forhold til hinanden som indfødte (*autokhthonos*) og af nobel herkomst (*eupatris*), alle nyder de samme privilegier (*isotimos*) og de samme rettigheder (*isoteleia*), men over for Gud er de indvandrere (*epelytos*) og tilflyttere (*paroikos*). For enhver af os er kommet ind i denne verden ligesom en fremmed by (*xenê polis*), som han forud for sin fødsel ikke havde del i og efter sin ankomst kun bebor som en tilflytter (*paroikeô*), indtil han har opbrugt sin tildelte levetid. Samtidig er der også en anden kløgtig anskuelse, som ordene [3 Mos 25,23] introducerer, nemlig at egentlig talt Gud alene er indbygger (*politês*), mens enhver skabning er tilflytter (*paroikos*) og fremmed (*proselytos*), og de såkaldte indbyggere (*politês*) kaldes ved dette navn mere af fejlagtighed end af sandhed. For de vise mennesker er det en tilstrækkelig gave at blive regnet for fremmede og tilflyttere i sammenligning med Gud, den eneste indbygger, eftersom den ubegavede på ingen måde er hverken fremmed eller tilflytter i Guds by, men ligefrem kan betragtes som udstødt (*phygas*, *Cher.* 120-121).

Autokhthones ækvivalerer her med *eupatrides*, og ligesom det var tilfældet i *De Vita Mosis* 1.35, taler Filon om *isotimia* og om *paroikoi* (*metoikoi* i *Mos.* 1.35) og sammenligner *autokhthones* med *politai* (som i *Cher.* kun bruges om Gud). Ydermere har begge passager en universel indstilling, men en partikularistisk agenda: I *De Vita Mosis* 1.35 taler Filon om fremmede i almindelighed, men har øjensynligt jøderne for øje, og i *De Cherubim* 120-121 taler Filon om ”alle skabte mennesker”, men formålet er at fremhæve den indsigtfulde. Med denne, for mig at se, slående parallel in mente forekommer det mere oplagt at forstå *autokhthones* som refererende til den græske befolkning på linje med *astoi* og *politai*. Hvis vi tillige husker på, at Alexandria i antikken netop *ikke* blev regnet for at være en del af Egypten (*Alexandria ad Aegyptum*), er det oplagt, at *autokhthones* ikke hentyder til en oprindelig egyptisk befolkning, eftersom Alexandrias oprindelige befolkning jo var grækere.

De Vita Mosis 1.35 kan så at sige forstås på tre niveauer: 1) som en almen kommentar til, hvordan man bør behandle fremmede i al almindelighed; 2) som en historisk kommentar til, hvordan jøderne burde været blevet behandlet i Egypten på Moses' tid, nemlig som ligeværdige med egypterne; og 3) som en politisk samtidskommentar til, hvad jødernes civilstatus i Alexandria på Filons egen tid bør være.

Selv om Filon primært forbindes med sin allegoriske skriftudlægning, der normalt ikke knytter an til den almindelige jødiske dagligdag i Alexandria, vidner hans to historiske værker *In Flaccum* og *De Legatione ad Gaium* dog også om et politisk engagement. For mig at se genfinder vi dette engagement i portrættet af Moses i *De Vita Mosis*. Filon har ikke nødvendigvis været så langt fra Moses, som han lader vandre rundt, frastødt af Faraos mishandling af jøderne og beklemmt over sin egen manglende evne til at hjælpe sine landsmænd (*Mos.* 1.40). Ligesom Filon, fristes man til at sige, kunne Moses imidlertid hjælpe med sine ord og derved indgyde mod og udholdenhed i sine landsmænd. Skønt man i lyset af Filons øvrige forfatterskab måske nok ville have forventet, at han i sin udlægning af den brændende tornebusk havde fokuseret på menneskets erkendelse af Gud, er det således interessant, at udlægningen faktisk forekommer at have stærke sociale og politiske implikationer (Dawson 1992:112-123):

Tab ikke modet, svagheden er jeres styrke, som kan skade og såre utallige. De, der stræber efter at ødelægge stammen, kommer ufrivilligt til at redde jer frem for at dræbe jer. Trods lidelser kommer I ikke til at blive mishandlet, for når den værste hærgen mod jer bliver almindelig praksis, vil hædersglansen stråle frem allerkræftigst (*Mos.* 1.69).

På baggrund af, hvordan Filon ændrer Exodus-beretningen fra i udgangspunktet at handle om hjemkomsten til det forjættede og Gud-givne land til en fortælling om jødernes nødværge på grund af Faraos tyranni (*Mos.* 1.9) og manglende anerkendelse af deres civile rettigheder (*Mos.* 1.35), forekommer Filons fremstilling ikke bare at være en *kulturel*, men også en *politisk* exodus.¹⁶ *De Vita Mosis* ser således ud til, om ikke ligefrem at advokere for en ændret politisk attitude over for jøderne, så i hvert fald at bekræfte eller genoprette et jødisk *selvbillede*, hvor jøderne (igen) anser sig selv for ligeværdige med Alexandrias græske indbyggere. Det jødiske samfund er således ifølge *De Vita Mosis* af fornem herkomst (*eupatrides*) og som sådan berettiget til at blive associeret med dem, der har den højeste status i Alexandria, nemlig de græske indbyggere.

En eksegetisk exodus

Som vi skal se, går Filon imidlertid et skridt videre. Hans vision er så at sige ikke begrænset til den lokale politiske dagsorden i Alexandria. I Filons optik er det ideale jødiske samfund således et samfund, der overskrider geografiske begrænsninger.¹⁷ Det græske samfund i Alexandria er ikke en absolut målestok for den jødisk selvopfattelse. Sammenligningspunktet er selvfølgelig igen Moses, som ifølge Filon var ”en kosmopolit (*kosmopolitês*) og derfor ikke opført på nogen bys liste i hele den beboede verden” (*Mos.* 1.157). I en sådan optik er det alene den romerske kejser, der kommer i nærheden af at matche Moses. For ligesom den romerske kejser havde Moses ”ikke bare modtaget et enkelt stykke land, men hele verden som sin arvelod” (*Mos.* 1.157).

Portrættet af Moses som kosmopolit udgør også, tror jeg, nøglen til at forstå et andet påfaldende træk i værket, nemlig Filons bagatellisering af Pentateukens optagethed af Kana’an. For en kosmopolit er der selvfølgelig ikke ét bestemt geografisk land, der har større betydning end noget andet. Først på dette tidspunkt i *De Vita Mosis*, efter at det er slået fast, at hele verden er Moses’ arvelod, bestemmes destinationen for Moses’ *apoikia* som ”Fønikien, Koilesyrien og Palæstina, dengang kaldet kana’anæernes land” (*Mos.* 1.163). Som bekendt når Moses imidlertid aldrig ind i landet. Men hvor dette i Pentateukens narrative logik er et resultat af det eksplicitte forbud i 4 Mos 20,12, er det ifølge *De Vita Mosis*, fordi formålet med Moses’ *apoikia* i dybere forstand ikke er en tilfældig geografisk destination. Ved slutningen af *De Vita Mosis* redefinerer Filon således formålet med Moses’ *apoikia*:

Derefter kom det tidspunkt, hvor han skulle foretage migrationen (*apoikia*) fra dette sted til himlen (*enthende eis ouranon*) og forlade det dødelige liv og blive udødelig, tilkaldt af Faderen, som opløste hans tofoldige væren, kroppen

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

og sjælen, til en enhed, idet han transformerede hele hans natur om til ånd (*nous*), strålende ligesom solen (*Mos.* 2.288).

Den vandring, som Gud sendte Moses og folket ud på i sin tale ved den brændende busk, ”herfra for at foretage en bosættelse” (*enthende eis apoikian*, *Mos.* 1.71), var altså ikke en rejse til en specifik geografisk destination, sådan som Pentateuken ellers advokerer for, men derimod en vandring ”herfra til himlen” (*enthende eis ouranon*, *Mos.* 2.288)! Formålet med exodus-vandringen var ikke Kana’an, men alt det, denne udgang ifølge Filon symboliserer. Selv om israelitterne rent fysisk nærmer sig Kana’an i løbet af *De Vita Mosis*, er det ikke den konkrete historiske rejse, der er i fokus, men det at de følger Moses, dvs. imiterer ham og gentager hans bevægelse. At gentage exodus-vandringen er derfor ikke at emigrere på ny, men at holde de løbte som Moses i Filons optik inkarnerer (*Mos.* 1.162). Med en slet skjult reference til afslutningen af *De Vita Mosis* udfolder Filon i en udlægning af 5 Mos 30,11-14 i *De Praemiis et Poenis* netop sammenhængen mellem himmelrejsen og lovoverholdelsen:

Befalingerne er hverken for svære eller for tunge at tackle for dem, de bliver forkyndt for, og det gode er ikke langt væk – hverken hinsides havet eller ved jordens ende, så at det er nødvendigt at foretage en lang og besværlig vandring. Det er heller ikke pludselig draget herfra og emigreret til himlen (*tên enthende eis ouranon apoikian*), så at man kun møjsommeligt kan nå det, når man løfter sig op og svæver som på vinger. Nej, det befinder sig tæt ved, lige i nærheden, i de tre dele, som enhver af os består af, nemlig i munden, hjertet og hånden, hvilket figurativt symboliserer tale, tanke og handling. For når ordene svarer til tankerne og det, der bliver sagt, til handlingerne, og der er korrespondance imellem dem, idet de er bundet sammen i harmoni med uløseligt bånd, vil lykken (*eudaimonia*) herske – den ufejlbarlige visdom og dømmekraft (*sophia kai phronêsis*), visdom til gudsdyrkelse og dømmekraft til regulering af det menneskelige liv (*Praem.* 80-81).

At imitere Moses’ liv og rejse er at holde den lov, der ifølge Filon er grundlaget for menneskets lykke. I manglen af bedre har jeg valgt at kalde dette aspekt ved *De Vita Mosis* for en *eksegetisk* exodus, fordi Filon med denne fortolkning peger på vigtigheden af det fortsatte studium af Moses’ mindesmærker (*Mos.* 1.4), løvbuddene. At gentage Moses’ *apoikia* er således at studere hans skrifter, de mindesmærker, han efterlod sig, da han vandrede ”herfra til himlen”. *De Vita Mosis* kommer dermed til at fungere som en slags introduktion til Pentateuken, og særligt i den anden bog kommenterer Filon da også udvalgte dele af Pentateukens løvbud og profetier. Det er også her, vi finder hans genfortælling af, hvordan Septuaginta blev til – en fortælling hvis formål selvfølgelig er at legiti-

mere den særlige udgave af Moses' mindesmærker, som Septuaginta repræsenterer (*Mos.* 2.26-44).

Erindring og glemsel

I *De Vita Mosis* udnytter Filon til fulde det potentiale, der lå i Mosesfortællingerne med Egypten som et oplagt *erindringssted* for det jødiske minoritetssamfund i Alexandria. Samtidig er Filon, der ellers priser vigtigheden af erindring, omhyggelig med at overlade de forhold til kollektiv glemsel, der ikke passer ind i det billede, han ønsker at tegne. De bibelske fortællingers optagethed af Kana'an bagatelliseres, og Guds forbud mod at lade Moses komme ind i landet udelades. Exodus-beretningen genfortælles, så den får ny relevans for Filons samtidige jødisk-alexandrinske samfund – det, jeg har kaldt den *kulturelle* og *politiske* exodus-diskurs. Filon forsøger dermed at vedligeholde det jødiske minoritetssamfunds særlige identitet og egenart ved at (gen)indskrive det i dets grundfortælling. I denne genindskrivning spiller Moses den helt centrale rolle, som den, der eksemplificerer, hvad der kendetegner jødisk identitet. Filon går endda så vidt i sin centrering af den kollektive erindring omkring Moses, at han end ikke nævner andre prominente figurer som Mirjam, Aron, Jetro og Bileam ved navn (McGing 2006:131-132).¹⁸ Han satser så at sige hele opsparingen på Moses, ”det største og mest perfekte af alle mennesker” (*Mos.* 1.2). I Filons satsning bliver Moses den altdominerende erindringsfigur for det jødiske fællesskab i Alexandria. Filons omtolkning af Moses er tænkt som en (gen)iscenesættelse af Moses som identitetsskabende autoritetsfigur. At græske forfattere ikke har fundet Moses værdig at mindes, bør derfor ikke ryste diasporajøderne, for dette vil ændre sig i fremtiden:

Men når der gives et udgangspunkt, der er mere lysende for folkeslagene, hvor stor en udvikling vil da ikke forekomme? Jeg tror, at de vil opgive alle deres egne sæder og med glæde vil ændre enhver af deres nedarvede skikke og værdsætte disse lovbud alene. For når lovuddene kommer til at lyse sammen med medgang blandt folkeslagene, vil de fordunkle de andres skikke på samme måde, som den opadgående sol fordunkler stjernerne (*Mos.* 2.44).

Noter

¹ Alle oversættelser er mine egne og baserer sig på de græske udgaver af Filons værker i Loeb Classical Library. De steder, hvor jeg har anført vigtige græske ord i citaterne, er disse anført i deres grundform, med mindre jeg anfører hele græske sætninger.

² Jeg udelukker ikke, at Filon meget vel kan have håbet på, at værket også ville finde nogle ikke-jødiske læsere (særligt romere). Men værket er primært, vil jeg mene, henvendt til en jødisk læserskare.

³ For tidligere genskrivninger af Mosesfortællingerne, se de forskellige fragmenter af Artapanus, Aristobul og Ezekiel Tragediedigteren i Carl R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 1-4 (Holladay 1983-1996).

⁴ Selv om de forskellige antikke fremstillinger af litterære genrer end ikke nævner biografien, opstår der efterhånden en række *bioi* med fælles karakteristika, der gør det meningsfyldt at tale om en distinkt genre (*bios/vita*) på Filons tid (McGing 2006:118-119).

⁵ Se Mette Birkedal Bruuns artikel ”Vildnisset som *lieu de mémoire*. Klostergrundlæggelse og kollektiv erindring” for en spændende applicering af Maurice Halbwachs’ tanker om kollektiv erindring på cisterciensernes grundlæggelsesberetninger (Bruun 2004:35-59).

⁶ Jeg er blevet opmærksom på Ronald N. Jacobs’ artikel gennem ph.d. Kirsten Marie Hartvigsens arbejde.

⁷ Victor Tcherikover mener således, at jødernes stilling blev dramatisk forringet som en konsekvens af det romerske herredømme. I stedet for som tidligere at blive anset for at tilhøre den græske samfundsklasse, blev jøderne under romerne nu grupperet sammen med egypterne og var dermed tvunget til at betale *laographia* (Tcherikover 1963). Dette er imidlertid blevet anfægtet af Aryeh Kasher og senest Erich Gruen. Ifølge Gruen lykkedes det for jøderne at undgå at betale *laographia*, idet de beholdt en uafhængig status også efter, Egypten kom under romersk herredømme (Gruen 2002:54-83; Kasher 1985:233-309).

⁸ Se også *De Mutatione Nominum* 117-120 for Filons forsøg på at forklare dotrenes fejlagtige betegnelse.

⁹ I Filons mere allegoriske værker identificerer han Faraos og egypterne med *kosmos aisthétos* (dvs. sanserverdenen i modsætning til ideernes verden), se eksempelvis *De Agricultura* 57, *De Confusione Linguarum* 88, *De Fuga et Inventione* 124, *De Iosepho* 151 og *Legum Allegoria* 3.13.

¹⁰ Ligesom Filon på denne måde bortretoucherer ’land-teologien’ og det bibelske paradigme om eksil og hjemkomst, udelader han også enhver tale om *pagten* mellem Gud og Israel (Birnbbaum 1996:144).

¹¹ I sin fortolkning af, hvordan Exodus-beretningen har været brugt blandt alexandrinske jøder, betoner Erich Gruen således, at de alexandrinske jøder ikke har haft nogen interesse i at udbrede denne fortælling i dens ’kanoniske’ form om israeliternes flugt fra Egypten. De alexandrinske jøder har snarere været interesseret i at bruge fortællingen til at demonstrere deres *troverdighed* som indbyggere i Egypten. Gruen argumenterer derfor for, at dele af de genskrivninger af Exodusfortællingen, som man normalt har anset for at være polemiske og anti-jødiske, meget vel kan have været de alexandrinske jødernes *egne* litterære apologetiske forvanskninger af Exodusfortællingen (Gruen 1998:41-72).

¹² Kan også oversættes: ”eftersom de allerede ligner indbyggerne”.

¹³ I *De Vita Mosis* refererer *hoi ioudaioi* primært enten til jøderne på Filons egen tid eller til den jødiske nation fra dens grundlæggelse frem til affattelsestidspunktet for *De Vita Mosis*. I få tilfælde som her synes den historiske situation imidlertid også at gælde Filons egen samtid (se *Mos.* 2.192-208 for et andet eksempel på dette), jf. Birnbbaum 1996:161.

¹⁴ Den samme brug af termen (som betegnelse for et lands oprindelige indbyggere) finder vi i Septuaginta. Wolfsons argument er blevet fulgt af E. Mary Smallwood (Smallwood 1961:8-9), hvorimod Ray Barraclough og Sarah Pearce begge afviser argumentationen. Barraclough finder det således usandsynligt, både at Filon skulle have brugt termen *xenoi* som betegnelse for jøderne i Alexandria, og at han har kunnet finde på at sammenligne alexandrinske jøder med egyptere, hvilket Filon imidlertid ikke behøver at have gjort, jf. min kritik af Wolfson (Barraclough 1984:426; Pearce 1998:95-96).

¹⁵ For en gennemgang af Filons allegoriske fortolkningsteknik, se Henrik Troniers artikel, "Virkeligheden som fortolkningsresultat – om hermeneutikken hos Filon og Paulus" (Tronier 1993:151-182).

¹⁶ Det tætteste, Filon kommer på at tale om Kana'an som givet af Gud, er *De Vita Mosis* 1.255. I denne passage, der er en genskrivning af 4 Mos 21,16-18, priser israelitterne Gud som "giveren (*klêroukhon*) af landet og den sande leder af emigrationen (*apoikia*)". Bemærk imidlertid, at Filon stadig taler om en *apoikia*, og at han ikke tillægger Gud ordene, men israelitterne i deres lovprisning af Gud.

¹⁷ Filons tanke er begrundet i 3 Mos^{LXX} 25,23, hvor Gud kalder israelitterne *paroikoi* også efter deres bosættelse i Kana'an ud fra den tanke, at landet alene tilhører Gud, jf. *De Cherubim* 120-121.

¹⁸ Dette forhold indikerer ikke, hvad Brian McGing ellers argumenterer for, at Filon skrev primært til ikke-jøder (McGing 2006:131-132), men reflekterer snarere Filons bevidste fokusering på Moses. Udeladelsen af egenavne er et retorisk træk i den epideiktiske genre. Allerede Isokrates, en af grundlæggerne af panegyrikken, var varsom med brugen af egenavne, en tendens man også kan genfinde i fx Augustus' selvbiografiske *Res Gestae* og senere i Eusebs *Vita Constantini* og Pacatus' *Panegyrik til kejser Theodosius*.

Litteratur

- Amir, Y. 1983, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Anderson, B. 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, New York: Verso.
- Assmann, J. 1992, *Das kulturelle Gedächtnis* (1992), München: C.H. Beck 2005.
- Assmann, J. 1997, *Moses the Egyptian* (1997), Cambridge & London: Harvard University Press 1998.
- Barraclough, R. 1984, Philo's Politics, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 21.1:417-553.
- Birnbaum, E. 1996, *The Place of Judaism in Philo's Thought. Israel, Jews, and Proselytes*, Brown Judaic Studies 290 = *Studia Philonica Monographs* 2, Atlanta: Scholars Press.
- Borgen, P. 1997, *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time*, Leiden, New York & Köln: E.J. Brill.
- Bruun, M.B. 2004, Vildnisset som *lieu de mémoire*. Klostergrundlæggelse og kollektiv erindring, in: M.B. Bruun, C. Selch Jensen, N. Kastfelt (red.), *Erindring og kirkehistorie*, Kirkehistoriske Fragmenter 1, Københavns Universitet, 35-59.

- Dawson, D. 1992, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley, Los Angeles & New York: University of California Press.
- Fentress, J. & C. Wickham 1992, *Social Memory: New Perspectives on the Past*, Oxford: Blackwell.
- Gillis, J.R. 1994, Memory and Identity: The History of a Relationship, in: J.R. Gillis (ed.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton: Princeton University Press, 3-24.
- Goudriaan, K. 1992, Ethnical Strategies in Graeco-Roman Egypt, in: P. Bilde et al. (eds.), *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Aarhus: Aarhus University Press, 74-99.
- Green, M.C., J.J. Strange, T.C. Brock (eds.) 2002, *Narrative Impact Social and Cognitive Foundations*, Mahwah & London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Gruen, E.S. 1998, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Gruen, E.S. 2002, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge: Harvard University Press.
- Halbwachs, M. 1992, *On Collective Memory*, edited, translated, and with an introduction by L.A. Coser, The Heritage of Sociology, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Holladay, C.R. (ed.) 1983-1996, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 1-4, Atlanta: Scholars Press.
- Jacobs, R.N. 2002, The Narrative Integration of Personal and Collective Identity in Social Movement, in: M.C. Green, J. J. Strange, T.C. Brock (eds.), *Narrative Impact Social and Cognitive Foundations*, Mahwah & London: Lawrence Erlbaum Associates, 205-228.
- Kasher, A. 1985, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Kirk, A. 2005, Social and Cultural Memory, in: A. Kirk & T. Thatcher (eds.), *Memory, Tradition, and Text. Uses of the Past in Early Christianity*, Leiden & Boston: Brill, 1-24.
- McGing, B. 2006, Philo's Adaptation of the Bible in his *Life of Moses*, in: B. McGing & J. Mossman (eds.), *The Limits of Ancient Biography*, Swansea: The Classical Press of Wales, 117-140.
- Morris, J. 1987, The Jewish Philosopher Philo, in: E. Schürer (ed.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised and edited by G. Vermes, F. Miller & M. Goodman, vol. III,2, Edinburgh: T & T Clark, 809-889.
- Niehoff, M. 2001, *Philo on Jewish Identity and Culture*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pearce, S. 1998, Belonging and not Belonging: Local Perspectives in Philo of Alexandria, in: S. Jones & S. Pearce (eds.), *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period*, JSPSuppl. Series 31, Sheffield: Sheffield Academic Press, 79-105.

- Pearce, S. 2004, King Moses: Notes of Philo's Portrait of Moses as an Ideal Leader in the *Life of Moses*, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* LVII:37-74.
- Smallwood, E.M. 1961, *Philonis Alexandrini. Legatio ad Gaium*, Leiden: E. J. Brill.
- Tcherikover, V.A. 1963, The Decline of the Jewish Diaspora in Egypt in the Roman Period, *JJS* 14:1-32.
- Tronier, H. 1993, Virkeligheden som fortolkningsresultat – om hermeneutikken hos Filon og Paulus, in: M. Müller & J. Strange (red.), *Det Gamle Testamente i jødedom og kristendom*, FBE 4, København: Museum Tusulanums Forlag, 151-182.
- Wolfson, H.A. 1944, Philo on Jewish Citizenship in Alexandria, *JBL* 63:165-168.
- Zerubavel, Y. 1995, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago & London: The University of Chicago Press.

Yndlingsdisciplen og Johannesevangeliet

Jesper Tang Nielsen

I Johannesevangeliet optræder en gådefuld figur under betegnelsen ”disciplen, som Jesus elskede”. Af forskningen er denne beskrivelse blevet forvandlet til et egennavn: Yndlingsdisciplen. Læseren møder denne figur, efter at Jesus har afsluttet sin offentlige virksomhed (kap.1-12). I evangeliets anden halvdel henvender Jesus sig ikke længere til hele verden, men taler privat med sine disciple (kap.13-17), inden passionshistorien og opstandelsesberetningerne går i gang (kap.18-21). Yndlingsdisciplen udmærker sig ved kun at optræde under Jesu afskedstale samt ved korsfæstelsen og opstandelsen. Men selv inden for den private sammenhæng tilkommer der Yndlingsdisciplen en særstatus. Ved det sidste måltid har han hæderspladsen ved Jesu side, og ved korsfæstelsen er han den eneste discipel til stede. Endvidere er han den første discipel, der ser den tomme grav. Evangeliet fremstiller ikke blot Yndlingsdisciplen som øjenvidne til Jesu historie, men tilskriver ham tillige en særlig intim forbindelse til Jesus. Således tildeles figuren en betydningsfuld placering i Johannesevangeliets narrative og kommunikative strategi: Den skal forlene skriftet med autoritet og begrunde dets særlige perspektiv. Som øjenvidne kan den varetage det første anliggende, mens intimiteten med Jesus er baggrund for det sidste. Men dette rejser spørgsmålet om Yndlingsdisciplens forhold til evangeliets forfatter eller andre historiske personer; ligesom det foranlediger en diskussion om evangeliets selvforståelse. Hvorfor optræder denne figur i Johannesevangeliet?

Det er det spørgsmål, der i det følgende tages op. Ved at redegøre for tesaerne om Johannesevangeliets forfatterspørgsmål og Yndlingsdisciplens mulige identitet påvises det, at Yndlingsdisciplen ikke er en historisk person. Hans betydning skal derfor søges inden for evangeliets fortælling. Næste skridt er en eksegetisk analyse af de perikoper, hvor han optræder (13,23-26; 19,25-27.35; 20,1-10; 21,1-7; 21,20-23.24). Foruden hans nære forhold til Jesus fremgår det af analysen, at Yndlingsdisciplens tro er eksemplarisk for læsernes tro. Dette leder over til en undersøgelse af andre yndlingsdisciple i den tidlige kristne litteratur. Det viser sig, at yndlingsdisciple legitimerer alternative opfattelser af kristendom. Til slut sammenfattes de to observationer: Yndlingsdisciplen skal være autoritets- og identifikationsfigur i den fortolkning af kristendommen, som Johannesevangeliet er udtryk for.

Yndlingsdisciplen som forfatter til Johannesevangeliet

De historiske spørgsmål omkring Johannesevangeliets affattelse samles gerne under den tyske betegnelse "die johanneische Frage". Gennem hele bibelforskningens historie har dette tema været stærkt omdiskuteret, uden at de endog meget omfattende studier har givet anledning til enighed. Man kan stadig kun med allerstørste forsigtighed udtale sig om, *hvem* der har skrevet Johannesevangeliet, *hvor* det er skrevet, *hvornår* det er skrevet, og *til hvem* det er skrevet. For forståelsen af evangeliets fortælling er det ikke afgørende at kende svaret på disse spørgsmål, men eftersom den kirkelige tradition og dele af forskningshistorien har forbundet Yndlingsdisciplen og Johannesevangeliets forfatter, må problemet om evangeliets forfatterskab tages op. Hvis Yndlingsdisciplen er en konkret historisk person, har det selvsagt konsekvenser for fortolkningen af hans betydning i evangeliefortællingen.

Johannesevangeliet er et anonymt skrift, selv om det aldrig har været kendt under andet navn end "evangeliet ifølge Johannes" (*euangelion kata iōannên*). Titlen optræder allerede på tekstfragmenter fra det tredje århundrede (Hengel 1993:31-32), men er tydeligvis sekundær. I modsætning til Johannes' Åbenbaring (Åb 1,1) navngiver evangeliet ikke selv sin forfatter, men udpeger Yndlingsdisciplen som autoriteten bag sin beretning. Det sker, da Yndlingsdisciplen som den eneste af disciplene er til stede ved korsfæstelsen, og det efter gennemboingen af Jesu side siges: "Og den, der har set det, har vidnet, og hans vidnesbyrd er sandt; og han ved, at han taler sandt, for at også I skal tro" (19,35). Mere direkte knyttes Yndlingsdisciplen sammen med evangeliets forfatter i det sekundære kap. 21. Umiddelbart efter omtalen af Yndlingsdisciplens død hedder det: "Denne er den discipel, der vidner om disse ting og har skrevet dette; og vi ved, at hans vidnesbyrd er sandt" (21,24). Selv om kommentaren strengt taget ikke selv kan være en del af det skrift, som Yndlingsdisciplen har skrevet, udpeger den ikke desto mindre Yndlingsdisciplen som evangeliets forfatter. Det har afgjort traditionens opfattelse af forfatterskabet, uden at forfatteren derved er identificeret.

