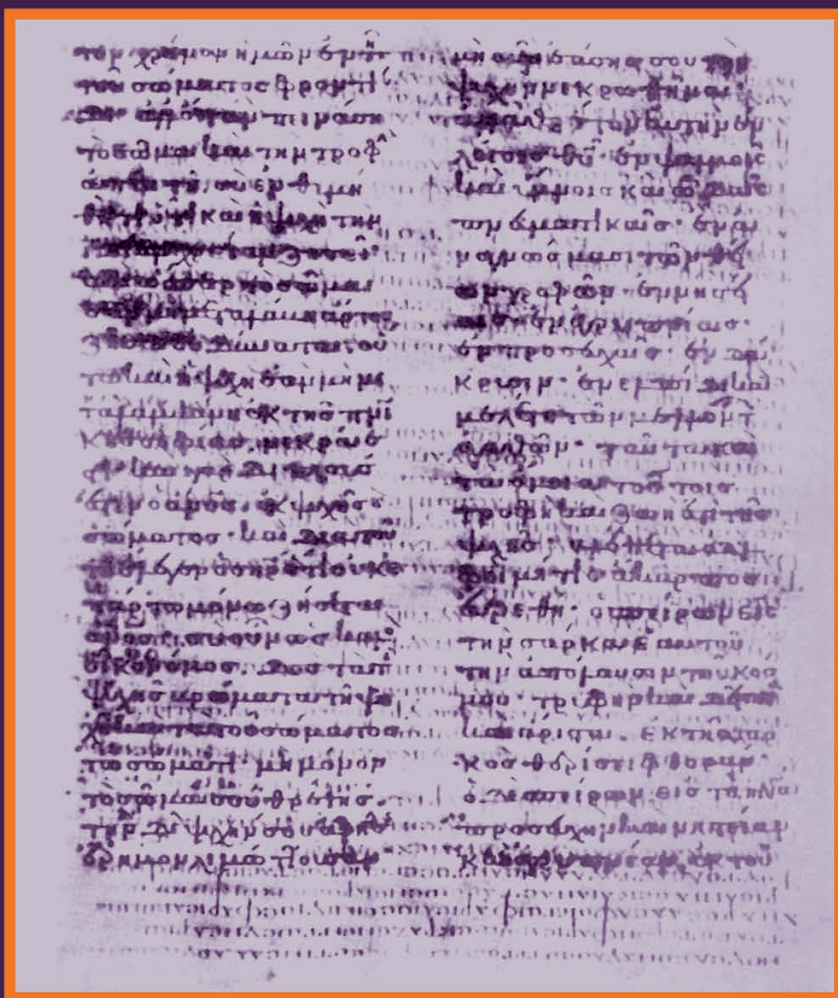


Bibelske genskrivninger



Bibelske genskrivninger

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. Festskrift til Niels Peter Lemche
Red. af Mogens Müller og Thomas L. Thompson, 2005. 442 s.
15. Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status. Festskrift til Mogens Müller
Red. af Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche og Henrik Tronier, 2006. 307 s.
16. Skriftbrug, autoritet og pseudepigrافي
Red. af Bodil Ejrnæs og Lone Fatum, 2010. 169 s.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Bibelske genskrivninger

Forum for Bibelsk Eksegese 17

Redaktion:

Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

MUSEUM TUSCULANUMS FORLAG

KØBENHAVNS UNIVERSITET

2012

Bibelske genskrivninger

© Forfatterne & Museum Tusulanums Forlag 2012

Omslag: Pernille Sys Hansen, Damp Design

Sats: Kristian Mejrup

Sat med Times New Roman, laserprintet

Tryk: Specialtrykkeriet Viborg a-s

ISBN: 978 87 635 3916 6

ISSN 0903 854X

Udgivet med støtte fra

H.P. Hjerl Hansen Mindefondet for Dansk Palæstinaforskning

Forsideillustration:

Codex Ephraemi Rescriptus, der findes i Nationalbiblioteket i Paris, er en palimpsest, d.v.s. pergamentet er blevet visket eller vasket ren for den oprindelige skrift og så brugt til noget nyt. Codex Ephraemi Rescriptus stammer fra det 5. århundrede, og uddraget viser afslutningen på Lukasevangeliet, oven på hvilken en græsk oversættelse af kirkefaderen Afrem Syrers traktater er blevet skrevet engang i det 12.århundrede.

Museum Tusulanums Forlag

Njalsgade 126

DK-2300 København S

www.mtp.dk

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Indhold

<i>Indledning af Jesper Høgenhaven og Mogens Müller</i>	7
Kasper Dalgaard, <i>Rewritten Bible – Vermes' forbandelse?</i>	19
Niels Peter Lemche, <i>Gammeltestamentlige tekster som genskrevet litteratur</i>	51
Anne Katrine de Hemmer Gudme, <i>Barnemorderen Manasse. Kong Manasse af Juda i Kongebøgerne og i Krønikebøgerne – og i virkeligheden</i>	75
Frederik Poulsen, <i>Eksodusbegivenheden i Deuterocesaja: Genskrivning eller overskrivning?</i>	89
Søren Holst, <i>Hvornår er en tekst bibelsk? Bearbejdede Mosebøger blandt Dødehavsrullerne</i>	111
Jesper Høgenhaven, <i>Den uforudsigelige Jahve i 4QRewritten Pentateuch A – På grænsen imellem afskrift og genskrivning af Bibelen i Qumran</i>	139
Trine Bjørnung Hasselbalch, <i>Autoritet, flerstemmighed og forhandling i Genesisapokryfen</i>	165
Martin Friis, <i>Favntag med fortiden – formidling og fortolkning hos Flavius Josefus i værket Jødernes Historie</i>	183
Mogens Müller, <i>Evangelierne som bibelske genskrivninger – til spørgsmålet om referentialitet</i>	203
Anne Vig Skoven, <i>Har Markus læst Romerbrevet?</i>	221
Christina Solmunde Michelsen, <i>Johannes Døber i et genskrevet evangelium</i>	239
Ingrid Hjelm, <i>"Hvem er min næste?" Krønikebøgernes idealkonge og Lukasevangeliets Jesusfigur</i>	253
Finn Damgaard, <i>Dæmoniske disciple: Satan mellem Peter og Judas</i>	271
Stefan Nordgaard, <i>"Et billede på Guds søn", Melkisedek i Hebræerbrevet</i>	287
Tilde Bak Halvgaard, <i>Gnostikerne som genskrivere</i>	303

Jesper Tang Nielsen, <i>Getsemane genskrevet – fortolkningen af passionen i Frelserens Evangelium</i>	315
Pernille Carstens, <i>Mirjams hemmelighed – ”den som ikke kan huske, har ikke noget at fortælle”</i>	341
Bo Dahl Hermansen, <i>Petra som palimpsest</i>	361
Mogens Müller, <i>Koranen som ”bibelsk genskrivning”</i>	377
Christina Petterson, <i>En konge i sin faders sted – Bibel og konge i den danske enevælde</i>	413

Indledning

Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

Overskriften ”Bibelske genskrivninger” forsøger at indkredse et fænomen, der i de senere års studier af den antikke jødiske og kristne litteratur har tiltrukket sig en del opmærksomhed. Det er en kendt sag, at der fra denne periode er adskillige skrifter, der forholder sig til andre dele af den bibelske litteratur på en særlig måde. De er ikke alene afhængige af forgængerne i den forstand, at disse tjener som inspirationskilde; men det nye skrift udgør en ny version af det gamle, en genskrivning af dette eller dele af dette, hvorunder der også kan ske bemærkelsesværdige ændringer i det, som vi umiddelbart opfatter som faktuelle oplysninger.

Denne måde at forholde sig til et givet forlæg forekommer såvel inden for som uden for den bibelske kanon. I Det Gamle Testamente udgør Krønikebøgerne over lange stræk en genskrivning af Samuels- og Kongebøgernes fortælling. Og det kendteste eksempel er uden tvivl de nytestamentlige evangelier, hvor Matthæusevangeliet ganske åbenbart benytter Markusevangeliet som grundlag og ramme for sin nye fortælling.

Det er omdiskuteret, om det overhovedet er frugtbart eller givende at tale om bibelsk genskrivning eller om ”genskrevet Bibel” i forbindelse med disse tekster. Geza Vermes introducerede i 1961 begrebet ”genskrevet Bibel” (”rewritten Bible”) som en betegnelse for nogle bestemte jødiske skrifers måde at forholde sig til bibelteksterne på. Nogle forskere har slået til lyd for, at ”genskrevet Bibel” skulle udgøre en særlig litterær genre, andre har hellere villet tale om en fortolkningsstrategi. I hvert fald dækker begrebet over en bestemt måde at fortolke traditionelle tekster på, nemlig ved at ”genskrive” dem.

Når redaktionen af dette bind i Forum-serien har valgt ”Bibelske genskrivninger” som overskrift, er det udtryk for, at vægten lægges på ”genskrivning” som en fortolkende aktivitet, noget, der finder sted i tekster, der almindeligvis ønsker at overtage den grundlæggende teksts autoritet. Og når det efter redaktørernes opfattelse kan være interessant at tale om bibelsk genskrivning som en måde at fortolke tekster på, er det forudsat, at det ikke er enhver fortolkende aktivitet, der kan beskrives som genskrivning. Qumran-biblioteket illustrerer dette forhold: Her forekommer på den ene side egentlige kommentarværker, der gengiver den overleverede tekst og i tilslutning til citaterne udlægger disse udsagn for udsagn og ord for ord, og på den anden side genskrivende værker, der med varierende grader af frihed fortæller den samme historie som forlægget men med udeladelser, udvidelser og omskrivninger. Martin Friis bruger i sin artikel i dette bind ud-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

trykket ”receptionshistorisk spektrum”; og bibelsk genskrivning kan siges at angive et område af dette spektrum.

Det relevante ved begrebet genskrivning består således ikke primært i at nå frem til en præcis afgrænsning i forhold til de nærliggende dele af det receptions-historiske spektrum men derimod i at blive klogere på de mekanismer og tendenser, der er på færde, når en overleveret tekst med en eller anden grad af autoritet genskrives. Hvad indebærer det at genskrive en tekst? Her er der nok god grund til at være opmærksom på, at ”genskrivning” på dansk først og fremmest er en lidt kunstig fagterm i forhold til det engelske ”rewriting”. Som Søren Holst peger på i sit bidrag til dette bind, er den mest oplagte danske oversættelse af ”rewrite” simpelt hen: ”skrive om”. Det er med andre ord en langt mere gennemgribende og selvstændig proces, end termen ”genskrive” i hvert fald umiddelbart giver indtryk af. Bibelske genskrivninger har i høj grad karakter af omskrivning; og i bestemte tilfælde synes der ligefrem at være tale om bevidste forsøg på at ”overskrive” den foreliggende tekst; et eksempel kunne være Matthæusevangeliets brug af Markusevangeliet, der dels i stort set fuldt omfang indtages i det nye evangelieskrift, dels skrives om og forsynes med så omfattende tilføjelser af nyt stof, at det virker sandsynligt, at Matthæusevangeliets forfatter må have haft til hensigt at erstatte Markusevangeliet med sit eget skrift.

Der kan opregnes en række kendte eksempler på genskrivning af tekster, som i den jødiske og kristne receptionshistorie regnes for bibelske: Krønikebøgerne, de to senere af de synoptiske evangelier, Jubilæerbogen, Genesisapokryfen, Pseudo-Filons *Liber Antiquitatum Biblicarum* og Josefus’ *Antiquitates*. Flere forskere har peget på, at kategorien er en ”etic”-kategori, altså en betegnelse, der appliceres på kildematerialet udefra. Særlig har man påpeget det anakronistiske i at tale om ”Bibel” eller ”bibelske” tekster i denne forbindelse, eftersom der næppe på det tidspunkt, hvor genskrivningerne blev til, fandtes nogen kanonisk skriftsamling og dermed ingen Bibel i den senere forstand. Det er derfor blevet foreslået, at man i stedet for ”genskrevet Bibel” (”rewritten Bible”) kunne tale om ”genskrevet skrift” eller ”genskrevet helligskrift” (”rewritten scripture”). En gennemgang af den efterhånden omfattende debat om den rette nomenklatur, der her har udspillet sig siden Geza Vermes’ søsætning af termen ”rewritten Bible” i 1961, findes i artiklen ”’Rewritten Bible’ – Vermes’ forbandelse”, hvormed Kasper Dalgaard indleder dette bind. Foruden oversigten over de forskellige positioner og forslag til ændringer af nomenklaturen, fremgår det også, at afgrænsningen af, hvilke skrifter der skal medtages, naturligt nok er medbestemmende for, hvilken betegnelse der findes bedst egnet.

Under alle omstændigheder er det oplagt, at fænomenet genskrivning må studeres og forstås i en bredere sammenhæng. Det her foreliggende bind afspejler således også, hvor forskellige aspekter af forarbejdet tradition, der kan rummes under overskriften ”Bibelske genskrivninger”. Genskrivning er et fænomen, der kan forbindes med begrebet kulturel erindring: Tekster, der tilskrives autoritet og normativitet i en given kulturel sammenhæng, søges bevaret og opretholdt som normative gennem en proces, der både indebærer afskrift og omskrivninger, men derudover tillige kulturel annektering af steder og landskaber og f.eks. bibelsk forankring af kroningsritualer. Denne måde at betragte teksternes tilblivelse og overlevering samt deres brug på kan være med til at åbne øjnene for væsentlige aspekter.

Et særligt aspekt ved genren eller fortolkningsstrategien ”bibelsk genskrivning”, som er vigtigt for forståelsen af disse tekster, er deres i vore øjne overraskende frihed til at skabe en historiefortælling, der øjensynlig gør krav på ”referentialitet”, dvs. på at blive opfattet som beskrivelser af personer, der virkelig har levet, og af begivenheder, der faktisk skal have fundet sted. Dog røber allerede en sammenligning med den tekst eller de tekster, der gen- og dermed overskrives, at der er tale om, hvad vi må rubricere som fiktionslitteratur. Og dermed fortæller disse gen- eller overskrivninger samtidig, at deres forfatter eller forfattere i en eller anden forstand også har opfattet deres ”grundtekst(er)” som fiktion, som det var muligt at omskrive. Tredje sammenligningspunkt mellem den til grund liggende tekst og gen- eller overskrivningen har derfor åbenbart ikke været virkelige personers faktiske historie eller faktisk stedfundne hændelser, men den bevidsthed, forfatteren eller forfatterne bag genskrivningen ønskede at skabe hos deres læser eller tilhører.

Genskrivning kan i en vis forstand godt anskues som en side af enhver fortolkning eller reception af overleverede tekster; betegnelsen kan dog dermed blive så bred, at den mister sin funktion. Omvendt må det fastholdes, at det giver mening at tale om genskrivning som en form for fortolkende aktivitet, der i en række bestemte tekster spiller en meget fremtrædende rolle. Begreberne genskrevet Bibel og bibelske genskrivninger er mindre interessante som skarpt afgrænsede kategorier, hvortil nogle tekster hører, medens andre ikke gør – en sådan afgrænsning er næppe mulig og heller ikke specielt frugtbar. Begreberne kan derimod tjene til at skabe opmærksomhed omkring mekanismer og tendenser, der historisk har genereret en særlig fortolkningsmåde i form af antikke genskrivninger. Det virker, som om det er muligt at indkredse et repertoire af værktøjer for sådanne genskrivninger, som datidens forfattere har gjort brug af med en række varierende niveauer af bevidst intentionalitet.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Et bredere kulturhistorisk perspektiv på genskrivningsfænomenet anlægger Niels Peter Lemche i sin artikel ”Gammeltestamentlige tekster som genskrevet litteratur”. Genskrivninger er en ældgammel foreteelse i nærorientalsk kultur, i sin oprindelse tæt forbundet med datidens pædagogiske hovedværktøj: Afskrift i skriverskolerne af fortidens ”kanoniske” litteratur. Tekster, der blev anset for autoritative, blev skrevet af og samtidig sprogligt moderniseret og netop derved bevaret som meningsgivende. Og ved siden af afskrifterne forekom en praksis, der tillod sig betydelige friheder i forhold til forlæggene. Inde for den senere kanoniske skriftsamling udgør Krønikebøgerne altså således en bevidst genskrivning af dele af Kongebøgernes fortælling ud fra et nyt perspektiv. Og den bibelske syndflodsberetning kan opfattes som en form for ”genskrevet Gilgamesh”, idet det er den mesopotamiske syndflodsberetning – der allerede havde været igennem adskillige genskrivninger i Mesopotamien – der i Bibelen først genskrives af det jahvistiske værk, som Præsteskriftet derpå genskriver på ny.

Anne Katrine de Hemmer Gudmes artikel ”Barnemorderen Manasse. Kong Manasse af Juda i Kongebøgerne og i Krønikebøgerne – og i virkeligheden” stiller skarpt på en enkelt episode i Krønikebøgernes genskrivning af Kongebøgernes fortælling: Manasse-figuren i 2 Kong 21 og 2 Krøn 33. Kongebøgerne portrætterer Manasse som det værste eksempel på en ond og ulydig konge, som fortællingen kan opvise, og tilskriver ham skylden for det babyloniske eksil, der senere rammer Juda. I Krønikebøgernes genskrevne version af fortællingen er Manasse derimod en synder, som bliver straffet med fangenskab i Babylon, og som herefter angår og omvender sig. På denne måde bliver Manasse-skikkelsen et eksempel, som det angrende Israel kan identificere sig med. Begge disse Manasse-billeder videreføres i dele af den pseudepigrafiske litteratur. Med den historiske kong Manasse – hvis lange regeringstid synes at have været en fredelig og stabil periode for Juda – har de formentlig meget lidt at gøre.

Frederik Poulsen analyserer i artiklen ”Eksodusbegivenheden i Deuterocesaja – genskrivning eller overskrivning?” fire passager i Esajasbogen, som ser ud til at genskrive fortællingen om israellitternes udfrielse fra Egypten: Es 43,14-21; 48,20-21; 51,9-11; 52,11-12. Disse tekster viser sig således at låne en række udtryk, træk og motiver fra eksodus-fortællingen; og i 43,14-21 og 51,9-11 sker der en udtrykkelig modstilling af de to begivenheder. Samtidig demonstrerer artiklen, hvordan den klassiske forståelse af, at Deuterocesaja i hovedsagen handler om et nyt eksodus ud af det babyloniske eksil, må opgives, idet temaet med det nye eksodus blot er ét blandt flere, ligesom det nye eksodus – såvel hos Deuterocesaja som i den øvrige profetlitteratur – tænkes at ske ikke alene fra Babylon, men fra den bredere diaspora. Særlig om Es 43,14-21 gælder, at her ikke blot er

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

tale om en genskrivning, men snarere om en egentlig overskrivning af eksodusbegivenheden som den grundlæggende, guddommelige urakt.

Søren Holst beskæftiger sig i sin artikel ”Hvornår er en tekst bibelsk? Bearbejdede Mosebøger blandt Dødehavsrullerne” med de flydende grænser imellem kategorierne bibelsk og ikke-bibelsk litteratur, når disse kategorier søges anvendt på kildematerialet fra Qumran. Vanskeligheden ved en præcis grænsedragning viser sig bl.a. i de moderne tekstudgaver, hvor f.eks. de aramæiske targumer og de græske oversættelser af bibelske tekster undertiden har lidt den sørgelige skæbne, at de hverken har fundet plads blandt de bibelske eller blandt de ikke-bibelske tekster. Artiklen går bag om problemstillingen med de bearbejdede Mosebøger (”Reworked Pentateuch”) fra Qumran som et illustrativt eksempel. I disse håndskrifter (4Q158 og 4Q364-367) kommer nogle af de mekanismer til udfoldelse, som også kan iagttages i andre bibelske Qumran-håndskrifter (og f.eks. i den samaritanske Pentateuk-tekst): Teksten ”forbedres” gennem diverse udvidelser, der gør det fortalte mere logisk, og som fjerner enhver mulig mistanke om, at det, Jahve har lovet, f.eks. ikke skulle gå i opfyldelse. Om disse ”Genskrevet Pentateuk”-håndskrifter skal betragtes som bibelske eller ej, bliver i sidste ende et definitionsspørgsmål.

Jesper Høgenhaven fokuserer i artiklen ”Den uforudsigelige Jahve i 4QReworked Pentateuch A. På grænsen imellem afskrift og genskrivning af Bibelen i Qumran” på et enkelt af ”genskrevet Pentateuk”-håndskrifterne, 4QRewritten Pentateuch A (4Q158). Dette håndskrift indeholder en stærkt udvidet udgave af Anden Mosebog. En række af tilføjelserne genfindes i den samaritanske tekst. Således suppleres og udfyldes Anden Mosebog-teksten løbende med paralleltekst fra Femte Mosebog. Til de mere opsigtsvækkende tekstudvidelser hører indføjelser af Jakobs kamp (fra 1 Mos 32) lige før Moses’ møde med Aron (2 Mos 4,27-28). Her er det en nærliggende antagelse, at denne episode er blevet sat ind på dette sted, fordi man har fornemmet et slægtskab med beretningen om Jahves overfald på Moses (eller på Moses’ søn), som er fortalt i 2 Mos 4,24-26. Den version af Jakobs kamp-beretningen, som vi finder i 4Q158, har i øvrigt flere træk fælles med Josefus’ udgave af samme beretning i *Antiquitates*: Jahve erstattes af en englefigur, og der lægges vægt på, at denne forudsiger Jakobs fremtid. Alt i alt giver 4Q158 et illustrativt indblik i vigtige mekanismer bag bibelsk genskrivning, ikke mindst den tendens at tage uforudsigeligheden ud af de overleverede fortællinger.

Trine Bjørnung Hasselbalch retter i artiklen ”Autoritet, flerstemmighed og forhandling i Genesisapokryfen” blikket mod en anden Qumran-tekst, Genesisapokryfen, og forsøger at indkredse sider af den sociale proces, der afspejler

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

sig i genskrivningsprocessen. Snarere end som en genskrivning af en foreliggende autoritativ originaltekst eller et forlæg ansues den genskrevne tekst som en palimpsest, hvori alle lag besidder autoritet, og hvor der bliver tale ikke kun om en aktualisering men tillige om en genforhandling af autoriteten. Med særlig vægt på to af Genesisapokryfens kvindefigurer – Lemeks hustru Betenos, der bliver moder til Noa, og Abrams hustru Saraj – vises, hvordan disse skikkelser i en ”palimpsestuøs” læsning får liv og mæle som aktive, initiativrige kvinder, der handler på baggrund af en latent kosmisk trussel. Denne betoning kan både ses som et forsøg på at række ud til kvinder i et hellenistisk miljø og give dem en stemme i forhandlingerne om tradition og autoritet og som et forsøg på at skabe en identifikationsramme for Qumran-samfundets medlemmer, der formentlig har set sig som det sande gudsfolk, udfordret af kosmiske farer og trusler.

Et af de værker, der almindeligvis optræder som et eksempel på ”genskrevet Bibel”, er de første elleve bøger af Josefus’ *Jødernes Historie*. I sit bidrag, ”Favntag med fortiden – formidling og fortolkning hos Flavius Josefus i værket *Jødernes Historie*”, indkredser Martin Friis først værkets placering i det, som han benævner ”det receptionshistoriske spektrum”. Som en navngiven forfatters værk vil denne genskrevne bibelhistorie ikke træde i stedet for eller stå ved siden af de hellige skrifter, men er et også apologetisk bestemt forsøg på over for et græsk-romersk publikum at give en agiterende præsentation af jødedommen, der skal overbevise om, at jøderne har god grund til at være stolte af deres ophav og forhistorie. Martin Friis eksemplificerer Josefus’ fremgangsmåde ved at analysere hans genfortælling af historien om Babelstårnet i 1 Mos 11. I denne genskrivning bliver initiativtageren til tårnbyggeriet den fra 1 Mos 10,8-12 kendte første konge, Nimrod, der skildres som en tyran. Det kommer klart til syne, hvor kreativt og fortolkende Josefus går frem, blandt andet hvor forsigtig han er, når det gælder om at lade Gud gribe direkte ind i historien. Her kan man faktisk tale om en tendens til af-teologisering.

