

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-
lignereren 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 tekst-niveauer 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*. Centreret 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, filosoferne 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 filosoferne 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. Filosoferne 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 helleneret 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 ægt-hed. 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-

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

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.