I oldkirken bliver Yndlingsdisciplens navn fastlagt som Johannes. Men der er lidt forskellige opfattelser af, hvilken Johannes der er tale om. Den dominerende tradition, som med Iræneus (ca. 130 – ca. 200) bliver den alment accepterede lære i kirken, bestemmer Yndlingsdisciplen som identisk med disciplen Johannes Zebedæussøn. Hos Papias (død ca. 155) optræder dog en anden Johannes. I forordet til fembindsværket *Udlægning af Herrens Ord*, der i dag kun kendes fra citater hos yngre forfattere, skriver biskoppen af Hierapolis om to forskellige personer ved navn Johannes: dels disciplen Johannes Zebedæussøn, dels Johan-

nes den Ældste (*iōannês presbyteros*) (Eus. h.e. 3,39,4). Endvidere omtaler Papias i et andet fragment, at Johannes Zebedæussøn skulle have lidt martyrdøden (findes hos kirkehistorikeren Filip af Side (ca. 380 – efter 431) = frag. 16, Kürzinger 1983:116). På trods af at dette står i modsætning til stort set hele den oldkirkelige tradition, har det fået den tyske forsker Martin Hengel til at fremsætte den tese, at Johannes den Ældste må være identisk med forfatteren til Johannesbrevene (2 Joh 1; 3 Joh 1) og tillige forfatter til Johannesevangeliet (Hengel 1993).

Når dele af den kirkelige tradition forbinder Johannes' Åbenbaring med forfatteren til Johannesevangeliet, beror det derimod ifølge Hengel på en misforståelse. På grundlag af Jörg Freys sammenlignende analyse af sproget i de to skrifter (Hengel 1993:326-429) må Hengel konkludere, at den Johannes, der nævnes i Åbenbaringen (1,1.4.9; 22,8), ikke kan være identisk med forfatteren til Johannesevangeliet. Ikke desto mindre anser Hengel og Frey det for sandsynligt, at forfatteren til Åbenbaringen har stået Johannes den Ældste nær. De fremfører endog den mulighed, at den er skrevet under pseudonym (Hengel 1993:312-313, 425-426). Forfatteren til Johannes' Åbenbaring skulle altså udgive sig for at være identisk med forfatteren til Johannesevangeliet.

Spørgsmålet er imidlertid, om Hengels hypotese ikke vender tingene på hovedet. Langt de fleste oldkirkelige forfattere mener, at Johannesevangeliet og Johannes' Åbenbaring er skrevet af en og samme person. Opfattelsen findes allerede hos Justin (100-165) (Dial. 81,4) og den stadfæstes af Irenæus (*adv.haer.* 4,20,11). De få undtagelser fra denne tradition (Papias og Dionysios af Alexandria) bekræfter blot reglen. Af den grund kan man opstille den modsatte tese. Betegnelsen "Evangeliet ifølge Johannes" og traditionerne om Johannes Zebedæussøns forfatterskab kan være opstået, da de to skrifter er blevet knyttet sammen, og man har identificeret Åbenbaringens navngivne forfatter med Johannes Zebedæussøn, som derfor måtte være identisk med Yndlingsdisciplen.

Forudsætningen for denne hypotese, som er lige så hypotetisk som alle andre løsninger på det johannæiske problem, er naturligvis, at Yndlingsdisciplens identitet ikke bestemmes inden for evangeliet selv. Derfor er spørgsmålet nu, hvorledes Yndlingsdisciplen identificeres i evangeliets fortælling.

Yndlingsdisciplen som historisk person

I løbet af forskningshistorien er Yndlingsdisciplen blevet identificeret med de fleste af Jesu disciple, herunder Judas Iskariot samt en del andre fra det nytestamentlige persongalleri, fx Lazarus, Maria Magdalene og Paulus, og atter andre

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

fra den tidligste kristendoms historie, fx Johannes den Ældste. James H. Charlesworth opregner i alt 23 forskellige forsøg på at bestemme disciplens identitet, hvoraf de 15 omhandler konkrete navngivne eller anonyme personer (Charlesworth 1995).

Alle forslagene hviler imidlertid på et spinkelt grundlag, hvilket argumenterne for den traditionelle opfattelse, at yndlingsdisciplen er Johannes Zebedæussøn, kan illustrere. Den eksterne argumentation for denne tese er relativt god, da den kirkelige tradition om Zebedæussønnens forfatterskab er entydig. Imidlertid taler andre eksterne forhold mod denne opfattelse. Ikke alene findes den nævnte tradition om begge Zebedæussønners martyrium, men det forekommer tillige usandsynligt, at en galilæisk fisker i en høj alder skulle have forfattet Johannes-evangeliet. Ganske vist er Johannesevangeliets enkle sprog blevet opfattet som en slags gammelmandsstil (Hengel 1993:254), men antallet af semitismer og sproglige ujævnheder er påfaldende lavt og eksempelvis langt højere i Johannes' Åbenbaring. Som interne argumenter anføres en række spekulationer (jf. Vielhauer 1975:454): Man antager, at den discipel, som Jesus elskede, må høre til blandt den første menigheds søjler (Gal 2,9), men det kan ikke være Peter, for han nævnes selvstændigt ved navn ved siden af Yndlingsdisciplen (13,23-24; 20,2-10; 21,20-23). Det kan heller ikke være Jakob, for han lider tidligt martyrdøden (ApG 12,2). Så er der kun Johannes tilbage!

Mange vil imidlertid mene, at de tekster, hvor en anonym discipel omtales, også omhandler Yndlingsdisciplen (1,35-40; 18,15-16). Herfra stammer et andet argument for dennes identitet. Den anonyme discipel er en af de to disciple, der opsøger Jesus på grundlag af Johannes' vidnesbyrd. Således skulle Yndlingsdisciplen sammen med Andreas være blandt de første disciple. Eftersom Andreas finder sin broder Peter og bringer ham til Jesus (1,41), antager man, at den anonyme discipel, der følges med Andreas (1,40), har gjort det samme med sin broder. Derfor må den navnløse discipel være en af Zebedæussønnerne, for de er det eneste broderpar blandt disciplene ud over Peter og Andreas (Mark 1,16-20). Spekulationen indebærer altså, at den unavngivne discipel er Yndlingsdisciplen, og denne må på grund af Jakobs tidlige martyrium være Johannes Zebedæussøn!

Ingen af disse argumenter kan have nogen vægt overhovedet. De beror på en stærkt problematisk harmonisering af synoptikernes og Johannesevangeliets oplysninger, men har end ikke på det grundlag nogen overbevisende kraft. Man må fastslå, at Johannesevangeliet ikke engang antyder, at Yndlingsdisciplen skulle være Johannes Zebedæussøn.

Mindst lige så spinkle er argumenterne for alle de andre hypotetiske identifikationer af Yndlingsdisciplen. Man kan mene, at Filip, Thomas eller en anden

spiller en særlig rolle i evangeliet, og Filip og Thomas er faktisk fremtrædende figurer, men intet i evangeliet forbinder utvetydigt Yndlingsdisciplen med nogen af dem. Af samme grund har der været frit spil for hypotesemageri. Man bør ikke undvige den konklusion, at evangeliet bevidst lader Yndlingsdisciplens identitet være ubestemmelig (Attridge 2003).

Imidlertid leder dette til endnu en mulig tolkning af figuren, nemlig at den ikke skal opfattes som en konkret person, men være en idealskikkelse uden historisk grundlag i personerne omkring Jesus. Selve betegnelsen ”den discipel, som Jesus elskede” peger i den retning (Vielhauer 1975:455). Kærlighed er ikke en følelsesmæssig affekt i Johannesevangeliet, men derimod et udtryk for et særligt tilhørsforhold. Guds kærlighed til Jesus og hans til disciplene skaber det fællesskab, som er målet med Jesu jordiske virke (15,9-10; 17,23). Af den grund elsker Jesus sine disciple (13,1). Jesu kærlighed til Yndlingsdisciplen er således udtryk for dennes idealkarakter. Hans forhold til Jesus er særligt intimt, og derfor kan han indtage en særlig funktion i evangeliets kommunikation. For nærmere at bestemme denne rolle må de enkelte Yndlingsdiscipelperikoper gennemgås eksegetisk.

Yndlingsdisciplen som narrativ figur

Litterærkritiske tilgange til Johannesevangeliet mener at kunne hæve Yndlingsdisciplen ud af evangeliets grundtekst og placere ham på et redaktionelt niveau (fx Theobald 1996). Han skulle således være en senere redaktions tilføjelse for at validere evangeliets pålidelighed. Af den grund er han særligt nært forbundet til Jesus som dennes fortrolige og kan være øjenvidne til begivenheder, hvor ingen andre disciple var til stede. Uanset de litterærkritiske operationers opfattelse af evangeliets tilblivelseshistorie er det indlysende, at Yndlingsdisciplen indtager en rolle for evangeliet som helhed. Detaileksegetisk skal det afgøres, hvilken rolle han har, og hvordan den bygges op.

Først melder spørgsmålet sig, hvilke tekster der omhandler Yndlingsdisciplen. Eksplicit optræder ”disciplen, som Jesus elskede” som nævnt indledningsvis i 13,23-26; 19,25-27.35; 20,1-10; 21,1-7; 21,20-23.24. De to tekster om den anonyme discipel (1,35-40; 18,15-16) forekommer ikke oplysende i denne sammenhæng. Første tekst knytter den anonyme discipel til Johannes Døber og gør ham til en af de to første disciple. Den anden tekst forbinder den anonyme discipel til det jerusalemitiske præstearistokrati. Det kan give anledning til spekulationer om den pågældendes sociale status og jødiske forbindelse (Hengel 1993:306-313), men det belyser ikke Yndlingsdisciplens rolle i Johannesevangeliet. Uanset om

den ”anden discipel” og Yndlingsdisciplen er identiske, inddrages teksterne om den ”anden discipel” derfor ikke i det følgende.

13,23-26. Angående det sidste måltid før passionsbegivenhederne fortæller Johannes en anden historie end synoptikerne. Han anfører ikke nadverindstiftelsen, som hører til på dette sted i den synoptiske tradition. I stedet fortæller han om fodvaskningen (13,1-11). Denne beretning efterfølges af en fortolkning og opfordring til efterfølgelse (13,12-17), hvorefter Judas’ forræderi bliver hovedtema (13,18-30). Yndlingsdiscipelteksen befinder sig mellem Jesu udsagn om, at en af disciplene vil forråde ham (13,21), og udpegningen af denne (13,26). Umiddelbart inden teksten om Yndlingsdisciplen angives det, at disciplene ikke vidste, hvem Jesus mente (13,22). I denne kontekst formidler Yndlingsdisciplen mellem de øvrige disciple og Jesus. På Peters opfordring spørger Yndlingsdisciplen, der ligger hos Jesus, hvem han mener. Jesus svarer ved at række et stykke brød til Judas, hvorved den johannæiske Jesus ikke alene tilkendegiver, hvem der er forræderen, men selv sætter passionsbegivenhederne i gang. For med det lille stykke brød farer Satan i Judas. Jesus opfordrer ham derpå til straks at udføre sin gerning (13,27).

Læseren møder her Yndlingsdisciplen for første gang. Han præsenteres gennem en meget symbolladet beskrivelse af hans stilling i forhold til Jesus. Han ligger i hans skød (*kolpos*) (13,23). Fremstillingen svarer til beskrivelsen af Jesus selv som ”den enbårne Gud, som er i faderens skød (*kolpos*)” (1,18). Begge steder udtrykker den fysiske intimitet mellem fader og søn eller Jesus og Yndlingsdiscipel en særlig fortrolighed. Sønnen kan udlægge Faderen, fordi han som den eneste har direkte adgang til ham. På samme måde har Yndlingsdisciplen direkte adgang til Jesus. Ligesom adgangen til Gud etableres gennem Jesus, etablerer Yndlingsdisciplen adgang til Jesus.

For vurderingen af Yndlingsdisciplens rolle i evangeliet er to forhold af vigtighed. For det første er relationen til disciplen Peter påfaldende. Peter agerer i lighed med fremstillingen i de synoptiske evangelier som discipelskarens talsmand. Han diskvalificeres ikke af Johannesevangeliet, men han underordnes Yndlingsdisciplen. I relationen mellem disciplene og Jesus er Yndlingsdisciplen nærmere Jesus og kan derfor formidle disciplenes spørgsmål. Han er ikke talsmand for disciplene som Peter, men mellemmand mellem Jesus og dem. Denne rolle er betinget af det andet karakteristiske træk. Yndlingsdisciplen står i en særlig intim relation til Jesus. Ved måltidet indtager han hæderspladsen ved siden af Jesus og optræder som Jesu fortrolige ven. Derfor kan han viderebringe de forvirrede disciples spørgsmål.

19,25-27. Ved korsscenen optræder Yndlingsdisciplen sammen med Jesu moder, Klopas' hustru Maria og Maria Magdalene. Hos synoptikerne er der kun kvinder til stede, og deres navne afviger fra den johannæiske version. Markus og Matthæus nævner Maria Magdalene, Maria, moder til Jakob den lille og Joses, samt Salome. Lukas navngiver ikke her de tilstedeværende kvinder, fordi de er omtalt allerede (Luk 8,1-3). Den mest påfaldende forskel mellem synoptikerne og Johannes er således tilstedeværelsen af en mand og Jesu moder. Netop disse to personer spiller hovedrollen i scenen ved korset. Jesus ser sin moder og Yndlingsdisciplen og forener de to ved at overføre sin relation til moderen til Yndlingsdisciplen: Han gør ham til hendes søn og hende til hans moder. I overensstemmelse med sin nye identitet som søn, tager Yndlingsdisciplen fra det øjeblik Jesu moder til sig (19,26-27).

Det skorter ikke på symbolske udlægninger af både Jesu moder og Yndlingsdisciplen i denne scene. De er eksempelvis blevet fortolket som symbolske fremstillinger af henholdsvis jødekristendommen og hedningekristendommen, jødedommen og kirken, den synoptiske kristendom og den johannæiske kristendom (Schnackenburg 1975:323-328). Sådanne symbolske udlægninger kan imidlertid skygge for den konkrete handling, der her fortælles. Jesus optræder som den ansvarsfulde ældste søn, der forud for sin død tager sig af sin moder ved at indlemme hende i sin vens husstand.

Jesu fader, Josef, spiller ingen rolle i Johannesevangeliet og nævnes kun to gange (1,45; 6,42). Tydeligvis tjener Josef i begge sammenhænge til at markere Jesu jordiske ophav, hvilket dog i evangeliets sammenhæng tillige er udtryk for en ufuldstændig forståelse. Særligt i kap. 6 illustrerer jødernes henvisning til hans fysiske forældre deres manglende forståelse for Jesu guddommelige ophav. De anser ham for at være Josefs søn, mens læseren selvfølgelig ved, at de derved har afsløret en fuldstændig fejlagtig forståelse af Jesus. Udover disse vers optræder Josef ikke, og de to gange Jesu moder optræder, er hun alene (2,1-10; 19,25-27). Eftersom Maria således fremstilles som uafhængig af en ægtemand, forekommer det inden for rammerne af den antikke husstand i overensstemmelse med den ældste søns forpligtelser, at han ordner sine forhold og ikke efterlader sin moder uden en mandlig autoritet. Hun sættes derfor under Yndlingsdisciplens myndighed. Men eftersom slægtskabet mellem Maria og Yndlingsdisciplen ikke er fysisk, men beror på deres fælles forbindelse til Jesus, etableres der i denne scene tillige en åndelig familierelation.

For forståelsen af Yndlingsdisciplens rolle i evangeliet er det afgørende, at han overtager Jesu forpligtelser i dennes fravær. Hermed underbygges opfattelsen af Yndlingsdisciplen som den særligt betroede blandt Jesu disciple. Efter

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Jesu bortgang skal denne føre hans åndelige hus videre. Det illustreres af, at Jesu moder efter korsfæstelsen hører til Yndlingsdisciplens husstand, som er den åndelige familie, der fødes gennem relationen til Jesus.

19,35. Som et led i den johannæiske korsfæstelsesscene berettes det, at Jesu ben ikke brækkes, men hans side gennembøres, så der strømmer blod og vand ud (19,34). Dette er et særegent johannæisk træk, som sikkert er bestemt af sakramental symbolik. Efter beskrivelsen følger bemærkningen: ”Og den, der har set det, har vidnet om det, og hans vidnesbyrd er sandt, og han ved, at han taler sandt, for at også I skal tro” (19,35). Herefter udlægges begivenhederne skriftteologisk ved en henvisning til to skriftsteder (19,36-36). Dels skulle skriftstedet om forbuddet mod at brække påskelammets knogler opfyldes (2 Mos 12,46), dels begrundes gennemboringen med en henvisning til det svært forståelige udsagn ”de skal se hen til ham, som de har gennemboret” (Zak 12,10). Efter dette skifter scenen til Jesu gravlæggelse (19,38-42).

Beskrivelsen af Jesu korsfæstelse afsluttes således med to forskellige forfatterkommentarer. Bemærkningerne om skriftopfyldelse falder i forlængelse af de fortalte begivenheder. Skriften begrundet, hvorfor de skulle ske. Kommentaren om øjenvidnet befinder sig derimod på et overordnet niveau i forhold til hele teksten. Øjenvidnet bevidner, at det er sket. Johannesevangeliet hævder, at autoriteten bag dets version af begivenhederne selv var til stede, da det skete.

Yndlingsdisciplen anføres ganske vist ikke eksplicit som ophavet til vidnesbyrdet, men det ligger implicit i fortællingen. I modsætning til alle andre disciple var Yndlingsdisciplen til stede ved korset, derfor fastsættes han som garant for den foregående beskrivelse. Om end det netop ikke siges, at han selv er forfatteren til beretningen, skaber fortællingen et argument for evangeliets sandhed ved at lade ham optræde som øjenvidne. At dette næppe blot skal gælde gennemboringen af den korsfæstede understreges af, at begrundelsen for dette udsagn svarer næsten ordret til hele evangeliets formålserklæring (20,31).

20,1-10. I Johannesevangeliet findes den tomme grav af Maria Magdalene (20,1), som straks fortæller det til Peter og Yndlingsdisciplen (20,2). Herefter starter det berømte løb til graven, hvor Yndlingsdisciplen er hurtigere end Peter og først kan konstatere, at Jesu lig er væk (20,3-5). Efter sin ankomst går Peter dog som den første ind i graven og ser ligklæderne ligge foldet sammen (20,6-7). Derefter går også Yndlingsdisciplen ind, og han kommer til tro (20,8). Her afbrydes fortællingen af en forfatterkommentar om, at de endnu ikke kendte skriften, at han skulle opstå fra de døde (20,9). Afsnittet afsluttes af, at de to går tilbage til de andre disciple (20,10). Efter denne fortælling følger fortællingen om Maria Magdalenes møde med den opstandne i haven (20,11-18).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Hele fortællingen er i lighed med de øvrige johannæiske opstandelsesberetninger ukendt i de synoptiske evangelier. Lukasevangeliet indeholder en bemærkning om, at Peter efter kvindernes budskab om den tomme grav løb ud til graven, bøjede sig ned og så linnedklæderne. Han gik derefter forundret hjem (Luk 24,12). Uanset hvorledes forholdet er mellem Lukasevangeliet og Johannesevangeliet, viser den lukanske tekst, hvor pointerne ligger i Johannesevangeliet. Som i den første Yndlingsdiscipeltæst er et afgørende tema relationen mellem Peter og Yndlingsdisciplen. Set i forhold til Lukasevangeliet er det tydeligt, at Peter ikke diskvalificeres i Johannesevangeliet. Hans person er mindst lige så vigtig og positiv, som i de andre evangelier. Men han underordnes Yndlingsdisciplen gennem en overbydende analogi: Peter løber til graven, men Yndlingsdisciplen løber hurtigere og ser som den første ind i graven; Peter går ind i graven, men Yndlingsdisciplen gør ligeså og kommer til tro. Utvivlsomt skal Yndlingsdisciplen overgå Peter og fremvise den rette reaktion på den tomme grav: tro.

Det afgørende spørgsmål er, hvad der ligger i denne tro (jf. Charlesworth 1995:71-115). Hvilken betydning har den i fortællingens sammenhæng og i forhold til skriftets læsere? I den forbindelse er det vigtigt at understrege, at Yndlingsdisciplen faktisk ingenting ser: Graven er tom; kun ligklæderne ligger tilbage. Han ser hverken engle eller en opstanden Jesus, der kan være årsag til hans tro. Tværtimod er troen snarere reaktionen på et *ikke-syn*, for den Jesus, som skulle være i graven, er fraværende. Han ser ikke Jesus, men kommer alligevel til tro.

To andre steder i evangeliet tematiseres forholdet mellem syn og tro. Første gang er ved afslutningen på fortællingen om helbredelsen af den blindfødte (kap. 9). Over for de skeptiske farisæere udtaler Jesus de lidt kryptiske ord: "Til dom er jeg kommet til verden, for at de, der ikke ser, skal se, og de, der ser, skal blive blinde" (9,39). Dommen er altså, at forholdet mellem syn og blindhed vendes om. Derfor afslutter Jesus med denne anklage mod farisæerne: "Hvis I havde været blinde, ville I ikke have synd, men nu siger I: "Vi ser!" Altså bliver jeres synd" (9,41). I disse udsagn er der forskellige kombinationer af forskellige former for syn og blindhed. En blindhed, der skal blive syn. Det er den blindfødtes position, for så vidt han var blind, men blev seende og kom til tro på Jesus (9,38). Denne blindhed er ikke forbundet med synd (jf. 9,2-3). Omvendt er der et syn, der skal blive blindhed. Det er farisæernes syn, som ikke kommer til tro på Jesus og altså er blinde for ham. Dette syn er forbundet med synd (9,41). Vi har altså at gøre med to forskellige bevægelser foranlediget af synet af Jesus: Den blindfødtes syn, der bliver et sandt syn, da han kommer til tro; og farisæernes

konkrete syn, der bliver til sand blindhed, da de ikke kommer til tro. Men man kan forestille sig en tredje bevægelse, nemlig en konkret blindhed, der bliver et sandt syn uden det konkrete syn af Jesus (Larsen 2008:162). Det svarer til Yndlingsdisciplens *ikke-syn* ved graven, som bliver et sandt syn, da han kommer til tro.

Samme tematik gennemspilles i forbindelse med Thomas' møde med den opstandne (20,24-29). Thomas har i modsætning til de andre disciple ikke set den opstandne. Han er derfor i en vis forstand blind, men dette ændres, da han ser den opstandne og kommer til tro. Således gentager Thomas den blindfødtes bevægelse fra ikke at kunne se, til at kunne se, for endelig at opnå det sande syn i troen. Men atter stilles denne bevægelse i modsætning til den tredje mulige bevægelse, da Jesus siger til Thomas: "Fordi du har set, tror du. Salige er de, der ikke ser, og dog tror" (20,29).

Yndlingsdisciplen har netop ikke set ved graven, og er dog kommet til tro. Han har gennemført den tredje mulige bevægelse fra *ikke-syn* til tro. Lærerne udfører samme bevægelse. De ser ikke Jesus, men tror alligevel. Jesu bemærkning til Thomas hentyder netop til læsernes situation, hvilket fremgår af sammenhængen mellem Thomasperikopen og evangeliets formålserklæring (20,30-31). I denne gives det tilkendende, at evangeliet skal overtage den opstandnes rolle som årsagen til læsernes tro. Det er skrevet, for at de skal tro (20,31). På den måde er Yndlingsdisciplen eksemplarisk for læserne. Han realiserer, hvad også de skal: tro uden at se.

21,20-24. Kap. 21 har en særstatus i Johannesevangeliet, da de fleste eksegeter regner det for en senere tilføjelse til det oprindelige evangelium. Udsagnene om Yndlingsdisciplen synes da også anderledes end i resten af evangeliet. I kap. 21 indtager Peter hovedrollen som den handlende og talende. På Jesu tre spørgsmål får han lov til tre gange at forsikre ham om sin kærlighed (21,15-17) og retter dermed op på sine tre fornægtelser (18,17.25.27). Det er også Peter, der stiller Jesus spørgsmålet om Yndlingsdisciplen: "Herre, hvad med denne?" (21,21). Jesu svar er lidt uklart. Han afviser først Peters interesse: Hvis Jesus ønsker, at Yndlingsdisciplen skal blive, indtil Jesus kommer igen, er det ikke Peters sag (21,22). I forfatterkommentaren, der følger dette vers, angives sandsynligvis årsagen til denne ordveksling mellem Peter og Jesus. Nogle troede, at Yndlingsdisciplen ikke skulle dø, derfor var det nødvendigt at præcisere, at Jesus ikke havde sagt, at han ikke skulle dø (21,23). Efter denne præcisering følger en parallel til 19,35, idet det betones, at det er denne discipel, der har vidnet om disse ting og har nedskrevet det. Samtidig forsikres det, at "vi" kender hans vidnesbyrds sandhed (21,24).

En række spørgsmål rejser sig til denne tekst. Udgangspunktet kan tages i forholdet mellem Yndlingsdisciplen, der angiveligt har vidnet og skrevet disse ting, og det ”vi”, der ved, at hans vidnesbyrd er sandt. Hvis Yndlingsdisciplen har skrevet, hvem er så ”vi”? M. Hengel har taget denne problematik som grundlag for en tolkning af de historiske forhold bag kap. 21. Hans pointe er, at Yndlingsdisciplen ganske rigtigt er autoritetspersonen bag Johannesevangeliet, og at hans død har været en uventet og smertefuld oplevelse for menigheden. Ved udgivelsen af evangeliet skal denne situation forklares, og udgiverne har derfor udformet kap. 21, så problemet løses. Det ”vi”, der optræder i v. 24, er derfor udgivergruppen, som har offentliggjort Johannesevangeliet posthumt (Hengel 1993:218, 224-225, 273).

Under alle omstændigheder er det rimeligt at konkludere, at behandlingen af Yndlingsdisciplen i kap. 21 primært er begrundet i et problem vedrørende hans konkrete fravær. Tilsyneladende har nogle ment, at han burde være fysisk til stede i den johannæiske menighed, hvilket han ikke er. I kap. 21 forklares det ved, at han er død.

Imidlertid behøver det ikke at være hans død, der har forårsaget problemet. Man kunne forestille sig, at spørgsmålet er opstået gennem en læsning af kap. 1-20, hvor Yndlingsdisciplen optræder som en autoritetsperson. En umiddelbar læsning vil derfor slutte referentielt fra tekstens fortælling til den historiske virkelighed og spørge efter denne persons konkrete tilstedeværelse (Bultmann 1941:543). Forskningshistorien om Yndlingsdisciplen består af forsøg på at besvare dette spørgsmål, så det er ikke en fjern tanke, at problemet kunne være opstået i evangeliets allertidligste receptionshistorie. I særdeleshed i det tilfælde, hvor evangeliet er blevet udbredt til andre menigheder. En mulig forklaring på de nævnte spørgsmål i kap. 21 er således, at kapitlet stammer fra en anden kontekst end kap. 1-20. ”Vi” i v. 24 er forfatterne til kap. 21, som har misforstået Yndlingsdiscipelteksterne i det oprindelige evangelium og derfor har ment at skulle forklare læserne, hvorfor den omtalte discipel ikke findes.