Under overskriften ”Evangelierne som bibelske genskrivninger – til spørgsmålet om referentialitet” tager Mogens Müller udgangspunkt i Ulrich Luz’ sammenligning af Matthæusevangeliet og græske forfattere med hensyn til det fortaltes forhold til historien. For til forskel fra de græske forfattere har forfatteren til Matthæusevangeliet åbenbart ikke oplevet det som et problem at skabe fortællinger, der foregiver at gengive stedfundne begivenheder. Der er i hvert fald ingen signaler i hans tekst, der tilkendegiver, at han ikke ønsker det fortalte opfattet som refererende til faktiske hændelser. Denne overraskende frihed bliver imidlertid begribelig, hvis man forstår Matthæusevangeliet, men desuden også Johannes- og Lukasevangeliet som bibelske genskrivninger, dvs. som skrifter, der i

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

lighed med de antikjødiske eksempler på ”genskrevet Bibel/Skrift” ikke som tredje sammenligningspunkt har stedfundne bevisenheder, men den tro eller bevidsthed, forfatterne sigter på at fremkalde hos deres tilhørere eller læsere. Det meget nye stof i de senere evangelier behøver derfor ikke stamme fra en anden, nu tabt skriftlig kilde, men lader sig mindst lige så godt forstå som resultat af den enkelte evangelieforfatters skabende kraft i sit forsøg på at forkynde evangeliet. På den anden side tyder det stof, som Lukasevangeliet har fælles med Matthæusevangeliet, men ikke har fra Markusevangeliet, på litterær afhængighed. De fire evangelieskrifter kan således med fordel ses som stationer i en receptions- og fortolkningsproces, fremkaldt af nye tider og situationer.

Et af de spørgsmål, der dukker op i denne forbindelse, er, hvor forfatteren til det tidligste evangelieskrift, Markusevangeliet, har sin ”teologi” fra. I forlængelse af en ny trend til at se ”Markus” som inspireret af Paulus og hans breve, undersøger Anne Vig Skoven under overskriften ”Har Markus læst Romerbrevet?”, om det er muligt at se forhærdelsestanken i Markusevangeliet som et udslag af kendskab til Rom 9-11. For ganske vist er der med henholdsvis et evangelieskrift og et apostelbrev tale om to meget forskellige genrer, men påfaldende lighedspunkter i ordvalg og udvikling af forestillingen om, at Guds frelse omfatter såvel jøder som ikke-jøder, peger i retning af, at ”Markus” har haft kendskab til Romerbrevet og den paulinske tanke om ”jøde først, så græker”. Denne tanke kommer således også til orde i fortællingen om den syro-fønikiske kvinde i Mark 7,24-30. Anne Vig Skoven når således til at kunne give et bekræftende svar på det spørgsmål, der udgør titlen på hendes artikel.

Christina Solmunde Michelsen undersøger under overskriften ”Johannes Døber i et genskrevet evangelium”, hvordan forfatteren til Lukasevangeliet (og Apostlenes Gerninger) ved forskellige ændringer i forhold til de andre evangelier inddæmmer Johannes Døbers betydning. Således er Johannes overraskende nok faktisk ikke den, der døber Jesus – han er nemlig i ”Lukas” tilrettelæggelse af historien fængslet forinden, og Jesu dåb er skildret med verber, der står i passiv. I dette forfatterskab indtager Johannes således ikke længere den samme rolle som i de to andre synoptiske evangelier, og dette fremgår også af fortællinger, der udtrykkeligt tilkendegiver, at hans dåb havde en anden karakter end Jesus’, idet alene denne sidste også skænker Helligånden. Med pinsebegivenheden har Johannes-dåben altså fundet sin afløser. Det betyder, at døberfunktionen nedtones, og at vægten i højere grad end hos forgængerne kommer til at ligge på skildringen af Johannes som omvendelsesprædikant – hvad der i øvrigt, og måske ikke tilfældigt – ligger i forlængelse af det billede, som Josefus giver af Johannes Dø-

ber i *Jødernes Historie*. Lukasskrifternes billede af Johannes Døber er altså et klart eksempel på en teologisk betinget genskrivning af en bibelsk figur.

I artiklen ”’Hvem er min næste?’ Krønikebøgernes idealkonge og Lukasevangeliets Jesusfigur” vil Ingrid Hjelm vise, at forfatteren til Lukasevangeliet er langt mere sofistikeret i sin inddragelse af Det Gamle Testamente end f.eks. forfatteren til Matthæusevangeliet og hans mere eksplicite brug. Det er således tilfældet i dette evangelieskrifts inddragelse af den davidiske kongeideologi, hvor Jesu kongelige legitimitet er eponymisk snarere end genealogisk, idet der bliver lagt vægt på det profetiske aspekt, hvad der også fremgår af den anderledes konstruerede stamtavle. Som et eksempel på, hvordan Lukasevangeliet desuden kan overskrive en gammeltestamentlig fortælling og dermed gennem en gentagelse få en særlig pointe frem, fremdrager Ingrid Hjelm fortællingen i 2 Krøn 28 om, hvordan Nordriget efter en sejr over Juda med mange døde og endnu flere tilfangetagne til følge bebrejdes dette brodermord af profeten Oded samt nogle efraimitiske ledere med det resultat, at de viser barmhjertighed mod de tilfangetagne judæere. Læst på denne baggrund bliver Jesu svar til den lovkyndige på spørgsmålet om, hvem hans næste er, igennem lignelsen om den barmhjertige samaritaner det radikale, at hans næste er den, der har gjort godt imod ham. For det undsiger enhver etnisk betinget begrænsning og åbner for den kristne missions grænseoverskridende virksomhed, sådan som den er skildret i Apostlenes Geringer.

Finn Damgaard kortlægger under overskriften ”Dæmoniske disciple: Satan mellem Peter og Judas” med udgangspunkt i det nyfundne Judasevangelium de ejendommelige forskydninger, der sker i billedet af de to apostle fra Markus- og Matthæusevangeliet til Johannes- og Lukasevangeliet. Judasevangeliet overrasker ved at fremhæve Judas på bekostning af Peter og de øvrige apostle, men spørgsmålet er, om vi ikke finder en fremhævelse af Judas på bekostning af Peter allerede i de nytestamentlige evangelier. Således er billedet af Peter langt fra entydigt positivt i de to ældste evangelier, og tilsvarende er billedet af Judas ikke kun negativt. Det bliver det ganske vist hurtigt i traditionen, som desuden har været virkningsfuld op gennem kirkens historie, hvor det endda har været en brik i antisemitismens billede af jøden. Men dette har især sine rødder i Lukas- og Johannesevangeliet, hvor Peter ikke kaldes Satan i forbindelse med forsøget på at få Jesus talt fra at gå lidelsens vej, men hvor Judas til gengæld er i Satans vold samtidig med, at han bliver repræsentant for jødedommen. Der sker altså i disse to senere evangelier en genskrivning af Peter-skikkelsen. Judasevangeliet går her bag om Lukas- og Johannesevangeliet og knytter igen til ved Markus- og Matthæusevangeliets mere tragiske Judas-skikkelse.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Stefan Nordgaard undersøger i artiklen ”Et billede på Guds søn’, Melkisedek i Hebræerbrevet” receptionen af Melkisedek i dette anonyme brev. Melkisedek optræder kun to steder i Det Gamle Testamente, men i den antikke jødedom udspinder der sig en hel mytologi omkring skikkelsen, der hæver den ud over det menneskelige. I en første del analyseres den overraskende og kreative genskrivning i Hebr 7,-10 af den fortælling om Abrahams møde med Melkisedek, som optræder i 1 Mos 14,17-20. Sigtet bestemmes som det at vise Kristus’ fuldstændige overlegenhed i forhold til det levitiske præsteskab, inklusive ypperstepræsten. Anden del ser dernæst på den rolle og funktion, dette tekststykke har i Hebræerbrevet som helhed. Stefan Nordgaards konklusion er, at Hebr 7,1-10 skal opfattes som en del af en større og stærkt kompleks argumentation, hvor forfatteren søger at overtale sine læsere til ikke at supplere deres kristentro med overholdelse af Moseloven. For indstiftelsen af den nye pagt har gjort den gamle pagt og dermed dens lovoverholdelse forældet.

Tilde Bak Halvgaard indleder sin artikel, ”Gnostikerne som genskrivere”, med en kort drøftelse af anvendeligheden af begrebet ”gnosticisme”, der jo er en moderne betegnelse, og når til den konklusion, at det giver mening at tale om gnostikere i forbindelse med den særlige udformning, kristendommen fik hos grupper i det 2. århundrede. Som et eksempel på, hvordan gnostikere kunne genskrive en bibelsk historie for at få den til at give udtryk for deres egne anskuelser, fremdrager Tilde Bak Halvgaard *Arkonternes Hypostase*, der stammer fra det store fund af overvejende gnostiske tekster ved Nag Hammadi i Egypten i 1945. En sammenligning af udformningen af skabelses- og syndefaldsberetningen i denne tekst med dens forlæg i 1 Mosebog 1-6 viser således, hvordan *Arkonternes Hypostase* på god gnostisk vis skelner mellem skaberguden (demiurgen) og den højeste gud, hvordan kvinden forbindes med Ånden, og hvordan slangen kommer til at spille en positiv rolle, idet den har Ånden, da den opfordrer Eva til at spise af kundskabens træ. I det hele taget er gnostiske tekster mere positive over for kvinder, og der optræder da også i denne tekst en søster til Seth, Norea, som ikke kendes fra 1 Mosebog, og som blandt andet modstår gudssønnernes efterstræbelser.

Jesper Tang Nielsen indleder sin artikel, ”Getsemane genskrevet – fortolkningen af passionen i Frelserens Evangelium” med en udførlig introduktion til indhold og karakter af dette gnostiske skrift, der først og blev offentliggjort i 1999, og hvor der har været uenighed om rekonstruktionen af tekstfragmenterne, ikke mindst om rækkefølgen. Det drøftes også, om der er tale om en alternativ tradition i forhold til de kendte evangelier, og konklusionen er, at det er der ikke. Tværtimod er der netop tale om en genskrivning af de foreliggende evangelie-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

skrifter. Anden del af artiklen udgøres af en instruktiv gennemgang af, hvordan Getsemane-perikopen i kraft af genskrivninger udvikler sig fra Markusevangeliet, over Matthæus- og Lukasevangeliet frem til Johannesevangeliet, hvor endelig Frelserens Evangelium integrerer den synoptiske udgave med den johannæiske og herunder transformerer korset fra et henrettelsesinstrument til et frelsesmiddel – en udvikling der også har efterladt sig spor i senere tekster, der kan være påvirket af denne gnostiske apokryf.

Pernille Carstens' artikel "Mirjams hemmelighed – 'den som ikke kan huske, har ikke noget at fortælle'" beskæftiger sig med Mirjam-skikkelsen som et eksempel på den tætte sammenhæng imellem genskrivning og kulturel erindring. Af erindringen om Mirjam er der kun få spor tilbage i og uden for de bibelske tekster; og der findes ikke længere en reel kontekst eller et miljø for denne erindring. Derimod kan Mirjam anskues som et "erindringens sted", en figur, der tiltrækker erindring, og som er blevet genbrugt og overskrevet i en proces, som palimpsesten kan være et billede på. Erindringen om Mirjam fungerer som et indeks, hvor det, der indekseres, kan være f.eks. ledelse, helbredelse, profetiske evner, identitet, geografi og søsterskab. De forskellige erindringslag er vævet sammen, så de hverken kan adskilles eller forenes til en rekonstrueret helhed. Artiklen følger nogle af disse lag og søger at rekonstruere deres kontekster. Mirjams navn er i den gammeltestamentlige overlevering knyttet til vand og til en livgivende kilde; siden bliver kildemotivet – og vandet som helbredende – forbundet med såvel Petra som Genezaret Sø. Lederskabs- og profetmotive viser sig i teksterne at optræde sammen med sygdoms- og helbredelsesmotive. Og i et moderne feministisk ritual ("Mirjams bæger") bliver erindringen om Mirjam bl.a. udtryk for kvindernes betydning som kulturbærere i jødedommen.

Bo Dahl Hermansen benytter også palimpsestbilledet i sin artikel "Petra som palimpsest", der viser sammenknytningen af landskab og erindring med nabataerbyen Petra i Jordan som eksempel. Siden Petra i det 18. århundrede blev genopdaget af europæiske rejsende, sker der i flere stadier en gen- og overskrivning af ruinbyen og dens landskab ved hjælp af fortællestof fra Bibelen og Koranen. Bibelske sted- og personnavne især knyttet til eksodus- og ørkenvandringstraditionen er blevet skrevet ind i landskabet (Moses, Aron, Mirjam); ansatser forekommer allerede hos Josefus, og i det 4. århundrede e. Kr. synes Eusebs *Onomasticon* at have spillet en vigtig rolle for formidlingen af denne forbindelse imellem landskab og Bibel til kristne pilgrimme. Lokale traditioner, der knytter landskabet til en fortælling om den overmodige Faraos, synes snarest at have deres baggrund i Koranen. Der er helt frem til nutiden tale om en stadig vekselvirkning

imellem litterære nedslag og lokale mundtlige traditioner, der bl.a. også er under konstant omformning i lyset af turismens behov.

At det er muligt at betragte også ”Koranen som bibelsk genskrivning”, argumenterer Mogens Müller for gennem en påvisning af, at islams hellige skrift i et overraskende omfang deler univers med jødedommens og kristendommens Bibel. Således er langt de fleste skikkelser, der optræder i Koranen, bibelske. Dog forekommer Muhammad at have stiftet bekendtskab med disse skikkelser og fortællingerne om dem gennem samtaler med jøder og kristne forud for åbenbaringerne af suraerne, idet der på intet tidspunkt synes at være tale om citater fra en læst tekst. Almindeligvis har man holdt Koranens fortællinger op mod Bibelens og konstateret, at Muhammad ofte har misforstået eller mistolket de jødiske og kristne fortællinger. Imidlertid tager billedet sig modsat ud fra islamisk hold. Muhammads og dermed Koranens synspunkt er, at Muhammad gennem englen Gabriel fik adgang til den oprindelige Koran, som også Abraham havde modtaget åbenbaringer fra, men som så af Abrahams og de senere profeters, inklusive Jesus’ tilhængere var blevet misforstået og forvansket. For et historisk-kritisk synspunkt giver det her udmærket mening at opfatte Koranen som udtryk for Muhammads forsøg på at genskrive de bibelske traditioner, så de blev tjenlige for hans særlige gudsforståelse og omvendelsesforkyndelse. For at vise det, gennemgås det, hvad Koranen har at fortælle om hver enkelt af de bibelske skikkelser fra Adam over Abraham og Moses til Jesus.

Bindets sidste artikel er af Christina Petterson, der under overskriften ”En konge i sin faders sted – Bibel og konge i den danske enevælde” vil vise, hvordan bibelske forestillinger om kongedømmet bliver genskrevet i de forestillinger, som man betjente sig af i iscenesættelsen af de enevældige konger, ikke mindst gennem den salvning, som blev brugt i perioden 1681-1839. Her spillede ikke mindst bibeloversættelserne ind som en virkningsfuldt middel til at fremme et bestemt billede af kongemagten. Her var situationen desuden karakteristisk ved, at to bibeloversættelser snart kom til at leve side om side, nemlig dels de prægtige fyrstebibler, hvor den første var Christian 3.s fra 1550, dels folkebibler, der tog deres udgangspunkt i Hans Poulsen Resens nyoversættelse fra 1607, siden revideret af svigersønnen, Hans Svane i 1647. Fra 1799 har vi også den grønlandske bibeloversættelse. At kongen var Guds salvede blev begrundet ud fra Det Gamle Testamente, og selvfølgelig blev det afgørende, hvilke bibelske læsninger, der her blev benyttet. Overraskende inddrager en biskop her ved Christian 5.s salvning i sin prædiken over Rom 13 bl.a. 1 Sam 8,9-17, hvor Samuel advarer om, hvilke negative sider et kongedømme har, kongens udbytning af folket og vilkårlighed, men vel at mærke som en opskrift på, hvad en konge med bi-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

belsk ret kan tillade sig. Et særligt afsnit vies den kostbare narhvalstrone, som stod færdig i 1671, og som med inspiration i Salomos trone var fuld af en spændende bibelsk symbolik.

Med sine tyve forskellige og forskelligartede bidrag belyser dette bind frugtbarheden i at inddrage begrebet ”bibelsk genskrivning” i forståelsen af dels kanoniske tekster både i Det Gamle og Det Nye Testamente, dels en række Dødehavstekster, Josefus’ historieværk og gnostiske tekster, dels i en kulturel erindrings indtagelse af geografiske lokaliteter, dels i Koranen, dels endelig i enevældens iscenesættelse af kongen som Guds salvede. Da hver artikel skal kunne læses i sin egen ret, har en vis overlapning og deraf følgende gentagelser ikke helt kunnet undgås. Men overordnet er det nok mere det centrifugale end det centripetale, der præger billedet. Og det er redaktørernes håb, at læsningen vil inspirere til yderligere arbejde med ”bibelske genskrivninger”.

Som noget nyt har vi valgt at bringe et engelsk abstract samt keywords foran hver artikel for dermed at gøre det muligt, at de forskellige forskningsresultater også kan blive registreret internationalt.

Som afslutning ønsker vi at udtrykke vores store taknemmelighed over for H.P. Hjerl Hansen Mindefondet for Dansk Palæstinaforskning, der gennem rundhåndet støtte har muliggjort udgivelsen af dette syttende bind i serien *Forum for Bibelsk Eksegese*.

Rewritten Bible – Vermes' forbandelse?

Kasper Dalgaard

Abstract: Ever since Geza Vermes in 1961 coined the influential term *Rewritten Bible*, its merits have been intensely debated by scholars. However, any widespread consensus still eludes exegetes regarding a precise definition, the works the term may apply to, and how to employ the term – even the name itself remains a debated issue. This study addresses the *status quaestionis* by surveying the reasons for either employing or rejecting the term presented during the past fifty years, as well as the various definitions and the works they have been applied to.

Key words: Rewritten Bible – Rewritten Scripture.

Halvtredsårsjubilæet der markerer den første gang, udtrykket *Rewritten Bible* blev anvendt,¹ udgør en oplagt anledning til at foretage en forskningshistorisk gennemgang af, hvad begrebet og den medfølgende strid dækker over. Udtryk og indhold har gennem alle årene været omdiskuteret i de definitionsforsøg, der er blevet foretaget; er *Rewritten Bible* udtryk for en genre, et begreb eller en teologisk tilbøjelighed?; hvilke af de antikke tekster kan kategoriseres som del af en sådan genre eller kategori?; og endelig er der udforskningen af, hvilken betegnelse der bedst dækker definitionsresultaterne uden at medføre anakronistiske og lignende problemstillinger? Disse vanskeligheder har medført en strid, som har bølget frem og tilbage gennem årene i en sådan grad, at *Rewritten Bible* er blevet omtalt som Vermes' forbandelse² – en forbandelse som alle, der beskæftiger sig med tekster fra Det Andet Tempels tid, må tage stilling til. Denne *status quaestionis* er struktureret ud fra en kronologisk gennemgang af de vigtigste bidrag til

¹ Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*. Studia Post-Biblica 4 (Leiden: Brill Academic Publishers 1961).

² Daniel A. Machiela, "Once More, with Feeling: Rewritten Scripture in Ancient Judaism – A Review of Recent Developments", *Journal of Jewish Studies* 61 (2010), 308-320: 318.

debatten gennem de forgangne halvtreds år.³ Afslutningsvis vil debattens hovedtræk og positioner blive trukket op i et forsøg på at fremhæve de væsentligste poler i diskussionen.

Betegnelsen *Rewritten Bible* har, til trods for dens potentiale, voldt store problemer på mange områder. Et af disse har været at finde en passende betegnelse. Det oprindelige *Rewritten Bible* er et nomenklatur, der er behæftet med problemer – både for ”rewritten” og for ”Bible”. At anvende ”Bible” om skrifter fra en tid, hvor en Bibel endnu ikke var kanoniseret, er en anakronisme.⁴ Ordet ”rewritten” indeholder også vanskeligheder, blandt andet fordi flere af de relevante tekster, der beskrives som sådan, blev anset som autoritære skrifter af deres målgruppe og dermed ikke for dem var at betragte som ”rewritten”. Talrige forsøg er blevet gjort på at finde en bedre betegnelse: ”*Rewritten Scripture*”, ”*Retold Bible*”, ”*extended Scripture*”, for blot at angive et lille udvalg. Dog har ingen af disse betegnelser endnu vundet større indpas. I mangel af en bedre betegnelse anvendes i denne artikel derfor den oprindelige betegnelse frem for at bidrage med yderligere forvirring til diskussionen, trods de problematiske anakronistiske aspekter herved. De enkelte forfatters egne betegnelser er benyttet i de tilfælde, hvor de har angivet en sådan.

Efter den forskningshistoriske gennemgang vil en del af den moderne genreforskning blive undersøgt i en ekskurs i håb om, at denne måske vil kunne bidrage til en klaring i diskussionen om *Rewritten Bible* samt de mange genreteoretiske spørgsmål, der gennem årene har voldt så mange problemer for begrebet. Det er en undersøgelse, der ikke ellers er blevet foretaget i nogen større grad på trods

³ En sådan gennemgang kunne struktureres på andre måder, men en kronologisk struktureret gennemgang er valgt, da en sådan vil fremhæve aspekter ved diskussionen, som ikke vil fremtræde tilsvarende tydeligt i for eksempel en tematisk gennemgang. Tre andre gennemgange af forskningshistorien for *Rewritten Bible* er: Moshe J. Bernstein, ”’*Rewritten Bible*’: A Generic Category Which Has Outlived its Usefulness?” *Textus* 22 (2005), 169-196; Anders Klostergaard Petersen, ”*Rewritten Bible* as a Borderline Phenomenon – Genre, Textual Strategy, or Canonical Anachronism?”, *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, Journal for the Study of Judaism Supplements 122, red. Anthony Hilhorst, Émile Puech og Eibert Tigchelaar (Leiden: E. J. Brill 2007), 285-307; samt Machiela 2010, 308-320.

⁴ For problemstillingerne ved betegnelsen ”Bible” se blandt andre James C. VanderKam, ”Revealed Literature in the Second Temple Period”, *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Journal for the Study of Judaism Supplements 62 (Leiden: E. J. Brill 2002), 1-30.

af, at den moderne genreforskning har gennemgået en på visse punkter tilsvarende diskussion om genrens definitioner og grænser.⁵

Rewritten Bible - en forskningshistorisk gennemgang

1961 – Geza Vermes

Geza Vermes benyttede som den første betegnelsen *Rewritten Bible* i en samling af otte artikler fra perioden 1955-59.⁶ Denne samling af otte studier blev udgivet i 1961, men de stammer fra perioden 1955-59. Desværre er det ikke oplyst, hvornår de enkelte bidrag er forfattet, så et mere præcist begyndelsestidspunkt for anvendelsen af begrebet kan ikke angives. Dog er betegnelsen anvendt i forskellige varianter i store dele af artikelsamlingen, og den må derfor have været gennemgående for hans arbejde i hele den pågældende periode.

Vermes bruger *Rewritten Bible* i sin undersøgelse af jødiske skrifter, og den er for ham en beskrivende betegnelse for tekster, der indeholder eksempler på indsat haggadah i præ- og postrabbinisk tid. Haggadah-tilføjelserne er indsat for at tydeliggøre teksternes indhold og for at løse eventuelle indholdsmæssige problemer.⁷ Han udvikler ikke definitionen nærmere end til det, at *Rewritten Bible* er resultatet af en eksegetisk proces, kendetegnet ved væsentlige tilføjelser af haggadiske elementer i en narrativ genskrivning af de jødiske kanoniske bibelskrifter. Selvom Vermes ikke i artiklen betegner *Rewritten Bible* som en genre, er det en betegnelse, der svarer bedst til beskrivelsen af indholdet. De tekster, Vermes inkluderer i genren *Rewritten Bible*, er Genesisapokryfen, Sefer ha-Yashar, de palæstinensiske targumim, Josefus' *Den Jødiske Historie* (*Antiquitates Judaicae* (Ant.)) og *Pseudo-Filons En Bog om den Bibelske Fortid* (*Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB)). En sammenfatning af Vermes' 1961-definition er således, at *Rewritten Bible* er eksegetiske bearbejdnings af den jødiske kanons skrifter, i hvilke indsættelsen af haggadiske elementer er foretaget, uafhængigt af hvornår denne proces foregik.

⁵ En sådan bliver efterspurgt af Machiela i en artikel (2010, 314), der udkom et halvt år efter herværende artikels ekskurs om genreforskningens resultater blev skrevet. Machiela noterer sig at "it should be noted that for all the talk of genre that has accompanied discussions of rewritten Bible / Scripture, there is typically not even a facile attempt at interaction with modern genre theorists," samt at "we may do well to pursue such matters further and see what sort of cross-fertilisation occurs."

⁶ Vermes 1961.

⁷ Vermes 1961, 95.

1976 – Charles Perrot og Pierre-Maurice Bogaert

I værket *Pseudo-Philon, Les Antiquités Bibliques*⁸ fra 1976 anvender Charles Perrot og Pierre-Maurice Bogaert en parallel forståelse af Vermes' betegnelse, men opdeler begrebet i to specifikke varianter; den første er *texte continué*, der er en genskrivning af de bibelske tekster, svarende til betegnelsen Rewritten Bible. Den anden udgøres af *texte expliqué*, som er de midrastiske bearbejdnings.⁹ Disse bearbejdnings er dermed isoleret fra den egentlige Rewritten Bibelbetegnelse. Perrot og Bogaert behandler udelukkende LAB, men ud fra deres definition ville de øvrige af Vermes' tekster ligeledes kunne kategoriseres som *texte continué*.

1984 – George W.E. Nickelsburg

George W.E. Nickelsburg anvender betegnelsen *The Bible Rewritten* i sin 1984-gennemgang af jødiske skrifter fra det Andet Tempels tid.¹⁰ I modsætning til Vermes er der dog for Nickelsburg ikke tale om en genredefinition, da han finder det tydeligt, at de pågældende jødiske tekster er del af flere forskellige genrer.¹¹ Derimod er der for Nickelsburg tale om en stilistisk metode, der kommenterer på bibelske tekster ved at udfolde og parafrasere dem. Selvom han ikke definerer det anvendte begreb nærmere, kan det ud fra hans bemærkninger ses, at han opfatter det som en eksegetisk proces i det Andet Tempels tid, foretaget på kortere eller længere tekstudsnit af den jødiske kanon, hvori der er indsat længere fortællinger og poetiske genskrivninger. De fire grupper, han deler disse tekster op i, har hver deres særegne form for eksegetisk proces, men der centrale er, at de er eksegetiske fortolkninger af autoritative jødiske skrifter.¹²

Disse tekster adskilles fra en gruppe, undersøgt i et tidligere udsnit af samme bog, hvor han behandler tekster under overskriften ”Stories of Biblical and Early

⁸ Charles Perrot og Pierre-Maurice Bogaert, *Pseudo-Philon, Les Antiquités Bibliques* vol. 2 (Paris: Éditions du Cerf 1976).

⁹ Perrot og Bogaert 1976, 22-28.

¹⁰ George W.E. Nickelsburg, ”The Bible Rewritten and Expanded”, *Jewish Writings of the Second Temple Period. Compendia rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, Section 2. The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, red. Michael E. Stone (Assen: Van Gorcum 1984), 89-156.

¹¹ Nickelsburg 1984, 89: ”... it is clear that these writings employ a variety of genres”.

¹² Nickelsburg 1984, 130.

Post-Biblical Times".¹³ Skrifterne i denne gruppe er ifølge Nickelsburg de første eksempler på denne eksegetiske proces – her er de, som et resultat af et tidligere mindre autoritært syn på de bibelske tekster, dog løsere tilknyttede end i de senere genskrivninger. Disse tidlige tekster begyndte med at genfortælle specifikke begivenheder eller mindre samlinger af fortællinger fra Bibelen, hvilket med tiden udviklede sig til den eksegetiske proces, som kan ses i teksterne behandlet af Nickelsburg i det senere kapitel. De tekster, han inkluderer i kapitlet "The Bible Rewritten and Expanded", er dele af 1 Enoksbog (6-11; 12-16; 65-67; 83-84; 106-107), 3 Esdras (3-4), 1Q23, 4QEnGiants^{a-c}, 6Q8, 11QPs^a 27:2-11, Jubilæerbogen, Genesisapokryfen, LAB, Moses' Himmelfart, Adams og Evas Liv, tilføjelserne til Esthers Bog, Baruks Bog, Jeremias Brev, Azarias Bøn, skriftet kaldet De tre unge mænds sang, værker af poeterne Filon og Theodotus samt tragediedigteren Ezekiel.¹⁴

(1979) 1986 – *Geza Vermes*

Vermes kom med en nærmere definition af betegnelsen Rewritten Bible i både 1979 og 1986.¹⁵ I 1979 tales der igen om en eksegetisk proces, hvori de bibelske skrifter blev fortolket og suppleret ved indsættelsen af præ-rabbinsk haggadah med det formål at fjerne tekstuelle, kontekstuelle eller doktrinelle vanskeligheder ved den oprindelige tekst. Denne proces frembragte ifølge Vermes en "more advanced form of the sacred narrative".¹⁶

Men til forskel fra 1961-artiklen betegner Rewritten Bible i 1986 nu tydeligt en genre, der blandt andet defineres som "a narrative that follows Scripture but includes a substantial amount of supplements and interpretative developments".¹⁷ Denne genre indeholder ifølge Vermes blandt andet teksterne Ant., Jubilæerbogen, Genesisapokryfen, LAB, 1Q19, 4QTQahat, 4QAmram^{a-c}, 4Q160 samt *Esajas' Martyrium*. Dog betegnes sammesteds skrifterne De Tolv Patriarkers Testa-

¹³ Nickelsburg 1984, 33-89.

¹⁴ Nickelsburg 1984, 89-156. Som det er blevet pointeret (Klostergaard Petersen 2007, 292 n.19), er fraværet af Ant. fra Nickelsburgs liste bemærkelsesværdigt.

¹⁵ *The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ* bind 2, red. Geza Vermes, Fergus Millar, Martin Goodman, m.fl. (Edinburgh: T&T Clark 1979) og bind 3:1 (1986).

¹⁶ Vermes 1979, 308.

¹⁷ Vermes 1986, 326.

menter, Profeternes Liv og Krønikebøgerne med termer, der viser, at Vermes så dem som tekster nært beslægtede Rewritten Bible-genren.¹⁸

1986 – Daniel J. Harrington

Daniel J. Harrington benytter betegnelsen Rewritten Bible om ”those products of Palestinian Judaism at the turn of the era that take as their literary framework the flow of the biblical text itself and apparently have as their major purpose the clarification and actualisation of the biblical story”.¹⁹ En definition, der ifølge Harrington selv medfører to problemer; dels er det en kunstig skillelinje at afgrænse begrebet til palæstinensisk-jødiske tekster, dels er definitionen så vid, at den inkluderer særdeles forskelligartede teksttyper.²⁰ Desuden er Harringtons inkludering af skriftet Tempelrullen (11QT) i denne narrative gruppering problematisk, da det primært er en lovbog samt en beskrivelse af det ideelle tempel.²¹

Til spørgsmålet om indholdet bag Rewritten Bible-betegnelsen, kommer Harrington med en afvisning af, at der kan være tale om en genre. Rewritten Bible er en betegnelse for narrative tekster, der har gennemgået en proces eller aktivitet, som er udtryk for en fortsat eksegetisk genskrivende udvikling af Bibelens indhold.²²

1982 (1987) – John C. Endres

I sin dissertation fra 1982 (omarbejdet og udgivet i 1987) behandler John C. Endres det narrative materiale i Jubilæerbogen med fokus på Jakob-fortællingen i kapitel 19-45.²³ Endres benytter betegnelsen Rewritten Bible om en genre, hvori Jubilæerbogen indgår som en genskrivning af Genesis. Genren defineres i

¹⁸ Vermes 1986, 308-341.

¹⁹ Daniel J. Harrington, ”Palestinian Adaptations of Biblical Narratives and Prophecies: 1. The Bible Rewritten (Narratives)”, *Early Judaism and its Modern Interpreters*, red. Robert A. Kraft and George W.E. Nickelsburg (Atlanta: Scholars Press 1986), 239-247 (239).

²⁰ Harrington 1986, 239.

²¹ Bernstein 2005, 178.

²² Harrington 1986, 243: ”In fact, it seems better to view rewriting the Bible as a kind of activity or process than to see it as a distinctive literary genre.” Dog betegner han i samme artikel Rewritten Bible som en ”broad literary genre”.

²³ John C. Endres, *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees*, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 18 (Washington: Catholic Biblical Association of America 1987).

denne forbindelse som tekster, der gennem en eksegetisk proces er blevet fortolket, forklaret og udfoldet ved hjælp af tilføjede haggadah, oftest fra ikke-bibelske kilder, mens andre passager er udeladt. Formålet var ifølge Endres "to proclaim or to teach important doctrines or behaviors by means of this re-writing," og blev foretaget med "intent and purpose of mind".²⁴

Endres formulerer også en metode til at analysere forholdet mellem den originale og den genskrevne version.²⁵ Denne metode benytter sig af tre trin: 1) Gennem en synoptisk opstilling mellem versionerne isoleres de bibelske traditioner. 2) De indsatte ikke-bibelske haggadiske elementer kan identificeres og vise, hvad forfatteren har overtaget fra for eksempel de intertestamentariske skrifter. 3) Dernæst kan de kompositoriske teknikker og tendenser i den genskrevne version analyseres og vise de hermeneutiske principper og den eksegetiske metode anvendt af forfatteren.

1988 – Michael Fishbane

I sin anmeldelse af Endres bog giver Michael Fishbane en del antydninger af, hvordan han forstår indholdet af betegnelsen *Rewritten Bible*.²⁶ Som udgangspunkt betegner han den som "Geza Vermes's well-known category of "rewritten Bible," men i sine afsluttende kommentarer skifter han over til at benytte betegnelsen genre. Dette fremkommer i forbindelse med den fortsættelse af Endres arbejde, han ønsker foretaget gennem en komparativ analyse med andre samtidige bibelske tekster i "similar or related genres". De angivne tekster i genren er for Fishbane de bibelske narrative afsnit i Ant. og LAB samt 11QT, Filons bibelske behandlinger og andre udefinerede "late, noncanonical midrashim".²⁷

²⁴ Endres 1987, 15-16.

²⁵ Endres 1987, 16-17: "a thorough inductive investigation of its interpretative techniques (exegetical method) and presuppositions or working principles (hermeneutical principles)".

²⁶ Michael Fishbane, "Review of: Biblical Interpretation in the Book of Jubilees, by John C. Endres, S.J.", *Journal of Biblical Literature* 107 (1988), 526-528.

²⁷ Fishbane 1988, 528.

1988²⁸ – Philip S. Alexander

I en artikel fra 1988 bekræfter Philip S. Alexander først på utvetydig vis, at han anser betegnelsen Rewritten Bible for en genre.²⁹ Derefter forsøger han at arbejde sig frem mod en definition af denne genre – af hvad dens karakteristika er, og hvilke tekster der bør inkluderes i den. Dette er forårsaget af det problem, der består i, at genren endnu ”remains ill-defined. No one has yet established the differentia of the genre [...] this lack of clarity becomes obvious once we raise the question of which texts belong to the genre”.³⁰ Til dette formål opstiller Alexander derefter en tjekliste bestående af ni ”principal characteristics of the ’rewritten Bible’ genre”, som alle tekster, der inkluderes i genren, nødvendigvis *skal* overholde.³¹ Disse ni punkter kræver, at Rewritten Bible tekster:

- 1) Er narrative skrifter, der er fortalt i en fortløbende kronologisk rækkefølge.
- 2) Er frie kompositioner, der integrerer forlægget uden at fremhæve skriftciteringer o.l.
- 3) Anerkender forlæggets autoritet og ikke søger at erstatte dette.
- 4) Genskriver substantielle dele af forlægget (er centripetale og ikke centrifugale).

²⁸ I 1988 bidrog to andre forskere med interessante forsøg på at definere Rewritten Bible: Ifølge Deborah Dimant er det den *kompositionelle* brug af Bibelen, i modsætning til Midrash, som er en *fortolkende* brug. Isaac Heinemann definerer Rewritten Bible som den *kreative beskrivelse*, mens midrash er den *kreative tolkning*. Begge refereret i Erkki Koskenniemi og Pekka Lindqvist, ”Rewritten Bible, Rewritten Stories: Methodological Aspects”, *Rewritten Bible Reconsidered. Proceedings of the Conference in Karkku, Finland, August 24-26, 2006*, Studies in Rewritten Bible 1, 18. I øvrigt er det bemærkelsesværdigt, at Heinemann andetsteds (*Aggadot v'Toldotehen*, (Jerusalem: Keter 1974), 181) har inkluderet den islamiske påvirkning af eksegesen i skriftet Pirke De-Rabbi Eliezer som et eksempel på netop genren Rewritten Bible.

²⁹ Philip S. Alexander, ”Retelling the Old Testament”, *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF.*, red. Donald A. Carson og Hugh G.M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press 1988), 99-121 (116-118).

³⁰ Alexander 1988, 99.

³¹ Alexander 1988, 116-118; 119 n.11: ”In this chapter I have used ’genre’ simply as a type of literary composition distinguished from other types of composition by certain characteristics of subject-matter and form. The characteristics do not differentiate the genre singly, but only as a collection. Any text admitted to the genre must display all the characteristics.”

- 5) Følger forlægget, men er selektive i hvilke elementer, de inkluderer og udelader.
- 6) Har til formål at skabe en mere fyldig, mindre problematisk samt mere dogmatisk udviklet fortolkende læsning af forlægget.
- 7) Indeholder kun én udlægning af forlægget.
- 8) Skjuler den eksegetiske argumentation i teksten.
- 9) Anvender ikke-bibelsk materiale i en syntese mellem bibelske og ikke-bibelske traditioner.

Resultatet af denne tjekliste er en udspecificering af Vermes' oprindelige eksegetiske proces, som her er blevet yderligere detaljeret på næsten alle områder. Det er endnu en eksegetisk (og eisegetisk) proces, hvorigennem forlægget genskrives ud fra ønsket om at fortolke og forklare problemstillinger eller udeladelser deri. Gennem de følgende års diskussion har Alexanders ni-punkts liste stået centralt for nær sagt alle forsøg på at afvise eller at bestemme begrebet Rewritten Bible nærmere. Flere har i midlertidigt fremhævet aspekter ved listen, som de ikke var enige i. Heriblandt M. Bernstein, der argumenterer for inklusionen af visse lovtekster, i stedet for at der kun kan være tale om narrative genskrivninger;³² S. Docherty der gør indvendinger mod punkt fire med dets krav om, at teksterne udelukkende skal være centripetale;³³ samt E. Koskenniemi og P. Lindqvist, der har fremført en længere række af indsigelser mod hele Alexanders liste.³⁴ Alexanders liste over tekster, der bør inkluderes i genren, er begrænset til de fire, han specifikt behandler i artiklen (Jubilæerbogen, Genesisapokryfen, LAB og Ant.), men principielt er alle tekster, der overholder de ni krav, at inkludere i genren.

1989 – Geza Vermes

Endnu et definitionsforsøg på begrebet fra Vermes' hånd kom i en artikel fra 1989: "Bible Interpretation at Qumran"³⁵ i forbindelse med en behandling af en

³² Bernstein 2005, 169-196.

³³ Susan Docherty, "Joseph and Asenath: Rewritten Bible or Narrative Expansion?", *Journal for the Study of Judaism* 35:1 (2004), 27-48.

³⁴ Koskenniemi og Lindqvist 2008, 14-15.

³⁵ Geza Vermes, "Bible Interpretation at Qumran", *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* 20 (1989), 184-191.

række fortolkende Qumrantekster – forsøget er dog nært beslægtet med de to tidligere skrifter om betegnelsen fra Vermes' side. I denne forbindelse inddeler han disse skrifter i tre grupper, hvoraf den ene udgøres af de tekster, der eksegetisk behandler individuelle skrifter i bibelen, eksemplificeret ved Genesisapokryfen. Denne gruppe videreinddeles i subgruppen "the Rewritten Bible type", hvor han definerer Rewritten Bible som en litterær genre – der igen beskrives som en eksegetisk proces (eller en såkaldt "paraphrastic restyling of the text of Scripture"), som indføjer forklarende materiale, der forklarer, udbygger, færdiggør eller opdaterer forlægget.³⁶

1994-98 – Emanuel Tov

I sin artikel fra 1994³⁷ beskæftiger Emanuel Tov sig med forholdet mellem de Qumrantekster, der omarbejder eller omskriver den bibelske tekst eller tilføjer denne eksegetiske kommentarer. Denne undersøgelse er forårsaget af, at der ifølge Tov er for mange forskere, der diskuterer problemstillingen om Rewritten Bible i forbindelse med Qumran. Denne diskussion foregår, uden at de involverede nøjere har undersøgt, om de tekster, de inddrager i diskussionen, er kompositioner, der har deres oprindelse i Qumransamfundet, eller er forfattet andetsteds. Ifølge Tov er de fleste af de genskrevne tekster ikke karakteristiske for samfundet og bør dermed ikke tilskrives dette samfunds teologiske produktivitet, der snarere fandt sin udtryksform i peshet-genren (hvor 4QpGen^a udgør en mulig hybrid imellem de to genrer), mens de tekster, der oftest benyttes i diskussionen, udgør "a wide range of literary genres".³⁸ I denne forbindelse definerer Tov genren ved hjælp af en ny tjekliste; Rewritten Bible er tekster, der på originalsproget genskriver eller omarbejder en afgrænset del af de bibelske tekster, og som gør dette på en centripetal måde.³⁹ Desuden skal behandlingen foregå fortløbende med tilføjelser, udeladelser, omarbejdninger og ændringer, samt have bibelske tekster, der var anset som autoritative, som dens primære fokus.

³⁶ Vermes 1989, 187: "clarifying, embellishing, completing or updating it".

³⁷ Emanuel Tov, "Biblical Texts as Reworked in Some Qumran Manuscripts with Special Attention to 4QRP and 4QParaGen-Exod", *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, red. Eugene Ulrich and James VanderKam (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1994), 111-134.

³⁸ Tov 1994, 112.

³⁹ Tov 1994, 112-113.

I en senere artikel⁴⁰ behandler Tov problemet om, hvorvidt en Rewritten Bible-tekst selv kunne være anset som en autoritetskilde, og han konkluderer, at "there is nothing intrinsically wrong with the assumption that one or more of the mentioned texts was considered authoritative as texts which we consider to be authoritative biblical manuscripts".⁴¹

Igennem sine teksteksempler viser Tov, at han, på grund af kravet om originalsproget, ikke ser Genesisapokryfen som Rewritten Bible. Desuden ser han ikke traditionerne bag den Samaritanske Pentateuch (heriblandt 4QpaleoExod^m, 4QNum^b, 4QDeutⁿ) som en del af genren, da de blot er udtryk for den bibelske teksts indre udvikling og ikke at forstå som separate eksegetiske værker. Desuden udelader han alle parafraserende tekster (f.eks. Jubilæerbogen og de palæstinensiske targumim). Selvom han tentativt i 1994 inkluderer 4Q158 og 11QT i en Rewritten Bible-genre, afslutter han sin artikel med betragtningen om, at de behandlede tekster alligevel alle er for forskelligartede til at kunne inkluderes i én given genre (de er alle *sui generis*), og at Rewritten Bible måske snarere skal opfattes som en "literary exercise".⁴²

1998-2000 – Sidnie W. Crawford

I en række artikler⁴³ definerer Sidnie W. Crawford Rewritten Bible-tekster som de tekster, der gennem deres narrativ eller tema er nært knyttet til et eller flere skrifter i den nuværende jødiske kanon, og som indeholder en form for bearbejdning af teksten, enten ved omrokeringer, sammenskrivninger, udeladelser eller tilføjelser. Desuden tilføjer hun som et væsentligt krav, at genskrivningen selv

⁴⁰ Emanuel Tov, "Bible Compositions and Biblical Manuscripts, with Special Attention to the Samaritan Pentateuch," *Dead Sea Discoveries* 5 (1998), 334-354.

⁴¹ Tov 1998, 337.

⁴² Tov 1994, 134.

⁴³ Sidnie W. Crawford, "How Archaeology Affects the Study of Texts. Reflections on the Category 'Rewritten Bible' at Qumran", *Caves of Enlightenment. Proceedings of the American Schools of Oriental Research Dead Sea Scrolls Jubilee Symposium (1947-1997)*, red. James H. Charlesworth (North Richland Hills: Bibal Press 1998), 39-54. "The Rewritten Bible at Qumran", *The Hebrew Bible at Qumran*, red. James H. Charlesworth (North Richland Hills: Bibal Press 1998), 173-195. "The 'Rewritten' Bible at Qumran: A Look at Three Texts", *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* 26 (Frank Moore Cross Volume) (1999), 1-8. Bemærk, at definitionen først fra og med 1999-artiklen inkluderer "tema" og udelader "udeladelser" (alle tre artikler er i øvrigt nærmest identiske bortset fra mindre ændringer, samt at den første artikel også behandler Genesisapokryfen, en behandling der er fjernet fra de senere artikler).

skal have ønsket at være – og er blevet anset af andre som – en autoritativ tekst. Efter en gennemgang af de problematiske aspekter ved nomenklaturen afviser Crawford, at *Rewritten Bible* udgør en emisk genre; *Rewritten Bible* er ”useful only for modern readers attempting to categorize and separate these texts, and not a category that would have much meaning for the ancient reader.”⁴⁴ Denne afvisning af genrens emiske berettigelse er hun den første, der argumenterer for, men hun fastholder kategorien som anvendelig til gruppering og definering af den specifikke tekstuelle skriftfortolkningsproces.

Vedrørende de fire tekster, Crawford analyserer, konkluderer hun, at *Genesisapokryfen*, 11QT og 4QRP ikke er en del af kategorien *Rewritten Bible*, da disse skrifter så vidt vides ikke citeres af andre skrifter og således sandsynligvis ikke var anset for autoritative skrifter. For *Genesisapokryfen* gælder endvidere det forhold, at da den er forfattet på aramæisk, kan den ikke have været anset for en autoritativ tekst. Af de fire tekster, Crawford analyserer, er det kun *Jubilæerbogen*, der opfylder kravene til kategorien *Rewritten Bible*. Igennem sin behandling af 11QT viser Crawford, at hun ikke principielt ser et problem i at inkludere lovtækster, i modsætning til Vermes’ og Alexanders definitioner.

1999 – Mogens Müller

I et af de få dansksprogede bidrag til diskussionen vedrørende *Rewritten Bible* anvender Mogens Müller betegnelsen ”nyskrevet Bibel”.⁴⁵ Denne dækker i Müllers optik over en genre, der indeholder tekster, som i deres genfortælling af forlægget er beriget med ekstra materiale. Dette materiale er tilføjet ud fra et ønske om at ændre grundtekstens indhold ud fra et nyt ideologisk formål. Denne kreative ændring er en nyfortolkning med den hensigt at vise nye betydningslag samt at udfolde forlægget ud fra omfortolkerens teologiske formål. I sin gennemgang anfører Müller en række af de tekster, som traditionelt har været anset som klas-

⁴⁴ Crawford 1998, 177. Ligeledes Crawford, ”Review of Laato, Antti, and Jacques van Ruiten, eds. *Rewritten Bible Reconsidered: Proceedings of the Conference in Karkku, Finland*. Studies in Rewritten Bible 1”, *Review of Biblical Literature* 5 (2009), www.bookreviews.org (tilgået den 01.04.2011).

⁴⁵ Mogens Müller, ”Bibelhistorien i den antikke jødedom og Det Nye Testamente”, *Bibel og Historieskrivning*, Forum for Bibelsk Eksegese 10, red. Geert Hallbäck og John Strange (København: Museum Tusulanums Forlag 1999), 176-185. I en artikel, der udkom ti år senere (”Alternativ bibelhistorie”, *Bibliana* 1 (2009), 14-17), er begrebet givet titlen ”bibelske genskrivninger”. Ud fra Müllers beskrivelse i 2009-artiklen er indholdet bag betegnelsen det samme som i 1999-artiklen.

siske tekster i Rewritten Bible genren (f.eks. Jubilærbogen, Genesisapokryfen, LAB og Ant.).