Denne forklaring understøttes af, at kap. 21 tilsyneladende stammer fra et miljø, hvor den synoptiske tradition er mere betydningsfuld, end den er i det oprindelige Johannesevangeliums sammenhæng. Det viser sig i flere af kapitlets hovedtræk: opstandelsestilsynekomsten i Galilæa (jf. Matt 28,16-20; Mark 16,7); Peters fiskedræt (jf. Luk 5,1-11) og Peters rolle som den første blandt disciplene (jf. fx Matt 16,13-20 parr.). Ved at lade Peter optræde i sin synoptiske rolle som disciplenes talsmand i umiddelbar forbindelse med Jesus har forfatterne til kap. 21 løst det problem, der kunne opstå, når det oprindelige Johannesevangelium

(kap. 1-20) fandt anvendelse i menigheder, der anså Peter for at være autoritetsperson.

Af denne fortolkning af kap. 21 og den ovenstående eksegesi af Yndlingsdiscipelteks-terne i kap. 1-20 fremgår det, at det er en misforståelse af det oprindelige Johannesevangelium at ville forbinde Yndlingsdisciplen med en konkret person. Det gjorde forfatterne til kap. 21, og det har størstedelen af fortolkningshistorien gjort, men dermed risikerer man at overse Yndlingsdisciplens særlige betydning inden for Johannesevangeliets diskurs.

Yndlingsdisciplen som litterær type

Særligt inden for finsk *gnosis*-forskning har man foreslået at operere med yndlingsdisciple som litterære typer, der i forskellige skrifter med åbenbaringsindhold anvendes til at forlene det pågældende budskab med autoritet (Marjanen 2005; Dunderberg 2006:175-180). I al sin enkelhed går tesen ud på, at hovedpersonerne i de gnostiske skrifter, der ofte bærer deres navn, optræder som yndlingsdisciple, der står i et særligt intimt forhold til Jesus og får adgang til en særlig åbenbaring. Skriftets hovedindhold er denne åbenbaring, der i kraft af hovedpersonens forbindelse til Jesus både har en særlig autoritet og viderebringer en særlig forståelse af ham. Derfor overgår skrifterne ifølge deres selvforståelse andre skrifers forståelse af Jesus, fordi disse ikke har adgang til den sande åbenbaring, som Jesus kun har meddelt sin yndlingsdiscipel.

Blandt eksemplerne på disse yndlingsdisciple er Maria Magdalene (Marjanen 2005), der ifølge *Marias Evangelium* har modtaget en særlig åbenbaring af Jesus og har fået en indsigt, som de ordinære disciple ikke har. Det stærkt fragmenterede *Marias Evangelium* omhandler Marias videregivelse af sin viden til disciplene. Andreas og navnlig hans broder Peter bliver i skriftets afslutning stærkt opbragt over, at Frelseren tilsyneladende har foretrukket Maria frem for de mandlige disciple. Levi irettesætter ham imidlertid med henvisning til, at Frelseren kender hende godt og sikkert ved bedst (17,16-18,21). Således etablerer skriftet en modsætning mellem Peter og Maria, der sekunderes af henholdsvis Andreas og Levi. Man kan meget vel forestille sig, at denne modsætning mellem Peter og Maria skal udtrykke modsætningen mellem den dominerende kirkelige kristendom, der påberåber sig Peter som autoritet, og en esoterisk kristendomsform med hemmelige åbenbaringer, der på et tidspunkt i kirkehistorien blev fortrængt af storkirken (Fatum 2008:155).

Denne tolkning underbygges af et andet eksempel på yndlingsdisciplen som en litterær type. Det relativt nyfundne *Judasevangelium* fremviser et særligt

polemisk eksempel på et modsætningsforhold til den dominerende kirkelige kristendom. Rollen som yndlingsdiscipel indtages i dette skrift af Judas Iskariot, som Jesus overgiver en særlig åbenbaring. Til denne hører blandt andet forudsigelser af de andre disciples fjendtlighed mod Judas og af storkirkens vildledning af de troende. Modsætningen er tydelig: Judas besidder i kraft af Jesu åbenbaring en særlig indsigt i såvel frelsen som Jesu sande identitet; den dominerende kirkelige kristendom, repræsenteret ved de øvrige disciple, bygger på en forfejlet forståelse af Jesus. Tilhængerne af Judasevangeliet får således en privilegeret indsigt, der ikke er tilgængelig i størstedelen af kristendommen. På den måde er Judas autoritetsfiguren bag en kristendomsform, der står i eksplicit modsætning til storkirkens kristendom (Nielsen 2008:107).

Jakob optræder i flere skrifter fra Nag Hammadi som yndlingsdiscipel (jf. Dunderberg 2006:180-187). Men der er grund til at vise et af dem særlig opmærksomhed: *Jakobsapokryfen* fra det første Nag Hammadicodex (NHC I,2). Skriftet er formet som et brev, som disciplen Jakob har skrevet. Indledningen er karakteristisk for denne type åbenbaringslitteratur. Jakob angiver, at brevets modtager har ønsket en hemmelig bog, som Herren åbenbarede for Jakob og Peter. Det er denne åbenbaring, som gennem brevet videregives til modtageren. Indledningsvis tilkendegiver Jakob, at han har skrevet den på hebraisk og ikke sendt den til andre end brevmodtageren (1,9-18). Endvidere formaner han, at den ikke skal udbredes til mange, for Frelseren ønskede end ikke at fortælle den til alle de tolv disciple (1,20-25). Indledningen afsluttes af en saligprisning af dem, der frelses gennem denne åbenbaring (1,26-28). Således er det fra begyndelsen tydeliggjort, at skriftet er esoterisk, og læserne er særligt privilegerede.

I skriftets første scene fortæller forfatteren, at de tolv disciple sad og genkaldte sig alt, hvad Frelseren havde sagt til dem både åbent og hemmeligt, og skrev det i bøger (2,8-15). Jakob, derimod, skrev sin egen bog (2,16). På det tidspunkt åbenbarede Frelseren sig for dem 550 dage efter sin opstandelse (2,17-22). Han bad om at være alene med Jakob og Peter, som han tog til side for at fylde dem med indsigt. Endvidere opfordrede han de øvrige disciple til at fortsætte, hvad de var i gang med (2,33-39). Resten af skriftet indeholder Jesu åbenbaring til Jakob og Peter og udgør altså den hemmelige hebraiske bog, som brevmodtageren havde bedt Jakob om.

Jakobsapokryfen er ikke polemisk som Marias Evangelium og Judasevangeliet. Jakob og Peter er de udvalgte yndlingsdisciple, der adskiller sig fra de øvrige ved at modtage en særlig åbenbaring. Men i modsætning til de to andre skrifter er der ingen eksplicit kritik af de andre disciple. De beskrives hverken som

uforstandige eller som onde. Tværtimod tilskynder Jesus dem til at fortsætte deres skrivevirksomhed. Blot er hans hemmeligheder ikke dem forundt. Traditionen fra Jakob overgår de traditioner, som de andre disciple står bag. Det er en nærliggende tolkning, at de bøger, som disciplene skriver i den første scene, er den alment tilgængelige tradition om Jesus, som er nedfældet i de senere kanoniske evangelier. Jakobs åbenbaring er derimod ikke for alle, men for en kommende generation, som skal være Herrens børn. Disse er læserne, som i kraft af Jakobs skrift bliver frelst. Jakob selv får del med dem, når hans tro giver dem oplysning (16,16). Ikke alene er Jakob således den udvalgte yndlingsdiscipel, men hans tro etablerer tillige den viden og videregiver den hemmelige indsigt, som er frelsende for både modtagerne og ham selv. Han er autoritetsfiguren bag den særlige viden, som udmærker skriftets læsere og placerer dem i en privilegeret situation i forhold til andre, der blot måtte have adgang til de alment kendte skrifter.

Sammenfattende kan det siges, at yndlingsdisciplen som litterær type varetager rollen som autoritetsfigur for en alternativ tradition, der i visse tilfælde står i konflikt med den dominerende kirkelige kristendom, men i andre tilfælde blot mener at overgå de alment tilgængelige skrifter. Formålet med indførelsen af yndlingsdisciple er at etablere en linje tilbage til Jesus selv, men uden om den almindelige kirkelige tradition. Således kan det nemlig lykkes at påberåbe sig en uddybet forståelse af Jesus uden at kunne modsiges af de vidnesbyrd, som udgør storkirkens grundlag. Disse indeholder jo netop ikke de særlige åbenbaringer, som Jesus kun overleverede sin særligt udvalgte yndlingsdiscipel. Resultatet bliver, at yndlingsdisciplen grundlægger en elitær kristendomsform. Yndlingsdisciplens tro er derfor tillige fundament og forbillede for den tro, som de privilegerede modtagere af det pågældende skrift skal opnå. Både for yndlingsdisciplen og for læserne er troen resultat af den særlige åbenbaring.

For Johannesevangeliet tydeliggør denne karakteristik af yndlingsdisciplen som litterær type, at evangeliet gennem Yndlingsdisciplen selvbevidst påberåber sig en intim forbindelse til Jesus for at tillægge sin forståelse af ham autoritet. Gennem Yndlingsdisciplen begrundes afvigelserne fra de synoptiske evangelier i en særlig indsigt i Jesu historie. Således etablerer den johannæiske version af fortællingen om Jesus sig som en alternativ tradition, der indeholder en dybere sandhed end de almindeligt tilgængelige skrifter. Muligvis er forholdet mellem Peter og Yndlingsdisciplen i Johannesevangeliet en symbolsk fremstilling af relationen mellem den synoptiske tradition og Johannesevangeliet (Dietzfelbinger 1997:147) Ligesom Peter ikke diskvalificeres, men underordnes i forhold til Yndlingsdisciplen, således afvises den synoptiske tradition ikke af Johannes-

evangeliet, men overgås af den johannæiske forståelse af Jesus. Fordi Johannes-evangeliet gennem Yndlingsdisciplen har en intim forbindelse til Jesus, kan det nemlig videregive sandheden om ham.

I lighed med de øvrige litterære yndlingsdisciple er den johannæiske Yndlingsdiscipel ikke blot garant for en særlig forståelse, men også model for læsernes tro ved at realisere den tro, som læseren af Johannesevangeliet også skal have: en tro under Jesu fravær. Hverken Yndlingsdisciplen eller evangeliets læsere behøver synet af den opstandne for at komme til tro. Således garanterer Yndlingsdisciplen både den særlige johannæiske version af Jesu historie og den særlige tro, som skal udmærke den johannæiske læserskare.

Resultatet af Yndlingsdisciplens rolle i Johannesevangeliet er en elitær kristendomsform. Kun læserne af Johannesevangeliet har adgang til den sande forståelse af Jesus, derfor er det kun dem, der kan realisere den sande tro. Andre fremstillinger af Jesu historie har ikke samme værdi, for de er ikke skrevet med Yndlingsdisciplens særlige viden. Af samme grund kan en tro, der er baseret på andre evangelier ikke have samme værdi som den tro, der er funderet på Yndlingsdisciplens erkendelse.

Sammenfatning og konklusion

Johannesevangeliet vidner om en kristendom, der nok er bekendt med andre kristne traditioner, men ikke desto mindre påstår at besidde den sande forståelse af Jesus. Yndlingsdisciplen skal være garant for evangeliets fremstilling. Derfor rummer historiske fortolkninger af figuren den samme fejltagelse, som allerede forfatterne til Johannesevangeliets 21. kap. foretog. Man kan ikke identificere Yndlingsdisciplen med en historisk person, for han er en litterær idealfigur med to hovedopgaver:

Dels skal han være ideal for læsernes tro. Som den eneste discipel tror han uden at have set den opstandne; Jesu fravær er baggrunden for hans tro. På den måde er hans tro en model for læsernes tro, der også finder sted under Jesu fravær. Johannesevangeliet promoverer en tro, der ikke har synet af Jesus nødvendig.

Dels er det hans opgave at videreformidle en særligt indsigtfuld version af Jesu historie. Som Sønnen er i Faderens skød (*kolpos*) og derfor kan udlægge ham, således er Yndlingsdisciplen i Sønnens skød (*kolpos*) og kan udlægge ham. Ligesom Jesus i Johannesevangeliet er den sande udlægning af Gud, således er det skrift, der stammer fra Yndlingsdisciplens vidnesbyrd, den sande udlægning af Jesus.

Ved hjælp af Yndlingsdisciplen har Johannesevangeliet konstrueret sig selv som grundlag for en særligt funderet tro og som udtryk for en særligt indsigtfuld

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

forståelse af Jesus. Dette bringer dette evangelium og den sociale gruppering omkring det i et selvbestaltet overlegenhedsforhold til andre evangelier og deres tilhængere. Yndlingsdisciplen er i evangeliets optik garanteret for denne overlegne og principielt elitære kristendomsform.

Litteratur

- Attridge, H.W. 2003, *The Restless Quest for the Beloved Disciple*, in: D.H. Warren, A.G. Brock, D.W. Pao (eds.), *Early Christian Voices. In Texts, Traditions, and Symbols. Essays in Honor of Francois Bovon*, Biblical Interpretation Series 66, Leiden: Brill, 71-80.
- Bultmann, R. 1941, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Charlesworth, J.H. 1995, *The Beloved Disciple. Whose Witness Validates the Gospel of John*, Valley Forge: Trinity Press International.
- Culpepper, R.A. 1994, *John. The Son of Zebedee. The Life of a Legend*, Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Dietzfelbinger, C. 1997, *Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden*, WUNT 95, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Dunderberg, I. 2006, *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting the Gospels of John and Thomas*, Oxford: Oxford University Press.
- Fatum, L. 2008, Maria Magdalene. Frelserens kæreste – skøge eller åndelig idealfigur, in: L. Fatum, G. Hallbäck, J.T. Nielsen, *Den hemmelige Jesus*, København: Forlaget Alfa, 113-157.
- Frey, J. 2000, *Die johanneische Eschatologie. III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*, WUNT 117, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hengel, M. 1993, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey*, WUNT 67, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Hill, C.E. 2004, *The Johannine Corpus in the Early Church*, Oxford: Oxford University Press.
- Kürzinger, J. 1983, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Larsen, K.B. 2008, *Recognizing the Stranger. Recognition Scenes in the Gospel of John*, Biblical Interpretation Series 93, Leiden: Brill.
- Marjanen, A. 2005, Mary Magdalene, a Beloved Disciple, in: D. Good (ed.), *Mariam, the Magdalen, and the Mother*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 49-61.
- Nagel, T. 2000, *Die Rezeption des Johannesevangeliums in 2. Jahrhundert*, ABG 2, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

- Nielsen, J.T. 2008, Korset som frelser. Fremstillingen af Jesu lidelse i de apokryfe evangelier, in: L. Fatum, G. Hallbäck, J.T. Nielsen, *Den hemmelige Jesus*, København: Forlaget Alfa, 72-112.
- Nongri, B. 2005, The Use and Abuse of P52: Papyrological Pitfalls in the Dating of the Fourth Gospel, *HTR* 98:23-48.
- Pettersen, C. 2005, Slutning på slutning. Johannes 21 og disciplen på anden hånd, in: M. Müller & T. Thompson (red.), *Historie og konstruktion. FS Niels Peter Lemche*, FBE 14, København: Museum Tusulanums Forlag, 346-361.
- Schnackenburg, R. 1975, *Das Johannesevangelium, III*, HThKNT IV, Freiburg et al.: Herders Verlag.
- Theobald, M. 1996, Der Jünger, den Jesus liebte. Beobachtungen zum narrativen Konzept der johanneischen Redaktion, in: H. Cancik, H. Lichtenberger, P. Schäfer (Hrsg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. FS Martin Hengel. Band III: Frühes Christentum*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 219-255.
- Vielhauer, P. 1975, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin: de Gruyter.

Kolossierbrevet som pseudonymt apostelbrev

Geert Hallbäck

Interessen for pseudonymitet

I to perioder af kirkens historie har spørgsmålet om de nytestamentlige skrifers forfatterskab spillet en vigtig rolle: i det 2. årh. og i det 19. årh. I det 2. årh. var det spørgsmålet om, hvilke skrifter der kunne anerkendes som normative for kirken, altså den begyndende kanondannelse, der bestemte diskussionen. I det 19. årh. var det den nye historiske bibelvidenskab, der satte spørgsmålstejn ved de vedtagne forfatterbetegnelser til de nytestamentlige skrifter. Selv om man måske ikke umiddelbart skulle tro det, var drivkraften bag diskussionerne på mange måder den samme; man ville sikre sig skrifternes historiske troværdighed. I forbindelse med kanondannelsen var det afgørende, at det kun var skrifter fra kristendommens grundlæggende periode, hvor læren stadig var én og den samme og direkte afspejlede Jesu egen belæring, der blev anerkendt som normative. Det blev til et spørgsmål om skrifternes apostolicitet, dvs. om de var skrevet af en af apostlene eller i det mindste af apostelmedarbejdere som Markus og Lukas. I den følgende historiske periode blev det afgørende, om man kunne stole på forfatterangivelserne til de nytestamentlige skrifter, for skrifterne var at betragte som kilder til den tid, hvori de var blevet til. Det var af stor betydning, om et brev faktisk var skrevet af Paulus i kristendommens allertidligste periode, eller om det var skrevet af en ukendt forfatter i Paulus' navn en eller to generationer senere. Brevet ville være kilde til to helt forskellige historiske situationer.

Selv om drivkraften altså var den samme, nåede man frem til helt forskellige resultater. Alle de skrifter, der kom til at indgå i Det Nye Testamente, blev i oldkirken betragtet som ægte i henseende til forfatter. Man må imidlertid ikke glemme, at mange skrifter, der cirkulerede under apostelnavne (fx Peter, Johannes, Jakob, Paulus samt Paulus' medarbejder Timotheus), blev afsløret og dermed udelukket fra den senere kanon, og at mange af de skrifter, der blev anerkendt, en overgang også var udsat for mistanke. I det 19. årh.s historisk-kritiske bibelvidenskab nåede man til gengæld frem til, at en række af de paulinske breve ikke kunne være skrevet af Paulus selv, og at alle de katolske breve var pseudonyme. Især var Tübingerskolen med Ferdinand Christian Baur (1792-1860) i spidsen optaget af at bestemme forfatterægtheden og nåede frem til at forkaste samtlige Paulusbrevs ægthed bortset fra de fire 'store' breve: Romerbrevet, de to Korintherbreve og Galaterbrevet. En så radikal opfattelse opnåede dog ikke almindelig accept i forskningen. Ved begyndelsen af det 20. årh. var

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudopigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

der udbredt konsensus i den historiske forskning om, at Pastoralbrevene og Efe-
serbrevet var pseudonyme, mens de fire 'store' samt Filipperbrevet, 1 Thessalo-
nikerbrev og Filemonbrevet var ægte Paulusbreve, mens der var uenighed om 2
Thessalonikerbrev og Kolosserbrevet. Sådan er situationen stadigvæk i dag hun-
drede år senere, selv om tendensen går i retning af at anerkende 2 Thessaloniker-
brevs ægthed, men at betragte Kolosserbrevet som uægte.

Selv om den historiske forskning egentlig ville bestemme skrifternes forfatter-
ægthed for bedre at kunne tidsfæste dem inden for den nytestamentlige kristen-
doms historie, blev resultatet i praksis, at de breve, der blev stemplet som pseu-
donyme, hurtigt mistede interesse. Det var Paulus, man var interesseret i, ikke en
eller anden Paulus-efterligner fra 80'erne eller 90'erne. Man gik ud fra, at efter-
lignerens var teologisk underlødige og derfor ikke ulejligheden værd at beskæftige
sig med. Her viser blandingen af teologisk og historisk fortolkning sig meget
tydelig. For en historisk betragtning må et skrift fra 80'erne være nøjagtig lige så
interessant som et skrift fra 50'erne; men teologisk er det svært at komme bort
fra, at en apostel er mere værd end en falsk forfatter. Som det fremgår af over-
skriften, opfatter jeg Kolosserbrevet som et pseudonymt skrift; men det gør det
ikke mindre interessant i mine øjne. Tværtimod er det vigtigt at forstå pseudony-
mitetens væsen, hvis man vil forstå Det Nye Testamente og den nytestamentlige
kristendom. Normalt betragter man de pseudonyme breve som et fænomen, der
er afledt af de ægte breve. Afsenderens navn indgår i brevets indledning; dermed
er muligheden givet for, at en ukendt forfatter kan indsætte en kendt persons
navn i stedet for sit eget, og det var der åbenbart mange, der følte sig fristet til.
Jeg vil imidlertid gå et skridt videre og betragte det pseudonyme apostelbrev som
en særlig *genre* blandt de andre litterære genrer i Det Nye Testamente;¹ genren
følger nogle bestemte normer og hører til i en bestemt situation. Og da Kolosser-
brevet efter alt at dømme er et ganske udspekuleret eksempel på genren, kan en
undersøgelse af dette brev give os nogle væsentlige indsigter.

I det følgende vil jeg først præsentere Kolosserbrevet som sådant, dernæst vil
jeg argumentere for, hvorfor det må betragtes som et pseudonymt skrift; så vil
jeg undersøge den situation, brevet forudsætter, og i den forbindelse vil jeg kome
nøjere ind på den særlige *filosofi*, som brevet vender sig imod; endelig vil jeg
løfte blikket fra Kolosserbrevet og mere alment rejse spørgsmålet om den men-
talitet, der ligger bag pseudonymitetsfænomenet i den tidlige kristendom.

Et ægte brev

Brevet indledes med et kortfattet *præskript*, der følger den almindelige brug i de paulinske breve: Afsenderen optræder i nominativ; ud over Paulus er også Timotheus afsender, ligesom det er tilfældet i 2 Korintherbrev, Filipperbrevet, begge Thessalonikerbrevene og brevet til Filemon. Der er altså ikke noget påfaldende i, at Paulus' nære medarbejder Timotheus optræder som medafsender. Paulus karakteriseres helt enkelt som "Kristi Jesu apostel", dvs. det er i embeds medfør, han skriver brevet. Timotheus kaldes blot "broder" ligesom modtagerne, der står i dativ: "de hellige i Kolossæ, de troende brødre". Præskriptet afsluttes med det for et Paulusbrev karakteristiske dobbeltønske om nåde og fred.

Efter præskriptet følger helt efter bogen et *proömium* i form af en taksigelse for modtagernes tro og kærlighed. Af proömiet fremgår det, at menigheden i Kolossæ ikke er grundlagt af Paulus, men af hans medarbejder Epafras (1,7-8). Han omtales senere i brevet som en af dem, der er sammen med Paulus (4,12-13). I brevet til Filemon nævnes han som Paulus' medfange (v. 23). De paulinske menighedsbreve er ellers altid skrevet til menigheder, Paulus selv har grundlagt. Den eneste, meget markante undtagelse er Romerbrevet, der da også har en ganske anden indholdsmæssig profil end de øvrige breve. En sådan forskel finder vi ikke i Kolosserbrevet.

Byen Kolossæ lå ca. 175 km øst for Efesos ved floden Lykus, der var en biflod til Meander. Den havde tidligere været en betydningsfuld by, et økonomisk centrum for uldhandel. Men i 3. årh. f.Kr. var der blevet anlagt en ny by tæt ved Kolossæ, nemlig Laodikæa, som blev favoriseret både af de syriske Seleukidekonger og siden hen af romerne. Det betød, at Kolossæ mistede noget af sin økonomiske betydning og måske også noget af sin befolkning. I 61 e.Kr. blev Lykusdalen ramt af et voldsomt jordskælv, der efter alt at dømme ødelagde både Kolossæ og Laodikæa; men hvor Laodikæa hurtigt blev genopbygget, skete det ikke for Kolossæ vedkommende. Efter jordskælvet i 61 e.Kr. omtales Kolossæ ikke længere i de historiske kilder.²

I fortsættelse af takken for kolosserne opfordrer forfatteren dem til ligeledes at takke Gud, der "befriede os ud af mørkets magt og flyttede os over i sin elskede søns rige" (1,13).³ Dette er tilknytningen for et formodet hymnecitat (1,15-20), *Kolosserhymnen*, der dels skildrer Kristus som delagtig i selve skabelsen, dels som den opstandne, der har forsonet skaberen og skabningen (Gordley 2007; Hallbäck 2004; Stettler 2000). Kristus tilskrives således i hymnen en omfattende kosmisk betydning, der bliver afgørende for hele brevets kristologi. Kristus har også forsonet Gud og kolosserne, der tidligere var "fremmede, fjendske af sind med jeres onde gerninger" (1,21); det betyder vel, at de tidligere var hedninger.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Det første større afsnit i brevet (1,3-23) har nu fastlagt den implicitte læser; brevet er skrevet til personer, der kan identificere sig med en sådan fortid og en sådan tro. I det næste afsnit (1,24-2,5) giver den pseudonyme forfatter et billede af den angivelige forfatter, Paulus. Han lider for modtagernes skyld og opfylder med sin krop det, der mangler af ”Kristi trængsler” (1,24). Der manglede vel ikke nogen af Kristi egne lidelser, så udtrykket skal antagelig forstås om det mål af lidelser, de Kristus-troende skal udsættes for i verden. Dem påtager brevet Paulus sig stedfortrædende for hele kirken. Senere i brevet antydes det, at han sidder i fængsel (4,10.18); det må være det, der også hentydes til her. Lidelserne påtager han sig, fordi det er hans opgave i henhold til det, der kaldes ”Guds *oikonomia*”, Guds ”økonomi” eller ”husholdning”, med henblik på at gøre den hemmelighed kendt, at Gud og skabningen er forsonet i Kristus.

Efter at den implicitte læser og den implicitte forfatter således er bragt på plads, kan brevet gå over til sit egentlige anliggende. Ifølge den fransk-amerikanske nytestamenteforsker Daniel Patte kan man skelne mellem to tekstniveauer i et brev: Det *dialogiske* niveau, hvor der er tale om en egentlig udveksling mellem afsender og modtager, og det *sikrende* niveau, hvor der henvises til fælles erfaringer og fælles forestillinger mellem læser og forfatter (Patte 1983:122-124). Det sikrende niveau skal sikre troværdigheden og dermed accepten af det, der skrives på det dialogiske niveau. Hidtil har brevet bevæget sig på det sikrende niveau. Forfatter og læsere kender ikke hinanden på forhånd, derfor er deres indbyrdes forhold i høj grad defineret ved henvisninger til deres fælles tro. Forfatteren har også styrket sin *ethos* ved at henvise til sin lidelse for modtagernes skyld. Men nu bevæger brevet sig over på det dialogiske niveau: 2,6-22. Det viser sig at være en advarsel mod et fænomen, der er blevet kaldt den ”kolossensiske filosofi”. Det kalder man den, fordi læserne opfordres til ikke at lade sig indfange af ”filosofi og tomt bedrag, der bygger på menneskers overlevering, på verdens magter og ikke på Kristus” (2,8).

Hvad denne filosofi går ud på, vender jeg tilbage til i afsnittet om brevet pseudonyme situation. Her vil jeg nøjes med at henvise til det afgørende argument, der fremføres i 2,20: ”Når I med Kristus er døde fra verdens magter, hvorfor underkaster I jer så påbud, som om I levede i verden?” Argumentet er, at kolosserne har undergået en helt afgørende forvandling, som har gjort dem ”døde” – positivt forstået – i forhold til verdens magter. Det er derfor selvmodsigende og helt fornuftsstridigt bagefter at tilslutte sig en opfattelse og en praksis, der indebærer, at de igen underkaster sig disse magter. Og det er det, der sker, hvis de følger filosofien. Argumentet minder slående om Galaterbrevets argument mod omskærelse og underkastelse under Moseloven, som ligeledes betyder

en tilbagevenden til den situation, læserne netop er befriet fra: ”Dengang, da I ikke kendte Gud, trællede I for guder, som i virkeligheden ikke er guder. Men nu, da I har lært Gud at kende, eller rettere: er blevet kendt af Gud – hvordan kan I så atter vende tilbage til de svage og ynkelige magter? Vil I nu igen trælle for dem?” (Gal 4,8-9).