Det nye ved Müllers bidrag er tilføjelsen af en unavngiven underkategori, hvori han placerer de nytestamentlige tekster, der ligeledes nyskriver beretninger fra tidligere jødiske tekster (f.eks. Mark 2:23-28 og Acta 7). Denne tilføjelse af de nytestamentlige tekster til genren afviger fra definitionerne anført af blandt andre Vermes og Nickelsburg, men er ifølge Müller udtryk for teksternes efterliv og den naturlige tendens til at fortolke for at forny.⁴⁶

2000 – George J. Brooke

I en leksikonartikel om Rewritten Bible⁴⁷ definerer George J. Brooke begrebet som enhver gengivelse af en autoritativ bibelsk tekst, der har indsat fortolkende elementer. Disse indsættelser er foretaget uden en tydelig overgang mellem originalmaterialet og det indsatte, de følger den originale tekst centripetalt, og de "clearly display an editorial intention that is other than or in supplement to that of the text being altered".⁴⁸ Desuden tilføjer han, at disse tekster ikke behøver at have haft genskrivningen som et bevidst formål, men kan have haft en anden behandling som udgangspunkt for en sådan genskrivning.

En sådan vid definition fører Brooke frem til, at Rewritten Bible ikke er en genre *per se*, men derimod en overordnet betegnelse for en række tekster af forskellige genrer, en såkaldt "umbrella term describing the particular kind of intertextual activity that always gives priority to one text over another".⁴⁹ Desuden tilføjer han, at en sådan tekstuel aktivitet kun foregik, indtil indholdet i de bibelske bøger var blevet kanoniseret – hvorefter processen alene kan genfindes i targumim.

2003 (2005) – Jonathan G. Campbell

Efter en gennemgang af de primære problemer ved nomenklaturen Rewritten Bible anfører Jonathan G. Campbell, at brugen af en sådan genre helt bør ophøre,

⁴⁶ Genskrivningerne er "en proces, som til stadighed pågår", og hvis formål er princippet om, at "en levende brug er en fortolkende brug" (Müller 1999, 177; 185).

⁴⁷ George J. Brooke, "Rewritten Bible", *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, red. Lawrence H. Schiffman and James C. Vanderkam (Oxford: Oxford University Press 2000), 2:777-781.

⁴⁸ Brooke 2000, 778.

⁴⁹ Brooke 2000, 780.

da ”from a late Second Temple perspective, there was no genre incorporating all the works regularly denoted ’Rewritten Bible’”.⁵⁰ Frem for betegnelsen Rewritten Bible foreslår Campbell at anvende tre grupperinger for skrifter i datiden: *Scripture*, som var anset for autoritative værker (alle gammeltestamentlige tekster, flere af de apokryfe, pseudepigrafiske samt tekstfundene fra Qumran), og *Para-scriptural Literature*, som er de tekster, der blev produceret og anvendt parallelt med den første gruppes tekster. Endelig er der en gruppe af *Indeterminate Works*, en ”rodekasse” for tekster der er for fragmenterede til med sikkerhed at kunne inddeles, samt hvis oprindelige anvendelse i dag er ukendt.

2004 – Susan Docherty

I sin undersøgelse fra 2004 af skriftet Josef og Asenat diskuterer Susan Docherty dets forhold til genren Rewritten Bible.⁵¹ Hun er enig i Vermes’ og Alexanders argumentation for genrens eksistens og følger deres genredefinition. Docherty anser oprindelsen til de forskellige Rewritten Bible-tekster for at ligge i ønsket om at udfylde problematiske huller og mangler i forlæggene eller at ændre det uacceptable deri.

Gennem sin behandling af Josef og Asenat-beretningen viser hun, hvorledes skriftet indeholder de typiske Rewritten Bible karakteristika, som hun definerer som tilføjelser, udeladelser og opsummeringer. Dette sættes op mod det fjerde krav på Alexanders ni-punkts liste, et krav, som beretningen ikke overholder på grund af dens centrifugale karakter. Dochertys konklusion er, at eftersom Josef og Asenat overholder alle de øvrige krav og dermed kan udgøre en typisk del af genren, bør Alexanders fjerde punkt revideres i lyset af de empiriske data. Denne revurdering ville ifølge Docherty også muliggøre, at blandt andet Genesisapokryfen og Ant. ville kunne rubriceres som Rewritten Bible – uden at det strider mod genredefinitionen eller gør den for vid til at være anvendelig.

⁵⁰ Jonathan G. Campbell, ”’Rewritten Bible’ and ’Parabiblical Texts’”: A Terminological and Ideological Critique”, *New Directions in Qumran Studies: Proceedings from the Bristol Colloquium on the Dead Sea Scrolls, 8-10th September 2003*, red. Jonathan G. Campbell, Lloyd K. Pietersen og William J. Lyons (London: T&T Clark International 2003), 43-68 (50).

⁵¹ Docherty 2004, 27-48.

2005 – Michael Segal

I sin gennemgang af Jubilæerbogen karakteriserer Michael Segal skriftet som et prominent eksempel på Rewritten Bible.⁵² Genren defineres som tekster, der: 1) nøje følger forlæggets indholdsrækkefølge; 2) genskriver et skrift anset som bibelsk autoritativt ved hjælp af tilføjelser, udeladelser og fortolkninger; 3) formålet med genrens tekster er gennem fortolkninger at forklare og at fjerne problematiske passager, samtidig med at teksten opnår en næsten autoritativ status gennem dens nærhed til forlægget.

Desuden anfører Segal, at genren Rewritten Bible ikke omfatter tekster, der ønsker at overtage forlæggets plads: "This is the paradox of the phenomenon of Rewritten Bible: the connection to the Bible is intended to bolster the claims of the rewriter, who essentially claims that what he is suggesting is not new, but is present in the Bible itself. However [...] the rewriter undermines the same authority upon which he relies. The rewriter in effect asks the reader to rely upon the biblical source, but to understand it according to the rewriting".⁵³

Dertil kommer, at visse tilføjelser i Jubilæerbogen tilsyneladende ikke er rettet mod besværlige passager, men derimod repræsenterer eisegetiske udtryk for ideologiske og religiøse betragtninger. Segal viser gennem sit arbejde med Jubilæerbogen, at den er resultatet af en redaktionsproces, hvor redaktøren har "adopted written sources, usually rewritten stories" og sammenføjet disse med særegne passager til den endelige sluttekst.⁵⁴

2005 – Moshe J. Bernstein

I 2005 fremførte Moshe J. Bernstein et forsvar for Vermes' oprindelige genrededefinition.⁵⁵ I dette argumenterer han for, at genrebegrebet er et nødvendigt og særdeles brugbart inddelingsprincip.⁵⁶ Men, understreger han, dette er kun tilfældet, så længe alle anvender begrebet på samme vis. Andre tidligere definitionsforsøg

⁵² Michael Segal, *The Book of Jubilees* (Leiden: Brill 2007), 4-5.

⁵³ Segal 2005, 5 n.7.

⁵⁴ Segal 2005, 317.

⁵⁵ Bernstein 2005, 169-196.

⁵⁶ I en tidligere artikel ("The Contribution of the Qumran Discoveries to the History of Early Biblical Interpretation", *Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 83, red. Hindy Najman and Judith H. Newman (Leiden: Brill 2004), 215-238 (219 n.10)) definerede Bernstein det som et genrebegreb "too useful to give up, provided that it is used with care".

afvises af Bernstein med henvisning til, at de er for vide til at være praktisk anvendelige, hvorimod en tilbagevending til et strengere genrekrav vil føre til "the restoration of 'rewritten Bible' to its proper place as a subcategory of biblical interpretation in antiquity, one way of the ancient author's putting forth his reading of the Bible".⁵⁷

I sin definition understreger Bernstein, at der er tale om tekster, som i vid udstrækning genskriver en bibelsk tekst, blandt andet ved at indsætte eksegetiske kommentarer. Dog tilføjer Bernstein en ny kategori til Vermes' definition, en "minimal" ændring, som han kalder det, med hensyn til lovtekster som 11QT og tilsvarende. For disse gælder, at deres "juxtaposition of laws on similar topics, the clarifications of missing details in the laws, and the resolution of implicit contradictions within the laws function in the same fashion in legal contexts as rearrangements, harmonizations, and interpretive additions have in narratives".⁵⁸ Tilsyneladende ser Bernstein ikke noget problem i at insistere på, at alle følger Vermes' genrededefinition, for derefter at tilføje den en ny kategori af lovtekster, som både Vermes og Alexander har afvist skulle være en del af genren.

(2006) 2008 – Antti Laato, Jacques van Ruiten, Erkki Koskenniemi og Pekka Lindqvist

I 2008-udgivelsen af konferenceindlæggene fra Karkku i Finland behandler flere af artiklerne aspekter ved begrebet Rewritten Bible. Især introduktionen fra de to redaktører, Antti Laato og Jacques van Ruiten, samt en artikel af Erkki Koskenniemi og Pekka Lindqvist, er relevante for denne gennemgang.⁵⁹ Laato og van Ruiten fremfører i deres introduktion, at da betegnelsen Rewritten Bible er flertydig, så kan det afvises, at der er tale om en genre. Genrebegrebet afvises således både som en antik genre og som en moderne anvendelig genre. Betegnelsen beskrives derimod som "a wide umbrella covering the different types of afterlife of the biblical material".⁶⁰

⁵⁷ Bernstein 2005, 196.

⁵⁸ Bernstein 2005, 194-195.

⁵⁹ Antti Laato og Jacques van Ruiten, "Introduction", *Rewritten Bible Reconsidered. Proceedings of the Conference in Karkku, Finland, August 24-26, 2006*, Studies in Rewritten Bible 1, red. Antti Laato and Jacques van Ruiten (Winona Lake: Eisenbrauns 2008) 1-10. Koskenniemi og Lindqvist 2008, 11-39.

⁶⁰ Laato og van Ruiten 2008, 2.

En lignende afvisning af Rewritten Bible som genre foretager Koskenniemi og Lindqvist. Dette er nødvendigt, siger de, da alle tidligere forsøg på at definere genren har inkluderet tekster, som andre forskere ikke kan acceptere som en del af samme genre, hvorfor "the only reasonable solution seems to abandon the use of the term 'rewritten Bible' as a definition of a genre".⁶¹ Afvisningen beror på en for forfatterne evident historisk-praktisk umulighed ved definitionen. Koskenniemi og Lindqvist definerer herefter igen Rewritten Bible som blot "a wide umbrella term reflecting the afterlife of Old Testament material" og opstiller seks tekstgrupper, der umiddelbart bør indeholdes under dette paraply-begreb: 1) værker, som genfortæller store dele af de bibelske tekster (for eksempelvis Ant.); 2) værker, som genfortæller mindre historier (Daniels Liv, kap. 4 i Profeternes Liv); 3) omarbejdede salmer (Ps 91 i 11Q11); 4) lovtekster baseret på enkelte bud (visse af Filons tekster); 5) værker, der genanvender gammeltestamentlige profetier (såsom Johannes' Åbenbarings genbrug af Ezekiel) og 6) oversættelser, der enten er tekstnære (Septuaginta) eller som har tilføjet fortolkninger (targumim).⁶² Forfatterne mener således ikke, at tekstens positive eller negative indstilling til forlægget bør diskvalificere en tekst fra inklusion.

2007 – Anders Klostergaard Petersen

I lighed med Bernstein anser Anders Klostergaard Petersen i sin artikel fra 2007 genrebegrebet Rewritten Bible for endnu brugbart og ønskværdigt.⁶³ Men Klostergaard Petersen definerer og forsvare genrebegrebet ud fra en anden metodisk vinkel end den, Bernstein anvendte. Han medgiver, at mange af definitionerne medfører en genre, der er for vid, og dermed gør genren "close to useless". Men, understreger han, hvis genren blot skal inddele en mindre gruppe af tekster udelukkende ud fra moderne forskeres ønske om rammende terminologier til definition, så øves der vold på både teksterne og de empiriske data.⁶⁴

Klostergaard Petersens løsningsforslag til en fremtidig anvendelse af genrebegrebet ligger i en sondring mellem henholdsvis et emisk og et etisk niveau (i tråd med det tidligere anførte af blandt andre Crawford). På det emiske niveau er

⁶¹ Koskenniemi og Lindqvist 2008, 15 – en holdning, der af Crawford (Crawford 2009) er betegnet som et eksempel på at kaste barnet ud med badevandet.

⁶² Koskenniemi og Lindqvist 2008, 16.

⁶³ Klostergaard Petersen 2007, 285-307.

⁶⁴ Klostergaard Petersen 2007, 307.

Rewritten Bible ikke en litterær genre, da de relevante tekster er for forskellige til at kunne rubriceres under en kategori, der ikke er for vid til at være relevant, idet det snarere er en litterær skrivestil. Derimod er det relevant at anvende Rewritten Bible som genre på det etiske niveau, da det er afgørende og centralt at behandle de typologiske spørgsmål om, hvori det intertekstuelle forhold bestod mellem de religiøse skrifter og deres senere genskrivninger – et spørgsmål, der fører til et "taxonomic focus" på at analysere deres indbyrdes forhold, hvortil genrebetegnelsen er central.⁶⁵ Klostergaard Petersen afviser således genrens eksistensberettigelse på det emiske niveau, hvorimod han argumenterer for, at genre er relevant på det etiske niveau, hvor den er central for den intertekstuelle analyse af de tekster, der traditionelt er blevet kategoriseret som Rewritten Bibel.

2008 – Sidnie White Crawford

I en af de første monografier, der udelukkende gælder en undersøgelse og anvendelse af begrebet Rewritten Bible, har Crawford mulighed for på et større lærred at diskutere og præcisere sin forståelse af dette vanskelige begreb.⁶⁶ Til dette formål undersøger hun et udvalg af eksegetiske tekster fra Qumran. Disse seks tekstgrupper, der kan karakteriseres som diskussionens "usual suspects", skal tjene til at vise de forskellige særtræk, der er en del af selve genskrivningsprocessen i det Andet Tempels tid.⁶⁷ Ifølge Crawford repræsenterer disse skriftgrupper skiftet fra begyndelsen af den "innerscriptural exegesis" proces, med genskrivende og fortolkende tekster som resultatet, til dens afslutning i de senere bibelkommentarer.⁶⁸ For især 4Qkommentar til Genesis A (4Q252) er det for Crawford tydeligt, at processen involverer en redaktør, der sammenredigerede både sekterisk og ikke-sekterisk kildemateriale. Genskrivningerne af det ikke-

⁶⁵ Klostergaard Petersen 2007, 304-306.

⁶⁶ Sidnie W. Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, red. Peter W. Flint, Martin G. Abegg, Jr. og Florentino G. Martínez (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2008).

⁶⁷ De seks tekstgrupper er opdelt i grupperne "Texts of the Pentateuch" (primært 4QDeutⁿ, papyrus Nash, 4QPhyl G samt 4QTestimonia) og "Reworked Pentateuch" (4Q364-367; 4Q158) samt i enkeltskrifterne Jubilæerbogen, Tempelrullen, Genesisapokryfen og 4Q252.

⁶⁸ Crawford 2008, 144.

sekteriske materiale udgør den egentlige ”Rewritten Bible” del – materiale der udelukkende benyttes til et fortolkende formål.⁶⁹

Crawfords konklusion er, at Rewritten Bible udgør en overordnet kategori for tekster af flere forskellige genrer,⁷⁰ som deler et eller flere af følgende særtræk: 1) genskriver et tekstuel forlæg, der både var anset for en autoritativ tekst samt er genkendelig i genskrivningen; 2) udfolder en eksegetisk genskrivning i tilstrækkelig grad til at denne kan identificeres; 3) påkalder sig en guddommelig autoritet for deres genskrivning.⁷¹ Denne meget brede kategori kan videreinddeles i et spektrum ud fra den eksegetiske aktivitet. Dette spektrum strækker sig fra dem, der har tilføjet den oprindelige tekst en større mængde nyfortolkende materiale (f.eks. Genesisapokryfen), til tekster der kun har en begrænset sådan aktivitet (heriblandt gruppen af genskrivninger af Pentateuken). Crawfords brug af Rewritten Bible er således en overordnet kategori, hvori flere tekster kan samles, uafhængigt af deres genre men afhængig primært af deres eksegetiske aktivitet.

2010 – George J. Brooke

I en undersøgelse af, hvorledes en række af tekster fra Det andet Tempels periode kan kategoriseres, drøfter Brooke igen begrebet Rewritten Bible, og hvorvidt det er at opfatte som en litterær genre.⁷² Tekstmaterialet, han fokuserer på, er defineret som de tekster, der er udtryk for, eller afhængige af, datidens autoritative

⁶⁹ Eller ”Rewritten Scripture”, som Crawford benævner begrebet. Ibid. 141-142.

⁷⁰ Machiela (2010, 311) argumenterer for, at selvom Crawford ikke i *Rewriting Scripture* bekræfter, at hun anser Rewritten Bible som en egentlig genre, er dette et synspunkt, der er fremherskende i hendes tidligere artikler samt boganmeldelse. Dette er en mulighed, da Crawford tilsyneladende bevidst har undladt at anvende genre-betegnelsen og derimod anfører, at Rewritten Bible er en kategori, hvori flere forskellige genrer kan optræde. Crawford (2008), 12 n. 44: ”By the terms ’group’ or ’category’ [that Rewritten Scripture constitute] I refer to a set of texts sharing common textual characteristics, which are both closely related internally and different from other textual entities. A group or category may have works of different genres within it, such as narrative works (Jubilees) or legal works (the Temple Scroll)”. Jeg har her undladt at følge Machielas fortolkning af Crawford og anvendt hendes egen betegnelse.

⁷¹ Crawford 2008, 12-13. Bemærk, at teksterne ikke behøver at overholde alle tre punkter, modsat for eksempel Alexanders krav til opfyldelse af ni-punkts listen.

⁷² George J. Brooke, ”Genre Theory, Rewritten Bible and Peshet”, *Dead Sea Discoveries* 17 (2010), 361-386.

jødiske tekster.⁷³ Selvom Brooke ikke lægger sig fast på en definition af Rewritten Bible som en genre,⁷⁴ er hans beskrivelse af kategorien særdeles tæt på at medgive, at der er tale om en genre, mere end tilfældet var i hans artikel fra 2000. Rewritten Bible er en kategori, der defineres ved dets indhold og dets form, men igen med vægt på hvordan autoritetsspørgsmålet opfattes – både i skriftet selv og i dets receptionshistorie.⁷⁵

Kategoriens indhold er defineret som tekster, der både indeholder væsentlige dele af den oprindelige tekst, samt genskrivninger og eksplicite kommentarer. Disse mange tekster er alle placeret på en linje, der går fra en direkte tekstnær gengivelse af forlægget til en komplet genskrivning.⁷⁶ To centrale årsager angives af Brooke som primære til disse skrifers tilblivelse; skiftet fra en tempelfokuseret til en skriftfokuseret religion (hvilket er specielt relevant for de tekster, der har Brookes primære interesse, Qumranteksterne) samt at den eksegetiske aktivitet bevæger sig fra eksplicit til implicit.⁷⁷ For Brooke ligger årsagen til genskrivningerne i en historisk nødvendighed – for senere generationer var genskrivningerne nødvendige for at kunne tilegne sig teksterne på ny. De behandlede tekster benyttes af Brooke som udgangspunkt for en række korte kommentarer vedrørende en generisk systematisk undersøgelse af begrebet Rewritten Bible i forhold til den moderne genremæssige forskning.⁷⁸ Brooke behandler også spørgsmålet om, for hvis skyld disse skrifter tildeles genrer – hvori han gør det

⁷³ Brooke (2010), 316: "compositions from the Second Temple period that represent or depend implicitly or explicitly on some form of authoritative Jewish Scripture". En meget stor gruppering, der kan indeholde store dele af den jødiske tekstproduktion fra denne periode, og som Brooke selv ("The Dead Sea Scrolls", *The Biblical World*, red. John Barton (London: Routledge 2002), 1:250-269) har argumenteret for, at alle teksterne fra Qumran tilhører.

⁷⁴ F.eks. beskriver han begrebet som "... the supposed genre of 'rewritten Bible' (Brooke 2010, 371).

⁷⁵ Brooke (2010), 373: "At the risk of a broad over-generalisation, the rewritten Bible compositions are concerned to bring into the present those authoritative texts that narrate or legislate for past events and in so doing they incorporate their interpretations into the text themselves; such contemporisation of an authoritative text does not undermine its authority but rather enhances it, making it relevant for new readers and audiences."

⁷⁶ Brooke 2010, 369-370: "should include all texts that are concerned with the transmission of authoritative tradition".

⁷⁷ Brooke 2010, 377: "the shift from temple to text as the primary location for the divine voice".

⁷⁸ Brooke 2010, 375-379.

klart, at spørgsmålene om en teksts ”setting(s) and function(s)” er centrale for enhver genredefinition, men at brugen af sådanne kategorier og genrer definitivt udgør en etisk brug.⁷⁹

2010 – Daniel A. Machiela

Samtidig med Brookes artikel udkom Daniel A. Machielas artikel om Rewritten Bible og dets forskningshistorie.⁸⁰ I denne fokuserer Machiela primært på tre nyere værker, der alle behandler skrifter, som traditionelt har stået i centrum, når det gjaldt definitionen på Rewritten Bible.⁸¹ Ud fra denne gennemgang fremhæver Machiela, at der er tekster der deler en række karakteristika, og som derfor bør inddeles i en fælles gruppe ud fra deres sammenlignelige tilgange til og behandling af den oprindelige tekst.⁸² Disse karakteristika er dem, som Alexander påpegede men med tilføjelserne fra Bernstein, Klostergaard Petersen og andre – Machiela betegner selv denne tilgang som en minimalistisk tilgang. En tilgang der kræver, at den genskrivende tekst fremviser en tæt tilknytning til den oprindelige tekst, samt at der ikke er en tydelig forskel mellem de oprindelige elementer og de senere fortolkende.⁸³ En sådan begrænset inddeling af tekster er modsat Brookes (der beskrives som en maksimalistisk tilgang) defineret ved, at disse tekster alle må dele ydre og indre kendetegn samt have en fælles tilgang til den proces, der er udført – her nævner Machiela elementer såsom en usynlig sammenredigering imellem forlæg og fortolkning, samt en frihed i ud- og fravælgelse af elementer fra den oprindelige tekst.

Rewritten Bible er således for Machiela ikke en antik genre, men snarere en moderne kategori, der tjener den moderne læsers interesse i forståelsen af den antikke jødiske fortolkningstradition. Machiela understreger, at denne kategori

⁷⁹ Brooke 2010, 375.

⁸⁰ Machiela 2010, 308-320.

⁸¹ Disse er Crawford 2008; Daniel Falk, *The Parabiblical Texts: Strategies for Extending Scriptures Among the Dead Sea Scrolls*, Companion to the Qumran Scrolls 8; Library of the Second Temple Studies 63 (London: T&T Clark 2007); samt Laato og van Ruiten 2008. Machiela beskæftiger sig primært med E. Koskenniemi og P. Lindqvists artikel fra sidstnævnte conferenceartikelsamling.

⁸² Machiela 2010, 318.

⁸³ Machiela 2010, 318. Især skal det bemærkes, at han medgiver Bernstein, at lovtjekter bør kunne inkluderes i kategorien, desuden argumenterer han sidst i artiklen (319) for, at visse antikke oversættelser (f.eks. Ester i Septuaginta samt targumim) ligeledes bør inkluderes.

ikke er en genre, men en ”exegetical process or activity relative to an authoritative base-text”.⁸⁴ Han tilføjer, at kategorien nødvendigvis vil indeholde tekster, der ikke altid opfylder alle de krav, en moderne definition må stille til kategorien. Han konkluderer, at det er den moderne læser, der har gavn af at inddele tekster i sådanne begrænsende kategorier. Denne får dermed en kategori, der indeholder tekster, som deler grundlæggende særtræk og metoder i deres fortolkning af og syn på den oprindelige tekst. Samtidig vil en sådan kategori vise vej til andre beslægtede kategorier, såsom én for de tekster, der har samme særtræk, men er centrifugale i deres behandling af den oprindelige tekst (for eksempel 11QMelch eller Josef og Asenat-beretningen).⁸⁵ Det væsentligste bidrag fra Vermes’ betegnelse er således ifølge Machiela, at den tjener til at inddele og vise de fællestræk, der ligger til grund for en sådan kategorisering af det vældige korpus af tekster, såsom pesher, midrash og targum. Gennem disse kan ligheder og forskelle mellem de forskellige kategorier påvises og defineres, og deres indbyrdes forhold vil fremtræde tydeligere ud fra en inddeling, der primært beror på deres tilgang til den oprindelige tekst.