Det næste større afsnit i Kolosserbrevet (3,1-4,6) indeholder en række formaninger til læserne. Umiddelbart skulle man tro, at formaninger tilhører det dialogiske niveau. Men her er der ikke længere tale om aktuelle, situationsbestemte formaninger; det drejer sig om almene formaninger, hvis indhold næppe kommer bag på læserne. Det er den form for formaning, man i forskningen kalder *parænese*, dvs. velkendte formaninger, der ikke henviser til en specifik situation, men til det omfattende moralske univers, læserne allerede på forhånd forudsættes at have accepteret. Det betyder, at de parænetiske formaninger ikke hører til på brevets dialogiske niveau, men tværtimod fungerer sikrende; ved at henvise til den moral, læserne på forhånd er fortrolig med, er parænesen med til at sikre troværdigheden og accepten af den egentlig situationsbestemte formaning, advarslen mod filosofien.

Det sidste afsnit i brevet (4,7-18) indeholder en lang række hilsner fra personer, der angiveligt er sammen med Paulus. Alle disse personer nævnes også i brevet til Filemon. Det er et brev, der primært er henvendt til personen Filemon, og der står ikke noget i brevet om, hvor han bor. Men på grund af det overvældende personsammenfald med hilsnerne i Kolosserbrevet går man normalt ud fra, at Filemon boede i Kolossæ. Hvis Kolosserbrevet imidlertid er pseudonymt, er det snarere sådan, at forfatteren har ’lånt’ personnavnene fra Filemonbrevet, og så er vi lige vidt, for Kolosserbrevet kan jo ikke bruges som argument for, at Filemon bor i Kolossæ, hvis det i virkeligheden selv er afhængigt af Filemonbrevet. Den eneste af de personer, der bliver nævnt i slutningen af Kolosserbrevet, som ikke optræder i Filemonbrevet, er Tykikos, der er overbringeren af brevet sammen med Onesimos (4,7-9). Tykikos er kendt fra Apostlenes Gerninger (20,4) samt flere af de andre pseudonyme Paulusbreve (Ef 6,21; 2 Tim 4,12; Tit 3,12). Tykikos var åbenbart en velkendt person i det efter-paulinske miljø, hvor disse breve er blevet til.

Bortset fra de mange personer, der nævnes i brevafslutningen, er der en anden bemærkning, der også er værd at lægge mærke til. Kolosserne opfordres til at hilse ”brødrene i Laodikæa” fra Paulus og til at bytte breve med menigheden i Laodikæa, således at de får Kolosserbrevet at læse, mens kolosserne får et brev, Paulus angiveligt har skrevet til Laodikæa, at læse (4,15-16). Denne omtale af et Paulusbrev til Laodikæa har givet anledning til alle mulige spekulationer om,

hvorvidt det ukendte brev til Laodikæa i virkeligheden er dette eller hint af de kendte breve.⁴ Jeg mener omvendt, at det omtalte brev til Laodikæa er en del af Kolosserbrevets pseudonyme fiktion, og at det således er halsløs gerning at søge efter det, da det aldrig har eksisteret. I første omgang er det dog tilstrækkeligt at bemærke den sammenhæng mellem Kolosserbrevet og Laodikæa, som brevafslutningen etablerer.

Som Kolosserbrevet fremstår, er det et polemisk, situationsbestemt brev skrevet af Paulus til en menighed, der er i fare for at tilslutte sig en vranglære, der omtales som filosofi – på samme måde som Galaterbrevet er skrevet til menigheder, hvor mange mandlige medlemmer føler sig fristet til at lade sig omskære for at vise deres religiøse alvor. Selv om der er tale om to forskellige trusler, er den grundlæggende argumentation i de to breve sammenfaldende: Frelsen i Kristus er endegyldig og tilstrækkelig; ethvert forsøg på at gå videre i troen er i virkeligheden et skridt tilbage til situationen, før læserne blev frelst. En del af de fortolkere, der opfatter Kolosserbrevet som pseudonymt, mener imidlertid, at advarslerne i brevet er så almene, at brevet slet ikke skal forstås som et brev med en konkret sag; det har snarere været en rundskrivelse med et generelt indhold til paulinske menigheder i Lilleasien (Kooten 2003; Leppä 2003; Maisch 2003). Det er jeg helt uenig i; jeg vil argumentere for, at filosofien var et specifikt fænomen i en bestemt menighed, og at det overhovedet var forekomsten af denne filosofi, der gav anledningen til Kolosserbrevet som pseudonymt Paulusbrev. Selv om brevet altså ikke er ægte i henseende til forfatterangivelse, er det ægte nok som brev. Det er en situationsbestemt henvendelse, der forsøger at gribe ind i en konkret situation i en bestemt menighed. Brevets sag er *dialogisk* i egentlig forstand. Det vil være udgangspunktet for den følgende argumentation.

Et pseudonymt brev

Argumenterne for, at Kolosserbrevet ikke kan være skrevet af Paulus selv, men må være en senere forfatters efterligning af et Paulusbrev, er både sproglige og indholdsmæssige. Hvad det sproglige angår, har man i første omgang peget på, at Kolosserbrevet indeholder en række gloser, der umiddelbart forekommer upaulinske. Dette indtryk bekræftes af en egentlig ordstatistisk analyse, hvor det viser sig, at 34 af de ord, der optræder i Kolosserbrevet, er *hapax legomena*, dvs. de forekommer ikke andre steder i Det Nye Testamente; desuden er der 28 ord, der godt nok optræder andre steder i Det Nye Testamente, men ikke i de syv ubestridt ægte Paulusbreve. Det tyder naturligvis på, at forfatteren ikke er Paulus.

Man skal imidlertid være forsigtig med at tillægge dette argument alt for stor vægt. En tilsvarende undersøgelse af Galaterbrevet fører til det resultat, at brevet indeholder 31 *hapax legomena* og 39 ord, der ikke bruges i de andre Paulusbreve. Alligevel vil ingen finde på at betvivle Galaterbrevets forfatterægthed. Sagen er, at Paulus udmærket kan variere sit sprog afhængigt af, hvem han skriver til, og hvad han skriver om.⁵

Helt anderledes stiller sagen sig, når det drejer sig om syntaks og sproglig stil i det hele taget, for her er en forfatters sprogbrug langt mere ubevidst; her varierer man ikke sit sprog så meget, men er bestemt af en personlig *écriture*. Og i den henseende adskiller Kolosserbrevet sig markant fra de andre Paulusbreve; det er ikke mindst blevet påvist af Walter Bujard (Bujard 1977). Græsk benytter en lang række småord, konjunktioner og partikler i begyndelsen af sætningerne. Brugen af disse ord er ikke nær så udbredt i Kolosserbrevet som i de andre paulinske breve. Paulus bruger ofte foranstillede relativsætninger og substantiveret infinitiv; det er sjældent i Kolosserbrevet, der til gengæld opbygger lange sætningskæder af efterstillede relativsætninger, participier og andre appositionelle udtryk. Sætningskæderne er løst sammenknyttede uden et tydeligt syntaktisk mål; det samme er tilfældet med ophobninger af genitivforbindelser, hvis indbyrdes forhold kan være vanskelige at udrede præcist, fx ”denne hemmeligheds herligheds rigdom” (1,27), ”indsigtens visheds rigdom” (2,2), ”kødets krops afklædning” (2,11).⁶ Denne stil er endnu mere udpræget i Efeserbrevet, som efter al sandsynlighed står i et litterært afhængighedsforhold til Kolosserbrevet;⁷ men sprogbrugen er markant allerede i Kolosserbrevet og gør det næsten umuligt at forestille sig samme forfatter til dette brev og til de ægte Paulusbreve. Det samme gør sig gældende i selve argumentationsmåden, hvor Kolosserbrevet især benytter sig af synonyme og tautologier til at fremhæve sine pointer, mens Paulus konkretiserer og anvender antiteser som forstærkende midler. Disse iagttagelser sammenfattes overbevisende af James Dunn, der taler om ”*the 'fingerprint' differences of (unconscious) speech, mannerisms and (second nature) patterns of composition*” (Dunn 1996:36).

Mange vil mene, at det sprogligt-stilistiske argument alene er afgørende. Men dertil kommer, at man kan pege på en række indholdsmæssige ejendommeligheder, hvor Kolosserbrevet adskiller sig fra de ægte Paulusbreve. Kolosserbrevet tilskriver Kristus en kosmisk betydning, som ikke findes tilsvarende andre steder i Det Nye Testamente. Kolosserbrevet baserer sin argumentation på en *realiseret eskatologi*, hvor frelsen *allerede* er en realitet her og nu (se fx 1,13-14; 2,13-15), således at der ikke levnes plads til det paulinske eskatologiske forbehold (*endnu ikke*). Kristus betragtes som hoved for kirken som universel størrelse, mens

Paulus taler om den lokale menighed som Kristi krop. Kolosserbrevet fremstiller Paulus som tjener for den universelle kirke, hvor hans egen bevidsthed som apostel for Kristus er knyttet til grundlæggelsen af lokale menigheder. I det parænetiske afsnit indgår en såkaldt *hustavle* (3,18-4,1), der fordeler formaningerne på de forskellige roller i husholdningen (hustru og mand, børn og far, slaver og herre), mens Paulus' moralske formaning er knyttet til samlivet i karismatisk baserede menigheder.⁸

Taget hver for sig er disse indholdselementer næppe overbevisende som argument imod paulinsk forfatterskab. Når man tænker på variationen i de ægte Paulusbreve, kan man godt forestille sig, at Paulus kunne udtrykke sig på denne måde over for en menighed, hvor den slags forestillinger trivedes. Men ophobningen af indholdsmæssige mærkværdigheder gør indtryk. Det synes at være en mere universalistisk og *kosmisk* kristendom, vi møder i Kolosserbrevet, end i de ægte paulinske breve. Alligevel er det indholdsmæssige argument i højere grad op til fortolkerens subjektive fornemmelse, end de sprogligt-stilistiske argumenter er.

Antager man imidlertid, at brevet er pseudonymt, kan man stadig redde lidt af apostoliciteten, hvis man tilslutter sig den såkaldte *sekretærhypotese*. Den går ud på, at brevet ganske vist ikke er skrevet af Paulus selv (han var jo i fængsel), men af en af hans medarbejdere på Paulus' opdrag eller i hvert fald med Paulus' vidende og accept.⁹ På den måde bliver brevet knap så pseudo-. Dertil kommer, at sekretærhypotesen løser et problem for den konsekvent pseudonyme forståelse af brevet: Hvis det er skrevet efter Paulus' død, eksisterede der ikke længere nogen menighed i Kolossæ, for byen var blevet ødelagt af jordskælvet i 61 e.Kr., dvs. før Paulus' død, som traditionelt dateres til år 64.

Omvendt, hvis den pseudonyme situation forudsætter, at brevet er skrevet et stykke tid efter Paulus' død, sådan som jeg vil argumentere for i det næste afsnit, kan man forstå det på den måde, at der ikke alene er tale om et pseudonymt forfatterskab, men også om en pseudonym adresse. Så er brevet ikke skrevet til Kolossæ, og der var ikke nogen "kolossensisk filosofi". Derimod kan man tænke sig, at brevet i virkeligheden er skrevet til menigheden i Laodikæa, som jo blev genopbygget efter jordskælvet, og at filosofien i virkeligheden gjorde sig gældende i den laodikæiske menighed. Så ville beskeden (4,16) om, at brevet også skal læses af menigheden i Laodikæa, pludselig give ekstra mening: Brevet har i realiteten hele tiden været tiltænkt menigheden i Laodikæa og tager sigte på en konkret trussel i den menighed. Men som led i den pseudonyme fiktion stiles det til menigheden i Kolossæ, som for længst er forsvundet. På den måde får man nemlig skabt en forklaring på, hvorfor brevet først dukker op så sent og længe

efter forfatterens død. Det var i første omgang gået tabt i forbindelse med jordskælvet og er først senere dukket op igen – måske i form af Paulus' oprindelige kopi af brevet.¹⁰

Hvis det er tilfældet, er Kolosserbrevet et meget gennemtænkt, for ikke at sige udspekuleret eksempel på pseudonymt forfatterskab. Antagelsen af Kolosserbrevets pseudonyme karakter står og falder ikke med tesen om menigheden i Laodikæa som den egentlige modtager. Men man kan ikke komme uden om, at tesen giver rigtig god mening til den forbindelse mellem brevet og Laodikæa, som etableres i brevslutningen.

Filosofien og den pseudonyme situation

Ved siden af spørgsmålet om forfatterskabet er den filosofi, der advares imod, det mest omdiskuterede emne i fortolkningen af Kolosserbrevet. Det skyldes, at oplysningerne om filosofien i brevet er fragmentariske, og at det, der siges om den, ikke passer til noget andet fænomen, vi kender fra samtiden, eller rettere sagt: det passer forskellige steder hen i forhold til det, vi kender. Først og fremmest peger oplysningerne i både jødisk og hedensk retning. Når der ikke gives nogen systematisk fremstilling af filosofien i brevet, er det, fordi forfatteren kan forudsætte, at læserne uden videre er klar over, hvad der hentydes til. Det er et af argumenterne for, at filosofien er et specifikt fænomen i modtagermenigheden, og at Kolosserbrevet ikke er en almen advarsel, der henvender sig til flere menigheder.

Advarslen mod filosofien findes i 2,6-23. Stykket indledes med en positiv opfordring til at leve i overensstemmelse med modtagernes tro på Kristus (v. 6-7). Som negativt modstykke til denne opfordring følger i v. 8 en advarsel mod at lade sig fange af ”filosofi og tomt bedrag, der bygger på menneskers overlevering, på verdens magter og ikke på Kristus”. To ting er vigtige at lægge mærke til. For det første forbindes filosofien med ”verdens magter” – en oversættelse af det græske *ta stoikheia tou kosmou*, der både kan betyde de elementer, verden er sammensat af: jord, vand, ild, luft (Kooten 2003; Stetter 2000), og de åndevæser, der efter antik opfattelse befolker universet.¹¹ For det andet sættes filosofien i modsætning til Kristus, idet den hævdes at bygge på ”menneskers overlevering”.

Herefter følger en længere redegørelse for, hvad Kristus betyder for læserne (v. 9-15). Man må forstå stykket som et indskud af *sikrende* tekst i et afsnit, der ellers er *dialogisk*. Centrert om læsernes medbegrovelse og medopstandelse med Kristus gennem dåben (v. 12) fremhæves, hvordan de nu er fuldstændigt

forvandlede: De er ”fyldt” med ”guddomsfylden” (v. 9-10); de er ”omskåret”, men ikke ved en legemlig omskærelse (v. 11). Nogle fortolkere læser dette som en hentydning til, at filosofferne går ind for omskærelse,¹² men det er en alt for bogstavelig fortolkning; omskærelsen bruges her metaforisk om de kristnes forvandling.¹³ De er endvidere gjort levende sammen med Kristus (v. 13), og ”gældsbeviset” mod dem er ophævet (v. 14).

Ved siden af disse henvisninger til læsernes forvandling er der imidlertid nogle bemærkninger, som angår noget andet. Ifølge v. 10 er Kristus ”hoved for al magt og myndighed”, og ifølge v. 15 har Gud ”afvæbnet magterne og myndighederne” og udstillet dem offentligt i Kristi triumftog. ”Magterne og myndighederne” kan godt betyde de politiske magthavere på jorden, men der er ikke noget, der ellers tyder på en konflikt mellem de kristne og myndighederne i Kolosserbrevet. I hymnen (1,15-20) tales der tilsvarende om ”troner og herskere, magter og myndigheder”, som er skabt gennem Kristus (1,16), og det er nærliggende at forstå det som betegnelser for ”verdens *stoikheia*” i betydningen åndevæsner, der befolker universet, behersker dets begivenheder og bevogter adgangen mellem jord og himmel. Noget tyder altså på, at det er forholdet til disse *stoikheia*, der er på spil i striden mellem filosofferne og brevets forfatter.

I v. 16 vender forfatteren tilbage til den *dialogiske* advarsel: ”Lad derfor ikke nogen dømme jer på grund af mad og drikke og på grund af fester eller nymåne eller sabbatter.” Det sidste lyder jo som en henvisning til den jødiske festkalender. At der er en sammenhæng mellem festkalenderen og ”verdens *stoikheia*” fremgår også af Galaterbrevet, hvor Paulus i forbindelse med galaternes mulige tilbagevenden til slaveri under *stoikheia* skriver: ”I overholder dage og måneder, tider og år” (4,10). Sammenhængen mellem *stoikheia* og kalenderen beror på, at *stoikheia* også identificeres med stjernerne, hvis bevægelser styrer kalenderberegningerne. Hvis festkalenderen i Kolosserbrevet er jødisk, kan henvisningen til ”mad og drikke” også være en henvisning til de jødiske spiseregler. Imidlertid kender man også til restriktioner vedrørende mad og drikke hos nogle af samtidens filosoffer, ikke mindst hos pythagoræerne, der var vegetarer.

I v. 18 advares læseren mod at lade sig ”diskvalificere” af nogen, der går ind for ”ydmyghed over for og dyrkelse af engle.”¹⁴ Betydningen af det følgende udtryk i den græske tekst er omstridt. Det kan enten oversættes: ”idet han fordyber sig i det, han har set”; så er der tale om visionære oplevelser. Eller det kan oversættes: ”som han har set, da han betrådte [det indviede sted]”, og så er der tale om oplevelser i forbindelse med indvielsen i en mysteriekult. Hvis man forstår det på den første måde, forbindes engledyrkelsen med apokalyptiske syner, og vi bevæger os inden for en jødisk forestillingsverden; hvis man derimod forstår det

som henvisning til en mysterieindvielse, er baggrunden naturligvis hedensk. Under alle omstændigheder er alle udtrykkene, uanset baggrund, tilsyneladende anvendt positivt, både ”ydmyghed”, ”dyrkelse”, ”engle” og ”syner”, for brevets forfatter benytter sikkert den terminologi, modstanderne selv brugte. Men i v. 19 stilles alt dette tilsyneladende positive over for det eneste afgørende, nemlig at ”holde sig til ham, der er hoved”, det vil sige Kristus. Og over for Kristus afsløres filosofien i stedet som ”opblæst af sit køds forstand” (v. 18: *hypo tou noos tēs sarkos autou*).

I v. 20 dukker ”verdens *stoikheia*” op igen som det, læserne er døde fra; og argumentet er, som jeg allerede har fremhævet, at læserne handler, ”som om I levede i verden”, hvis de underkaster sig filosofiens påbud og dermed ”verdens *stoikheia*”. Disse påbud sammenfattes i v. 21: ”Tag ikke, smag ikke, rør ikke”; måske var det et slagord, filosofierne selv brugte. Det er nærliggende at forbinde det med restriktionerne vedrørende mad og drikke (v. 16). Men det er ”menneskers påbud og lære” (v. 22); argumentet er således igen, at filosofien står i et modsætningsforhold til Kristus. Den sidste karakteristik får vi i v. 23: ”Det har ord af visdom med frivillig gudsyndyrkelse, ydmyghed og skånseløshed mod legemet”.¹⁵ Igen er alle disse udtryk i og for sig positive, men det er kun, hvad filosofien giver påbudene udseende af at være. I virkeligheden er de ”til kødets tilfredsstillelse”.

Umiddelbart lyder det mærkeligt, at filosofiens asketiske holdning til mad og drikke, som dens tilhængere utvivlsomt betragtede som anti-kødelig, i virkeligheden skulle være kødelig. Men ræsonnementet er, at askesen angår kødet. Også når askesen viser sig som ”skånseløshed mod legemet”, er den udslag af en alt for stor optagethed af kødet og derfor selv kødelig. Man kan meget vel tænke sig, at filosofierne i Kolossæ/Laodikæa forstår deres asketiske adfærd som endnu et skridt i den rigtige, anti-kødelige retning, dvs. som en perfektionering af den forvandling, de undergik ved dåben til Kristus. Men brevets forfatter forstår det i stedet som en tilbagevenden til den kødelighed, der herskede før dåben. Kødelighed og anti-kødelighed er to sider af samme kødelige sag; de står nemlig begge i et modsætningsforhold til det, der alene betyder noget: at tilhøre Kristus.

Hvis vi skal forsøge at sammenfatte disse sporadiske oplysninger om filosofien i Kolosserbrevet, kan vi pege på tre ting, der synes at være karakteristiske. For det første forstår den sig selv som filosofi; den har ord for at være ”visdom”; men den er i virkeligheden ”opblæst i sit køds forstand”. Alt dette peger i retning af en gruppe, der opfatter sig selv som en intellektuel elite. For det andet angår filosofien menneskers forhold til ”verdens *stoikheia*”, dvs. åndevæsner og englemagter, der befolker og kontrollerer universet. Filosofierne påberåber sig en

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

særlig indsigt, som de har opnået gennem visioner eller indvielse. Indsigten angår forholdet mellem mennesker og englemagter, og de kræver en form for religiøs dyrkelse af englemagterne. For det tredje praktiserer de en særlig adfærd, som indebærer overholdelse af en festkalender og afholdenhed fra bestemte former for mad og drikke. Denne adfærd har sandsynligvis også med forholdet til åndevæsnerne at gøre; det er den adfærd, englemagterne fordrer, og som filosoferne opfatter som udtryk for ”ydmyghed” i forhold til *stoikheia*.

Over for denne filosofi fremfører Kolosserbrevets forfatter til gengæld, at dens tilhængere undsiger den afgørende betydning, Kristus har for hele universet. Han har forsonet skaberen og skabningen, og dermed har han sat englemagterne ud af spillet. De bestemmer ikke længere over de troende, der uden videre har adgang til Gud takket være Kristus. De er døde for ”verdens *stoikheia*”, men levende for Gud. Filosofien repræsenterer ikke et elitært fremskridt i forhold til troen, men et fatalt tilbageskridt til situationen, før de troende blev døbt. Filosofiens visdom er derfor ”tomt bedrag” (2,8).

Ingrid Maisch sammenfatter den omfattende diskussion om filosofien i Kolosserbrevet i tre modeller (Maisch 2003:30-40). 1) Der er tale om en gruppe uden for menigheden, som har en særlig appel til medlemmer af menigheden og derfor udgør en trussel om frafald. Tilhængere af denne model vil som oftest forstå filosoferne som jøder, enten som *mainstream* synagoge-jøder, der benytter en helleneriseret terminologi i deres apologetik, eller som en form for synkretistisk eller sekterisk jødedom; forestillinger om englevæsner findes fx vidt udbredt i den apokalyptiske litteratur (Dunn 1996; Stetter 2000). 2) Der er tale om en gruppe inden for menigheden, der har føjet nye trosforestillinger og en ny fromhedspraksis til den oprindelige Kristus-tro, og som dermed truer menigheden med splittelse. 3) Der er tale om hedningekristne, som ikke har lagt alle deres tidligere opfattelser bag sig, men vil kombinere dem med deres nye tro (Hartmann 1985; Hübner 1997). Lidt mere præcist kan man her tænke på samtidens udbredte frygt for dæmoner og fjendtligsindede englemagter og den dermed forbundne magi (Arnold 1995); eller man kan tænke på tidens velkendte filosofiske forestillinger af middel-platonisk herkomst, som har gjort sig gældende både hos filosoferne, hos brevets forfatter og hos den ægte Paulus (Kooten 2003).

Umiddelbart vil jeg mene, at brevets argumentation passer bedst til model 2), og det er da også den mest udbredte opfattelse. Det kristologiske modargument mod filosofien giver klart bedst mening, hvis denne hører til inden for menigheden; og advarslen om, at det tilsyneladende fremskridt i virkeligheden er et tilbagefald, tyder på, at filosoferne har føjet noget nyt til den oprindelige tro. Men

man kan ikke uden videre afvise, at det nye i forhold til Kristus-troen er hentet i de hedningekristnes tidligere forestillingsverden. Og den iagttagelse, at der er fælles tankegods både i filosofien og i Kolosserbrevet og hos Paulus, er under alle omstændigheder værd at lægge mærke til.

Der synes at være ved at danne sig en konsensus i den nyere forskning om, at filosofferne i Kolossæ er præget af deres hedenske fortid; de havde ikke lagt alle deres tidligere trosforestillinger bag sig, da de blev kristne, men det ønsker Kolosserbrevets forfatter, at de skal gøre (Arnold 1995; Hübner 1997; Kooten 2003; Maisch 2003). I forhold til denne forståelse af filosofien finder jeg det dog påfaldende, hvor *paulinsk* filosofien i grunden tager sig ud. Også Paulus taler i Galaterbrevet, som vi har set, om ”verdens *stoikheia*” som realiteter i verden. Også Paulus kan anbefale overholdelse af sabbatten og afholdenhed fra mad og drikke, som fx Rom 14 med konklusionen i v. 21: ”Det rigtige er at lade være med at spise kød eller drikke vin eller gøre noget, som din broder tager anstød af.” Også Paulus prædiker indædt imod kødet og om, at kroppens syndighed skal bekæmpes, fx Rom 6,12-14; Gal 5,13-21. Også Paulus taler om en særlig visdom, og også han kan henvise til syner og åbenbaringer, fx 1 Kor 2,6-8; 2 Kor 12,1-4. Og også for Paulus var ydmyghed en afgjort kristen dyd, fx Fil 2,3.

Min tese er derfor, at den filosofi, Kolosserbrevet polemiserer imod, i virkeligheden er af paulinsk oprindelse; filosofferne har forstået sig selv som *paulinister*. Det betyder ikke, at alt i filosofien stammer fra Paulus; der er utvivlsomt føjet noget til, hvad enten det er af hedensk (filosofisk eller mysterierelig) oprindelse eller af jødisk, apokalyptisk oprindelse – eller begge dele. De forskelligartede elementer af hedensk og jødisk tilsnit tyder på, at filosofien under alle omstændigheder var et synkretistisk fænomen. Men det siger ikke så meget, for det var alle religioner i den hellenistiske periode, også den paulinske kristendom og den almindelige synagoge-jødedom.

Men ikke alene havde de filosofiske paulinister føjet noget til Paulus; de havde også udeladt noget, der var uopgiveligt paulinsk efter Kolosser-forfatterens mening. Filosofferne har betragtet sig selv som en elite blandt de kristne; de havde en visdom og en indsigt i forholdet til englemagterne, som de almindelige kristne ikke havde. De har set stort på det ideal om menighedens sammenhold og den indbyrdes kærlighed, der var helt afgørende for menighedsgrundlæggeren Paulus. Og de har forladt den *kristocentriske* forståelse af frelsen til fordel for en bestræbelse på at stå sig godt med englemagterne. Måske er Kolosserbrevets udtalt kristocentriske teologi et udtryk for, at forfatteren fremhæver det, han mener, modstanderne har glemt eller sat over styr. Men nok så meget synes tanken om Kristus som den kosmiske forsoner at være forfatteren og hans gruppes

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

videreudvikling af arven fra Paulus, for brevets kristologi er bestemt ført længere i kosmologisk retning, end Paulus selv er gået.