En forskningshistorisk sammenfatning

Denne gennemgang af de vigtigste indlæg i debatten om Rewritten Bible-betegnelsen og dens indhold, der har verseret i 50 år, viser, at ingen konsensus endnu er opnået, selvom debattørerne kan inddeles i henholdsvis tilhængere og modstandere af Rewritten Bible som en genre. Begge standpunkter har været forfægtet gennem hele perioden, og der kan derfor ikke siges at have været perioder af enighed, men snarere en tilstand af konstant uenighed.

Fortalerne for, at Rewritten Bible er en egentlig selvstændig genre, udgøres af Vermes, Perrot og Bogaert, Endres, Fishbane, Alexander, Docherty, Segal, Müller og Bernstein. Af disse følger Vermes, Perrot, Bogaert, Endres, Fishbane, Segal og Bernstein den oprindelige definition af en genre, hvis primære karakteristik er den eksegetiske fortolkende aktivitet udført gennem tilføjelser, udeladelse og andre ændringer af den narrative grundtekst. De oprindeligt inkluderede tekster er Genesisapokryfen, Sefer ha-Yashar, de palæstinensiske targumim, Ant. og LAB, hvortil Perrot og Bogaert tilføjer Pseudo-Filons skrift. Bernstein begrænser genren ved at udelade skrifter (for eksempel de palæstinensiske targumim, da de

⁸⁴ Machiela 2010, 318.

⁸⁵ Machiela 2010, 319, hvor der også gives en forsøgsmæssig titel for en sådan kategori: *scriptural supplements*.

er for tekstnære), mens han sammen med Fishbane fraviger genrens narrative begrænsning ved også at medtage lovtekster (for eksempel 11QT). Alexanders ni krav for indlemmelse i genren Rewritten Bible er nært knyttet til den, Vermes fremlagde, men heri udspecificeres yderligere krav, der ekskluderer tekster, som Vermes oprindeligt inkluderede (for eksempel Sefer ha-Yashar). Alexander inkluderer teksterne Jubilæerbogen, Genesisapokryfen, LAB og Ant. og andre tekster, der kan opfylde alle de ni krav. Docherty anvender et genrebegreb, der følger Alexanders, men fjerner kravet om, at tekster skal være centripetale, og tilføjer dermed en tekst såsom Josef og Asenat.

Modstanderne af Rewritten Bible som en genre udgøres af Nickelsburg, Harrington, Crawford, Brooke, Campbell, Laato, van Ruiten, Koskenniemi og Lindqvist. Der fremtræder to hovedargumenter blandt disse indlæg for afvisning af en sådan genre: Nickelsburg, Harrington, Brooke, Laato, van Ruiten, Koskenniemi og Lindqvist fremhæver, at der ikke er tale om en genre, men snarere en betegnelse for en litterær, genskrivende skrivestil, der dækker over *flere* genrer. Crawford (og senere Campbell) fremfører desuden en afvisning af genren, beroende på en emisk/etisk differentiering. Da en Rewritten Bible-genre ikke var kendt af genskrivningernes forfattere, anser Crawford den for problematisk for den moderne forskning. Et lignende argument fremføres af Klostergaard Petersen, der anser Rewritten Bible for en eksegetisk skrivestil på det emiske niveau, men samtidig forsvarer brugen på det etiske niveau, ud fra dens anvendelighed i forbindelse med intertekstuelle læsninger. Med denne skelnen må Vermes, Alexander og andres ønske om en antik genre med specifikke regler og forventninger afvises, da der ikke er kilder, som viser, at der fandtes en sådan emisk genre, og det må medgives Crawford, Campbell og Klostergaard Petersen, at der på et emiske niveau snarere har været tale om det, Nickelsburg kaldte en genskrivende skrivestil som udtryk for skrifternes efterliv. Et yderligere forsøg på en symbiose mellem disse positioner er Machielas. Heri følges den minimalistiske inddeling (dog igen med betydelige tilføjelser) fra Alexander, modsat senere mere inkluderende inddelingsforsøg. Men i erkendelse af en manglende emisk bevidsthed afvises det, at der er tale om en genre, snarere er det én kategori blandt mange.

Ekskurs om genreteorier i forhold til Rewritten Bible

Hvor definitionen af Rewritten Bible således endnu er et uafklaret spørgsmål hos fortalere for en emisk genre, gør mange af de samme problemer sig gældende ved definitionen af Rewritten Bible som en etisk genre. Udover problemerne vedrørende en korrekt nomenklatur, medfører nogle af definitionsforslagene et så rummeligt genrebegreb, at så godt som alle tekster fra det Andet Tempels tid

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

ville kunne placeres inden for rammerne disse definitioner. Desuden er der en udpræget forskel på, hvilke tekster der er blevet betegnet som en del af Rewritten Bible-begrebet, og det demonstrerer, at der endnu er uenighed om kriterier for inklusion og eksklusion i en Rewritten Bible-genre. Dertil kommer den markante forskel på genreens oprindelige definition og så dens nuværende anvendelse: Ifølge de definitioner, der blev fremført af blandt andre Alexander og Vermes, er Rewritten Bible en genre, der udelukker tekster, som andre har argumenteret for netop udgør tekstuelle eksempler, der nødvendigvis bør være inkluderet (eksempelvis udelukker reglen om, at det skal være genskrivninger foretaget på samme sprog, de palæstinensiske targumim, og Dochertys argument for inklusionen af Josef og Asenat, på trods af dets centrifugale tilgang til forlægget, er overbevisende). Der består således endnu et behov for en definition på en Rewritten Bible-genre, som kan rumme disse forskelligartede tekster og samtidig kan anvendes til at understøtte intertekstuelle læsninger, identificere særtræk og lignende.

Til en sådan definition vil det være en fordel at undersøge, hvorledes genreteoretikere inden for fagområder såsom litteratur-, film- og medievidenskab har diskuteret tilsvarende problemstillinger, og hvilke konklusioner, de er kommet til, i en forhåbning om at disse vil kunne appliceres på problemstillingen vedrørende Rewritten Bible. Disse genreteoretikere behandler flere af de problemer, der her været centrale for definitionen, blandt andet hvorledes en genre defineres, hvilke tekster der inkluderes og hvorledes de genreinddeles. Alexanders ni krav til Rewritten Bible tekster, der har været gennemgående i diskussionen blandt de fleste fortalere for en sådan genre, kan her stilles op mod et klassisk citat af Ralph Cohen, der meget vel viser forskellen på sådanne to anskuelser af genres natur: "Genres are open categories. Each member alters the genre by adding, contradicting, or changing constituents, especially those of members most closely related to it. The process by which genres are established always involves the human need for distinction and interrelation. Since the purposes of critics who establish genres vary, it is self-evident that the same texts can belong to different groupings of genres and serve different generic purposes."⁸⁶

En undersøgelse af genreforskningen viser, at der foregik en tilsvarende genreteoretisk debat inden for fagene litteratur-, film- og medievidenskab i årene ca. 1995-2000. Konklusionerne fra denne debat kan forhåbentlig overføres til problemstillingen om Rewritten Bible. Problemstillingen for genreforskerne var sammenlignelig: findes der specifikke genrer, og i så fald hvilke; hvordan defi-

⁸⁶ Ralph Cohen, "History and Genre", *New Literary History* 17 (1986), 203-218 (204).

neres og afgrænses genrer; samt hvilke elementer (tekster, film o.l.) kan der argumenteres for tilhører en given genre, og hvorfor. Alle er det problemstillinger, der svarer til problemstillingerne bag de sidste 50 års diskussioner om Rewritten Bible – selvom denne diskussion er blevet ført uden den store skelen til de teoretiske tanker bag spørgsmål som ”hvordan en genre defineres” og ”hvorledes tekster inddeles i genrer”. Det er muligt, at de mange genre-relaterede problemer har en del af deres årsag i en fraværende teoretisk diskussion; derfor denne gennemgang af de væsentligste betragtninger, der førte frem til de genre-teoretiske konklusioner, som har medført en relativt udbredt enighed om anvendelse af et såkaldt prototypisk genre-begreb inden for de nævnte fagområder.

Genreproblemet

Diskussionens primære problemstillinger kan belyses ved et citat af Robert Stam: ”A number of perennial doubts plague genre theory. Are genres really 'out there' in the world, or are they merely the constructions of analysts? Is there a finite taxonomy of genres or are they in principle infinite? Are genres timeless Platonic essences or transcultural?”⁸⁷ Den klassiske anvendelse af genrer til inddeling af tekster efter deres type, såsom drama, prosa og poesi, eller forsøget på at fastlægge en række universale genrer, i hvilke alle skrifter ville kunne inddeles,⁸⁸ sammenlignes ofte med det taksonomiske arbejde inden for biologien.⁸⁹ Dette har dog ifølge genre-teoretikerne medført den misforståelse, at der også for genrebestemmelser er tale om en sammenlignelig videnskabelig proces. Genrer er, ifølge Jane Feuer, ”ultimately an abstract conception rather than something that exists empirically in the world”, og Daniel Chandler understreger, at ”the analogy [...] misleadingly suggests a 'scientific' process.”⁹⁰ Definitionen af genrer beror således på abstrakte inddelinger og ikke på en neutral eller objektiv ind diskutabel process, som medfører et rigtigt genreinddelingsprincip; ”no set of

⁸⁷ Robert Stam, *Film Theory: an Introduction* (Oxford: Blackwell Publishing 2000), 14.

⁸⁸ Som forsøgt blandt andet i Northrop Frye, *The Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton: Princeton University Press 1957).

⁸⁹ Robert Allen, ”Bursting bubbles: 'Soap opera' audiences and the limits of genre”, *Remote Control: Television, Audiences and Cultural Power*, red. Ellen Seiter, Hans Borchers, Gabriele Kreutzner m.fl. (London: Routledge 1989), 44-55 (44).

⁹⁰ Jane Feuer, ”Genre study and television”, *Channels of Discourse, Reassembled: Television and Contemporary Criticism*, red. Robert C. Allen (London: Routledge 1992), 138-159. Daniel Chandler, ”An Introduction to Genre Theory”, www.aber.ac.uk/media/Documents/intgenre/intgenre1.html (tilgået 01.04.2011).

necessary and sufficient conditions can mark off genres from other sorts of groupings in ways that all experts [...] would find acceptable,”⁹¹ og videre ”no firm logical classification of genres is possible.”⁹² Dette efterlader dog problemet om, hvad en genre i givet fald så er, og hvordan den kan defineres.

En genreteori, der ikke kræver et bagvedliggende objektivt eller logisk princip, indeholder flere umiddelbare problemstillinger, herunder det overvældende antal mulige genreinddelinger, der kan videreinddeles i noget nær et uendeligt antal undergrupper, for eksempel en romance, en romance-komedie, en western-romance-komedie etc.⁹³ Desuden er der spørgsmålet om, på hvilket niveau genreinddelingen foretages – er det for den oprindelige producent, målgruppen eller for den akademiske analytiker?

Definitionen af genrer er således et vanskeligt område, hvis besværligheder Robert Stam har defineret ud fra tre problemstillinger, betegnet *extension*, *normativism* og *monolithic*.⁹⁴ *Extension* er problemet om, hvor afgrænsende en genredefinition kan og bør være. *Normativism* angår de forudfattede meninger om, hvilke emner der skal (eller ikke skal) være inkluderet i en genre. *Monolithic* er, ifølge Stam, den fejlagtige antagelse, at et objekt kun kan tilhøre én genre. Disse vanskeligheder kommer til udtryk i den hidtidige anvendelse af genrer ud fra en forventning eller et krav om, at de tekster, der inddeles i den pågældende genre, alle skal opfylde en række krav til fælles indhold eller form – en tjekliste, hvis punkter alle skal bestås.

Men selvom en sådan tjekliste er et attraktivt teoretisk princip, er det uforeneligt med genreteoretikernes opfattelse af genrer som abstrakte, og det medfører en genredefinerende cirkelslutning, der af Andrew Tutor er blevet defineret som ”emperistens dilemma”: ”To take a genre such as the ’Western’, analyse it, and list its principal characteristics, is to beg the question that we must first isolate the body of films which are ’westerns’. But they can only be isolated on the basis of the ’principal characteristics’ which can only be discovered from the films

⁹¹ David Bordwell, *Making Meaning: Inference and Rhetoric in the Interpretation of Cinema* (Cambridge: Harvard University Press 1989), 147-148.

⁹² Boris Tomashevsky, citeret af Bordwell 1989, 147.

⁹³ En inddeling, der blev kritiseret allerede af William Shakespeare i *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark* II ii, hvor Polonius’ replik illustrerer en sådan genreforvirring ”... tragedy, comedy, history, pastoral, pastoral-comical, historical-pastoral, tragical-historical, tragical-comical-historical-pastoral...”

⁹⁴ Stam 2000, 128-129.

themselves after they have been isolated.”⁹⁵ Ligeledes Amy J. Devitt: ”Defining genre as a kind of text becomes circular, since what we call a kind of text depends on what we think a genre is.”⁹⁶ Det understreges, at genrer ikke er rigide rubrikker, hvori tekster ud fra tjeklister kan inddeles, men snarere er en række beholdere med perforerede vægge, hvis objekter samtidigt kan tilhøre flere genrer, der ikke kan defineres ud fra ”rigid rules of inclusion and exclusion,” således at ”Genres [...] are not discrete systems, consisting of a fixed number of listable items”.⁹⁷

Genretheoriens moderne genredefinition

Med disse vanskeligheder in mente kan det dernæst undersøges, hvordan genreteoretikerne på trods af disse begrænsninger benytter genrer. Det første grundprincip er, at der *kan* defineres genrer, og at en given teksts genrer ofte er nemme (eller intuitive) at genkende, men vanskelige at definere.⁹⁸ Dernæst følger, at et defineret træk ved en genre ikke er unikt for den eller betyder, at alle tekster med det særtræk nødvendigvis må tilhøre denne genre – Stephen Neale har understreget, at det er den samlede kombination af særtræk, som er kendetegnende for hver genre, og som udgør definitionen på en genre.⁹⁹ Der opereres således med et genrebegreb, hvori der er en større mængde mulige forskelle på de inkluderede elementer i en given genre: ”Genres are instances of repetition and difference”, samt at en sådan ”difference is absolutely essential to the economy of genre,”¹⁰⁰ og: ”It is easy to underplay the difference *within* a genre”,¹⁰¹ mens Tzvetan Todorov beskriver det, som at ”any instance of a genre will be *necessarily* different”.¹⁰²

⁹⁵ Andrew Tudor, *Theories of Film* (New York: Viking Press 1974).

⁹⁶ Amy J. Devitt, *Writing Genres* (Carbondale: Southern Illinois University Press 2004), 7.

⁹⁷ Christine Gledhill, ”Genre”, *The Cinema Book*, red. Pam Cook (London: British Film Institute 1985), 58-112 (60; 64).

⁹⁸ Chandler 2011.

⁹⁹ Stephen Neale, *Genre* (London: British Film Institute 1980), 2-23.

¹⁰⁰ Neale 1980, 48; 50.

¹⁰¹ Chandler 2011 – forfatterens kursivering.

¹⁰² Citeret Gledhill 1985, 60 – forfatterens kursivering.

Denne fremhævede forskel på de inkluderede elementer i en genre er central for genreteoretikernes nye genreforståelse; der er ikke blot forskel på de indeholdte elementer i en genre, men selve genreens definition ændres, hver gang et nyt element tilføjes den. Dette sker, eftersom hvert nyt element nødvendigvis må indeholde forskelle fra allerede inkluderede elementer: "the addition of just one film to the Western genre, for instance, changes that genre as a whole", og: "Genres, then, are dynamic paradigms, not formulaic lists", samt: "they are constantly transformed by the addition of new examples, so that in the end you have to conclude that there's no such thing as a 'typical' Western, even though you can recognize one when you see it."¹⁰³ I mindre eller større grad medfører nyt indhold således, at genreens definition forandrer sig ud fra de forskelle, som det nye element bringer med sig. Genrer skal opfattes ikke blot som kasser med perforerede sider, men som kasser lavet af et plastisk materiale, der forandres igennem deres brug. Denne "plastiske" forståelse har ledt til en fravigelse af den traditionelle definatoriske inddeling af tekster (tjekliste-fremgangsmetoden) til fordel for det wittgensteinske princip om familiære ligheder, hvori tekster grupperes sammen, på trods af at de ikke opfylder samtlige genreens karakteristiske definitioner.¹⁰⁴ Snarere er det teksternes indbyrdes familiære ligheder, der afgør deres tilhørsforhold til genreen – om de udviser *dele* af disse ligheder.

En sådan familiær lighedsmodel er blevet kritiseret for dens indbyggede problem, i at der teoretisk ville kunne påvises sådanne familiære ligheder mellem alle tekster; "family resemblance theory can make anything resemble anything".¹⁰⁵ I det foreløbige svar på kritikken er genreteoretikerne nået frem til den "psykologvistiske" tilgang, eller prototypiskhed, der er en videreudvikling af den familiære lighedsmodel. I denne model er der elementer i en genre, som er prototypiske eksempler på genreen, idet de udviser de mere centrale kriterier for genreen.¹⁰⁶ Et element i en genre kan således være et mere eller mindre typisk eksempel på

¹⁰³ Tim O'Sullivan, John Hartley, Danny Saunderson m.fl., *Key Concepts in Communication and Cultural Studies* (London: Routledge 1994), 128.

¹⁰⁴ John M. Swales, *Genre Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press 1990), 49.

¹⁰⁵ Swales 1990, 50-51.

¹⁰⁶ Carol A. Newsom ("Spying Out the Land: A Report from Genology", *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*, red. Roland Boer (Atlanta: Society of Biblical Literature 2007), 19-30 (24)) illustrerer dette således: "even though robins, ostriches, swallows, eagles, and penguins are all birds people tend to treat robins and sparrows as "typical" members of the category birds and ostriches and penguins as "atypical". Thus robins and sparrows are the prototypes for the category "bird"."

genren – være placeret mere eller mindre centralt i genrekassen – mens de øvrige elementer genrebestemmes ud fra deres nærhed til disse prototypiske genreelementer.¹⁰⁷ De prototypiske elementer er ligeledes dem, der kan bruges til genredefinitionen: Fordi der er intuitive prototypiske western-film, er der således en western-genre, hvori western-lignende film rubriceres. Disse westerns er så i varierende grad centrale eksempler på genren ud fra et nærhedsprincip til de prototypiske genreelementer.

Dette besvarer også et af de andre indledende spørgsmål: ”are genres timeless Platonic essences or transcultural?” Hertil er genreteoriens svar, at genrer er foranderlige størrelser, der transformeres gennem tiden (”the same text can belong to different genres in different countries or times”¹⁰⁸), og som eksisterer uafhængigt af den oprindelige forfatters emiske intentioner. Selvom forfatteren ønskede at skrive sin tekst i en bestemt genre, er der ingen garanti for, at eftertiden vil anbringe dem i samme genre, sådan som visse ældre skrækkfilm med tiden bliver omkategoriseret til komedier. Med Devitts ord: ”The particular labels that scholars give to genres will vary for different scholarly purposes. Rather than making the concept so broad as to be useless, as some have argued, allowing such flexibility in the definition of genres for scholars keeps the concept fluid and dynamic, able to respond to scholars’ changing needs over time”.¹⁰⁹ Problemstillingen, hvorvidt en genre kan anvendes, på trods af at den ikke findes på et emisk niveau, er således ikke relevant for den moderne genreforskning.

Disse prototypiske genrer er således ikke defineret ud fra krav og lister, som alt indhold skal overholde, men ud fra at visse tekster på grundlag af givne konventioner hører sammen, hvoraf en genre opstår af nødvendighed. De defineres retrospektivt ved deres prototypiske indhold af dem, der anvender dem, og af den tid, de anvendes i – ”genres only exist in so far as a social group declares and enforces the rules that constitute them”, hvorved en genre er ”what we collectively believe it to be”,¹¹⁰ hvor ”we” er den kollektive gruppe, der anvender genren, således at en tekst kan gennemgå flere genretilhørsforhold i dens levetid. Problemet, der naturligt affødes af den prototypiske genredefinition, er, at få foretaget

¹⁰⁷ Swales 1990, 52.

¹⁰⁸ O’Sullivan m.fl. 1994, 129.

¹⁰⁹ Devitt 2004, 8.

¹¹⁰ Robert Hodge, og Gunther Kress, *Social Semiotics* (Ithaca: Cornell University Press 1988), 7.

en videreinddeling af den pågældende genre. Dertil anvendes sub-genrer. Disse opstår ifølge teorien naturligt på samme vis som genrer ofte ved den forandring, der sker, når et nyt væsentligt element tilføjes en genre.¹¹¹ Det er disse sub-genrer, der udgør de mindre familiære relationer med hver deres prototypiske elementer, som hver genrekasse indeholder af mindre kasser. Genrer eksisterer altså – med Jacques Derridas ord: "A text cannot belong to no genre, it cannot be without [...] a genre. Every text participates in one or several genres, there is no genreless text."¹¹² Men det er et genrebegreb, der i den moderne genreforskning er væsentligt anderledes end noget hidtil anvendt i diskussionen vedrørende Rewritten Bible som genre.

Det prototypiske genrebegreb i forhold til Rewritten Bible

Gennemgangen af den teoretiske diskussion viser følgende om, hvorledes genreforskningens resultater kan appliceres på genrebegrebet Rewritten Bible: 1) Grundlæggende set findes der genrer, som tekster kan inddeles i på det etiske niveau – uafhængigt af om de oprindelige forfattere var bevidste om sådanne genrer. Tekster kan desuden tilhøre flere genrer. 2) Genrer bør opfattes som "plastiske kasser med perforerede vægge", hvori tekster med familiære ligheder placeres. 3) Genredefinitioner udgøres af de familiære ligheder, som deres indhold udviser – med de prototypiske tekster som de centrale eksempler på genreens særtræk. Få tekster (hvis nogen) vil udvise alle genreens karakteristika, der defineres ud fra de prototypiske teksters fællestræk. 4) Hver ny tekst, der tilføjes en genre, ændrer ved denne genres definition på grund af indholdets forskellighed. 5) I hver genre er der mindre sub-genrer, hvorunder tekster kan videreinddeles ud fra de samme principper.

Det centrale problem for den eksegetiske debat, om, hvilke tekster, der er, og hvilke der ikke er Rewritten Bible, kan således ifølge genreteoretikerne vise sig at bygge på et misforstået, rigtigt genrebegreb – at alle tekster i en genre skal kunne bestå en forudbestemt tjekliste af særtræk, karakteristika og regler. En mulig vej frem ligger i forståelsen af, at alle tekster i en genre ikke behøver udvise samtlige genre-karakteristika (modsat for eksempelvis de krav, Alexander frem-

¹¹¹ Chandler 2011. En anden problemstilling er at der i en sådan genreforståelse er en fare for ideologiske kæpheste sniger sig ind: "... different genres are concerned to establish different world views" (Sonia M. Livingstone, *Making Sense of Television: The Psychology of Audience Interpretation* (London: Routledge 1990), 155.

¹¹² Jacques Derrida, "The law of genre", *On Narrative*, red. William J.T. Mitchell (Chicago: University of Chicago Press 1981), 61).

førte) samt anvendelsen af sub-genrer, hvorved de nærmere sammenhænge mellem udvalgte tekster kan demonstreres. Herved opnås det ønskelige ved en genre – at den umiddelbart kan give en vis indsigt i, hvad det er for en tekst, der er tale om, samtidig med at der ikke øves vold mod hverken en teksts særpræg eller genre-begreberne – idet både ”empiristens dilemma” samt problemstillinger vedrørende *extension*, *normativism* og *monolithic* kan undgås. Problemet med at finde en objektiv genredefinition og vanskelighederne herved kan illustreres af det eksegetiske forsøg på at beskrive genren Rewritten Bible, som har resulteret i, at den ene forskers genre er en andens stilistiske eller tekniske skrivestil. Denne vanskelighed vil også kunne løses ved anvendelsen af et proto-typologisk genrebegreb, der ikke er så rigidt, som det er blevet forudsat i Rewritten Bible-diskussionen.

Konklusion – forbandelse eller velsignelse?