For at sætte denne strid mellem to former for paulinisme ind i en større sammenhæng vil jeg se på den i forhold til den typiske autoritetsudvikling inden for den tidlige kristendom. Samtidig vil jeg betragte det pseudonyme brev, der søger at bilægge striden, som eksempel på en bestemt genre, idet jeg tænker mig, at de forskellige litterære genrer i Det Nye Testamente lader sig bestemme i forhold til de dominerende autoritetsstrukturer. Den første tid var domineret af den *karismatiske* autoritet, hvor forholdet mellem den himmelske Kristus og de jordiske profeter og missionærer var afgørende. Her hører Paulus' ægte breve til, ligesom den apokalyptiske litteratur forudsætter den karismatiske autoritet. Men ved overgangen til den anden generation af kristne skete der en forskydning i den dominerende autoritetsstruktur, idet den *traditionelle* autoritet nu blev fremherskende. De mænd, der fik magten i menighederne, var dem, der kunne huske, hvordan det altid havde været, og som så sig selv som videreførere af traditionen fra de grundlæggende autoriteter. Det var i den situation, evangelierne opstod; de fortæller om Jesu jordiske liv, dvs. om dengang, da den kristne tro blev grundlagt – den tro, som traditionsbærerne netop fører videre.¹⁶

Men de kristne gjorde også den erfaring, at traditionens autoritet er ustabil. Nogle førte traditionen i én retning, og andre førte den i en anden retning; begge parter mente naturligvis at repræsentere den ægte, oprindelige tradition. I en sådan situation, hvor to positioner inden for den samme tradition kom i konflikt, var der ikke nogen instans til at afgøre striden. De oprindelige karismatiske autoriteter var væk, og endnu var der ikke dannet embeder, hvis indehavere havde myndighed til at træffe læremæssige beslutninger. Der var kun traditionen at holde sig til, og den påberåbte begge parter sig. Hvem skulle træffe afgørelsen? Ja, den eneste, der egentlig kunne træffe afgørelsen, var den autoritet, som begge retninger inden for traditionen påberåbte sig. I striden i Kolossæ/Laodikæa var det således kun Paulus, der kunne træffe en autoritativ afgørelse, men han var død. I det dilemma var det fristende at skrive et brev i den afdøde autoritets navn og dermed få striden afgjort – hvis modtagerne vel at mærke troede på, at det pseudonyme brev var ægte. Det lykkedes med Kolosserbrevet; det blev en del af Det Nye Testamente, fordi det blev anerkendt som et ægte Paulusbrev.

Den pseudonyme mentalitet

De pseudonyme apostelbreve forudsætter således en situation, hvor den traditionelle autoritet er dominerende, men hvor to retninger inden for samme tradition

er kommet i strid. Konflikten kan ikke løses af de aktuelle ledere, da deres autoritet baserer sig på den tradition, striden angår. I den situation skriver en pseudonym forfatter et brev i den afdøde autoritets navn, og modtages brevet som ægte, er striden afgjort. Ikke alene skal den pseudonyme forfatter altså skrive et brev i en død mands navn; han skal også have modtagerne til at tro på, at det er skrevet af den afdøde.

Derfor er det et typisk træk i pseudonyme breve, at de indeholder personlige oplysninger af ofte trivial og dagligdags karakter. Det bruges af konservative fortolkere, der afviser tanken om pseudonymitet, som et bevis på ægthed, men er i virkeligheden et pseudonymt genretræk. Det findes i den lange række af pseudonyme breve, der er tilskrevet adskillige af antikkens kendte filosoffer, og det findes i flere af brevene i Det Nye Testamente, først og fremmest Pastoralbrevene og 2 Petersbrev.¹⁷ Det er ikke så udpræget i Kolosserbrevet, selv om også det indeholder hentydninger til Paulus' personlige situation; men her etableres den pseudonyme fiktion snarere gennem de mange personlige hilsner i brevets slutning og ved hjælp af den ligeledes pseudonyme adressat. Der er altså tale om et bevidst og gennemført forsøg på at få brevets læsere til at tro, det er skrevet af Paulus; den faktiske forfatter må have været helt klar over, at det, han skrev, var en forfalskning.

Man må imidlertid skelne mellem to forskellige typer af pseudonyme breve i Det Nye Testamente. I den ene type spiller den angivelige forfatter en afgørende rolle i brevets argumentation. Det er tilfældet her i Kolosserbrevet, hvor kun Paulus' autoritet kan afgøre striden mellem to paulinske retninger. Det samme er tilfældet med Pastoralbrevene og med 2 Petersbrev, hvor henholdsvis Paulus' og Peters person er direkte involveret i brevenes sag. I andre breve spiller den angivelige forfatters person derimod ikke nogen rolle. I den type pseudonymitet er der alene tale om, at den faktiske forfatter låner den pseudonyme forfatters vel-etablerede autoritet. Det er fx tilfældet med Efeserbrevet, 1 Petersbrev og Jakobsbrevet. Donelson har påvist en tilsvarende forskel blandt de pseudonyme breve, der ikke kom med i Det Nye Testamente (Donelson 1986:42-54). Jeg vil foreslå at kalde den første type for *strategisk pseudonymitet* og den anden type for *konventionel pseudonymitet*. I den strategiske pseudonymitet er den fiktive forfatter et nødvendigt element i brevets argumentation, mens den fiktive forfatter i den konventionelle pseudonymitet blot låner sin autoritet til brevet uden at spille en nødvendig rolle for argumentationen.

Mange fortolkere finder det pinligt, at den kristne kanon rummer skrifter, der er frembragt som bevidste falsknerier. De henviser til, at pseudonymitet var så udbredt et fænomen i antikken, at det stiltiende var accepteret som et spil mellem

den faktiske forfatter og læserne. Og de forklarer fænomenet med den stærke traditionsbevidsthed i antikken. Den faktiske forfatter var sig bevidst at tilhøre en bestemt tradition og lod derfor – i veneration for traditionens afdøde autoritet – denne figurere som forfatteren. Der var ikke tale om bedrag, men om beskedenhed. Der er ingen tvivl om, at pseudonymitetsfænomenet må forklares ud fra den stærke traditionsbevidsthed i antikken. Det var den, der gjorde pseudonymiteten både mulig og nødvendig. Vi må forestille os, at den faktiske forfatter har været overbevist om, at han skrev det, den afdøde autoritet selv ville have skrevet i den pågældende situation. Men der er heller ingen tvivl om, at den faktiske forfatter udarbejdede et bevidst falskneri i den hensigt at narre læserne til at tro, at brevet var skrevet af den pseudonyme forfatter. Der var ikke noget indforstået spil mellem ham og læserne.¹⁸

Lewis Donelson har dokumenteret, at der ikke er noget eksempel i antikken på, at religiøse eller filosofiske skrifter, der blev afsløret som pseudonyme, bevarer deres autoritet. Blev de afsløret, mistede de dermed deres betydning (Donelson 1986:7-66). Pseudonymitet var *ikke* et accepteret fænomen i antikken, selv om det var vidt udbredt. Tværtimod var der en høj grad af bevidsthed om muligheden for litterære falsknerier og ofte en intens diskussion om skrifternes ægtthed. Den nytestamentlige kanondiskussion er i sig selv et eksempel på en sådan bevidsthed om falskneriernes mulighed og udbredelse. Mange påståede apostelbreve blev afsløret som pseudonyme og kunne derefter ikke længere bruges i kirken. På grund af produktions- og distributionsforholdene i antikken var det nemmere at frembringe og få pseudonyme skrifter accepteret, end det er i dag. Derfor blev der lavet så mange pseudonyme skrifter. Men det betyder ikke, at pseudonymiteten var accepteret. Ligesom vi i dag afviser et skrift, der viser sig at være et pseudonymt falsum,¹⁹ var der samme afvisende holdning til pseudonyme skrifter i antikken.

Når det var tilfældet, hvordan kunne anstændige mennesker så finde på at gøre det? Hvordan skal vi se på forfatteren til Kolosserbrevet og de andre pseudonyme breve i Det Nye Testamente? Hvordan skal vi forstå den mentalitet, der førte dem til at begå det *fromme* bedrag, som pseudonymiteten er? Først og fremmest må man som nævnt pege på den stærke traditionssammenhæng. De faktiske forfattere har følt sig kaldede til at forsvare den ægte tradition, som de har ment at repræsentere over for det, de så som forfalskninger af traditionen. I det perspektiv kan man godt forstå pseudonymiteten som et ærligt forsøg på at gøre den apostolske tradition gældende i en ny situation.

Men man kommer ikke uden om bedraget, og for at forstå det skal vi måske inddrage retorikkens – og Platons – forestilling om løgnens nytte (Brox 1975:83-

84; Donelson 1986:18-19). Idéen om *den gode løgn* forudsætter, at nogle ved bedre end andre, men for at dette bedre skal komme de andre til gode, skal disse andre overtales til at acceptere det. I sådan et tilfælde er det både moralsk og retorisk forsvarligt at benytte en løgn, hvis den kan få tilhørerne til at acceptere det rette. Til gengæld afhænger løgnens nytte af, at tilhørerne tror på, at den er sand. Derfor er brugen af løgn en risikabel affære, for hvis tilhørerne gennemskuer løgnen, har man forspildt sin mulighed for at overbevise dem. Hvis man derimod kan få dem til at tro på løgnen, kan man hjælpe dem til den rette forståelse. For sagens skyld og for tilhørernes bedste gælder det derfor om, at gøre den gode løgn så overbevisende som mulig. Det samme gælder den pseudonyme løgn. Hvis falskneriet afsløres, har man tabt slaget; derfor gælder det om at gennemføre pseudonymiteten så overbevisende og udspekuleret, at læserne tror på bedraget.

Vi har et interessant eksempel fra det 5. årh., der viser, hvordan en forfatter til et pseudonymt skrift selv har tænkt om sagen (Donelson 1986:20-22). Den kirkelige forfatter Salvian af Marseille havde skrevet et pseudonymt skrift i Timotheus navn for at advare mod den udbredte griskhed inden for kirkens egne rækker. Falskneriet blev imidlertid afsløret, og Salvians biskop udbad sig en forklaring. Uden at indrømme, at han selv var forfatteren, skrev Salvian et brev til biskoppen, hvor han forsvarer den ukendte forfatter. For det første henviser han til, hvor præcist og relevant indholdet af det pseudonyme skrift er. Dernæst forklarer han, hvorfor forfatteren – trods risiko for, at skriftet ville blive forkastet som ”apokryft” – satte et andet navn end sit eget over skriftet. Det skete af beskedenhed for ikke at promovere sig selv. Og så skete det, for at få folk til at læse det pågældende skrift. Salvian skriver:²⁰

For alt, hvad der siges, bliver kun værdsat efter, hvor højt den, der siger det, vurderes. Ja, så mangelfuld – for at sige det lige ud: så værdiløs er dømmekraften i vore dage, at læserne snarere tænker over, hvem de læser noget af, end hvad de læser, og de er mere påvirket af den talendes rang end af sprogets indre kraft og magt. Af den grund ville forfatteren altså for enhver pris blive ukendt: Skriftet, der indeholder så meget godt og nyttigt, skulle ikke miste noget af sin værdi på grund af forfatterens navn. Nu ved enhver, der spørger om det, altså, hvorfor han benyttede sig af et fremmed navn.

Salvians skrift blev afsløret, og så fik det alligevel ingen læsere, hvor nyttigt det end var. Det er pseudonymitetens indbyggede risiko. Fordi den baserer sig på en skjult løgn, mister den sin effekt, når løgnen afsløres.

Kolossierbrevets forfatter var åbenbart dygtigere end Salvian. Hans løgn blev først afsløret i det 19. årh. Men han og Salvian har stået over for det samme

dilemma. De har været helt sikre på, at de *havde* ret; de vidste, at de repræsenterede den sande apostolske tradition i en ny og vanskelig situation. Problemet var, hvordan de skulle *få* ret. Hvis de skrev i deres eget navn, var der ingen der ville tage notits af det. Skrev de derimod et falsk brev i Paulus' eller Timotheus' navn, ville folk læse det og *give* dem ret – hvis de altså troede på falskneriet.

Som en tredje faktor bag pseudonymiteten ved siden af traditionsbevidstheden og idéen om den gode løgn må vi desuden pege på den overvældende betydning, den apostolske tid fik for eftertiden. Den apostolske autoritet overgik alle senere autoritetsformer, således at et skrift måtte låne af apostlenes troværdighed, hvis det overhovedet skulle gøre sig gældende.

I modsætning til dem, der prøver at finde forskellige undskyldninger for de pseudonyme forfattere, tror jeg ikke, vi kan komme uden om, at de pseudonyme breve i Det Nye Testamente er resultatet af et bevidst falskneri, og at det rejser et moralsk problem. Men vi skal på den anden side passe på, at vores dømmekraft ikke bliver lige så ”mangelfuld” og ”værdiløs”, som den efter Salvians mening var på hans tid. For stiller vi filosofien over for Kolosserbrevets teologi, må vi så ikke give den ukendte forfatter ret? Repræsenterer denne pseudo-Paulus ikke en mere ægte form for paulinisme end sine modstandere? Og kan vi ikke være godt tilfredse med, at det var Kolosserbrevets udgave af kristendommen, der gik af med sejren, og ikke filosofien? Personligt vil jeg svare ja på disse spørgsmål. I en bestemt fase af kristendommens formative periode viste det pseudonyme apostelbrev sig at være det rette middel til at videreføre den oprindelige kristendom og gøre grundlæggende forestillinger gældende under nye vilkår.

Noter

¹ Også Donelson betragter det pseudonyme brev som en genre; Donelson 1986:7-66.

² Se indledningen til Hans Hübners kommentar, hvor det geografiske spørgsmål drøftes indgående (Hübner 1997:13-18).

³ Der citeres efter DO, med mindre andet fremgår.

⁴ Allerede Marcion (ca. 150 e.Kr.) mente, at Efeserbrevet var det omtalte brev til Laodikæa. Adressaten Efesos er tekstkritisk usikker, og flere forskere i begyndelsen af det 20. årh. har tilsluttet sig Marcions teori, bl.a. J. B. Lightfoot og M. Dibelius. Andre forslag er Filemonbrevet (E.Schweitzer) og Hebræerbrevet (H.A.W. Meyer). Se redegørelsen for de forskellige opfattelser i Barth and Blanke 1994:487-489.

⁵ Optællingen er foretaget af Eduard Lohse; her citeret fra Leppä 2003:9.

⁶ I eksemplerne gengives de græske konstruktioner; i DO er disse konstruktioner opløst og gengivet, så de bedre svarer til dansk normalsprog.

⁷ Den første, der afviste Kolosserbrevets ægthed var Ernst Mayerhoff i 1838; hans argument var, at Kolosserbrevet var litterært afhængigt af Efeserbrevet. I dag er Efeserbrevets afhængighed af Kolosserbrevet almindeligt anerkendt i forskningen. Kooten 2003 indeholder en detaljeret synopse, der demonstrerer Efeserbrevets forhold til Kolosserbrevet.

⁸ Denne sammenstilling af indholdselementer, der tyder på ikke-paulinsk forfatterskab, er hentet i Barclay 1977:25-28; Barclay selv forholder sig dog tøvende til Kolosserbrevets pseudonymitet.

⁹ Dunn 1996 og Hartman 1985 argumenterer begge for Timotheus som den sandsynlige forfatter.

¹⁰ Laodikæa-hypotesen blev første gang fremført af Andreas Lindemann i 1983. Den lægges til grund for drøftelsen af det geografiske spørgsmål i Hübner 1997.

¹¹ Arnold 1995 argumenterer indgående for at forstå *stoikheia* som kosmiske åndevæsner. Det er den mest udbredte opfattelse i forskningen.

¹² Dunn 1996; Hübner 1997; Stetter 2000. Hartman 1985 nævner det som en mulighed.

¹³ Tilsvarende Barth and Blanke 1994; Maisch 2003 gør opmærksom på, at en metaforisk brug af omskærelsen er kendt både i Det Gamle Testamente og i antik jodisk litteratur.

¹⁴ Min gengivelse afviger her fra DO, der opfatter ”ydmyghed” for sig og ”engledyrkelse” for sig. For at læserne ikke skal være i tvivl om brevets vurdering af ydmygheden, kaldes den yderligere ”falsk ydmyghed”. Min forståelse af den græske konstruktion er anderledes. På græsk er ”engle” i genitiv, og jeg forstår genitiven som styret af både ”ydmyghed” og ”dyrkelse” – altså: ”ydmyghed over for engle” og ”dyrkelse af engle”. Dertil kommer, at ”ydmyghed” på ingen måde er markeret som et negativt begreb på græsk. Derfor udelader jeg DO’s ”falsk”.

¹⁵ Også her ligger min gengivelse tættere på den græske konstruktion og afviger fra DO. At påbudene har ”ord for at være” betyder, at de synes at være, men i virkeligheden ikke er. Derfor skal de tre prædikater ”gudsdyrkelse ... ydmyghed ... skånselsløshed” ikke opfattes negativt; de har jo netop ”ord for at være” noget positivt, selv om de i forhold til Kristus ikke er det. DO gengiver ordene negativt ved at oversætte ”*selvvalgt* gudsdyrkelse” og ”*falsk* ydmyghed”, men så falder modsætningen mellem det tilsyneladende og det reelle til jorden. Derfor bør der oversættes: ”frivillig gudsdyrkelse, ydmyghed og skånselsløshed mod legemet”. Skånselsløsheden er positiv, da det kødelige legeme pr. definition er negativt.

¹⁶ For en uddybning af sammenhængen mellem autoritet og genre, se Hallbäck 2002.

¹⁷ Donelson foretager en omhyggelig gennemgang af lignende dagligdags og personlige bemærkninger i en række pseudonyme breve tillagt filosoffer som Platon og Sokrates. På den måde påviser han, at disse bemærkninger, der tilsyneladende taler imod at opfatte brevene som pseudonyme, faktisk er et gennemgående genretæk i antikkens pseudonyme breve. (Donelson 1986:23-42).

¹⁸ Brox 1975; Donelson 1986; Speyer 1971 gør alle op med opfattelsen af pseudonymiteten som et accepteret fænomen i antikken.

¹⁹ Man kan fx tænke på postyret omkring Hitlers Dagbøger, der blev udgivet i 1983, men hurtigt viste sig at være et falsum, ligesom der fra tid til anden rejses tvivl om autenticiteten af Anne Franks Dagbog.

²⁰ Salvians ’Niende Brev’, oversat af denne artikels forfatter fra Bardenhewer, O. et al. (eds.) 1935:409-410.

Litteratur

- Arnold, C. 1995, *The Colossian Syncretism*, WUNT 2. Reihe 77, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Barclay, J. 1997, *Colossians and Philemon*, NTG, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Bardenhewer, O., J. Zellinger, J. Martin (eds.) 1935, *Des Presbyters Salvianus von Massilia erhaltene Schriften*, Bibliothek der Kirchenväter 2. Reihe XI, München: Kösel & Pustet.
- Barth, M. & H. Blanke 1994, *Colossians*, AB 34B, New York-London-Toronto-Sidney-Auckland: Doubleday.
- Brox, N. 1975, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie*, Stuttgarter Bibelstudien 79, Stuttgart: KBW Verlag.
- Bujard, W. 1977, *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen*, SUNT 11, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Donelson, L. 1986, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, HUT 22, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dunn, J. 1996, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, NIGTC, Carlisle: The Pater Noster Press.
- Gordley, M. 2007, *The Colossian Hymn in Context*, WUNT 2. Reihe 228, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hallböck, G. 2000, Den himmelske og den jordiske Jesus. Om forskellen mellem hymnernes og evangeliernes Jesus-billede, in: T.L. Thompson & H. Tronier (red.), *Frelsens biografisering*, FBE 12, København: Museum Tusulanum, 190-213.
- Hallböck, G. 2002, Den jordiske Jesus. Evangeliegenre og autoritetstype, in: *Om Markus. Analyser og fortolkninger*, København: Forlaget ANIS, 125-134.
- Hartman, L. 1985, *Kolosserbrevet*, KNT 12, Uppsala: EFS-förlaget.
- Hübner, H. 1997, *An Philemon. An Die Kolosser. An die Epheser*, HNT 12, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kiley, M. 1986, *Colossians as Pseudepigraphy*, The Biblical Seminar 4, Sheffield: JSOT Press.
- Kooten, G. van 2003, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School. Colossians and Ephesians in the Context of Graeco-Roman Cosmology with a New Synopsis of the Greek Text*, WUNT 2. Reihe 171, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Leppä, O. 2003, *The Making of Colossians. A Study on the Formation and Purpose of a Deutero-Pauline Letter*, Publications of the Finnish Exegetical Society 86, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Maisch, I. 2003, *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä*, TKNT, Stuttgart: Kohlhammer.
- Meade, D. 1986, *Pseudonymity as Canon. An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Early Christian Tradition*, WUNT 39, Tübingen: Mohr Siebeck.

- Patte, D. 1983, *Paul's Faith and the Power of the Gospel. A Structural Introduction to the Pauline Letters*, Philadelphia: Fortress Press.
- Speyer, W. 1971, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Stettler, C. 2000, *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zur Form, traditionsgeschichtlichen Hintergrund and Aussage von Kol 1,15-20*, WUNT 2. Reihe 131, Tübingen: Mohr Siebeck.

Paulus fordoblet: Paulus som fortolkningsfigur i egne og andres skrifter

Lone Fatum

Indledning

Pseudonyme skrifter i Det Nye Testamente adskiller sig fra oprindeligt anonyme skrifter som fx de fire evangelier og Hebræerbrevet ved eksplicit at bruge falsk forfatternavn. At anonymitet ikke har forhindret en implicit forfatter i at profilere sig som et selvbevidst jeg, der skriver med indsigt og hensigt, illustrerer de lukanske forord (Luk 1,1-4 og ApG 1,1-2) og det johannæiske efterord (Joh 20,30-31). Og anonymitet har da også været den absolut mest udbredte skriveform i den antikke verden i en periode, hvor grænsen mellem mundtlighed og skriftlighed nødvendigvis måtte være flydende (Dupont 1999:1-17; 205-246), hvor kun de færreste kunne læse, og hvor viden om bøgernes indhold for de fleste afhang af mundtlig formidling og ikke forudsatte kendskab til bøgerne selv (Gamble 1995:14-20; Clark 1999:45-69).

Ud over Paulus' syv ubestridt ægte breve (1 Thess., Gal., 1-2 Kor., Rom., Fil. og Filem.) er kun tre nytestamentlige skrifter skrevet med egen forfattersignatur, nemlig de to små Johannesbreve af presbyteren (2 Joh 1; 3 Joh 1) og Johannes' Åbenbaring af en seer og profet ved navn Johannes (1,1.4.9). Hvem disse forfattere er, lader sig ikke afgøre, og de tre skrifter måtte da også vente længe på at få kanonisk status. Ikke desto mindre er det netop forfatteren til Åbenbaringen, der slutter med at nedkalde Guds straf over enhver, der lægger til eller trækker fra af de profetiske ord, som han, Johannes, har nedskrevet (22,18-19) – en advarsel, som senere blev den standardformulering, hvormed man afgrænsede hele den nytestamentlige kanon (Kyrtatas 2010:38).

I den etablerede, post-kanoniske kirke og blandt senere bibelfortolkere har man haft svært ved at acceptere forekomsten af pseudonymitet i Det Nye Testamente (Donelson 2006:7-54), og der er i tidens løb blevet fremført en hel del apologetiske forklaringer på, hvordan forfalskningerne kunne skrives, gælde for andet og mere end blot forfalskninger og derefter oven i købet opnå kanonisering (Aland 1967). Det store og mest drilagtige problem, der indtil dato er blevet stående, er dog det moralske; især om dette har diskussionen samlet sig i nyere tid (Metzger 1972).

Da Paulus' syv ægte breve og apostlen Paulus som den selvscenesatte Kristus-figur i enhver henseende fylder meget blandt de nytestamentlige skrifter, kan det ikke undre, at det også er Paulus, der især må holde for som den narrativt legendariserede helt både i Apostlenes Gerninger og blandt de nytestamentlige pseudepigrafer, hvoraf de såkaldte *Pastoralbreve*, 1 og 2 Timotheusbrev samt Titusbrevet, hører til de mest udspekulerede. Her nøjes den implicitte forfatter¹ ikke med at legitimere sig ved hjælp af det falske navns lånte fjer. Han tilskriver sig selv den apostolske autorisation ved i mange indforståede detaljer at narrativisere en Paulus-personlig genkendelighed, der viser betydelig fortrolighed med Paulus-traditionen. Dels udnytter han forestillingen om en autoriserende arvefølge i relationen mellem Paulus og de ægte breves mest betroede medarbejdere, Timotheus og Titus (1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; 2,1; 3,14-15; Tit 1,4-5). Dels forstår han at gøre sin Paulus-identifikation nærværende ved hjælp af småbiografiske oplysninger om familierelationer (2 Tim 1,5), indforståede referencer til fangenskab og personlige lidelser (2 Tim 1,12; 3,10-13; 4,6-18), omtale af aktuelle rejseplaner (1 Tim 3,14-15; Tit 3,12-13) samt gode råd om vin til en svag mave (1 Tim 5,23) og anekdotiske detaljer fra hverdagslivet om nogle bøger og en efterladt kappe (2 Tim 4,13).

På denne måde giver *Pastoralbrevene* indtryk af at være skrevet af en særdeles dreven forfatter, der ikke alene kender sin Paulus-tradition, men også har et sikkert greb om den pseudepigrafiske genres retoriske virkemidler, herunder den biografiserende iscenesættelse (Donelson 2006:54-66). Denne genrekarakteristiske behændighed skærper indtrykket af hykleri og bedragerisk falskhed, når det netop i disse breve flere gange kraftigt, nærmest formelagtigt betones, at det i spørgsmål om tro, kærlighed, hellighed og frelse udelukkende er den "troværdige tale" (*pistos ho logos*), det drejer sig om at tilegne sig og leve efter (jf. 1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8). Hvordan, har man spurgt, kan en Kristus-troende forfatter få sig til – og forvente at slippe godt fra – at skrive i dette ærinde under falsk navn og på en så udspekuleret bedragerisk måde?

Det er klart, at de pseudepigrafiske Paulusbreve præsenterer deres læsere for et ægtheds- og troværdighedsproblem. Og at dette i sig selv kan være et drilagtigt fortolkningsproblem. Men er det også et moralsk problem? Hvis pseudonyme skrifter som *Pastoralbrevene* er skrevet i bedragerisk hensigt, men desværre så dygtigt udført, at bedrageriet er lykkedes, og de endda har kunnet snyde sig til kanonisk status, skal de så ikke tages alvorligt og tillægges betydning? Er et veludført plagiater inden for fx billedkunsten også først og fremmest et moralsk problem? Bliver et anerkendt og dygtigt udført maleri dårligt, hvis det viser sig at være malt af en Rembrandt-assistent og ikke af Rembrandt selv? Og hvad med

Hamlet, hvis Shakespeares værker ikke er skrevet af Shakespeare, men fx af Francis Bacon?

At pseudepigrafi som moralsk problem og spørgsmålet om bedragerisk hensigt forekommer mig at være blevet interessant på ny, skyldes især det forhold, at begreber og litterære fænomener som autofiktion, narrativiseret identitet og selvbiografier ved hjælp af stedfortræder eller *ghost writer* har været gevaldigt i fokus i de senere år. Ved hjælp af en selektiv udnyttelse af disse nutidige former for litterært dobbeltspil og ved at inddrage en del af den diskussion, som dette dobbeltspil har affødt, håber jeg at kunne kaste nyt lys tilbage ikke alene på brugen af pseudo-Paulus som autoritetsfigur i Pastoralbrevene, men også i mere omfattende forstand på den brug af biografiseret autoritet, som kendetegner den fortolkende genskrivning af allerede narrativiseret identitet både i Apostlenes Gerninger og evangelietraditionen.

Først skal jeg kort referere til bestemmelsen af autofiktion som blandingsgenre for derefter at se nærmere på den kritik af dette litterære dobbeltspil, som især Poul Behrendt har bidraget til dels med sin bog om *Dobbeltkontrakten. En æstetisk nydannelse* (Behrendt 2006), hvori han bl.a. diskuterer værker af Peter Høeg og Claus Beck-Nielsen,² og dels med sine artikler om filmen *At kende sandheden* af Nils Malmros (Behrendt 2008).

Autofiktion som dobbeltspil

Betegnelsen *autofiktion* blev dannet i fransk kontekst i 1977 af Serge Doubrovsky, hvis bog *Fils* blev præsenteret som en roman, skønt den i skildringen af et psykoterapeutisk forløb identificerer analysand-fortæller og hovedperson med forfatteren og endda bruger forfatterens eget navn om fortælleren. Bogen blev ved sin udgivelse karakteriseret som *hverken* autobiografi *eller* fiktion, men som noget helt tredje, nemlig *autofiktion* i betydningen: fiktion af virkelige begivenheder og kendsgerninger (Behrendt 2006:51-52).

Når autofiktion bruges som genrebetegnelse i dag, er der snarere tale om en inklusiv karakteristisk af den form for litteratur, der på en gang vil være *både* auto- eller selvbiografi *og* fiktion eller romankunst. I denne inklusivitet er genren sammenlignelig med en anden, aktuel og mindst lige så populær blandingsform, nemlig tv-mediets dramadokumentar, der *både* vil være virkelighedsnær kriminalsagsreportage *og* højdramatisk aftenunderholdning.

Uden respekt for den traditionelle skelnen mellem historisk pålidelig virkelighedsskildring og en digterisk fremstilling, der selv i sine troværdige og umiddelbart genkendelige virkelighedsbilleder er fri fantasi, inviterer det autofiktive

værk sine læsere til at tage fejl; til at forveksle fiktion med dokumentation og identificere den implicite forfatter, måske en jeg-fortæller, med den faktiske forfatter. På den måde kan intenderede læsere blive fanget ind i et drilagtigt spind, og som vrede reaktioner på værker af fx Peter Høeg, Suzanne Brøgger, Jørgen Leth og Knud Romer illustrerer, kan resultatet opleves som et forvirrende dobbeltspil, der vækker forargelse med sit bedrageriske koncept.

Selv om det autofiktive værk præsenteres som saga eller roman, er fiktionen svær at gennemskue, fordi den selvbiografiske form direkte lægger op til at forveksle eksplicit med implicit eller omvendt, til at genkende den faktiske forfatter i fortælleren og tage såvel karikerede som direkte usandsynlige livs- og personskildringer for fulde pålydende (Genette 1983:198-199; 213). Hvis den faktiske forfatter oven i købet i en bog, der har form som familie- eller faderopgør og præsenterer sig som barndoms- og ungdomserindringer, kalder sin protagonist ved sit eget navn, bruger genkendelige personer og adresser fra den virkelige verden i karakteristikken af sine litterære figurer og i sin skildring af konkrete begivenheder foregiver, at det hele er skinbarlig virkelighed, så er intenderede læsere for alvor sat på prøve. Ja, skal dobbeltspillet virke efter den autofiktive hensigt, giver det næppe mening overhovedet at tale om intenderede læsere i genrekonventionel forstand i forbindelse med litterære værker af denne bevidst sammenblandende karakter.

Dobbeltkontrakt og forførelseskunst

Det autofiktive dobbeltspil er ifølge Poul Behrendt både et æstetisk litterært og et moralsk problem, og *dobbeltkontrakt* er det ord, som han i 1997 lancerede som betegnelse for fænomenet, der på en gang fordobler forfatteren og, som en anden djævelpagt, præsenterer læserne for to logisk set modstridende pagter eller kontrakter, nemlig *virkelighedskontrakten* og *fiktionskontrakten*.

Som et ekstremt eksempel fremhæves Peter Høegs skildring i *De måske egnede* (1993) af den forældreløse institutionsdreng Peter; den arme dreng er født på forfatterens fødselsdag og følges i minutøst genkendelige og voldsomt provokerende detaljer gennem det sociale system, indtil han som 16-årig adopteres og får tilskrevet navnet Høeg. Bogen blev præsenteret både som selvbiografi og som roman og i tilgift endda som både beretning og (social) indberetning; længe undgik forfatteren at svare på spørgsmål om, hvad der i bogen var selvbiografisk virkelighed, men afslørede så alligevel, at det meste var opspind, og at det, som til forveksling lignede en kritisabel virkelighed, bestemt ikke skulle forstille, hvad det lignede (Behrendt 2006:9-27; 272-298).

På denne måde indtager forfatteren Peter Høeg rollen som den upålidelige fortæller, der bevidst vildleder sine læsere og kynisk kalkulerer med, at de tager ham på ordet og forveksler det fiktive med det faktiske. Så vellykket er bogen som forvekslings- og forførelseskunst, at selv garvede litterater og professionelle læsere lod sig vildlede, læste bogen som social dokumentation og blev oprørte over, hvad de læste (Behrendt 2006:257-264).

Nu kan man vel dårligt bebrejde en forfatter, at han eller hun vil forføre sine læsere og gøre det dygtigt. Der er heller intet nyt eller i sig selv problematisk i den bevidste læservildledning som litterært virkemiddel. Men virkelighedskontrakten kan blandes så effektivt med fiktionskontrakten, at det for læserne reelt ikke er muligt uden videre at skelne fiktion fra virkelighed og derfor heller ikke er muligt at gennemskue, hvad der i den fiktive iscenesættelse af selvbiografisk virkelighed måske er løgnagtige, hadefulde karikaturer, der udstiller nulevende og genkendelige personer på en krænkende eller direkte injurierende måde. At sammenblandingen af læserkontrakter kan føre helt ud i det surrealistiske, illustreres af Claus Beck-Nielsen, der med bogen *Claus Beck-Nielsen (1963-2001)*, som udkom i 2003, definitivt tog liv og forfatteridentitet af sig selv, senere som erklæret afdød har skrevet under navnet Das Beckværk (Behrendt 2006:301-315) og nu tilsyneladende sagsøges i virkelighedens juridiske verden af en af sine romanfigurer.

De vrede reaktioner på bl.a. Peter Høegs bog understreger virkelighedskontraktens dominans i kontraktforholdet. Som affektive og referentielle reaktioner afslører de en affektiv og referentiel læsertilgang, og at litterære fagfolk, kendt som reflekterede læsere, også villigt lader sig forføre af dobbeltkontraktens genresammenblanding, virker overraskende. Men det svarer til, at selv kritisk skolede teologer, og ikke kun overbeviste fundamentalister, ofte foretrækker at betragte de evangeliske fortællinger som virkelighedsrapporter og forveksler de litterære figurer med historiske personer, som insisterer på empati og psykologisk forståelse.

I alle tilfælde bekræftes det, hvor umådeligt sejlivet virkelighedskontrakten fortsat er, skønt det hermeneutiske paradigmeskifte, der slog igennem midt i 1970'erne, har flyttet læserfokus *fra* det virkelighedsreferentielle og forfatterintentionelle *til* det tekstimmanente og fiktivt selvreferentielle.

For den umiddelbare læsning og dens empatisk engagerede læsere er det mest interessante åbenbart stadigvæk den virkelighedsskildring, der til forveksling *ligner* virkelighed, og som derfor både intentionelt og affektivt kan tilegnes som sandfærdig livsskildring, personliggjort og psykologisk genkendelig; i sin ind- og medlevende tilgang til det autofiktive værk ser den umiddelbare læser helst

bort fra *fiktive* for at fordybe sig i *auto*. At professionelle, kritisk skolede læsere reagerer som umiddelbare læsere, viser vel blot, hvor stor villigheden er til som læser at lade sig forføre for netop at genkende, lade sig involvere, leve med og tage parti, og for i genkendelsen at spejle sig selv og se egne fordomme bekræftet.

Narrativitet, fortolkning og den nødvendige løgn

I sin karakteristik af forholdet mellem virkelighedskontrakten og fiktionskontrakten slår Behrendt fast, at de to betinger hinanden, skønt de logisk set er hinandens modsætninger (Behrendt 2006:26).

Det er dog virkelighedskontraktens ve og vel, der bekymrer ham, og det kan være svært at se, hvilket råderum og især hvilken konstruktiv betydning der ifølge hans kritik af dobbeltkontrakten tilkommer den subjektivitet, der nu engang præger enhver virkelighedsfortolkning, både den genrekonventionelle selvbiografi og den autofiktive romanhybrid. Og dette indtryk skærpes yderligere af hans overordentligt kritiske behandling af Nils Malmros' film *At kende sandheden* (Behrendt 2008).

Filmen, der er fra 2002, har sin baggrund i den såkaldte Thorotrastsag fra 1985, hvor Richard Malmros, Nils Malmros' far, blev frikendt for som overlæge ved Århus Kommunehospital at have fejlbehandlet patienter med Thorotrast i 1946. Næppe nogen vil bestride, at filmen er forførende og umiddelbart troværdig som æresbekræftende defensorat for Richard Malmros, og at den i den forstand er et partsindlæg. Ifølge Behrendt er filmen dog først og fremmest et gennemført stykke manipulation med sandheden og i hele sin tilsyneladende virkelighedsskildring et eklatant eksempel på det dobbeltkontraktlige bedrageri.

Det, der imidlertid skal fremhæves her, er den replik, hvormed Nils Malmros selv er kommet til orde forud for debatten om filmen: "Det, jeg fortæller, er sandfærdigt, og indimellem lyver jeg for at fortælle sandheden." (Behrendt 2008:3). Det forekommer mig, at dette udsagn tager skyldigt hensyn til begge kontrakter i deres indbyrdes afhængighed, men samtidig tager det alvorligt, at ingen virkelighed er kendelig og kan skildres uafhængigt af fortolkning. Med andre ord er ingen fortolkning objektiv, hvorfor enhver virkelighedsskildring i et eller andet omfang rummer en af fortolkning tilrettelagt eller manipuleret sandhed.

Når jeg i det følgende applicerer betegnelser som autofiktion og dobbeltspil på læsningen af nytestamentlige skrifter, sker det ikke af bekymring for virkelighedskontraktens ve og vel, snarere tværtimod. Det sker for at anskueliggøre, *hvordan* og *hvorfor* fiktionskontrakten fungerer i praksis som *fortolknings-*

kontrakt; dels generelt som den narrative fortolknings virkemidler, dels specielt som (selv)biografiserende redskab for identifikation og iscenesættelse af autoritative fortolkningsfigurer.

Betegnelsen, den *nødvendige* løgn, er ikke kun valgt for provokationens skyld, men for bedre at kunne karakterisere den bevidste, virkeligheds(re)konstruerende manipulation. Den løgn, som her skal forsvares, er redskab for forståelse og identifikation. Nødvendigheden afhænger af den betydning, løgneren har, for helhed og sammenhæng i en narrativ fortolkningsstrategi, og derfor må den ikke uden videre forveksles med det antikke begreb om den *gode* løgn, der som usandhed eller tilbageholdelse af sandhed var acceptabel, hvis den fx ville skåne modtageren for at høre noget ubehageligt (Donelson 2006:18-19).

Som et kreativt fortolkningsgreb kan løgn være netop den form for manipulation, der ikke alene illustrerer den hermeneutiske sammenhæng mellem narrativitet og fortolkning, men som tillige, ifølge Paul Ricoeur, afslører omfanget af den narrative afhængighed, der kvalificerer narrativiteten som fortolkningens væsen. Ved hjælp fx af fiktive motiver, tidsforskydninger og biografiske til- eller omskrivninger kan løgn være en narrativ nødvendighed i den forstand, at den gør det muligt at se en rød tråd i det tilsyneladende tilfældige og skabe mening af det umiddelbart meningsløse og selvmodsigende for på den måde at finde en retning og et formål med et bestemt historisk livs- eller begivenhedsforløb. For at forme en meningsfuld livshistorie af den uoverskuelige mængde af tilfældigheder, åbenlyse modsigelser og løsrevne oplevelser i indviklede personrelationer, som et menneskeliv består af, er det nødvendigt at vælge synsvinkel, indkredse et plot og tilrettelægge et narrativt forløb med begyndelse, midte og slutning for i et bestemt rollespil at kunne identificere og iscenesætte en bestemt konstellation af fortolkede og fortolkningsbærende figurer (Ricoeur 1994:140-168).

Da ethvert valg af synsvinkel og identitet imidlertid indebærer fravalg, og da tilrettelæggelse og iscenesættelse forudsætter bevidste, organiserende indgreb, må den virkelighedsskildring, der præsenteres som en sammenhængende og forståelig livshistorie, *nødvendigvis* være formet som en af heuristisk fortolkning manipuleret virkelighed, hvor en fortid er lagt til rette og gjort begribelig i en kreativ (re)konstruktion af hensyn til nutidige forståelsesbehov og identifikationsinteresser. Det gælder lige fuldt for selvbiografien som fx for den nationale historieskrivning. Men det gælder også for de nytestamentlige lignelsers narrative sammenhæng som intertekstuel fortolkningsunivers (Ricoeur 1995:141-166) og for den nytestamentlige kanondannelse som det endelige resultat af en lang fortolkningsproces, hvis formål fra begyndelsen var at inkludere

frem for at ekskludere (Kyrntates 2010:40-43) for bredest muligt at identificere og kontekstualisere nutid ved hjælp af manipuleret fortid (Gilhus 2010).

I alle tilfælde er den narrative fortolknings overordnede bestemmelse på syntagmatiske vis at give svar på spørgsmål om hvem, hvad og hvorfor med det formål tidsligt og relationelt at forklare liv og vilkår ved i dialektisk sammenhæng at *beskrive*, *fortælle* og *foreskrive*. Da narrativitet aldrig er neutral eller objektiv, formes på denne måde en karakter eller identitet, som med Ricoeurs ord – og vel at mærke i individuel såvel som i kollektiv forstand – på en gang er sig selv (*ipse*) og den samme (*idem*) i en nutidig virkelighed af eksistentiel apori. I tilrettelæggelsen af det narrative forløb organiseres den fortidsfortolkning, som takket være selve sin narrative strukturering af fortiden er i stand til at opbygge og bekræfte en *historisk* identitet ved at sandsynliggøre kontinuitet og aktuel genkendelighed og på den måde skabe mening og moralsk konsekvens i form af en *nutidigt* begribelig kausalitet (Ricoeur 1994:113-139; 146-150).

Det er selvfølgelig ikke uproblematisk at applicere begreber om narrativitet og fortolkning fra moderne religiøs og moralsk tænkning som hermeneutisk skabelon for forståelsen af antikke bevidsthedsformer og specielt for læsningen af antikke skrifter som Det Nye Testamente. Applikationen risikerer at blive en prokrustesseng. Men da Ricoeur selv gør brug af begreberne i sin læsning af bibelske tekster, og da hans tilgang til det bibelsk-kristne fortolkningsunivers og den eksegetiske diskussion demonstrerer en sådan kongenialitet med emne og materiale, rummer det næppe nogen større risiko at tage netop hans begreber til hjælp i karakteristikkene af forholdet mellem fortolkning og narrativisering i Paulus-traditionen.

Skønt Paulus er de ægte breves faktiske forfatter, kendes den Paulus, som vi i brevene præsenteres for, kun implicit, nemlig som den autofiktive jeg-forfatter, der er formet af sin egen fortolkning, og som derfor ikke uden videre er den samme som den faktiske forfatter. Gennem brevenes jeg-stemme træder den autofiktive Paulus selv i karakter i et korsteologisk fortolkningsforløb, og dermed bekræfter Paulusbrevene, ligesom senere den korsteologiske synsvinkel på lidelseshistorien i Markusevangeliet, at behovet for at fortolke er aporetisk motiveret, og at narrativisering er den fortolkningsmåde, der er nødvendig for at opløse aporien i et forløb af beskrivelse, fortælling og foreskrivelse (Ricoeur 1995:184-197, 191-199). I fortolkningen af sin kaldelse og sin apostelrolle indskriver den autofiktive Paulus bogstaveligt taget *sig selv* som *den samme* i et livsforløb, hvis begyndelse, midte og slutning er forudbestemt af et frelses-historisk plot, som karakteriserer både Gud og Kristus som aktører i alliance med jeg-forfatteren og gør dem til garant for hans identitet og apostolske status.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Efter en kort præsentation af de ægte breves *autofiktive* Paulus følger sammenlignende læsninger først af den *lukanske* Paulus i Apostlenes Gerninger og dernæst af den *pseudepigrafiske* Paulus i Pastoralbrevene; til slut en sammenfattende karakteristik af, hvad Paulus-fordoblingen indebærer for forståelsen af den post- og pseudepigrafiske Paulus-tradition.

Den autofiktive Paulus som frelseshistorisk Kristus-figur

I de ægte Paulusbreve hænger person og sag så nøje sammen for den autofiktive Paulus, at han i sit paradoksale livsforløb, sin rolle som hedningeapostel, sin korsteologiske identifikation med Kristus og sit eskatologisk kvalificerede missionsarbejde henter både sine teologiske argumenter og sine parænetiske eksempler. Det autofiktive fortolkningsprojekt skal her karakteriseres ved hjælp af to grundtemaer; dels for at fastholde den kristologiske sammenhæng mellem frelseshistorie og korsteologi, dels for at anskueliggøre den argumentatoriske betydning af *ethos* og *pathos* for udformningen af *logos*, og endelig for at lette sammenligningen mellem de tre Paulus-figurer.

Det ene grundtema, det frelseshistoriske, er vertikalt og tidsligt i apokalyptisk eskatologisk forstand. Det sammentænker fortidens lovtro jøde og fanatiske farisæer, der forfulgte de Kristus-troende, med nutidens Kristus-troende hedningeapostel, for hvem Loven er et overstået stadium. I tillid til, at alle fortidens profetiske forjættelser nu endeligt er blevet opfyldt i Kristus, appliceres dette tema argumentatorisk på forholdet mellem Loven og Kristus, mellem det gamle og det nye Israel, og på spørgsmålet om måltidsfællesskab mellem jødiske og hedenske eller ikke-jødiske Kristus-troende. Endvidere kvalificerer det den autofiktive Paulus som apostel i forhold til andre apostle ved at indskrive ham sammen med Kristus i Guds frelsesplan og tilkende ham som hedningeapostel et særligt ansvar for planens opfyldelse.

Det andet grundtema, det korsteologisk værdiomvendende, defineres eskatologisk af det første som den horisontale applikation af den apokalyptiske to-rumstænkning; det er socialmoralisk og rummer den paradoksalitet, der kendetegner de praktiske konsekvenser af sammenhængen mellem frelseshistorie og Kristus-fortolkning. I overensstemmelse med den vertikale forskel mellem himmelsk virkelighed og jordisk verden bestemmer dette tema den radikalt dualistiske modsætning mellem ånd og kød, indre og ydre, indenfor og udenfor. Det appliceres parænetisk i forestillingen om modgang, lidelse og ydmyghed som eskatologisk selvbekræftelse; det motiverer forpligtelsen til at arbejde på frelsen og begrunder den eksemplariske betydning af den Kristus-identifikation, der

kvalificerer den autofiktive Paulus som sin Herres slave, virksom med sin Herres autoritet. I praksis sætter det Kristus-efterfølgelse lig med Paulus-efterligning.

Første grundtema udfoldes fortrinsvis i Galaterbrevet og i Romerbrevet med jeg-forfatterens egen livshistorie som et spejlbillede, en selvrefleksion, af frelseshistorien. Med sin særlige kaldelse til hedningeapostel og sin lovfri Kristus-forkyndelse er den autofiktive Paulus Guds udvalgte redskab, uafhængig af menneskelige instanser (Gal 1,13-19; Rom 1,1-5). Dog må han profilere sig i forhold til Jerusalem-kredsen og Jakob, Jesu bror, men åbenbart især i konkurrence med Peter. Som tilknyttet menigheden i Antiokia rejser han til Jerusalem og opnår her kollegial bekræftelse og en form for arbejdsdeling med Peter (Gal 2,1-10). Men da Peter efterfølgende besøger Antiokia, unddrager han sig måltidsfællesskabet i den etnisk blandede menighed, fordi andre tilrejsende fra Jerusalem, jødiske Kristus-troende med tilknytning til Jakob, presser ham til lovoverholdelse. Den autofiktive Paulus konfronterer Peter med hans hykleri og promoverer dermed sig selv som den karakter- og principfaste hedningeapostel, der modigt står inde for sin lovfri Kristus-fortolkning (Gal 2,11-14).

Karakteristikken af den autofiktive Paulus som Guds særlige redskab, der yder den ekstraordinære indsats, udfoldes grandioست i forestillingen om, hvordan Guds frelsesplan til slut vil blive opfyldt i den endelige forening af jøder og hedninger i Kristus (Rom 10,14-11,36). Ved at ty til jalousitemaet fra traditionen om Guds opdragelse af Israel forestiller jeg-forfatteren sig, at flertallet af jøder vil blive ved med at afvise Kristus-forkyndelsen, indtil hedningemissionen er fuldført; denne succes vil vække jødernes jalousi, ægge dem til besindelse, og omsider vil så også de blive Kristus-troende.

Visionen indebærer, at hedninger indlemmes i det eskatologiske Israel på jødernes afbud. Dermed fastholdes den frelseshistoriske kontinuitet trods udsigten til et Kristus-fællesskab domineret af hedenske Kristus-troende. Men samtidig kvalificeres den autofiktive Paulus som den apostel, der med sin *direkte* mission blandt hedninger er udset til *indirekte* også at få missionen blandt jøder til at bære frugt. Det reducerer en jødisk orienteret apostelkollega som Peter til en art pauseklovner, hvis interimistiske missionsindsats er dømt til at mislykkes, for at Gud til slut, når jøderne omsider omvender sig af jalousi, på ny kan vise sig barmhjertig imod dem, ligesom han allerede nu viser sig barmhjertig imod hedningerne. Således afhænger hele frelsesplanens opfyldelse af, hvad den autofiktive Paulus udretter blandt hedninger. Som Guds særligt udvalgte og benådede medarbejder personificerer han frelseshistoriens kontinuitet, men i et til det sidste anspændt forhold til ”de ansete” i Jerusalem (Gal 2,6; Rom 15,30-32) og i et vedvarende modsætningsforhold til Peter.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Også det andet grundtema, det korsteologisk værdiomvendende, kommer jeg-profilerende til udtryk på Peters bekostning. Det sker i 1 Korintherbrev, når den autofiktive Paulus følger sig selv til som den sidste i rækken af Kristus-bekendelsens vidner (1 Kor 15,3-11). Han præsenterer sig som den ringeste; som følger af Guds kirke er han ikke værdig til at kaldes apostel, han er et udskud, et aborteret foster. Og dog er han den største og bedste, fordi han ved Guds hjælp og som redskab for Guds nåde har arbejdet mere end alle andre. Således fastholdes Peters traditionelle fortrinsstatus, men den overbydes effektivt både frelseshistorisk og eskatologisk af en autofiktiv iscenesættelse, der forbinder den guddommelige udvælgelse med den værdiomvending, som kendetegner det korsteologiske Kristus-paradigme.

Tilsvarende foregår profileringen, når den autofiktive Paulus først må argumentere for, at han lige så vel som Peter har apostelret til underhold (1 Kor 9,1-6.13-14). Blot for derpå at erklære, at han hellere vil dø end gøre brug af denne ret. Han vil arbejde frit, ikke reducere sig selv til funktionær, men demonstrere den særlige betydning af sit apostolat ved at give afkald på sin ret til løn (1 Kor 9,15-18). Kun på den måde vil han, i eskatologisk perspektiv, kunne rose sig over for Gud af sin ekstraordinære indsats (1 Kor 9,19-27). Implicit står Peter her tilbage stemplet som funktionær.

Det er dog især i 2 Korintherbrev og i Filipperbrevet, at det andet grundtema dominerer med jeg-forfatteren på eskatologisk frelsesarbejde som eksemplarisk Kristus-figur. Da dette grundtema i sin fulde, apokalyptisk eskatologiske betydning ingen rolle spiller i hverken Apostlenes Gerninger eller Pastoralbrevene, skal det kun behandles overfladisk, men med en omtale af den kønsparænese, der rummer forudsætningerne for Pastoral-forfatterens post-paulinske modstandere.

I det meste af 2 Korintherbrev drejer det sig for jeg-forfatteren om at genoprette respekten for sin apostolske autoritet og sikre troværdigheden af sin korsteologiske Kristus-fortolkning; det mål søger han at nå ved massivt at legitimere sig selv som en eksemplarisk personifikation af sit særlige fortolkningsparadigme. I såkaldte peristasekataloger (4,7-12; 6,4-10; 11,23-33) opregnes de pinefulde, nedværdigende og direkte livstruende erfaringer, der som hans apostolske kendetegn offentligt kvalificerer ham som Kristus-figur. Forudsat er den radikale dualisme, som defineres vertikalt af den apokalyptiske to-rumstænkning og appliceres horisontalt som social og moralsk værdiomvending. Således er værdiomvendingen på en gang et udtryk for Kristus-troens eskatologisk dualistiske forståelse (jf. 1 Kor 1,18-25) og i praksis den nødvendige konsekvens af denne forståelse. Selve modsigelsen af den jordisk-materielle verden og dens konventionelle værdier rummer Kristus-forholdets eskatologiske

bekræftelse; for når det korsteologiske fortolkningsparadigme efterlevs i fornægtelsen af det almindelige, af kød og død begrænsede menneskeliv, foregribes paradoksalt opstandelseslivets endelige virkeliggørelse.

Ved helt konkret at lægge krop til den eskatologiske modsigelse anskueliggør den autofiktive Paulus værdiomvendingens frelsesvilkår og bekræfter sin forestilling om Kristus-livet som en åndelig nyskabelse, et himmelsk evighedsliv (5,16-17). Paradoksalt kan han rose sig af sin ydre, jordisk kødelige svaghed (11,30; 12,5), og han kan slutte direkte fra sine fysiske trængsler til sin åndelige kompetence som apostel (6,3-10). Han har Guds ord for, at det er i svaghed, at han som Guds medarbejder er magtfuld (12,6-10), og i sin korsteologiske fortolkning ved han sig så intimt forbundet med Kristus, at det i indre og egentligste forstand er Kristus, der er hans selv, hans åndelige identitet (jf. Gal 2,19-20).

I Filipperbrevet, skrevet under fangenskab, kommer den korsteologiske identitetsoverførsel endnu tydeligere til udfoldelse i iscenesættelsen af jeg-forfatteren som eksemplarisk Kristus-figur. Det hører med til brevets særpræg, at det skildrer et godt og tæt forhold mellem apostel og menighed. Den trussel udefra, som menigheden advares imod (3,2.18-19), er åbenbart ikke akut, men tjener som afsæt for brevets egentlige anliggende, nemlig den gennemgående parænetiske appel om endnu større enighed indadtil i et endnu tættere afhængigheds- og lydighedsforhold til den apostel, som nu bogstaveligt taget legemliggør sin Kristus-fortolkning for menighedens skyld. Den autofiktive Paulus kan således koncentrere sig om fællesskabet mellem apostel og menighed på en måde, der illustrerer sammenhængen mellem vertikalt og horisontalt og understreger den afgørende betydning af den ros³, som er forbundet med det eskatologiske frelsesarbejde, og som forener apostel og menighed i en gensidig forpligtelse (1,27-30; 2,14-18).

Den såkaldte Filipperbrevshymne (2,6-11) præsenterer en Kristus-fortolkning, der narratiserer afkald og selvfordærelse som det, der begrunder Guds indgriben uden at forklare det belønningsværdige. At hymnen som korsteologisk paradigme tilskriver afkald og selvfordærelse eksemplarisk betydning, kan kun udledes af belønningsmotivet, og for den autofiktive Paulus er det alt nok. Han genskriver hymnens paradigme ved at narratisere sig selv som korsteologisk Kristus-figur og uddrager derpå af sit eget livsforløb den parænetiske konsekvens, som hymnen undlader at eksplicitere. Ligesom Kristus har også jeg-forfatteren givet afkald på alt (3,5-8) i tillid til, at også han vil opnå Guds belønning og i total identifikation med Kristus nå fra lidelses- og dødsfællesskab til Kristus-ligheden i opstandelseslivet (3,9-11).