De halvtreds års diskussion af Vermes' begreb, Rewritten Bible, kan opsummeres i om den enkelte debattør har set begrebet som en velsignelse eller en forbandelse. De metodiske overvejelser har været trængt i baggrunden til fordel for denne definitionsdiskussion, hvor indlæggene har været ligeligt fordelt mellem accept eller afvisning af Rewritten Bible som en genre. Som den forskningshistoriske gennemgang viste, har problemstillingen centreret sig om, hvorvidt der er tale om en genre eller ej, og i givet fald på hvilket niveau (emisk-etisk). Og blandt fortalerne for Rewritten Bible som en genre har der indfundet sig problemet om grænsedragning i forhold til andre genrer, samt hvilke tekster der burde inkluderes og ud fra hvilke kriterier. Modstanderne af en sådan genre har derimod været stillet over for problemet om, hvorledes de relevante tekster da bør inddeles. Den opfattelse, at tekster kan inddeles i genrer ud fra en tjekliste, har vist sig at medføre vanskeligheder. Hver ny fortaler for en sådan rigid taksonomisk inddeling har medbragt en eller flere tilføjelser af tjeklistepunkter eller tekster. Diskussionen om emisk-etisk-problemstillingen har dog været frugtbar ved at synliggøre, hvad der er et af genrediskussionens kerneproblemer, og der kan argumenteres for, at de seneste bidrag i genre-diskussionen netop har haft gavn af denne indgangsvinkel.

Problemstillingen kan således opsummeres i dét, som Robert Stam betegnede som *extension*, *normativism* og *monolithic-problemstillingerne*. Da ekskursen om genreforskningen kunne fremvise det frugtbare ved at anvende et protoypisk genrebegreb i diskussionen vedrørende Rewritten Bible, er det muligt, at en mere veldefineret genredefinition vil kunne bidrage til at forvandle Vermes' forbandelse til en velsignelse for arbejdet med tekster fra Det Andet Tempels tid.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Gammeltestamentlige tekster som genskrevet litteratur

Niels Peter Lemche

Abstract: While rewritten Bible is normally considered something that happens to a biblical text when retold in ancient and not so ancient literature – like Genesis is rewritten in the Genesis Apocryphon, or the historical books in the Old Testament in Josephus’ *Jewish History*, it is just as relevant to study the way a biblical story is rewritten within the Old Testament itself, or the way biblical literature can be considered a rewritten version of literature not in the Old Testament. Examples of biblical stories rewritten in other biblical literature mentioned here are the three different versions of the story of the wife of the patriarch in danger of being absorbed by a foreign prince’s harem, or on a greater scale the Chronistic rewriting of the Deuteronomistic History. Examples of biblical rewriting of non-biblical literature are here the story of Joseph and Potiphar’s wife, the complete reformulation of the story of Sennacherib’s attack on Jerusalem as found in Sennacherib’s annals, and especially the rewriting of the Mesopotamian tradition – especially in Gilgamesh – of the story of the Flood.

Key words: Old Testament – Rewritten Bible – Gilgamesh epos – Flood story

Når Bibelens receptionshistorie tages op, handler det ikke mindst om gendigtninger af Bibelen, gamle som moderne, og de fleste essays i denne samling handler da også om antikke receptioner af bibelske fortællinger, f.eks. i blandt Dødehavsteksterne, specielt i Genesis Apokryfen, for ikke at tale om Josefus’ genskrivning af den bibelske historiefortælling *in extenso*. Bibelen – det vil i første omgang sige den allerførste del heraf, Toraen (de fem Mosebøger) – opnår tidligt en status som autoritet, som følger med, når man genfortæller den.

Imidlertid handler genskrivningen af bibelske tekster ikke bare om genskrivninger i ikke-bibelske tekster som Josefus’ ”Israelshistorie” eller para-bibelsk litteratur som Genesisapokryfen. Der er tale om en gammel genre i den nærorientalske litterære tradition.¹ F.eks. er den udgave af det mesopotamiske Gilgamesh-

¹ Men så sandelig også i klassisk litteratur. Man kan bare tænke på de meget frie ”gendigtninger” af myterne, som man finder i den græske skuespiltradition.

epos, som senere vil blive drøftet her, resultatet af en to tusinde år lang gennemskrivningsproces, som går fra sumererne i det tredje årtusinde til den nybabyloniske tradition i midten af det første årtusinde.

En af årsagerne til denne begejstring for genskrivninger i oldtidens nærorientalske kulturer skyldes givetvis datidens pædagogiske hovedværktøj: Afskrivninger i skrivekolerne af fortidens ”kanoniske” litteratur.² Hver generation på skolebænken fik i teorien udleveret den samme litteratur til afskrivning som tidligere generationer. I praksis betød det, at hver generation har føjet sit til og fjernet sit. Bl.a. er sproget hele tiden blevet opdateret. Man må her huske på, at originalitet ikke var en dyd i et traditionsbundet samfund som det gamle mellemøstlige. Det var i ordets egentlige forstand konservativt, dvs. netop traditionelt. Der var ingen ros til den, som hittede på helt nye fortællinger, som ingen havde hørt før, men derimod til dem, der forstod at give et personligt og måske endda originalt præg til en fortælling, som var kendt i forvejen. Denne praksis er beskrevet af forskere der har arbejdet med mundtlig overleveret digtning,³ og det synes at være samme holdning, der har præget skriftligt overleveret litteratur: Fortæl en kendt historie, men hvis du har en ny vinkel, der ikke ændrer på den grundlæggende fortælling, står det dig frit at elaborere videre på fortællingen. Det siger sig selv, at der med tiden kan være tale om ret vidtgående ændringer, især når man som i tilfældet med Gilgamesh-eposet taler om en overleveringshistorie, der varede i mere end femten hundrede år.

Gammeltestamentlige genskrivninger

a) Genskrivninger af gammeltestamentlige tekster

Her kan man tale om både større og mindre genskrivninger og forskellige teknikker hertil. På den ene side findes en række eksempler på, at en fortælling er blevet genskrevet måske endda i flere omgange. Det kendteste tilfælde er måske historien om patriarkens hustru, der er i fare for at ende i et fremmed harem (Gen 12; 20 og 26). Den første fortælling beretter, hvorledes Abram påstår, at Saraj er hans søster, og derefter sælger hende til Faraos, der inkorporerer hende i sit harem, men får et tydeligt vink fra Gud selv om, at den er rivende gal. Læseren kan

² Det er korrekt at tale om kanonisk i denne forbindelse, ikke i bibelsk forstand, men f.eks. i den betydning ordet har fået i nutiden med de nationale ”kanoner” for moderne dansk litteratur, dvs. litterære værker, som nyder en betydelig prestige i almenheden.

³ F.eks. A.B. Lord, *The Singer of Tales* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1960).

ikke lade være med at spørge om, hvad der hændte i Faraos harem. Genskrivningen af fortællingen i Genesis 20 søger at forklare, at der intet skete, fordi Gud om natten fortæller Abimelek, kongen i Gerar, hvortil fortællingen er flyttet, at Sara er Abrahams kone og ikke hans søster. Siden fortæller Abraham, at Sara faktisk er hans halvsøster, så han løg ikke over for kongen i Gerar. At han så i stedet har overtrådt ægteskabsreglerne, som man finder dem i Leviticus 19, har fortælleren nok glemt i farten; men det er lidt hen af, at man forsøger at dække over en løgn for blot at ende i et større uføre end tilforn. I den sidste genskrivning af fortællingen er Abraham afløst af Isak og Sara af Rebekka. I øvrigt har denne fortæller indset, at der måtte gøres noget drastisk for at redde fortællingen, så han ødelægger enhver spænding i fortællingen ved at lade kongen i Gerar opdage den rette sammenhæng, før der er sket noget som helst. På den måde endte en egentlig temmelig anstødelig fortælling med at blive ganske harmløs; men det var så på bekostning af dramatikken i den oprindelige fortælling.

Der kunne nævnes en serie af lignende dubletter i Det Gamle Testamente. Et kendt eksempel er konfrontationerne mellem David og Saul i ørkenen under Davids landflygtighed på flygt fra Saul (1 Samuelsbog 24 og 26). I begge tilfælde har David lejlighed til at skille Saul fra livet, men undlader det begge gange på trods af sine mænds opfordringer. Den ene gang foregår det i en hule, hvor Saul er gået alene ind uden at opdage David, der er gemt i hulen, og den anden gang under indtrængen i Sauls lejr om nattet. Moralen er i begge tilfælde den samme, at man ikke må lægge hånd på Herrens salvede, og sceneriet er forskelligt; men hovedideen er den samme, at Saul er overladt i Davids hænder. Her er der ikke tale om at forbedre den oprindelige fortælling ved at tilføje en ny version, men at illustrere pointen med denne fortælling ved at bringe den i to forskellige versioner.

Genskrivningerne kunne imidlertid også have et betydeligt omfang. I Deuteronomium 1-3 findes en genfortælling af historien om Israel i ørkenen, en kort version af fortællingerne herom i Anden – Fjerde Mosebog. I hovedsagen følger genfortællingen den mere omfattende version i de tidligere Mosebøger; men der føjes en række nye elementer til, i hvilke genfortælleren tilkendegiver sine bestemte meninger og holdninger til den forudgående beretning om ørkenvandringene.

Den mest omfattende genskrivning i Gammel Testamente omfatter imidlertid hele bøger, nemlig Krønikebøgernes genskrivning af Samuels- og Kongebøgerne.⁴

Historien før David er i Krønikebøgerne gengivet som slægtstavler; men i øvrigt tager fortællingen sin begyndelse med beretningen om Sauls død (1 Krøn 10). Herefter følger Krønikebøgerne kronologien for Israels historie, som allerede var præsenteret af forfatterne til Kongebøgerne, men slutter lidt senere end 2 Kongebog, hvis sidste oplysning handler om kong Jojakin, der efter Nebukadnesars død frigives af fangenskabet og får sin føde fra det kongelige palads (2 Kongebog 25,27-30), mens Krønikebøgerne afslutter med Kyros' dekret om genopbygningen af templet i Jerusalem (2 Krøn 36,22-23). På den måde lægger Krønikebøgerne direkte op til den fortsatte fortælling i Ezra- og Nehemiasbøgerne.

Man kan sige, idet de mange mindre forskelle lægges til side, at der er to slags ændringer af forlægget i Krønikebøgerne. Den første er helt fundamental, nemlig at Israels rige udelades af fortællingen og kun optræder sporadisk, f.eks. i forbindelse med Basha af Israels angreb på Juda (2 Krøn 16), eller i omtalen af Akabs og Josafats krig mod aramæerne (2 Krøn 18). Der er imidlertid ikke noget sted, hvor Israel rige har en rolle at spille for sig selv. Uden tvivl ville man kunne argumentere for, at denne gennemgribende ændring i forhold til forlæggets synkronistiske historie, hvor Israel og Juda riger bevæger sig parallelt frem mod katastrofen, der først ramte Israel, da assyrerne erobrer hovedstaden Samaria, men også siden Juda med Nebukadnesars erobring(er) af Jerusalem i 597/587. Det er således denne synkronistiske historie, der reflekteres i Ezekiels allegori om de to utro søstre Ohola og Oholiba (Ezekiel 23). Men ikke i Krønikebøgerne, hvor

⁴ Jeg ser i denne forbindelse bort fra tanker om, at der skulle være en anden, selvstændig kilde til Krønikebøgerne, eller at man måske kunne se dem som indeholdende den primære fortælling. Det er, som jeg ser det, en umulig tanke, men beslægtet med "Q-feber", der har ramt store dele af den nytestamentlige forskning, idet dette ukendte X, "Q" bruges til at forklare forskellene mellem Markusevangeliet, som opfattes som det originale evangelium (eller så originalt, som man kan komme til det), og Mattæus- og Lukasevangeliet, som udover materiale fra Markusevangeliet har hentet deres stof fra denne "Q" kilde. Et studie af genfortællingsteknikken i oldtiden viser, at Q-hypotesen er unødvendig. Givetvis har Mattæus og Lukas kendt Markus, men de har givetvis også kendt hinanden. Dertil føjer de deres eget særstof; men det er helt i tråd med praksis i oldtiden: Så længe det kan anses for at være den samme fortælling, er der ingen problemer med det personlige præg, som en forfatter kan sætte på sin fortælling. Se også Mogens Müllers bidrag til dette bind om evangelierne som genskrevet Bibel.

udeladelsen af stort set alle omtaler af Israel i Kongebøgerne klart markerer et program, hvor der nationalt ikke er plads til noget Israel.

Den anden betydelige ændring af forlægget findes i forbindelse med omtalerne af først kongerne David og Salomo, siden kongerne Hizkija og Josija. I 1 Kongebog er det Salomo, der beslutter og gennemfører bygningen af Jerusalems tempel (1 Kong 7). At det ikke skulle være David, der stod for byggeriet, er der gjort rede for allerede i 2 Samuelsbog 7, hvor det i Natans orakel til David understreges, at det først er David søn, der skal opføre Guds hus.

Krønikebøgerne er helt uenige med denne ”ordning”. I Krønikebøgerne er det David, der træffer beslutning om tempelbyggeriet (1 Krøn 28). Ganske vist vil Krønikebøgernes forfatter ikke gå så langt som til at påstå – i direkte modstrid med, hvad der fandtes i forlægget – at det var David selv, der byggede templet; men David har så at sige været i ”Ikea” og købt alle delene til templet, således at han kan præsentere Salomo for tegningerne og planerne for templets udseende og indretning. Salomo er bare ”tømreren”, som skruer delene sammen (2 Krøn 3).

Med hensyn til Kongebøgernes lovprisning af Josija, der var lige så god en konge som sin (for)fader David, og som restaurerede templet og gennemførte den store reform af kulten i templet (2 Kong 23), så har Krønikebøgerne ikke meget til overs for denne kong Josija, som kom så ynkeligt af dage ved egypternes hånd, hvilket kun var velfortjent, fordi han havde trodset Herrens ordrer (2 Krøn 35,20-27). Ganske vist accepterer Krønikebøgerne, at Josija gennemfører en reform af kulten, men bruger ikke megen plads herpå (2 Krøn 34,29-33) og omtaler ligeledes kort, at Josija også holdt påske; men afsnittet herom handler mest om præsternes og levitternes opgaver i forbindelse med påskefejringen (2 Krøn 35).

Ganske anderledes er det med Hizkija, som i Krønikebøgerne for tildelt hovedrollen som reformator af kulten in Jerusalem (2 Krøn 31), og som gennemfører påskefejringen på en sådan måde og efter forskrifterne, at ingen havde oplevet noget sådan siden kong Salomos tid (2 Krøn 35,26). I Kongebøgernes skildring af Josijas påskefest understreges det derimod, at ”en sådan påske havde der ikke været holdt i al den tid, der havde været konger i Jerusalem. Ikke siden dengang dommerne dømte Israel” (2 Kong 23,22).

Krønikebøgerne kommer med deres eget program for den jødiske historie, en historie, der på mange måder korrigerer Kongebøgernes skildring af Israels og Judas historie. Som en genskrevet version af Kongebøgerne adskiller Krønikebøgerne sig principielt ikke fra den senere genskrivning af den gammeltestamentlige historie, som man finder hos Flavius Josefus, men viser, at traditionen

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

med at genskrive de fortællinger, som man fandt i sine litterære forlæg ikke er et fænomen, der begrænser sig til den litteratur, der kom til verden, da de gammeltestamentlige bøger var ved at vinde kanonisk status.⁵

b) Genskrivninger af tekster, der har sin oprindelse uden for Det Gamle Testamente

Genskrivninger i Det Gamle Testamente begrænser sig imidlertid ikke til genskrivninger af litteratur, der allerede findes inden for rammerne af Det Gamle Testamente, selv om det må erkendes, at da genskrivningerne kom til verden, fandtes der ikke noget Gammelt Testamente men kun tilløbene hertil, en begyndende kanonisk tradition, der koncentrerede sig om Mosebøgerne, og vel efterhånden også centrale profetskrifter som Esajasbogen. På den måde er de bibelske genskrivninger af andre bibelske tekster faktisk direkte sammenlignelige med de genskrivninger af Bibelen, som man finder uden for det nuværende Gamle Testamente. Det er ikke sådan, at først havde man en Bibel, og dernæst begyndte man at genskrive den, eller dele af den. Når det gælder bibelske genskrivninger går skellet egentlig mellem de genskrivninger, som kom til at indgå i kanoniske bibeludgaver, og dem, der ikke klarede "cutter", men blev sorteret fra især af rabbinerne i forbindelse med tilkomsten af den hebraiske Bibel. Egentlig viser det kun, at den protestantiske forestilling om sola scriptura ingen gang har på jorden: Den skriftlige nedfældelse af traditionen sker i et splitsekund. Derefter fortsætter traditionen som før. Man skrev og gendigtede tekster i hele oldtiden, og det blev man ved med, selv om visse tekster med tiden fik en særlig status.

Imidlertid ender historien om genskrivningerne i Det Gamle Testamente ikke med denne konstatering. Nok så interessant er det, at der i Det Gamle Testamente findes en række genskrivninger af litteratur, der har sin oprindelse i den gamle Orient. Nogle er mere åbenlyse end andre, men i flere tilfælde er lighederne mellem nærorientalske forlæg mere slående end andre. Her er tre eksempler udvalgte til at belyse de bibelske genskrivninger af fremmede tekster: Historien om Josef of Potifars hustru, fortællingen om Sankeribs angreb på Jerusalem og endelig og især syndflodsberetningen som genskrevet Gilgamesh.

⁵ For Toraens vedkommende er det ikke urimeligt at antage, at der var tale om en form for kanonisering allerede i tiden før Kristi fødsel. De fleste vil hævde, at processen afsluttedes tidligt i og med, at en græsk oversættelse skulle – i hvert fald i følge den jødiske tradition – have foreligget siden det 3. årh. f.Kr. Helt så sikkert er det nu ikke, og der er stadig mange ubesvarede spørgsmål, der vedrører tilblivelsen af denne Tora med kanonisk status med de forskellige manuskripttraditioner man sporer, ikke mindst i Dødehavsteksterne.

Ekskurs: Er der genskrivninger af græsk litteratur og græske mytologiske fortællinger i Det Gamle Testamente?

I nutiden vil en del forskere nok hævde, at det er forkert at begrænse udvalget til gammelorientalske tekster og vil fremhæve, at der er nok så stor chance for, at temaer fra den klassiske verden optræder i gammeltestamentlige gendigtninger. Dette hænger sammen med neddateringen af tilblivelsen af hovedmassen af den litteratur, som indgår i Det Gamle Testamente til den sene persiske og den hellenistiske tid. Denne forfatter må for skams skyld bekende at have haft en betragtelig indflydelse på denne udvikling på grund af et foredrag, som blev holdt i Teologisk Forening i København i 1991 og siden udgivet både på dansk og engelsk.⁶ For hundrede år siden talte man inden for den gammeltestamentlige forskning om en pan-babylonisme; i dag kan det let ændre sig til en pan-hellenisme. Et kommende studie af belgieren Philippe Wajdenbaum viser, hvor omfattende afhængigheden af græsk-hellenistisk tradition i Det Gamle Testamente kan være.⁷ Et godt eksempel på en sådan indlejring i en gammeltestamentlig fortælling fra græsk mytologi er forestillingen om kæmperne i Genesis 6,1-4, på hebraisk דַּבְּרֵי־הַגִּבּוֹרִים som jo egentlig burde betyde ”de faldne”, af roden גַּבַּל. ”Kæmper” har været den gængse oversættelse siden den græske oversættelse Septuaginta: γίγαντες. De faldne guder i græsk tradition er titanerne, der nedstyrtedes i Tarteros. At der virkelig sigtes hertil ses af udgaven af denne tekst i Jubilæerbogen 5, hvor kæmperne kaldes engle. Ekkoer af Titanmyten findes også i Ezekielbogens beretning om kongen af Tyrus i kapitel 28.

At Josefhistorien er fuld af reminiscenser fra Egypten er en gammelkendt sag, og naturligvis må det være så. Fortællingen om Josef udspinder sig i hovedsagen i Egypten, og som den kanadiske egyptolog Donald B. Redford fremhævede for en generation siden, så inkluderer dette en række træk, der tidligst hører hjemme i den saitiske tid i midten af det 1. årt. f.Kr.⁸ Det er derfor ikke forbavsende, at Josefhistorien skulle indeholde fortællelementer, der stammer fra egyptisk tradition. Det kendteste eksempel er den egyptiske fortælling om de to brødre Anubis og Bata.⁹ Bata, den yngste af brødrene, lever hos sin broder og dennes hustru.

⁶ Cf. Niels Peter Lemche, ”Det gamle Testamente som en hellenistisk bog”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 55 (1992), 81-101, og på engelsk som ”The Old Testament – A Hellenistic Book?” *Scandinavian Journal for the Old Testament* 7 (1993), 163-193.

⁷ Cf. Philippe Wajdenbaum, *Argonauts of the Desert: Structural Analysis of the Hebrew Bible*, Copenhagen International Seminar (London: Equinox 2011).

⁸ Donald B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, Vetus Testamentum Supplements 20 (Leiden: E.J. Brill 1970).

⁹ Teksten er oversat i J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1950), 23-25.

Alt er fryd og gammen indtil den dag, hvor Anubis sender Bata hjem fra marken for at hente såsæd, og Bata fristes af Anubis' hustru til samleje. Bata afslår, men lover ikke at røbe noget. Alligevel beskylder hustruen Bata for forsøg på voldtægt, hvorefter Bata må flygte fra Anubis, der forfølger ham. Forskellige hændelser indtræffer, men det vigtigste er, at Bata får overbevist sin broder om, at han taler sandt, og at det er Anubis' hustru, der er den rigtige skurk. Anubis dræber derfor sin hustru.

Uden at man kan sige, at historien om Josef og Potifars hustru slavisk følger den egyptiske fortælling, så er plottet meget lig det, som man finder i den egyptiske fortælling, der i øvrigt i den version, der er bevaret, stammer fra det 19. dynastis tid, dvs. omkring 1200 f.Kr. Den egyptiske fortælling kan derfor i den version, den er genfundet i, ikke have været det direkte forlæg for Josef og Potifars hustru. Men handlingsgangen mellem de to fortællinger er så ens, at det ikke er helt usandsynligt, at fortællingen i Genesis 39 skriver videre på en fortælletradition, som har været i omløb i datidens Egypten.¹⁰ Men på grund af tidsforskellen mellem den egyptiske fortælling i den udgave, der er bevaret, og den bibelske beretning, kan man ikke nærmere beskrive karakteren af den bibelske genskrivning. Der er simpelthen for mange ubekendte faktorer.

Det andet eksempel på bibelske genskrivninger af fremmede tekster rummer derimod ikke sådanne problemer. Det handler om genskrivningen af den assyriske beretning om Sankeribs belejring af Jerusalem i 701 f.Kr. i 2 Kong 18-19. Jeg har tidligere i denne serie drøftet forskelle og ligheder mellem de assyriske annaler og omtalen hos Sankerib af hans belejring af Jerusalem og den gammeltestamentlige frie bearbejdning af den assyriske tekst.¹¹ Der er derfor ingen grund til at gå i detaljer i denne sammenhæng.

¹⁰ Hans Jørgen Lundager Jensen nævner dog i sin artikel "Josefhistorien" i *Gads Bibelleksikon A-K*, red. Geert Hallböck og Hans Jørgen Lundager Jensen (København: Gads Forlag, 1998), 390, at der også findes andre varianter af fortællingen bl.a. i Grækenland og i Indien. Selvom dette er korrekt og motivet i virkeligheden temmelig alment, så er det Josefshistoriens "egypteri", der gør det relevant at pege på lighederne til den egyptiske fortælling.

¹¹ "Om historisk erindring i Det Gamle Testaments historiefortællinger", i *Bibel og historieskrivning*, red. John Strange og Geert Hallböck, Forum for Bibelsk Eksegese 10 (København: Museum Tusulanum 1999), 11-28. Her finder man også Mogens Trolle Larsens oversættelse af den assyriske annaltekt (21). Den assyriske tekst er udgivet med originaltekst og oversættelse af Daniel D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (Chicago: Oriental Institute 1924) og genoptrykt i 2005 (Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers).