Som Kristus-efterfølger jager den autofiktive Paulus utrætteligt fremad mod målet, og i denne jagt er han eksemplarisk (3,12-16). Med sin ekstraordinære indsats for at nå frem og gribe sejrsprisen legemliggør han Kristus-paradigmets eskatologiske forpligtelse til at arbejde på sin frelse (2,12-13). Skønt den endelige Kristus-forening endnu ikke er virkeliggjort, har både apostel og menighed allerede hjemstedsret i himlen (3,20), hvorfor det fælles frelsesarbejde foregår i tillid til den kollektive forvandling, der forestår, fra fornedrelse til himmelsk herlighed (3,21). Det eskatologiske mellemrum mellem *allerede* og *endnu ikke* er som afstanden mellem jord og himmel; det forklarer nødvendigheden af det fælles frelsesarbejde, men understreger tillige den parænetiske betydning af den autofiktive legemliggørelse af den værdiomvending, som er frelsesarbejdets vilkår. Med sin lidelses- og dødsbestemte Kristus-lighed (3,10) installerer jeg-forfatteren sig bogstaveligt taget mellem Kristus i himlen og sin menighed på jorden og gør dermed i praksis Kristus-efterfølgelse til Paulus-efterligning (3,17; jf. 1 Thess 1,6; 2,14; 1 Kor 4,16; 11,1). Og han gør det på en måde, der sammenfatter *selvbeskrivelse* og selvfortolkende Kristus-*fortælling* i Paulus-parænesens autoritative *foreskrivelse*.

Den autofiktive Paulus kræver frelsesarbejde som en præsentisk foregribelse af opstandelseslivet, og han plæderer for et åndeligt kvalificeret Kristus-liv, hvis vertikalt definerede anderledeshed må bekræftes horisontalt ved i socialmoralisk henseende at modsige eller direkte negere det jordisk-materielle menneskeliv, bestemt af kød, synd og død (Rom 5,12-19). Af denne radikalt dualistiske modsætning mellem kød og ånd, jord og himmel, død og opstandelsesliv følger for den autofiktive Paulus idealet om askese. Et åndeligt liv viet til Kristus og derfor også identificeret med Kristus er en demonstration af netop den eskatologiske anderledeshed, hvormed kødets og dødens jordiske verden kan negeres og tilhørsforholdet til himlen bekræftes.

I Kristus-livets eskatologiske perspektiv, med modsigelsen af menneskelivets kødeligt-dødelige begrænsning, har det biologiske køn mistet sin skelsættende betydning og seksualiteten sit reproduktive formål. I stedet kvalificeres askese og det cølibatære liv som det ideale, og ægteskab reduceres til det næstbedste, en kontrollerende nødløsning (1 Kor 7,1-9). Det er et udtryk for den korsteologiske Kristus-*fortolkning*, at den troende døbes til betydningen af Kristi død. Ved i dåben at blive delagtiggjort i Kristi død på korset dør den troende bort sammen med Kristus fra kødets og dødens syndige verden (Rom 6,1-11). Og på det grundlag kan den autofiktive Paulus forestille sig, at de ydre, menneskelige forskelle, bestemt af etnicitet, status og køn, er bortfaldet; de er uden betydning

inden for Kristus-fællesskabet, fordi de hører det jordiske og ikke det himmelske liv til (Gal 3,27-28) (Fatum 1995:57-65).

Dermed er den jordiske forskellighed imidlertid ikke ophørt. Gifte kvinder, der lever på kønnets og seksualitetens forudsætninger, er stadigvæk underlagt kønssociale konventioner og må derfor offentligt vise, at de tilhører deres ægtemænd (1 Kor 11,2-16), og de må også under gudstjenesten underordne sig den hierarkiske orden, der kendetegner det patriarkalske samfund i den jordiske verden (1 Kor 14,34-36). Men for de jomfruer og enker, der er i stand til at forblive ugifte og vier sig til Kristus i åndelig samhørighed (1 Kor 7,29-35.39-40), gælder ifølge den autofiktive Paulus det åndelige livs regler. Det indebærer i social henseende en frihed til at færdes offentligt, som ellers er forbeholdt mænd, og til at tale og virke i Kristus med maskulin autoritet fx som missionærer, diakoner og menighedsledere (Rom 16,1-2; Fil 4,2-3) (Fatum 2007:75-80).

Den lukanske genskrivning af Paulus-figuren i Apostlenes Gerninger

Det forudsættes for de følgende sammenligninger med post-paulinske Paulusfortolkninger, at både Lukasskrifterne og Pastoralbrevene stammer fra første halvdel af det 2. årh., har tilknytning til den såkaldte Paulus-skole (Conzelmann 1979) og derfor har været bekendt med ikke blot en Paulus-tradition, men formentlig også med de ægte Paulusbreve, der som en selvstændig, før-kanonisk skriftsamling, et *corpus paulinum*, må antages at have været i omløb allerede fra slutningen af det 1. årh. (Gamble 2002:36-46; Thomassen 2010:16-17). Det forudsættes desuden, at der i Paulus-skolen har udviklet sig forskellige fløje med divergerende fortolkningsinteresser i indbyrdes konkurrence om den sande Paulus-forståelse. Og endelig forudsættes det, at de forskellige genskrivninger af Paulus-figuren afspejler denne konkurrence og illustrerer, hvordan Paulus som fortolknings- og autoritetsfigur, ganske som evangeliernes Jesus, er blevet ajourført efter behov og narrativiseret kontekstuel forskelligt alt efter de teologiske forestillinger og socialmoraliske værdibegreber, som han skal repræsentere og med sin apostelautoritet legitimere.

Det har længe været almindeligt antaget, at *Apostlenes Gerninger*⁴ ikke henviser til Paulusbreve eller overhovedet omtaler, at Paulus skrev breve, fordi Lukas-forfatteren intet kendte til brevene. Det forholder sig dog snarere sådan, at den Paulus-fortolkning, der præsenteres i *Apostlenes Gerninger*, er en narrativisering af Paulusbrevene, hvilket Lukas-forfatteren bevidst fortier (Kyriatas 2010:36; Pervo 2009:379-380). Hensigten er at genskrive brevenes Paulus-figur, så en midtsøgende og fordragelig tendens inden for en allerede etableret paulinsk

kristendom legitimeres (Pervo 2009:21-25); derfor ønsker Lukas-forfatteren ikke at minde sine læsere om de modsætningsforhold og konflikter, som brevene beskriver. Med Apostlenes Gerninger grundlægges myten om det enige apostolske fællesskab som den kristne⁵ enhedskirkes historiske begyndelse (Aichele 2010:59-63), og i denne myte har Lukas-forfatteren indskrevet sin Paulus-figur i en heroisk hovedrolle.

Som farisæer forankres Paulus i den jødiske lærdomstradition, når han i forsvarstalen for folket placeres ved Gamaliels fødder (22,3; jf. 5,34-39), og han introduceres i skriftet som den unge, lovfromme Saulus, der bifalder steningen af Stefanus (7,58-8,1) for derpå implicit, som morderisk kristenforfølger, at få tilskrevet sin del af æren for, at menigheden flygter fra Jerusalem, så rejse-missionen kan begynde (8,1-4). Som forfølger på vej til Damaskus afbrydes Paulus af den mirakuløse oplevelse, der gør ham til kristen missionær. Den dramatiske forvandling fra forfølger til forfulgt (9,1-29) er så betydningsfuld for Lukas-forfatteren, at den må fortælles i alt tre gange, idet genfortællingerne i Paulus' forsvarstaler (22,3-21; 26,9-20) dog på visse punkter rummer væsentlige forskelle af hensyn til skriftets underholdningsværdi som novellistisk historiek-skrivning (Pervo 2009:14-18; Gamble 1995:37-38).

Af det korsteologisk værdiomvendende grundtema er næppe noget tilbage; den kristologiske fortolkning i Apostlenes Gerninger har ikke eskatologisk perspektiv, og som også hans Jesus-figur demonstrerer, er Lukas-forfatteren herlighedsteologisk og ikke korsteologisk orienteret. Men det frelseshistoriske grundtema genfindes om end i en revideret form, for da Lukas-forfatterens overordnede interesse er at fremstille aposteltiden som enhedens og det fordragelige fællesskabs guldalder, er forholdet mellem Paulus og Jerusalem-kredsen nu positivt med Peter i den afgørende rolle som forkæmperen for lovfri hedninge-mission.

Stefanus' martyrdød er et varsel om både Peters og Paulus' henrettelser, som Lukas-forfatteren undlader at narrativisere, men nøjes med netop profetisk at varsle; det gælder eksplicit om Paulus' død, der demonstrativt foregribes af Agabos (21,10-14), så ingen er i tvivl om, hvad der forestår, slet ikke helten selv, hvorefter skriftet kan slutte med billedet af Paulus i fuld vigør i husarrest i Rom – efter at være sluppet uskadt og ukuelig gennem voldelige jøders overfald og morderiske intriger i Jerusalem, to år som fange i Caesarea under romersk beskyttelse, skibbrud under rejsen til Rom og mødet med en giftslange på Malta.

Tilsvarende skildringer af uskadt ukuelighed findes i de mange fængsels-scener, hvor først Peters og senere Paulus' mirakuløse befrielse anskueliggør heltenes opstandelse efter ophold i dødens lænker og gravens mørke. For Peters

vedkommende sker det efter endnu en fængselsudfrielse, ladet med påskesymbolik, at han betragtes som død og derefter forlader menigheden for at drage ”til et andet sted” (12,5-17). For Paulus foregår det i Lystra, hvor han stenes, ligesom Stefanus, af ophidsede jøder, slæbes uden for byen som død, men rejser sig op og går ind i byen igen (14,19-20). Begge må desuden afværge at blive hilst og hyldet som guder; Peter hos Cornelius (10,25-26) og Paulus mere dramatisk i Lystra (14,11-15; jf. 28,3-6). Endelig karakteriserer det dem som gudsmænd, at de begge har åndelig magt ikke alene til at helbrede, men også til at vække døde til live; Peter⁶ opvækker enken Tabitha i Joppe (9,39-41), og Paulus vækker i Troas den unge Eutykos til live, efter at han selv har forårsaget den unge mands død ved at tale så længe, at denne i dyb søvn af udmattelse faldt ud af vinduet og slog sig ihjel (20,7-12).

Trods den markante overensstemmelse i narrativiseringen af Peter og Paulus bringes de to figurer ikke sammen, og de optræder aldrig i direkte fællesskab; tværtimod fastholdes de konsekvent hver for sig i en parallelforskudt enighed. Ligesom Johannes Døber i Lukasevangeliet er forløber og vejbereder for Jesus både med sit budskab og med sin skæbne, er Peter i Apostlenes Gerninger forløber og vejbereder for Paulus, og det er Peters opgave at sikre den frelseshistoriske kontinuitet fra Jesu virke blandt jøder til Paulus’ mission blandt hedninger. Det kompositoriske greb, hvormed Peter pålægges ansvaret for at introducere og legitimere den lovfri hedningemission (ApG 10,1-11,18), tillader Lukas-forfatteren på en gang at fastholde Paulus som helten i den tidlige missionshistorie og at fritage ham for det åbenbart belastende ansvar for den lovfri forkyndelse, som kendetegner den autofiktive Paulus’ Kristus-fortolkning.

I et rollespil med Peter som radikalitetens forsvarer er Paulus blevet den moderate og kan herefter narrativeres både som hedningemissionær og som lovtro jøde, skønt Paulusbrevene nok så meget ser apostolatet⁷ for hedninger som et særligt paulinsk domæne og Kristus og Loven som absolutte modsætninger (jf. Fil 3,2-3.18-19). Da det overordnede mål for Lukas-forfatteren er med *Paulus*’ autoritet at legitimere forestillingen om en midtsøgende og fordragelig kristendom som *sand paulinsk* kristendom, må Peter pauliniseres, konkurrenceforhold og konfliktskabende modsætninger må retoucheres, og den radikale lovfrafvisning, hvormed den autofiktive Paulus optræder i sin egen version af Antiokia-konfrontationen (jf. Gal 2,11-14) må modereres.⁸ Alt dette kommer markant til udtryk med iscenesættelsen af det symbolsk betydningsfulde apostelmøde i Jerusalem.

Mødets anledning er uenigheden mellem Antiokia og Jerusalem om kristne hedningers forhold til Loven (jf. Gal 2,1-10), og resultatet er det såkaldte aposteldekret (ApG 15,1-31). Paulus er til stede som repræsentant for Antiokia; han

taler ikke under mødet, men optræder kun i referat (v. 12), mens det overlades til Peter at tale Antiokias sag og, som en Paulus' *stand-in*, at argumentere for fuld lov- og omskærelsesfrihed (v. 7-11). Når Peter advarer imod at gøre Loven gældende for kristne hedninger, fordi det er at friste Gud, og karakteriserer Loven som "et åg på disciplenes nakke, som hverken vore fædre eller vi har magtet at bære" (v. 10), lyder han som et paulinsk ekko (jf. Gal 5,1), men så generaliserende og tilbageskuende, at han tydeligvis taler ud af mødet og direkte ind i Lukas-forfatterens egen kontekst (Pervo 2009:373-374).

Da Jakob med sit kompromisforslag om fire mindsteregler bringer mødet til afslutning, sker det i fuld enighed, og repræsentanter fra Jerusalem sendes med Paulus og Barnabas tilbage til Antiokia med et dokument til "vore brødre af hedensk herkomst" (v. 23), der resumerer mødets anledning og anfører de fire forbud, som skal efterleves. At beslutningen har officiel karakter og absolut bør tillægges autoritativ gyldighed, understreges massivt af formuleringen: "For Helligånden og vi har besluttet" (v. 28). Den hermeneutiske betydning af denne formulering vender vi tilbage til i forbindelse med Pastoralbrevene.

Apostelmødet udgør et vendepunkt i Apostlenes Gerninger; hedningemissionen er godkendt, Peter nævnes nu ikke mere, og Lukas-forfatteren kan herefter koncentrere sig om at skildre de to store missionsrejser (kap. 16-20), som Paulus leder med sine egne medarbejdere efter bruddet med Barnabas (15,36-41; jf. Gal 1,13). I Antiokia modtages aposteldekretet med glæde (15,30-31), men trods Helligåndens autorisation får de fire forbud ingen som helst praktiske konsekvenser i skildringen af det videre missionsforløb. Ved begyndelsen af sit eget missionsforetagende vælger Paulus Timotheus, søn af et blandet ægteskab, som sin medarbejder og omskærer ham af hensyn til jøderne; derefter omtales eksplicit, hvordan de i byerne i den galatiske provins formidler aposteldekretet, "som var vedtaget af apostlene og de ældste i Jerusalem" (16,1-5). Paulus fremstår her som både lovoverholdende og loyal, men uden at blive direkte involveret i aposteldekretet. Og dekretet forhindrer ham åbenbart heller ikke i at modtage gæstevenskab fra Lydia eller spontant og uden forbehold i at tage del i det naturlige glædesmåltid hos fangevogteren i Filippi (16,15.30-34).

Hertil svarer, at da Paulus efter sine missionsrejser til slut kommer til Jerusalem (21,17), kender han åbenbart intet til dokumentet, for han bliver af menighedens ældste, som i en parentes (21,25), orienteret om, at en skrivelse med fire forbud er blevet udsendt til hedningekristne. Dermed er han effektivt distanceret fra både møde, beslutning og dekret; han er tydeligvis ikke omfattet af det "vi", der har stået for udsendelsen. Og dermed er dekretets mindsteregler lige så effektivt deponeret hos Jakob og Jerusalem-menigheden.

Pointen med dekretet er således *ikke* at vedligeholde et restriktivt regelsæt, men tværtimod at anskueliggøre på en måde, der rummer hensyn til både Loven og Paulus, at krav om omskærelse og lovoverholdelse *ikke* kan gøres gældende over for hedningekristne, og at der derfor *ikke* er hverken forbud eller restriktioner, der forhindrer måltidsfællesskab i etnisk blandede menigheder.⁹ Med sin konstruktion af Paulus' møde med Jerusalem-kredsen opnår Lukas-forfatteren hele tre ting af betydning for sit fortolkningsprojekt. Uden at inddrage Jakob direkte (21,18) giver han stemme til lovtro jøders anklager imod Paulus for at tale imod omskærelse og lovoverholdelse (21,20-24); han lader sin Paulus selv demonstrere, at sådanne anklager er grundløse (21,26); og endelig fastholder han sin ironiske karakteristik af de Paulus-fjendtlige diasporajøder som den gennemgående figur, der med utrættelig vildskab har jaget Paulus fra by til by med pøbeloptøjer og fanatisk forfølgelse og dermed har bidraget væsentligt til missionens udbredelse; med samme afsindige fremfærd i Jerusalem er de nu årsag til, at romerne må tage Paulus i forvaring for at beskytte ham (21,27-36).

I den tale, hvormed Paulus i Milet tager afsked med de ældste, som han har kaldt til sig fra Efesos (20,18-35), fremhæves hans utrættelige umage i missionsarbejdet (v. 20-21) og med et Herre-ord tillige det eksempel, han har givet, ved aldrig at have taget sig betalt for sin indsats (v. 33-35). Hans ydmyghed, de trængsler, som hans jødiske modstandere har påført ham (v. 19), og de tårer, det har kostet ham igennem tre år at være menighedens vejleder (v. 31; jf. 14,22) fremhæves også. Talen er testamentarisk, og blandingen af *ethos* og *pathos* er genretypisk retorik. Men trods efterklngen af de ægte breves parænese om værdiomvending og den ekstraordinære arbejdsindsats, drejer det sig her hverken om det korsteologiske fortolkningsparadigme eller om det eskatologiske frelsesarbejde; talen har ekklesiologisk, men ikke eskatologisk perspektiv.

Talen viser sin afhængighed af Lukas-forfatterens post-paulinske kontekst ved at lade den testamentariske Paulus forholde sig eksplicit til de divergerende fortolkninger og indbyrdes interessekonflikter i Paulus-skolen. Den post-paulinske kontekst illustreres generelt af referencen til Guds kirke som en hjord, der skal vogtes imod onde anslag udefra af biskopper, indsat af Helligånden (v. 28-29). Men i advarslen imod de mænd, som vil fremstå efter Paulus' død (v. 30), lader Lukas-forfatteren sin præ-lukanske Paulus forholde sig profetisk til Paulus-skolens konflikter for med en karismatisk autoritativ advarsel at undsige den ikke-lukanske Paulus-fortolkning, som – ifølge Lukas-forfatteren – blot vildleder sine tilhængere.

Slutscenen i Apostlenes Gerninger med Paulus i romersk fangenskab rummer en ærefuld bekræftelse af en retfærdig mand, der ved, at han har fuldført sin

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

”tjeneste” som Kristus-vidne og ved Helligåndens kraft nu har bragt evangeliet fra Jerusalem helt til verdens ende (1,8; 20,24), hvorfor han med sokratisk sindsro afventer den noble død (28,30-31; jf. Luk 23,46-47).

Den pseudepigrafiske Paulus som autoritetsfigur i Pastoralbrevene

Mens Lukas-forfatterens Paulus ikke i frelseshistorisk perspektiv er radikalt forskellig fra endsige i direkte strid med de ægte breves paulinisme, forholder det sig anderledes med Pastoral-forfatterens Paulus-figur. Også *Pastoralbrevene*, der kan læses som en sammenhængende komposition, er tydeligvis skrevet på baggrund af de ægte Paulusbreve,¹⁰ men viser ingen interesse for disse breves grundtemaer. For Pastoral-forfatteren drejer det sig mere om brevskriveren end om brevene; hans ærinde er ved hjælp af den pseudepigrafiske Paulus ikke blot at legitimere sin egen paulinisme, men autoritativt at gøre op med de Paulustilhængere inden for Paulus-skolen, som han betragter som sine modstandere, fordi de truer hans sociale og moralske integrationsbestræbelser.

Således bruger Pastoral-forfatteren sin Paulus-figur direkte aggressivt for at fremme sin egen paulinisme som den *sande* ved reelt at udelukke en anden version, som synes at være radikalt dualistisk og asketisk orienteret, og som derfor må siges at være mere i overensstemmelse både med de ægte Paulusbrevs apokalyptisk eskatologiske fortolkningsunivers og med de dualistiske idealkrav, der kendetegner de ægte breves socialmoraliske parænese.

For at bekæmpe sine modstandere må Pastoral-forfatteren altså også bekæmpe den autofiktive Paulus, og det gør han ved i alliance med den pseudepigrafiske Paulus at udnytte den karismatiske autoritet, der knytter sig til den legendariske apostel, og den traditionelle autoritet, der knytter sig apostlen som brevskriver. Pastoral-forfatterens parænetiske ærinde er fortolkningsmæssigt omkalfatrende, men han skal ikke narrativisere på ny; han kan nøjes med legendariserende og anekdotisk at genbruge af den autofiktive tradition. For ham drejer det sig ikke om at om- eller genskrive den autofiktive Paulus, men om at genbruge den paulinske apostolicitet for så genkendeligt og overbevisende som muligt at lade brevskriveren Paulus skrive autoritativt videre. Således overlader Pastoral-forfatteren det til den pseudepigrafiske Paulus selv at korrigere den autofiktive Paulus for at ajourføre hans apostolske status som parænetisk lærer og således gøre ham brugelig og betydningsfuld på ny som brevskrivende autoritetsfigur.

Også Pastoral-forfatteren genbruger altså Paulus-figuren for at legitimere en bestemt version af den post-paulinske tradition som den sande paulinske kristendom; men modsat Lukas-forfatteren gør han det ved eksplicit at bekæmpe den

paulinisme, som er uforenelig med hans egen. Resultatet er en u- eller ligefrem anti-paulinsk post-paulinisme (Müller 1976:58-94), der placerer Pastoral-forfatteren solidt i første halvdel af det 2. årh. og illustrerer hans parænetiske samhörighed med fx *Didachê* og med andre paulinsk orienterede skrifter som Ignatius' og Polykarps breve (*De apostolske Fædre* 1985).

Den sene affattelse betyder, at Pastoralbrevene aldrig har været en del af *corpus paulinum* og heller ikke er bevidnet i den ældste håndskrifttradition; hertil kommer, at det varede længe, før de opnåede kanonisk status (Gamble 2002:42-50). At de faktisk endte med at blive optaget i kanon, skyldes dog formentlig netop den ajourføring af Paulus-traditionen, som gør effektivt op med den radikale eskatologiske dualisme til fordel for den u- eller anti-paulinske domesticering af den paulinske kristendom, som ifølge Pastoral-forfatteren skal sikre menigheden som institution (MacDonald 1988:159-234) og skaffe de kristne den sociale og moralske accept, der er nødvendig for integration og politisk overlevelse. Det indebærer, at det antikke samfunds basisinstitution, *paterfamilias*-institutionen, skal sikres både som den enkelte kristne families husorden og som den udadtil genkendelige institutionelle orden, der bestemmer menighedens kollektive organisering og embedshierarkiske administration. Den autoritative opgave for den pseudepigrafiske Paulus er derfor, i forhold til den autofiktive Paulus, at horisontalisere og af-eskatologisere for i praksis at re-socialisere (Fatum 2005).

Det er karakteristisk for Pastoral-forfatterens retoriske strategi og dermed også for den autoritative brug af brevskriveren Paulus, at modstanderne hverken beskrives nærmere eller søges imødegået med argumenter; de optræder udelukkende i form af fjendebilleder og karikaturer af vranglære. Det tillader ikke en præcis identifikation, men peger på en jødisk kristendom (Tit 1,10-16), præget af en spekulativ, formentlig karismatisk religiøsitet, der dels forbinder kosmogoni og genealogiske beregninger med lovoverholdelse (1 Tim 1,3-5; 2 Tim 4,3-4; Tit 1,13-14), dels forbinder en radikal eskatologisk dualisme med præsentisk opstandelsestro (2 Tim 2,18) og et askeseideal, der omfatter både seksuel og kostmæssig afholdenhed (1 Tim 4,1-5).¹¹

Opgøret med askeseidealets sociale radikalitet til fordel for en konservativ husordensteologi placerer Pastoralbrevene i direkte forlængelse af post-paulinske skrifter som Kolosserbrevet og Efeserbrevet (MacDonald 1988:85-156). Som i de såkaldte *hustavler* (Kol 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1 Pet 2,18-3,7) drejer det sig især i 1 Timotheusbrev og i Titusbrevet om at organisere menigheden som et familiehus efter sociale konventioner vedrørende grænser og hierarkiske forskelle bestemt af køn, alder og social status (Tit 2,1-10). Et særligt ømtåleligt

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

problem for Pastoral-forfatteren udgør i denne forbindelse tydeligvis menighedens kvinder, dels fordi en betragtelig del af disse kvinder åbenbart lever ugift, og dels fordi modstanderne, løgnelærerne, sniger sig ind i husene og med deres ideale krav om askese og vegetarisme får magt over de alt for videbegærlige og syndigt lystne kvinder, som så let lader sig forføre (1 Tim 4,3-4; 2 Tim 3,6-7).¹²

Udfaldet imod menighedens kvinder er umiddelbart et opgør med Pastoral-forfatterens paulinske modstandere, men det stikker dybere. For med sine eksplícit anti-asketiske forskrifter afskriver Pastoral-forfatteren effektivt det askeseideal, som kendetegner de ægte Paulusbrevs kønssociale parænese ved dels at skabe et åndeligt frirum for jomfruer og enker (jf. 1 Kor 7) og dels at fastholde den kønsbestemte underordning af gifte kvinder (jf. 1 Kor 11,2-16; 14,34-36). Således illustrerer Pastoral-forfatteren sit tilhørsforhold til den post-paulinske skoletradition ved at placere sig selv længst til højre og sine modstandere, som med deres askeseideal er de Paulus-tro, til venstre.

Det er først og fremmest den autofiktive Paulus' skelnen mellem gifte og ugifte kvinder, som den pseudepigrafiske Paulus vil have afskaffet, men i det hele taget er det hans mål at gen-seksualisere kvindelivet for at rehabilitere ægteskab og familiestiftelse som kristne livsformer. Forudsætningen er åbenbart, at hvis kønshierarkiet kan tydeliggøres som grundstrukturen i den kristne husorden, kan den pseudepigrafiske Paulus også sikre idealet om, at både den enkelte kristne familie og hele menigheden som socialt kollektiv lever op til *paterfamilias*-institutionens sociale, moralske og politiske norm. Derfor påbyder han gifte kvinder at underordne sig og at leve stille og tilbagetrukket, og han forbyder dem at undervise og på anden måde at optræde autoritativt (1 Tim 2,11-12; jf. 1 Kor 14,34-36). De enker, som endnu er i den fødedygtige alder, skal ikke mere forsørges af menigheden; de skal tvangsgifte, for at de kan bringes til at leve et anstændigt kvindeliv, defineret af børnefødsler og husførelse og effektivt kontrolleret af familiehusets patriarkalske orden (1 Tim 5,14). Og begrundelsen for denne kønsparænese finder han i skabelses- og syndefaldsberetningerne (1 Mos 1,27-28; 2,21-23; 3,16).¹³

Fordi Adam blev skabt før Eva, er manden kvindens herre og hun hans underordnede (jf. 1 Kor 11,2-16), og fordi Eva syndede først, bærer hun og ikke Adam skylden for syndefaldet. Det kvindeliv, hvormed Gud dengang straffede Eva, må herefter også omfatte Evas døtre, dvs. må herefter være selve kvindelivets guddommelige bestemmelse. Ifølge den pseudepigrafiske Paulus er det ikke blot kristne kvinders sociale pligt at gifte sig, føde børn og styre hus; fødedygtighed og rollen som føderske er nu definitivt blevet deres frelsesvilkår (1 Tim 2,13-3,1).

Konsekvensen af denne fortolkning er den omfattende seksualisering af kvindelivet, som skal gøre det muligt for Pastoral-forfatteren en gang for alle at lukke modstanderne ude og menighedens kvinder inde. Autoritativt gør den pseudepigrafiske Paulus op med den autofiktive Paulus' askeseideal og sætter dermed, endda med Skriften som bevisgrundlag, en effektiv stopper for den paulinske tradition om Kristus-identificerede jomfruers og enkers åndelige frihed til at leve i eskatologisk anderledeshed.

At askeseidealet har været betydningsfuldt i Pastoral-forfatterens paulinske kontekst og længe vedblev med at være fremherskende, fremgår af de apokryfe apostelromaner (Fatum 2008) og af kirkefædrenes skrifter (Clark 1999:259-370). Det forklarer den aggressivitet, der kender tegner opgøret med modstanderne, og den form for tvangsmæssig adfærdsregulering, der åbenbart skønnes påkrævet for at sikre menighedens husorden imod ugifte kvinders ukontrollable uvæsen. Men det forklarer først og fremmest, hvorfor det i netop denne sag må overlades til den pseudepigrafiske Paulus så at sige selv at gøre definitivt op med de ægte breves autofiktive Paulus, hvis det skal lykkes for Pastoral-forfatteren at legitimere sit konservative husordensideal som den *sande* paulinske kristendom og sikre sin menighed som en *paterfamilias*-institutionel helhed, velorganiseret, veladministreret, velrenommeret og derfor også både socialt og politisk overlevelsesdygtig (Osiek & MacDonald 2006:118-145).

Skal denne post-paulinske menighed bestå i den jordiske verden, må der ifølge Pastoral-forfatteren gøres effektivt op med idealforestillingen om den eskatologiske anderledeshed. Menigheden må institutionalisere sig horisontalt, og den pseudepigrafiske Paulus må derfor legitimere såvel af-eskatologisering som gen-seksualisering og re-socialisering for at afskrive den radikale del af arven fra den autofiktive Paulus og i stedet autorisere den konventionelle, ægte-skabs- og familiebaserede husorden som menighedslivets norm. Det er for Pastoral-forfatteren betingelsen for, at de post-paulinske kristne kan fremstå udadtil som gode, pålidelige og politisk acceptable borgere, som kan "leve et roligt og stille liv", kvalificeret af from gudfrygtighed og socialmoralisk anstændighed som to sider af samme sag (1 Tim 2,2).

At de tre breve endte med at få kanonisk status, bekræfter Pastoral-forfatteren i hans fortolkning af den post-paulinske kristendoms overlevelsesvilkår og giver ham formelt ret i den omkalfatrende genbrug af Paulus-figuren som legendariseret autoritet. Med kanonprocessen blev en tradition normeret og en myte om originalitet lagt autoritativt til rette, hvorefter apostolicitet, og om nødvendigt apostolisk succession, kunne gælde som garanti for ortodoksi i konkurrence med begrebet om tradition (Thomassen 2010:19-24; Hallböck 2008:20-29). Men også

pragmatiske kriterier som teologisk nødvendighed og praktisk værdi fik betydning for kanondannelsen (Kyrtatas 2010:33-34), og den sene kanonisering af Pastoralbrevene er et godt eksempel på, at et anstrengt forhold til apostolsk originalitet kan overtrumfes af fortolkningsmæssig brugsværdi.

Som genbrug af Paulus-traditionen, tilpasset af nødvendighed, er Pastoralbrevene tillige et godt eksempel på, at fortiden er nutidens fortolkningsredskab. Forskellige grupper som Paulus-skolens fraktioner, som strides internt om den apostolske arv, genskriver traditionen forskelligt for hver for sig at tilegne sig netop den paulinske fortid, som de har brug for som legitimation for deres indbyrdes konkurrerende identifikationsprojekter (Gilhus 2010:97). Fortiden må tilpasses, genskrives og om nødvendigt omkalfatres for at kunne kontekstualiseres på ny som legitimation for nutidig (selv)fortolkning og for autoritativt at kunne bekræfte en social identitet, der har fremtiden for sig.

Dermed er Paulus som autoritetsfigur fordoblet. Det sker med narrativiseringen af den lukanske Paulus i Apostlenes Gerninger, og det sker med den pseudepigrafiske Paulus i Pastoralbrevene; men det er afgørende at indse, hvordan dobbeltspillet introduceres i de ægte Paulusbreve, og hvordan den legendariserende fortolkningstradition grundlægges allerede her med narrativiseringen af den autobiografiske Paulus i den frelseshistoriske rolle som Kristus-figur.

Således illustreres Ricoeurs pointe om narrativitet som fortolkningsvæsen af tre forfatterskaber, som trods alle forskelle i kontekstuelte bestemte fortolkningsinteresser har fælles hermeneutiske forudsætninger og tilsvarende parænetiske formål. I alle tilfælde gælder det om narrativt at sandsynliggøre en Paulus-kvalificeret identitet som Kristus-troende med både bekræftende og forpligtende betydning for Paulus-afhængige menigheder. Med apostolsk autoritet legitimeres den paulinske Kristus-identitet allerede af den autobiografiske Paulus selv som kollektiv bestemmelse, og i forlængelse af den autofiktive applikation af identifikations-, repræsentations- og efterfølgelsesmotiverne kan både post- og pseudo-Paulus udfylde rollen som autoritetsfigur i den traditionskonkurrence, som udspiller sig inden for Paulus-skolens fortolkningshorisont. Med andre ord, bogstaveligt taget, legitimeres således snart den ene og snart den anden fortolkning af Paulus-traditionen af en genskrevet Paulus-figur, idet en narrativiseret Paulus netop som figur, dvs. i sin fiktive, men traditionelle og legendariske genkendelighed, igen og igen personligt kan indestå for, hvad der er sand, paulinsk kristendom, og hvad der i social og moralsk forstand er den forpligtende betydning af denne kristendom.

Således forbindes paulinsk identitetsbekræftelse med paulinsk kvalificeret parænese, og de tre forfatterskaber kan ses som et sammenhængende, traditions-

bevidst fortolkningsprojekt. Fra den ene kontekst til den anden og den næste drejer det sig om autoritativt at sandsynliggøre en historisk funderet virkelighedsskildring, der hænger kausalt sammen og er formålsbestemt begribelig, og som derfor, med Ricoeur, kan hermeneutisk kategoriseres som en af heuristisk fortolkning manipuleret virkelighed. Den autofiktive Paulus så sin generation som den sidste, hvad der i høj grad præger hans kønssociale parænese. For de post-paulinske forfattere gælder det derimod om at kunne leve og overleve som kristne på jorden. Hver for sig, men måske endnu tydeligere i sammenhæng illustrerer forfatterskaberne fiktionskontraktens betydning som *fortolkningskontrakt*; de bekræfter den dialektiske sammenhæng mellem at *beskrive*, *fortælle* og *foreskrive* på en måde, der understreger, hvordan det kontekstuelle behov for ajourført foreskrivelse nødvendiggør ajourført fortolkning, og hvorfor ajourført fortolkning må tage form som gen-beskrivelse og ny, udvidet eller omskabt genfortælling. Ændret nutid med ændrede livs- og fortolkningsvilkår kræver ændret fortid, hvis det stadigvæk skal være muligt med historisk bekræftelse at kunne forstå *sig selv* som *den samme*. Den autofiktive Paulus ajourfører sin fortid ved korsteologisk at identificere sig med Kristus; med sin kaldsbevidsthed indskriver han *sig selv* som *den samme* i Guds frelsesplan. Og på tilsvarende måde identificeres en post-paulinsk menighed som *sig selv* og *den samme* i alliance med en genskrevet Paulus-figur og ved hjælp af en ajourført Paulus-tradition, som svarer til de aktuelle livs- og fortolkningsvilkår.

Paulus-fordoblingerne viser, *hvordan* en virkelighed formes og legitimeres af autoritativ fortolkning, og *hvorfor* en sådan fortolkning må søge sig retrospektivt legitimeret og brugsbevidst sandsynliggjort i traditionshistorisk konkurrence med beslægtede fortolkninger. Men den post- og pseudopaulinske brug af Paulus-figuren demonstrerer tillige, hvordan stadig fornyelse af fiktionskontrakten som fortolkningskontrakt er en forudsætning for, at Paulus-traditionen kan genbruges. Paulus-autoriteten må narrativt ajourføres og gen-kontekstualiseres for på ny at kunne legitimere en Paulus-fortolkning som en relevant og brugbar virkelighedsskildring med aktuel betydning både som kollektiv identitetsbekræftelse og som socialmoralisk parænese. Kanonisering hæmmer snarere end fremmer en sådan fornyelse.

Paulus fordoblet: Helligånden og den nødvendige løgn

Karakteristikken af fiktionskontrakten som fortolkningskontrakt bekræfter sammenhængen mellem narrativitet og fortolkning og viser betydningen af den nødvendige løgn som fortolkningsgreb og narrativt virkemiddel. Autobiografisk selviscenesættelse, biografisk genskrivning, manipulerende omtolkning og re-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 16

Skriftbrug, autoritet og pseudopigrafi, red. Bodil Ejrnæs og Lone Fatum

ISBN 978-87-635-3637-0 (print) 978-87-635-4442-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2010 (ebook 2016)

www.mtp.dk

socialiserende gen-kontekstualisering er de fortolkningsgreb, der kendetegner Paulus-traditionen. Disse greb har åbenbart været anset som nødvendige for at bevare brugsværdien af Paulus-figures autoritative betydning, og de peger på, at brugen af pseudonymitet som i Pastoralbrevene ikke skal vurderes på baggrund af navngivne forfatterskaber, men må sammenholdes med litterære virkemidler som fx talerne og brugen af den såkaldte vi-kilde¹⁴ i Apostlenes Gerninger samt de mangfoldige og ideologisk markante fortolkningsindgreb, som kendetegner varianterne i de tidlige græske håndskrifter.¹⁵

Som identitetsbekræftende fortolkning har produktionen og kanoniseringen af pseudepigrafiske skrifter som Pastoralbrevene derfor intet med moral at gøre, men med fortolkningsvilkår og brugsværdi. Det afgørende er det kontekstuelle behov for ajourført fortolkning, nødvendigheden af at manipulere traditionen for at genskrive og genbruge og en tilsvarende brugsbevidst sans for autoritativ legitimation. Af dette består fortolkningskontrakten, som således ikke alene forklarer, at Pastoralbrevene er blevet skrevet, men også hvorfor de er blevet modtaget og udbredt, og hvorfor de senere er blevet kanoniseret.

Hertil kommer det hermeneutisk afgørende, at forholdet mellem karismatisk autoritet og traditionel autoritet i denne fortolkningskontrakt svarer til forholdet mellem mundtlighed og skriftlighed. For post-paulinismen er ikke alene øjenvidnernes tid forbi (Luk 1,1-4); også den mundtlige formidlings karismatiske autoritet hører fortiden til. Skal den karismatiske autoritet holdes i hævd – og dens autoritative betydning holdes i live – må den narrativeres i en skriftlig form, der gør det muligt at fortælle videre ved at fastholde som erindring, hvad ingen har set, og eksplicit at citere, hvad ingen har hørt. Det sker med Paulus-figuren i Apostlenes Gerninger, som det sker med Jesus-figuren i evangelierne. Med den fortsatte narrativisering af karismatiske autoritetsfigurer, som illustrerer fortolkningsvilkårene i den post-apostolske tid, deponeres så at sige betydningen af mundtlighedens karismatiske autoritet i den skriftlige tradition. Og brugen af pseudepigrafi må vurderes på disse vilkår.

Således kan man argumentere for, at den pseudepigrafiske Paulus i Pastoralbrevene har fået tilskrevet den samme karismatiske apostelautoritet som den, hvormed han ligesom de øvrige apostle oprindeligt talte. Som *Didachê* videregiver Herrens lære med de tolv apostle som forfattere, siger den pseudepigrafiske Paulus i Pastoralbrevene, hvad han ville have sagt, eller hvad han egentlig mente. Ifølge Kurt Aland kan ingen være blevet narret af *Didachê*, hvorfor det er meningsløst at betragte skriftet som bedrageri. Tilsvarende fastholder pseudepigrafiske skrifter som Pastoralbrevene blot i skriftlig form, hvad man i menigheden allerede mundtligt er fælles om (Aland 1967:29-33). Når en forfatter i Det

Gamle Testamente kan lade Gud tale, og evangeliernes forfattere lader Kristus tale, bør det ifølge Arnold Meyer ikke undre, at en post-apostolsk forfatter kan lade en apostel komme til orde. Kanonicitet afgøres ikke af litterære, men af ekklesiologiske kriterier,¹⁶ og i alle tilfælde er det selve den karismatiske autoritet, der kvalificerer og legitimerer det sagte, hvilket i den traditionsbevidste kontekst gør Helligånden til den egentlige forfatter (Aland 1967:29-30).

Synspunkter som disse har dog langt fra frikendt pseudepigrafiske skrifter som Pastoralbrevene for at være problematiske som bevidste falsknerier. For Bruce M. Metzger er det fx en "fatal konsekvens" af argumentationen, at Helligåndens betydning som karismatisk autorisation begrænses til den post-apostolske tid inden kanondannelsen, hvilket indebærer, at pseudepigrafiske skrifter fra 2. og 3. årh. i højere grad skulle være under Helligåndens indflydelse end Paulus selv (Metzger 1972:18). Dette er imidlertid en indvending, som overser flere væsentlige argumenter. Nemlig dels betydningen for den autofiktive Paulus af karismatisk autoritet som kaldelsens personlige åndsudrustning; dels den sammenlignelighed i brugen af både Paulus og Helligånden som karismatiske autoritetsfigurer, som karakteriserer den post-paulinske sammenhæng mellem skriftliggørelse og traditionalisering (Thomassen 2007:142-147); og endelig det forhold, at et praktisk formål med kanondannelsen var at kontrollere og begrænse karismatisk autoritet til fordel for både traditionelle og institutionelle autoritetsformer (Thomassen 2010:28). At Pastoral-forfatterens brug af Paulus-figuren tydeligvis er motiveret af et behov for traditionsbevidst at institutionalisere, forklarer kanoniseringen af Pastoralbrevene, men det illustrerer først og fremmest de autorisationsvilkår, der kendetegner Paulus-skolens fortolknings-kontekst.

Ånden i de ægte Paulusbreve er selve den apostolske udrustning, den karismatiske autoritet eller udvælgelsens og kaldelsens særlige nåde (*kharis*), som kvalificerer Kristus-identifikationen og den frelseshistoriske selvscenesættelse. Således er ånden for den autofiktive Paulus først og fremmest en indre bestemmelse af frelsesforegribende forvandling, på en gang eskatologisk og vertikal, på samme måde som Kristus i eskatologisk og vertikal forstand er hans indre, åndelige identitet. Derfor mener den autofiktive Paulus at "have" Guds ånd (1 Kor 7,40) på samme måde som Kristus, hans egentlige jeg (Gal 2,20), allerede på jorden knytter ham til himlen.

Forestillingen om Helligånden traditionaliseres i post-paulinismen som en autoritativ skikkelse, en guddommelig formidler mellem himmel og jord med sin egen narrative rolle at spille. På jorden virker Helligånden som en garanti for kollektiv legitimitet under Guds ledelse og narrativiseres i denne funktion både

som guddommelig aktør og som personificeret autoritetsfigur i Apostlenes Gerninger; at Helligånden netop som autoritetsfigur også i praksis er en effektiv brugsfigur, hvis rolle er at legitimere nødvendig fortolkning, illustrerer den kollektive erklæring i det såkaldte aposteldekret: ”Helligånden og vi har besluttet” (ApG 15,28).

Skriftliggørelsen af Paulus-traditionen muliggør således den tvedeling af den karismatiske autoritet, som kommer personificeret til udtryk i den videre narrativisering både af Paulus og af Helligånden. At begge som fortolkningsfigurer kan gøre fyldest som autoritets- og brugsfigurer, viser den form for traditionaliseret autoritet, der kommer til orde, når Pastoral-forfatteren hele fem gange lader den pseudepigrafiske Paulus kvalificere sin parænese som ”troværdig tale” (*pistos ho logos*; jf. 1 Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tim 2,11; Tit 3,8). Dette emfatiske udtryk for apostolsk læregaranti forudsætter præcis den samme form for autoritet som Helligånds-erklæringen i aposteldekretet; i begge tilfælde drejer det sig om en traditionel iscenesættelse af karismatisk autoritet med det formål at legitimere nødvendig fortolkning med aktuelt forpligtende betydning.

Pastoralbrevene foregiver ikke at være *ægte* Paulusbreve, og meningen er ikke hverken at narre eller bedrage. Derimod skal den pseudepigrafiske Paulus som autoritetsfigur sandsynliggøre for en post-paulinsk menighed, at det parænetiske indhold i Pastoralbrevene er ægte Paulus-tradition, skriftligt funderet på brevskriverens traditionaliserede apostolicitet, og derfor udtryk for, hvad der nødvendigvis må være *sand* paulinsk kristendom i første halvdel af det 2. årh. i en kontekst præget af post-paulinske livsvilkår og post-paulinske fortolkningsbehov.

Det illustrerer, at Pastoralbrevene selvfølgelig ikke – som de ægte Paulusbreve – er skrevet for at erstatte et besøg; omtalen af et forestående gensyn (2 Tim 4,10-13) er en pseudepigrafisk kliche. Mens Apostlenes Gerninger synes at være skrevet for at *skjule* de ægte Paulusbreve under den lukanske genskrivning, er Pastoralbrevene snarere skrevet for at *erstatte* de ægte breve. Og fortolkningskontrakten, som i alle tilfælde er den kollektive forudsætning for, at erstatningen kan virke efter sin praktiske, brugsbevidste hensigt, kunne meget vel tænkes autoriseret af en sætning som fx ”Helligånden og vi har besluttet.”

Noter

¹ Betegnelsen bruges her på baggrund af diskussionen om bl.a. forfattersubjektivitet og moral hos Wayne C. Booth i *The Rhetoric of Fiction* (Booth 1961:71-77; 395-396) for at skelne den samlede funktion af tekstimmanente elementer som fx synsvinkel, fortolkningsinteresse og fortællestrategi fra den faktiske forfatter, men i forhold til pseudepigrafiske skrifter også fra den eksplicite forfatter. At betegnelsen kan bruges i forbindelse med enhver tekst og ikke kun narrative tekster, understreges af Mieke Bal, der konkluderer: "Thus the implied author is the result of the investigation of the meaning of a text, and not the source of that meaning. Only after interpreting the text on the basis of a text description can the implied author be inferred or discussed." (Bal 2004:18). Paulus som *eksplicit* forfatter til de pseudepigrafiske Pastoralbreve fører således ikke læserne på sporet af brevenes *faktiske* forfatter, men bidrager derimod til at profilere den *implicitte* forfatter som en konstruktiv del af den helhed, der er brevenes betydning som teologisk litteratur.

² Foruden Peter Høeg, *De måske egnede*, København: Rosinante 1993, og Claus Beck-Nielsen, *Claus Beck-Nielsen (1963-2001)*, København: Gyldendal 2003, drejer det sig især om Suzanne Brøgger, *Jadekatten. En familiesaga*, København: Gyldendal 1997, Jørgen Leth, *Det uperfekte menneske*, København: Gyldendal 2005, Knud Romer, *Den som blinker er bange for døden*, København: Athene 2006, Kim Leine, *Kalak*, København: Gyldendal 2007, og Morten Sabroe, *Du som er i Himlen*, København: Politikens Forlag 2007.

³ Det er beklageligt, at DO 92 oversætter *kaukhêma* og *kaukhêsis* med "stolthed" og ikke, som DO 48, med "ros"; derved er det vertikale perspektiv og det domsaspekt, der motiverer den eskatologiske arbejdsindsats, blevet tilsløret; jf. *kaukhêma* i Fil 1,26; 2,16 foruden i 1 Kor 9,15-16 og *kaukhêsis* i 2 Kor 11,10.17.

⁴ Dateringen af skriftet til 2. årh. svinger fra 115 (Pervo 2009:5-7) til 140 (Hyldahl 2009:11-23). Trods den grundige diskussion til fordel for 115 i Pervo 2006 foretrækker jeg selv en senere datering. Det afgørende er dog, at såvel Lukasskrifterne som Pastoralbrevene hører til i samme bevidstheds-historiske kontekst som fx *Didachê*, Ignatius og Polykarp (se *De apostolske Fædre* 1985) og *Theklabogen* fra de apokryfe *Paulusakterne* (se *Nytestamentlige Apokryfer* 2002), og at denne sammenhæng bidrager væsentligt til forståelsen af skrifternes Paulus-fortolkninger.

⁵ Betegnelsen *Khristianoi* introduceres i ApG 11,26 om den blandede menighed i Antiokia og forudsætter både social organisation og offentlig synlighed.

⁶ Kun Peter har også magt til at dødsdømme, jf. ApG 5,1-11. Det dobbelte privilegium afspejler traditionen om den såkaldte nøglemagt, givet til Peter som kirkens klippe, jf. Matt 16,18-19.

⁷ På grund af Lukas-forfatterens ønske om at hævde den traditionelle forestilling om De Tolv som både disciple og apostle, knyttet til Jerusalem, jf. ApG 1,15-26, undgår han at omtale Paulus som apostel af navn og viser ham i stedet som den største af gavn; kun på missionsrejsen med Barnabas omtales Paulus og Barnabas sammen som *apostoloi*, Apg 14,4.16.

⁸ At det lovfri måltidsfællesskab har social betydning for integrationen i en blanded menighed og bestemmer Lukas-forfatterens interesse for den paulinske position, fremgår ud over af ApG 10,1-11,18 og af hensigten med aposteldekretet i 15,23-29 desuden af de paulinske scener i ApG 16,14-15.25-34; 18,7; 27,33-38. Se Esler 1996:93-109.

⁹ Det er ikke utænkeligt, at der har eksisteret en praksis med renhedsforbud, som ifølge traditionen i 3 Mos 17-18 skulle regulere de fremmedes adgang til Israels hus.

¹⁰ 2 Tim., der præsenterer sig som et fangenskabsbrev, røber fx afhængighed af det Paulus-ægte Fil.

¹¹ Jf. som baggrund 1 Kor 7; 8 og 10 samt Rom 14.

¹² At askeseidealet særligt appellerer til kvinder, ugifte såvel som trolovede eller gifte, og derfor udgør en alvorlig trussel imod hele den patriarkalske hus- og samfundsorden, er et hovedtema i flere af apostelakterne; se fx *Theklabogen*, *Nytestamentlige Apokryfer* 2002:276.

¹³ Ifølge apokryfen *Andreasakterne* (Nyttestamentlige Apokryfer 2002:184-221), der fastholder afseksualiseringen som socialmoralisk ideal, kan syndefaldet, Adam og Evas seksuelle fejltagelse, genoprettes ved hjælp af askese, dvs. i den åndelige forening mellem Andreas og den troende Maximillas sjæl, hendes ”indre mand”. Se Fatum 2008:189-190.

¹⁴ Jf. ApG 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16.

¹⁵ Se fx de massive indgreb, der kendetegner overleveringen af ApG. i D-teksten, *Codex Bezae Cantabrigiensis*, jf. Pervo 2009:3-5.

¹⁶ Jf. Meyer, A. 1936, Religiöse Pseudepigraphie als ethisch-psychologisches Problem, *ZNW* 35, 262-279; her kendt fra diskussionen i Metzger 1972.

Litteratur

- Aichele, G. 2010, Canon, Ideology, and the Emergence of an Imperial Church, in: E. Thomassen (ed.), *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 45-65.
- Aland, K. 1967, Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte, in: *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, Berlin: de Gruyter & Co., 24-34.
- Bal, M. 2004, *Narratology. An Introduction to the Theory of Narrative*, 2nd Ed., Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press (1999; 1985).
- Behrendt, P. 2006, *Dobbeltkontrakten. En æstetisk nydannelse*, København: Gyldendal.
- Behrendt, P. 2008, At fejlagnostisere fiktionen. Malmros til røntgen, in: *Kritik* 189:2-31.
- Booth, W.C. 1961, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago & London: University of Chicago Press.
- Clark, E. 1999, *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Conzelmann, H. 1979, Die Schule des Paulus, in: *Theologia Crucis – Signum Crucis*, FS E. Dinkler, Hrsg. C. Andresen und G. Klein, Tübingen: Mohr (Siebeck), 85-96.
- De apostolske Fædre* 1985, i dansk oversættelse med indledninger og noter, red. N.J. Cappelørn, N. Hyldahl, B. Wiberg, København: Det Danske Bibelselskab.
- Donelsen, L.R. 2006, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, Tübingen: Mohr Siebeck (1986).
- Dupont, F. 1999, *The Invention of Literature. From Greek Intoxication to the Latin Book*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press (fr. orig. 1994).
- Esler, Ph.F. 1996, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 1987.
- Fatum, L. 1995, Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations, in: K.E. Børresen (ed.), *The Image of God: Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis: Fortress Press, 50-133.

- Fatum, L. 2005, Christ Domesticated: The Household Theology of the Pastorals as Political Strategy, in: J. Ådna (ed.), *The Formation of the Early Church*, Tübingen: Mohr Siebeck, 175-207.
- Fatum, L. 2007, Spiritual Authority and Social Gendering in New Testament Texts and Interpretative Traditions, in: S.B. Gajano & E. Pace (eds.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia: Morcelliana, 63-88.
- Fatum, L. 2008, Hvad der videre hændte apostlene. Kristus, køn og kvindefigurer i Apostelakterne, in: L. Fatum, G. Hallbäck, J.T. Nielsen, *Den hemmelige Jesus*, København: Alfa, 159-202.
- Gamble, H.Y. 1995, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven and London: Yale University Press.
- Gamble, H.Y. 2002, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers (1985).
- Genette, G. 1983, *Narrative Discourse. An Essay in Method*, Ithaka, NY: Cornell University Press (fr. orig. 1972).
- Gilhus, I.S. 2010, Contextualizing the Present, Manipulating the Past: Codex II from Nag Hammadi and the Challenge of Circumventing Canonicity, in: E. Thomassen (ed.), *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 91-108.
- Hallbäck, G. 2008, Kanondannelse og kætteri, in: L. Fatum, G. Hallbäck, J.T. Nielsen, *Den hemmelige Jesus*, København: Alfa, 19-44.
- Hyldahl, N. 2009, *Paulus – brudstykker af en biografi*, København: Anis.
- Kyrtatas, D.J. 2010, Historical Aspects of the Formation of the New Testament Canon, in: E. Thomassen (ed.), *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 29-44.
- MacDonald, M.Y. 1988, *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Metzger, B.M. 1972, Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha, *JBL* 91:3-24.
- Müller, U.M. 1976, *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Nytestamentlige Apokryfer* 2002, Oversættelse, indledninger og noter ved J.L. Christiansen og H.K. Nielsen, København: Det Danske Bibelselskab.
- Osiek, C. & M.Y. MacDonald 2006, *A Woman's Place. Housechurches in Earliest Christianity*, Minneapolis: Fortress Press.
- Pervo, R.I. 2006, *Dating Acts. Between the Evangelists and the Apologists*, Santa Rosa, CA: Polebridge Press.
- Pervo, R.I. 2009, *Acts. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press.
- Ricoeur, P. 1994, *Oneself as Another*, Chicago and London: University of Chicago Press (fr. orig. 1990).

- Ricoeur, P. 1995, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis: Fortress Press.
- Thomassen, E. 2007, "Forgery" in the New Testament, in: J.R.Lewis and O. Hammer (eds.), *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 141-157.
- Thomassen, E. 2010, Some Notes on the Development of Christian Ideas about a Canon, in: E. Thomassen (ed.), *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 9-28.