Den assyriske annaltekst gennemgår koldt og klar, hvorledes Sankerib førte sin hær til Hattiland, dvs. Syrien, og da han nåede frem til Hizkijas rige, gjorde kort proces hermed, dvs. ødelagde det i bund og grund, og endelig lukkede ham inde i Jerusalem ”som en fugl i et bur”. Hizkija overgav sig og fik pålagt en tung tribut. Til gengæld ødelagde Sankerib ikke Jerusalem. 2 Kong 18,13-16 fortæller kort den samme historie, med enkelte forskelle, der bl.a. betyder, at tributten ikke er hel så tung, og at Hizkijas døtre ikke udleveres til assyrerkongen. Sort set kan man betragte den korte tekst i 2 Kongebog som en genskrivning af den assyriske annaltekst, som forfatteren til 2 Kongebog må have haft et personligt kendskab til. Til gengæld går den bibelske forfatter derefter i selvsving med sin viderebehandling af fortællingen om Sankerib, der ender med, at Herrens engel dræber hele den assyriske hær, hele 185.000 mand (2 Kongebog 19,35). Dette kunne overbevise Sankerib om, at det var på tide at drage hjem.

Udvidelserne af annalteksten i den bibelske fortælling må betragtes som et forsøg på genskrivning af et litterært forlæg, der så at sige bringer genren til sin yderste grænse. Der bliver i sidste ende mere tale om fri digtning end om genskrivning. Den frie fortælling har intet med forlægget at gøre bortset fra navne og steder. Til gengæld afsluttes beretningen om Sankerib i 2 Kongebog af en note om hans sønners drab på ham (2 Kong 19,37). Det er korrekt og er omtalt i Sankeribs efterfølger Asarhaddons annaler; men det hændte først adskillige år efter Sankeribs besøg i Jerusalem, i 689 f. Kr. og er således uden betydning for handlingen i 2 Kong 18-19.

Syndflodsberetningen som genskrevet Gilgamesh

Derved er vi fremme ved det absolut klareste eksempel på de bibelske genskrivninger af orientalske tekster, beretningen om syndfloden i Genesis 6-8, der i det store hele følger gangen i den babylonske version, som findes på Gilgamesheposets 11. tavle. Hele digtet er oversat af Ulla og Aage Westenholz, og det vil være deres udgave, der benyttes her.¹² Jeg har dog ved mange lejligheder betydet over for mine studenter, at man skal læse Gilgamesh-teksten på akkadisk, for så er man ikke længere i tvivl om, at det grundlæggende er den samme fortælling, ikke bare med den samme handlingsgang og de samme detaljer, men også hvad angår stemningen i teksten. Den bibelske og den babylonske tekst befinder sig i samme mentale univers.

¹² Ulla og Aage Westenholz, *Gilgamesh og Enuma Elish: Guder og mennesker i oldtidens Babylon* (Verdensreligionernes Hovedværker; København: Spektrum 1997).

Syndflodsfortællingerne

I sin gigantiske Genesiskommentar præsenterer Claus Westermann et skema, der dækker indholdet af syndflodsberetningerne, der er fundet mange steder i verden. Han bryder fortællingerne ned i en række punkter og gør opmærksom på, at alle elementer forefindes i de udgaver af fortællingen, der stammer fra højkulturer, hvorimod mere primitive civilisationer også har mere simplificerede udgaver af fortællingen.¹³

Ifølge denne analyse indeholder en højkulturs syndflodsfortælling de følgende elementer:

- a. Gud eller gudernes beslutning om at tilintetgøre menneskeheden.
- b. Modbeslutningen om at bevare menneskeheden.
- c. Gennemførelsen af modbeslutningen: Flodens komme fortælles til en udvalgt, der også får besked på at bygge et skib til frelse.
- d. Gennemførelsen af beslutningen om at tilintetgøre menneskeheden: Floden kommer over jorden.
- e. Virkningerne af floden.
- f. Gennemførelsen af modbeslutningen: Floden ender, idet den udvalgte ved hjælp af udsendinge (fugle) finder ud af, om jorden er tør.
- g. Skibet forlades, og man betræder jorden igen.
- h. De overlevende sender et takoffer til Gud/guderne.
- i. Gud eller guderne beslutter at skåne menneskeheden.
- j. Den udvalgte syndflodshelt får særstatus og rykkes op blandt guderne.

Ifølge sit evolutionistiske syn på, hvordan fortællinger udvikler sig, regner Westermann punkterne flodens komme, frelsen fra floden, og flodens afslutning som kerneelementerne, men erkender dog, at der i de bevarede udgaver fra mere primitive kulturer findes mere, nemlig punkterne 3 til 6 og 9.

En sammenligning af de to syndflodstraditioner må derfor først bestemme inden for hvilken kategori, man skal placere de to traditioner, blandt højkulturenes

¹³ Claus Westermann, *Genesis*, Biblischer Kommentar Altes Testament (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1974), 536-546.

kompliserede fortællinger eller blandt de mere enkle fortællinger i det, som Westermann med en terminologi, som i dag stort set er opgivet, forstår som primitive samfund.¹⁴

Den mesopotamiske syndflodstradition

Imidlertid er der en række forhold, der komplicerer sammenligningen mellem den babylonske tekst og den gammeltestamentlige. Allerede ovenfor omtales Gilgamesh-eposets lange tilblivelseshistorie, hvis oprindelse fortaber sig i fortiden, men der synes allerede at være flere sumeriske oplæg til den senere Gilgamesh-overlevering. Således findes der et sumerisk forlæg til syndflodsberetningen, som er præsenteret og oversat af den legendariske Samuel Noah Kramer. Kramers oversættelse findes endda i en dansk udgave.¹⁵ Den sumeriske version findes ifølge Miguel Civil bevaret i en afskrift fra gammelbabylonsk tid, dvs. første del af det 2. årt. f.Kr., men kan af forskellige grunde dateres tilbage til omkring 2000 f.Kr. Spørgsmålet er imidlertid, om der allerede hos sumererne er tale om en sammenkobling af Gilgamesh-traditionerne med syndflodsfortællingen? Civil vil nok mene, at det ikke er tilfældet, og det bekræftes af ældre babylonsk tradition, hvor den "autoritative" version af syndflodsfortællingen optræder i en selvstændig form i skikkelse af *Atraḥasis*-digtet.¹⁶ Den officielle version heraf stammer fra den babylonske konge Ammišaduqas tid (ca. første halvdel af det 17. årh. f.Kr.). Man kender oven i købet navnet på skriveren, der lavede kopien, Ku-Aya. Men siden blev digtet kopieret mange gange, og der er således bevaret flere assyriske fragmenter af teksten.

¹⁴ Betegnelserne primitive samfund og primitive kulturer er i dag erstattet med forestillingen om traditionelle samfund og kulturer, idet, som socialantropologer i reglen fremhæver, såkaldt primitive samfund kan være overordentlig komplicerede og deres traditioner alt andet end primitive. Desuden fremhæver man, at skellet går mellem samfund, som lever i overensstemmelse med traditionen, og samfund, der er rettet mod fornyelse (som det gælder vestlige samfund i den nyere tid). Alle oldtidssamfund kan klassificeres som traditionelle. Selv i Rom var det ikke en dyd at foreslå nye ting, som ikke begrundedes i traditionen.

¹⁵ Samuel Noah Kramer, *Historien begynder med sumererne* (København: Det Schønbergske Forlag 1958), s.141-146. Med Kramers sædvanlige flair for det opsigtsvækkende hedder kapitlet "En oversvømmelse: Den første "Noa"". En opdateret version findes hos M. Civil, "The Sumerian Flood Story", i W.G. Lambert og A.R. Millard, *Atra-Ḥasīs: The Babylonian Story of the Flood* (Oxford: At the Clarendon Press 1969), 138-145.

¹⁶ Dette digt er udgivet i en forbilledlig form af Lambert og Millard 1969..

At syndflodsberetningen er et fremmedlegeme i den ældre Gilgamesh-tradition fremgår også af måden, som digtet optræder på i den bevarede hovedudgave af Gilgamesh-eposet fra nybabylonsk tid. Fortællingen om syndfloden indgår ikke som en del af handlingsgangen i digtet, men optræder i form af en fortælling, hvori syndflodshelten Utnapishtim¹⁷ på de lyksaliges ø, hvortil han blev flyttet af guderne efter syndfloden, beretter om syndfloden for Gilgamesh som noget, han oplevede engang i fortiden. Utnapishtim har i øvrigt ingen aktiv rolle at spille i Gilgamesh-eposet; men fortællingen om hans oplevelser under syndfloden skal simpelthen fylde ud i beretningen om Gilgamesh's besøg i de lyksaliges verden, som ellers ville være temmelig tynd. Forfatteren øser derfor af sin tradition og inkorporerer syndflodsfortællingen i sit store epos. I øvrigt kan henvises til rekonstruktionen af Gilgamesh-eposets udviklingshistorie som findes i Ulla og Aage Westenholz's oversættelse af digtet.¹⁸ De placerer tilkomsten af den klassiske version til gammelbabylonsk tid, dvs. regner denne udgave for nogenlunde samtidig med Atrahasisdigtet; men eposet er blevet bearbejdet senere og findes i hovedsagen i udgaver, der alle daterer sig fra det 1. årt. f.Kr.

Når vi derfor nedenfor vender os til en sammenligning af de bibelske og babylonske fortællinger om syndfloden, er det nok så vigtigt at se på, hvad det er for en udgave af den babylonske fortælling, der er den mest nærliggende, når der skal sammenlignes.

Atrahasis

Hvis vi begynder med de mesopotamiske versioner, så er store dele af Atrahasis bevaret. Desværre er der en række lakuner, som bevirker, at man ikke med fuldstændig sikkerhed kan sige om alle ti punkter er til stede, men i store træk findes de der.

Atrahasis er imidlertid meget mere end en fortælling om syndfloden. Digtet åbner med en længere passage om tidernes morgen, da guderne var mennesker – *inuma ilu awilum* – en metaforagtig måde at sige, at guderne måtte handle som mennesker og dyrke jorden og grave kanaler og alt andet, som mennesket ellers

¹⁷ Syndflodshelten har i mesopotamisk tradition flere navne. I den sumeriske udgave hedder han Ziusudra, i Atrahasisdigtet Atrahasis, og i Gilgamesh-eposet Utnapishtim. Endnu i den hellenistiske udgave hos Berossus, som er bevaret i fragmenter i senere græske kilder, hedder han Xisustros eller Sisithros afhængig af hvem fragmentet er overleveret hos. Fragmenterne er oversat i Lambert og Millard, *Atrahasis*, 235-236.

¹⁸ U. og Aa. Westenholz 1997, 19-60.

har som opgave her i livet.¹⁹ Til sidst bliver det guderne for meget. De rotter sig sammen mod overguden Enlil og truer ham i hans palads. Det kommer til en forhandling, der ender med, at en gud slagtes og hans blod blandes med ler, således at der på denne måde skabes mennesker, der i stedet kan udføre det hårde arbejde.

Digtet forsætter med at fortælle, at inden der endnu var gået tolvhundrede år var menneskene blevet så talrige, at de forstyrrede guderne, der med Enlil i spidsen først forsøger at begrænse deres antal ved at sende hungersnød over menneskene, men da dette ikke er nok beslutter at tilintetgøre menneskeheden ved hjælp af en vandflod. Den vise Atraḥasis, der ”taler med sin gud, og hvis gud taler med ham”, får imidlertid gennem en drøm sendt af sin gud, Enki, kundskab om, hvad der skal ske, men også en ordre om at bygge et fartøj og derigennem bringe sig og sin familie i sikkerhed. Syndfloden kommer som en brølende storm, og menneskene forgår, mens Atraḥasis laster los og sejler bort på sit skib.

På dette sted er der en længere lakune, så vi kender ikke den nærmere beskrivelse af syndflodens ende, men da teksten genoptages, er vi ved offeret, hvor den babylonske tekst malerisk beskriver, hvorledes guderne flokkes om offeret som fluer. Fortællingen ender med et skænderi mellem guderne om det, som er sket, og om hvem, som var ansvarlige herfor, og om fremtidige forholdsregler over for menneskene, når de bliver for talrige, og digtet slutter med et efterskrift: *abuba ana kulla niši uzammer šimea*, ”jeg har sunget om floden for alle mennesker: Hør det!”

Gilgamesh

Den anden af de to kendte store mesopotamiske syndflodsberetninger, den som findes på Gilgamesh-eposets 11. tavle, er betragtelig kortere end selv de bevarede dele af Atraḥasis, hvilket passer med beretningens sekundære rolle i de store Gilgamesh-epos, der fokuserer på mange andre ting end syndfloden, især fordi den beretning ikke har noget med Gilgamesh at gøre. Alligevel indeholder denne relativt korte version af syndflodsfortællingen alle de elementer, som fremhævedes af Westermann som led i en højkulturs syndflodsberetning. I forhold til Atraḥasiseposet er især indledningen drastisk forkortet, idet den lange indledning i Atraḥasiseposet om gudernes vrede over det arbejde, de må udføre og deres op-

¹⁹ Metaforagtig: Følgende Benjamin Forster's fortolkning af sætningen. Cf. hans *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature I* (Bethesda, Maryland: CDL Press 1993), 159.

rør mod Enlil ikke er medtaget. Utnapishtim går direkte til sagen og fortæller om Enlil og de øvrige guders beslutning om at udrydde menneskeheden. Modbeslutningen, at frelse mennesket, ligger her hos den vise gud Ea – i Atrahasis var det Enki, der så til, at mennesket overlevede – der omgår Enlils befaling og fortæller om den kommende vandflod til en sivhytte, hvori Utnapishtim befinder sig:

kikkiš kikkiš igar igar
kikkišu šimema igaru ḥissaš
Šuruppaku mar Ubara-Tutu
uqur bīt bini eleppu (II.21-24).²⁰

Sivhytte! Sivhytte! Væg! Væg!
Sivhytte, lyt! Væg, hør efter!
mand fra Shuruppak, Ubara-Tutus søn,
nedriv dit hus, og byg et skib.

Der følger afsnittet om konstruktionen af båden, og om omstændigheder, hvorunder Utnapishtim får indbyggerne i sin by til at tro, at han må sejle bort på grund af Enlils fjendskab. Båden er enorm:

En tønde land var det omfang, 120 alen høje dens sider,
dækket var 120 alen på hvert led.
Jeg udkastede dets form, planlagde det hele:
Seks mellemdæk lagde jeg i det,
jeg inddelte det i syv etager,
hvert dæk inddelte jeg i ni. (II.57-62)²¹

Herefter fyldes skibet med proviant og passagerer, og Utnapishtim stikker til søs, mens guderne bringer vandfloden over jorden. I syv dage raser stormen, og da Utnapishtim ser ud, efter at stormen har lagt sig, er alle mennesker blevet til ler, dvs. er døde, og ”landskabet er fladt som et hustag” (I.135). Skibet lander på bjerget Nimush²² og bliver hængende der i seks dage. På den syvende dag sendes den første fugl ud, en due, men den vender tilbage, dernæst den næste, en svale, som ligeledes vender tilbage, og endelig den tredje fugl, en ravn.

²⁰ Oversættelserne fra Gilgamesh er hentet hos Westenholz 1997, hvori hele det omfattende digt er oversat.

²¹ Forståelsen af passagen er ikke helt sikker og varierer en del fra oversættelse til oversættelse. Det er tillige foreslået, at der kan være mindre lakuner i teksten.

²² Eller Nisir, som ældre oversættelser har det. Kileskrifttegnet *muš* har også lyd værdien *šir*. Traditionelt regnet for at være et sted i Zagrosbjergene.

Herefter forlades skibet, og der opsendes et offer til guderne, der flokkes om det som fluer – en bemærkning som også findes i den tilsvarende beskrivelse i Atrahasisdigtet. Fortællingen afsluttes med et ordentligt skænderi mellem guderne, der går i rette med Enlil. I fremtiden skal enhver lide for sine egne forbrydelser, og menneskeheden skal ikke udryddes igen. Fortællingen slutter med, at Utnapishtim ophøjes til gudestatus og rykkes bort for at bo ved verdens ende.

Der er en række forskelle mellem fortællingen om syndfloden i Gilgameshdigtet og det store Atrahasisdigt. Den mest åbenbare er, at versionen i Gilgameshdigtet er holdt i 1. person, eftersom det er syndflodshelten selv, der fortæller om dens komme. Det synes i mesopotamisk tradition at have stået fortælleren frit, om der skulle bruges 3. person eller 1. person. Såedes er et fragment af Atrahasis fundet i Ugarit, hvor det er Atrahasis, der selv fortæller.²³ Når den bibelske fortælling er holdt i 3. person, er det derfor ikke en væsentlig afvigelse fra fortællingen i Gilgamesh, idet det ikke behøver at bero på andet end et valg, som fortælleren til Genesis selv har foretaget i lighed med ældre mesopotamiske kolleger.

Den bibelske syndflodsfortælling

Når det handler om en sammenligning mellem den bibelske syndflodsfortælling og de mesopotamiske må man tage i betragtning, at der findes flere udgaver af den mesopotamiske fortælling, samt at Atrahasis er en meget længere beretning om syndfloden – eller i hvert fald var det, da tavlerne med teksten var hele – end den man finder i Gilgameshdigtet. Men selv om Gilgameshdigtets udgave således er en relativ kort beretning, der udelader mange detaljer, er det uden tvivl i bund og grund den samme fortælling med de samme strukturelle elementer som i Atrahasis. Men stadig er der to udgaver, som kan indgå i en sammenligning med den bibelske fortælling.

Vi står imidlertid over for en lignede problematik, når vi skal drøfte den bibelske syndflodstradition. Der findes i Det Gamle Testamente ikke én, men mindst to syndflodsfortællinger, der imidlertid ret hårdhændet er blevet skrevet sammen, ikke i form af en genskreven udgave, hvor en fortælling erstatter eller supplerer en anden, men hvor en version simpelthen er presset ned over en anden udgave. Oven i købet peger kronologien i syndflodsfortællingen på, at denne overskrivning af den ene udgave af syndflodsfortællingen med en anden er gjort helt bevidst, således at den ansvarlige simpelthen har tilføjet et kronologisk system, der

²³ Teksten findes hos Lambert og Millard 1969, 131-133.

samarbejder to andre systemer, som har fandtes i hver af de oprindelige to selvstændige fortællinger.

Traditionelt taler man i den klassiske gammeltestamentlige forskning om tilstedeværelsen af to kildekrifter i syndflodfortællingen i Genesis 6-8, henholdsvis Jahvisten og Præsteskriftet. De er arbejdet sammen på en sådan måde, at Præsteskriftet findes i sin helhed, mens flere dele af den Jahvistiske fortælling er faldet ud. Man hæfter sig først og fremmest ved den manglende beretning om konstruktionen af arken i den Jahvistiske del.²⁴ Ellers er de enkelte dele stort set taget med, således at der kommer til at optræde en række dubletter i fortællingen. Man bider mærke i antallet af dyr, der føres ind i arken, hos Jahvisten syv par af de rene og ét par af de urene dyr, men i Præsteskriftet kun ét par af hver dyreart uden skelen til renhed eller urenhed. Den korrekte forklaring på forskellen er nok, at da Præsteskriftet ikke regner med ofringer før åbenbaringen på Sinaj, så behøves der ikke de ekstra dyr til ofring, som Jahvisten inkluderer, idet Jahvisten har en anden opfattelse af, hvornår ofringer begyndte.

Det er imidlertid med hensyn til kronologien i fortællingen, at forskellene mellem den jahvistiske og den præstelige fortælling bliver helt tydelige, idet Jahvisten benytter et kronologisk system med tidsintervaller af syvogfyrre dage, altså to tidsangivelser, der først og fremmest har narrativ betydning,²⁵ mens Præsteskriftet bygger sin fortælling op på faste kronologiske datoer og tidsangivelser, f.eks. at Noa var 600 år gammel, da syndfloden begyndte (Gen 7,6), mens at vandene stod højest, efter at det havde regnet i 150 dage, den 17. i den syvende måned. Vandstanden faldt derefter og den 1. i den tiende måned kom bjergtoppene til syne. Den første dag i den første måned i det år, hvori Noa fyldte 601 år er jorden tør (Gen 8,13). Præsteskriftet operere derfor med helt faste datoer og har helt tydeligt andre hensyn at tage end de rent narrative, som Jahvisten excellerer i.

Men der findes en række datoer, hvormed en udgiver har forsøgt at forlige de helt åbenbare kronologiske forskelle, som er mellem de to udgaver, som vedkommende har arbejdet sammen, nemlig de ”skæve” datoer den 17. i den anden

²⁴ En ”synoptisk” opstilling af de to fortællinger adskilt fra hinanden kan man finde i Niels Peter Lemche, *Det Gamle Testamente mellem teologi og historie: Den historisk-kritiske bibelforsknings storhed og fald* (København: Forlaget ANIS 2008), 65-69.

²⁵ Se herom Niels Peter Lemche, ”Prægnant tid i Det Gamle Testamente”, i *”Tiden” i bibelsk belysning*, red. Geert Hallbäck og Niels Peter Lemche, Forum for Bibelsk Eksegese 11 (København: Museum Tusulanum 2001), 29-47.

måned i år 600 (Gen 7,11), hvor syndfloden begynder, og den 27. i den anden måned i år 601 (Gen 8,14). Den første dato hænger muligvis sammen med den manglende beretning om bygningen af arken i Jahvistens udgave af fortællingen. Det hele begynder ifølge Præsteskriftet i år 600, implicit på den første dag i året parallelt med afslutningen præcist et år senere 1.1. 601. Hvor lang tid brugte Noa så på at bygge arken ifølge Jahvisten? Velsagtens fyrre dage, og så yderligere syv dage til at fylde arken op med dens beboere. På den måde kan det hele først begynde den 17.2. 600 og ikke den 1.1. 600. Man må så nærmest antage, at da dette ekstra kronologiske system blev presset ned over de tidligere, fandtes Jahvistens beretning om bygningen af arken stadigvæk i fortællingen. Den blev så senere fjernet som klart nok helt overflødig.

Den 27.2. 601 er syndfloden slut (Gen 8,14). Datoen er redundant, da jorden allerede var tør den 1.1. 601. Hvorfor så denne skæve dato? Jo, hvis man regner med et år fra den 17.2. 600, så når man frem til den 17.2. 601. Der er så yderligere ti dages forskel; men her støder vi på problemer der knytter sig til, om der regnes med sol- eller måneår. De ti dage er forskellen på et måne- og et solår. Hvad for spekulationer, der har ligget til grund for at flytte en afslutningsdato fra den 17.2. 601 til den 27.2. 601, er uvist, men hvis den, der er ansvarlig for dette tredje system har regnet med, at tidsangivelserne i den præstelige version har fulgt en solkalender, så har vedkommende taget hensyn til forskellen og derfor rykket afslutningen på syndfloden til den 27.2.601, således at afslutningen var på eksakt den samme dag, hvilket sikkert kan have haft en religiøs-kultisk betydning.²⁶

Der er imidlertid et sidste forhold, der kræver en overvejelse, især fordi forskningen normalt ikke har været opmærksom herpå. Den Jahvistiske og den præstelige fortælling om syndfloden er på nær den type af forskelle, som her er gennemgået nærmest identiske. Forklaringen kan kun være, at den præstelige fortælling i sig selv repræsenterer en genskrivning af den Jahvistiske. Den må være kommet til som et alternativ til den Jahvistiske fortælling; men på et os ukendt tidspunkt har en udgiver valgt at samarbejde de to beretninger, da det ville have været en narrativ katastrofe, at lade dem følge hinanden. Dette komplicerer sammenligningen mellem den bibelske syndflodsberetning og de mesopotamiske, for i så fald må man regne med en genskrivning hos Jahvisten af en babylonisk fortælling, hvorefter den Jahvistiske udgave for sin del blev genskrevet af den præstelige fortæller. En direkte konfrontation af den præstelige fortælling

²⁶ Mere herom i Lemche 2001, 35-39.

med den mesopotamiske har derfor ikke første prioritet; men man kan naturligvis ikke se bort fra, at også den præstelige fortæller kan have ”korrigeret” den Jahvistiske fortælling med et øje til andre, mesopotamiske versioner af historien.

De babylonske og bibelske syndflodsberetninger

Når man vil drage en sammenligning mellem de to fortælletraditioner, den bibelske og den mesopotamiske, kan vi tage som udgangspunkt, at både Atrahasisdigtet og Utnapishtims fortælling om syndfloden i Gilgamesh-eposet tilhører en fælles tradition, der synes at ligge nogenlunde fast. At det ene digt er holdt i 3. person (Atrahasis), mens det andet er i 1. person (Gilgamesh) er forklaret ovenfor. Her har der ikke påhvilet de enkelte fortællere nogen systemtvang. Det er i øvrigt interessant i denne forbindelse, at i genskrivningen af Genesis i Genesisapokryfen fra Qumran synes syndflodsfortællingen at have været holdt i 1. person. Der er ikke meget tilbage af fortællingen om syndfloden i fragmenterne fra Qumran, men nok til at det fremgår, at det er Noa, der fortæller historien.²⁷

Lige som de babylonske udgaver af syndflodsfortællingen følger den bibelske beretning helt det skema, som Westermann opstillede. Det første punkt handlede om beslutningen om at tilintetgøre menneskeheden. Der indledes derfor med Jahves beslutning om at gøre en ende på menneskeheden på grund af dens fordærv (Gen 6,5-7). Præsteskriftet følger sig ret elegant ind her ved at lade Gud udtrykke sin beslutning om at udrydde menneskeheden i sin modbeslutning som røbes til Noa, der får ordre til at bygge arken (Gen 6,11-14).

Sammenholdt med de mesopotamiske versioner så vi, at beslutningen om ødelæggelse af jorden i Utnapishtims beretning ikke begrundes. Til gengæld fylder denne del en temmelig stor del af den bevarede del af Atrahasiseposet, hvor der ikke tales om menneskets moralske fordærv som i Genesis, men om gudernes irritation på grund af de støjende mennesker, som er blevet alt for mange – synes de. Det lyder som en temmelig overfladisk begrundelse, og måske ligger der implicit mere bagved. Digtene handler som man ser af efterspillet, hvor gudernes drøfter, hvad det var, de havde forårsaget, mest af alt om retfærdighed og udmålingen af straf, og måske ligger der også i omtalen af de støjende og irriterende mennesker en forestilling om, at disse mennesker var ved at gøre sig selv til gu-

²⁷ Genesisapokryfen er oversat af Søren Holst og Niels Peter Lemche i *Dødehavsteksterne og de antikke kilder om essæerne*, red. Bodil Ejrnæs, Søren Holst og Mogens Müller (2. reviderede udgave; København: ANIS 2003), 277-286.

der i gudernes sted med en tematik, der ikke ligger særlig langt fra fortællingen om Babelstårnet i Genesis 11.

Modbeslutningen om at bevare menneskeheden ved at én person udvælges findes i de babylonske versioner såvel som i de bibelske. Præsteskriftets version ligger nærmest de mesopotamiske udgaver, der understreger samværet mellem syndflodshelten og den guddom, som fortæller om syndflodens komme til ham. Noa var retfærdig og vandrede med Gud (Gen 6,9). Jahvisten taler kun om Jahves nåde (Gen 8,8).

Det næste element, der handler om, hvorledes den guddommelige beslutning om at tilintetgøre menneskeheden røbes til helten, er i de to mesopotamiske fortællinger, ligesom i Præsteskriftets version af historien koblet sammen med Guds/Enkis/Eas besked til syndflodshelten om at bygge et skib, som skal tjene ham og hans familie og dyrene til frelse. Man kan vitterlig diskutere, om det er korrekt som Westermann at splitte dette element i to dele, modbeslutningen og ordren om at bygge skibet. De eksempler, vi beskæftiger os med, kobler dem i hvert fald sammen, og det har måske at gøre med, at modbeslutningen er en enkelt guddoms beslutning. De mesopotamiske forfattere er i den luksuriøse situation, at de har mange guder at spille med i deres fortællinger. Derfor kan Enlil beslutte at udrydde menneskene, men en anden gud kan fatte den modsatte beslutning om at skåne menneskeheden. I den bibelske version er det den samme Gud, der må træffe beslutningen om at udrydde menneskene og samtidigt at bevare dem. Det skaber klart problemer for logikken i den bibelske udgave af syndflodsberetningen og viser tydeligt, at syndflodsberetningen har sin placering i et polyteistisk miljø, hvor der er mulighed for at spille aktørerne ud mod hinanden. Den bibelske Gud bliver i denne sammenhæng bare en ubeslutsom hovedperson, der laver en syndflod uden egentlig at vide, hvad nytte den er til. Den må være taget med af systemtvang: At der skulle være en sådan historie på et sådant sted, når man ville beskrive verdens tidligste historie.

Arken eller skibet er i Gilgamesh-eposet formet som en kube, lige lang på alle sider og i højden. Noas ark ligner den i nogle henseender, men er større i længde og bredde, men betydelig lavere, men interessen i detailindretningen af arken er den samme i Utnapishtims version som i den bibelske. De mesopotamiske versioner gør mere ud af, hvad der skal være i arken, bl.a. omtales under forberedelserne de forsyninger, som stoves ned i lasten, samt de tømrere, som Utnapishtim klogeligt medtager på skibet. I øvrigt er denne del forbavsende ens i de forskellige traditioner.

Specifikt for de mesopotamiske udgaver af fortællingen er historien om, hvordan syndflodshelten fører andre mennesker bag lyset, så de lader ham sejle af

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

sted. I den bibelske version letter arken kun, fordi syndflodens vande løfter den op fra sin bedding (Gen 7,18). Det stemmer med holdningen i den gammeltestamentlige version: Efter at Gud har konstateret, at menneskeheden er fordærvet, er andre mennesker end Noa uinteressante, og det eneste vi hører er, at de dør i syndfloden (Gen 7,21.22). Fælles for alle versioner er, at skibets søsætning er medtaget, men unægtelig på ret så forskellige måder.

Tidsforløbet, som ikke er medtaget hos Westermann som et særlig element i fortællingen, har jeg været inde på, hvad gælder de bibelske udgaver med forskellene mellem den jahvistiske og den præstelige måde at beregne tiden på. I Gilgamesh-versionen benyttes et tidsskema, der ligner det, som man finder hos Jahvisten, idet der, når tidsangivelser angives, regnes med syvdagesintervaller. Således går der syv dage, hvor det stormer og regner, og skibet sidder fast på bjerget Nimush, før Utnapishtim slipper den første fugl ud. Det er ganske logisk: Syndfloden får vandet til at stige i syv dage, og vandet falder igen i syv dage, indtil jorden er tør. Jahvisten opererer med en periode, hvor vandet stiger i fyrretyve dage (Gen 7,12.17). Kongruensen mellem perioden med stigende og fallende vandstand er bibeholdt hos Jahvisten, selv om det med overskrivningen af den jahvistiske fortælling med Præsteskriftets er skjult en anelse. Men hos Jahvisten kommer man fra syndflodens højdepunkt, hvor vandene så begynder at falde, til det tidspunkt, hvor Noa sender den første fugl ud, på nøjagtigt fyrre dage (Gen 8,6). Tallene er forskellige hos Jahvisten og i Utnapishtims fortælling, men tallene syv og fyrre er begge narrative, prægnante tal og ikke normale tidsangivelser

Virkningerne af syndfloden, som er det næste punkt på Westermanns liste, fortælles kort i alle versioner: Menneskene dør, forvandles til ler (Gilgamesh). Men herefter kommer et vitalt punkt ind i beretningen: Afslutningen på syndfloden og måden hvorpå det konstateres, at vandet er forsvundet fra jorden. Utnapishtim sender successivt tre fugle ud, først en due, der vender tilbage, dernæst en svale, der ligeledes vender tilbage, og til sidst en ravn, der ikke vender tilbage. Noa sender først en ravn ud, der ikke kommer tilbage, og dernæst duen i tre omgange. Den bibelske beretning er meget omhyggelig med at fortælle, at der gik syv dage mellem hver udsending. Det mangler i Utnapishtims version, hvor man kunne tro, at det skete samme dag. Sandsynligheden taler for, at der også her har været intervaller mellem udsendelserne i denne version af fortællingen, men at de ikke er medtaget som unødvendige at præcisere.

Den måske interessanteste lighed og forskel mellem Utnapishtims fortælling og den bibelske version vedrører udsendelsen af fuglene. Den babylonske tradition er ret vedholdende på dette punkt. Ganske vist findes de ikke i Atrahasisepo-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

set, men dér er alt vedrørende denne del af syndfloden forsvundet i en større lakune i teksten. Atrahasis kommer først ind i fortællingen igen i forbindelse med offeret ved syndflodens afslutning. Til gengæld nævnes de tre fugle i forbindelse med Berossus' genfortælling af syndflodshistorien, som tidligere er omtalt. Berossus er dog ikke mere præcis end, at han bare nævner antallet som tre fugle som uspecificeret. Tre fugle skulle være nok og i overensstemmelse med et antal, man er vant til at finde i traditionel litteratur. Den bibelske beretning omtaler imidlertid fire gange udsendelsen af fuglene. Det er klart, at der er én i overskud, og det er ikke vanskeligt at få øje på den overskydende fugl, raven, som Noa sendte ud først og som flyver rundt i ugevis, til det hele er overstået. Hvad laver den dog her i fortællingen?

Jo, ”den fløj frem og tilbage, indtil vandet var tørt bort fra jorden”. Det er ikke så forskelligt i ordlyd fra teksten i Gilgamesh-eposet: ”Raven fløj og så, hvordan vandene svandt bort; den åd, den skreg, den fløj bort med mad i næbbet og kom ikke tilbage” (Gilgamesh XI:154-155). Så hvad laver raven i den bibelske udgave? Raven er jo i bibelsk henseende en uren fugl, en skidt knægt, og den skal ikke have lov til at være den fugl, der finder jorden tør igen. På den anden side nævnes den, selv om den er i overtal i forhold til de tre fugle (eller de tre udsendinge), der normalt indgår i fortællingen. Ravens tilstedeværelse er en intertekstuel henvisning hos den bibelske fortæller – fuglehistorien findes hos Jahvisten, Præsteskriftet er tavs herom – til ravnens rolle i Gilgamesh-eposets udgave af syndflodsberetningen, eller hvis ikke lige til præcis den udgave, som vi er i besiddelse af, så til en ganske lignende udgave fra Mesopotamien. I betragtning af Gilgamesh-eposets status i datiden er det fristende at sige, at der er tale om en henvisning i Genesis til Gilgamesh-eposet: Se, fortæller forfatteren os, jeg kender godt Gilgamesh-eposet, men det her er den rigtige udgave af fortællingen, som jeg kommer med. Og raven skal ikke have nogen rolle i opdagelsen af den nye verden, der kommer frem efter syndfloden.

De sidste led i syndflodsberetningen handler om udmarchen fra arken, offeret, og syndflodsheltens ophøjelse. Eksegeterne har længe fundet en reminiscens af den mesopotamiske omtale af guderne, der flokkes om offeret som fluer i den bibelske teksts mere smagfulde: ”Da Herren indåndede den liflige duft ...” Derimod er den bibelske historie omhyggelig med at pointere, at Noa døde som ethvert andet menneske, ganske vist hele 950 år gammel: men der er ikke tale om nogen ophøjelse af den bibelske syndflodshelt (Gen 9,29). Man kunne ellers tro, at oplysningen om, at Noa før syndfloden ”vandrede med Gud” (Gen 6,9), kunne være en antydning om en særstatus for Noa, da den samme vending tidligere anvendtes om Enok, der ikke døde, men blev taget bort af Gud selv (Gen 5,24).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Skal man gøre facit op, så er syndflodsfortællingen i Genesis 6-8 alt andet end en slavisk gengivelse af det mesopotamiske forlæg. Den bevæger sig særdeles frit i forhold hertil og afslører kun på ét sted i forbifarten sin kilde, da den indtager den helt overflødige ravn i sin beretning på bekostning af den sædvanlige symmetri mellem tre udsendte fugle. Genskrivninger i den gamle Orient betød ikke afskrifter af forlæggene. Det er vigtigt at understrege, fordi så megen litteraturproduktion bestod af afskrifter. Det lå i sagens natur, da afskrift var den eneste måde at viderebringe skriftlig litteratur. Afskrifterne var ikke altid bare slaviske afskrifter, men indeholdt de ændringer, som sproglige og geografiske ændringer nødvendiggjorde, f.eks. hvis en babylonsk tekst blev transponeret over i et assyriske miljø, og den øverste gud derfor måtte skifte navn fra Marduk til Assur. Det er ikke relevant i sammenhæng med syndfloden, da hverken Marduk eller Assur spiller nogen rolle i den fortælling.

Ved siden af afskrifterne forekom en litteratur, hvor friheden i forhold til forlæggene synes at have været betydelig, og som vi så kan genkende som genskrivninger, som kan være ganske frie i forhold til forlæggene. I forbindelse med Bibelens version af syndflodslegenden er en sådan genskrivelse nødvendiggjort af et ændret gudsbillede, hvor én Gud skal bære byrden, som i den mesopotamiske tradition er fordelt på adskillige guder. Det medfører en lang række ændringer, hvor den alvorligste er, at syndflodsberetningen tilsyneladende bliver meningsløs. Trods alt så bringer Gud eller Jahve syndfloden over jorden, fordi menneskene er nogle slyngler; men da det hele er overstået, konstaterer Gud bare, at det blev de ikke bedre af. Hvis nogen guddom nogensinde har skudt sig selv i foden, må det være den bibelske Gud, hvis handling simpelthen er meningsløs. Måske skal man tale om en guddom i gang med at lære at være Gud? I hvert fald har Gud forstået, hvad det handler om, da der en anden gang kommer en syndflod, ikke over jorden i sin helhed, men over Sodoma og Gomorra, hvor Gud lader det regne ikke med vand fra himmelen, men med svovl og ild (Gen 19,24). Her er der gået en forhandling forud mellem Gud og Abraham, da Abraham spørger Gud, om han vil tilintetgøre retfærdige sammen med uretfærdige, hvilket benægtes, men der er ikke engang ti retfærdige i Sodoma, som ødelægges, idet den ene retfærdige, Lot, først bringes i sikkerhed.

Syndfloden, som handler om kollektiv afstraffelse, var en fiasko, der ikke skulle gentages. Det er faktisk netop pointen i Utnapishtims udgave af syndflodshistorien. Da den er overstået kommer det til et opgør i gudeverden, hvor det fører til en beslutning om aldrig at gentage eksperimentet. Ea spørger Enlil: "Hvordan kunne du så ubetænksomt iværksætte syndfloden?"

og fortsætter:

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Lad synderen sone sin brøde,
lad forbryderen lide sin straf!
Vær mild, hug ikke bort; vis tålmod [-----]

Kollektiv straf fører aldrig til noget godt. Et menneske må svare for sine egne synder, men at udrydde alle er tåbeligt. I en kultur, som var så fikseret på retfærdighed som den gamle orientalske, er det et motto, som godt fortjente en fortælling: enhver skal stå til ansvar for sine egne handlinger. Selv den bibelske fortælling har det som sit hovedtema, hvilket kun indirekte kommer frem i selve fortællingen. Det står derimod klart, når den læses i lyset af den anden syndeflodsberetning i Genesis 18-19.

Barnemorderen Manasse: Kong Manasse af Juda i Kongebøgerne og i Krønikebøgerne – og i virkeligheden

Anne Katrine de Hemmer Gudme

Abstract: King Manasseh of Judah features in three Hebrew Bible passages: 2 Kings 21, 2 Chron 33 and Jer 15:4. According to 2 Kings 21 it was the sins of Manasseh that caused the Babylonian exile. In Chronicles, however, Manasseh repents and carries no blame for the exile. Chronicles 33 is an example of so-called inner-Biblical exegesis or rewritten Bible 'inside' the Bible. The two diverging accounts of Manasseh's reign have caused a discussion over which account was the most historically reliable. Traditionally, Kings has been considered the original and therefore most trustworthy account, but in the case of Manasseh arguments in favor of Chronicles as the most historically accurate text have been voiced. This article suggests that both accounts are historically inaccurate, but theologically significant, as well as interesting examples of not only rewritten bible, but of the Hebrew Bible's deliberate use of 'rewritten reality'.

Key words: Manasseh of Judah – Rewritten Bible – Book of Kings – Book of Chronicles – Judah under Assyrian hegemony – The Martyrdom of Isaiah – Prayer of Manasseh – 2 Baruch – The Rassam Cylinder

Indledning

Manasse af Juda er den længst regerende konge i Gammel Testamente. Ikke desto mindre kan man kun læse om ham i tre passager, nemlig i 2 Kong 21,1-18; 2 Krøn 33,1-20 og i et enkelt vers i Jer 15,4. Ifølge Kongebøgerne er Manasse den værste konge, der nogensinde har regeret i Jerusalem. Manasses synderegister i 2 Kong 21 er længere end nogen anden konges; han indførte alskens former for afgudsdyrkelse, han benyttede sig af trolddom og dødemaneri, han ofrede sin egen søn ved at lade ham gå gennem ilden, og han myrdede så mange uskyldige mennesker, at Jerusalems gader blev fyldt til randen med blod! Manasses forbrydelser er så gruopvækkende, at de oven i købet i 2 Kong 21,10-15 fremstilles som den direkte årsag til eksilet. På grund af Manasse af Judas afskyelige handlinger vil Jahve lade den samme skæbne, der overgik Nordriget, tilfalde Juda, og han vil "måle Jerusalem med målesnoren over Samaria og lodlinen i Akabs slægt, og jeg vil skylle Jerusalem ren, som man skyller en skål og vender bunden i vejret

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

på den” (v. 13). Jeremias 15,4 læner sig kraftigt op ad 2 Kong 21, når der i en passage om den straf, der vil komme over Jerusalem, henvises til ”det, som Hizkijas søn Kong Manasse gjorde i Jerusalem”.

De første ti vers af Krønikebøgernes beretning om Manasse følger næsten ordret forløbet i 2 Kong 21: Manasse var tolv år gammel, da han kom til magten, han regerede i Jerusalem i femoghalvtreds år, han gjorde, hvad der var ondt i Jahves øjne og rejste afgudsstatuer og brugte magi og lod sine sønner gå gennem ilden og krænkede på alle måder Jahve. I 2 Kong 21,10 og 2 Krøn 33,10 fortælles det, at Jahve talte til folket, men hvor Jahve i 2 Kong 21 som nævnt ovenfor bebuder eksilet som straf for Manasses synder, berettes det i 2 Krøn 33, at Jahve talte til Manasse og hans folk, men de lyttede ikke. Derfor sendte Jahve assyrerkongen mod Manasse, som blev taget til fange og slæbt til Babylon i lænker. Fra sit fangenskab bønfalet Manasse Jahve om at lade sig formilde, og han ydmygede sig for ham, og derfor lod Jahve ham vende tilbage til Jerusalem (v. 11-13). Herefter følger en beskrivelse af Manasses byggeaktivitet i Jerusalem og af, hvordan han rensede ud i den afgudsdyrkelse, han selv havde indført (v. 14-17).

Krønikebøgernes brug og omskrivning af Kongebøgernes beretning om Manasse er et eksempel på det, som Michael Fishbane har kaldt for indre-bibelsk eksegese, dvs. et eksempel på en bibelsk genskrivning ”inden i” Bibelen.¹ I forbindelse med den historiografiske litteratur i Gammel Testamente er der talrige eksempler på, at en bestemt fremstilling af en begivenhed i ét skrift omfortolkes og genskrives i et andet.² Denne genskrivning kan være et forsøg på at løse eventuelle indholdsmæssige problemer eller udfylde ”huller” i teksten, men det kan også være et eksempel på en regulær nyfortolkning af en begivenhed, som det er tilfældet med Manasse af Juda i Kongebøgerne og Krønikebøgerne.³ I Kongebøgerne fremstilles kong Manasse som en uforbederlig synder og som den direkte årsag til eksilet, medens han i Krønikebøgerne godt nok er en slyngel og fuldt ud lige så slem som i Kongebøgerne, men han bliver knægtet og omvendt og ender

¹ Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press 1985), 281-291.

² Fishbane 1985, 90-91.

³ Jf. Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, *Studia Post-Biblica* 4 (Leiden: Brill 1961), 95. For en glimrende diskussion af betegnelsen ”rewritten Bible” og hvad den dækker over se Dalgaard i dette bind.

således som et billede på den angerfulde synder, der tages til nåde.⁴ I det følgende skal vi se nærmere på de to beretninger og på deres brug (og misbrug?) af Manasse af Juda, men først vender vi opmærksomheden mod den historiske Manasse af Juda og de få ekstra-bibelske kilder, vi har til denne konge og hans regeringstid.

Den historiske Manasse af Juda

Manasse af Juda regerede fra cirka 696-642 f. Kr.⁵ Efter den assyriske militære udvidelse mod vest i 701 f. Kr. var kongeriget Juda faldet under assyriske overherredømme, og det judæiske opland havde oplevet store ødelæggelser, da assyrerkongen Sankerib angreb Manasses forgænger Hizkija og ødelagde stort set alle byer i Juda bortset fra Jerusalem.⁶

Manasse regerede Juda som assyriske vasal under kongerne Sankerib (704-681 f. Kr.), Asarhaddon (680-669 f.Kr.) og Assurbanipal (668-627 f.Kr.), og alt tyder på, at han var en loyal vasalkonge, der stillede sine tropper til rådighed og betalte sin skat til tiden.⁷ Manasses regeringstid var en fredelig periode, hvor Juda, bortset fra deltagelse i assyriske felttog mod Egypten, holdt sig ude af krige og påbegyndte genopbygningen efter ødelæggelserne i 701.⁸ Jerusalem voksede betragteligt i begyndelsen af det 7. århundrede, og der er fundet tegn på genopbygning af bosættelserne i det sydlige Juda.⁹ Der var handelsforbindelser mellem Juda og Assyrien, og Manasse efterlod sig flere eksempler på assyriske-inspireret monu-

⁴ For en introduktion til Krønikebøgernes brug af Kongebøgerne se Sara Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 2009), 4-6 og Fishbane 1985, 385-407.

⁵ Ehud Ben Zvi, "Prelude to a Reconstruction of the Historical Manassic Judah", *BN* 81 (1996), 31-44 (31 med henvisninger).

⁶ Niels Peter Lemche, *Det Gamle Testamente mellem teologi og historie* (København: Anis, 2008), 365-367; Israel Finkelstein, "The Archaeology of the Days of Manasseh", *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, red. Michael D. Coogan, J. Cheryl Exum og Lawrence E. Stager (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press 1994), 169-187.

⁷ Roy Gane, "The Role of Assyria in the Ancient Near East During the Reign of Manasse", *Andrews University Seminary Studies* 35 (1997), 21-32 (21).

⁸ Finkelstein 1994, 171, 180-181; Ben Zvi 1991, 32-33; Eduard Nielsen, "Politiske Forhold og Kulturelle Strømninger i Israel og Juda under Manasse", *DTT* 29 (1966), 1-10 (4-5).

⁹ Yifat Thareani-Sussely, "The 'Archaeology of the Days of Manasseh' Reconsidered in the Light of Evidence From the Beersheba Valley", *PEQ* 139 (2007), 69-77.

mentalarkitektur.¹⁰ Dette føjer alt sammen til et billede af Juda som en lydlig, velintegreret og relativt fremgangsrig vasalstat i det assyriske imperium.

Der er to ekstra-bibelske referencer til Manasse af Juda. Den første er i en prisme-indskrift, kommissioneret af Assarhaddon og formodentlig skrevet efter 677/676 f. Kr., hvor ”Manasse, konge af by(stat)en Juda”, optræder i en liste over i alt toogtyve konger fra Syrien-Palæstina og Cypern, der er blevet beordret til at levere byggemateriale til genopbygningen af Assarhaddons palads i Nineve. Her nævnes Manasse lige efter Ba’lu af Tyrus og Qausjgabri af Edom.¹¹ Den anden reference er i den såkaldte Rassam-cylinder, hvor Assurbanipal beretter om sit felttog til Egypten i 667-666 f.Kr.¹² Her optræder Manasse, igen i en liste over toogtyve konger, som en af de vasaller, der er blevet udkommanderet til at gøre den assyriske hær følgeskab.¹³

De to assyriske indskrifter understøtter indtrykket af Manasse som en god og lydlig vasal. Der er eksempler på indskrifter fra Assurbanipals regeringstid, hvor oprørske konger, blandt andre den ovennævnte Ba’lu af Tyrus, bliver sendt i eksil som straf for deres ulydighed, men Manasse af Juda bliver ikke nævnt i denne sammenhæng.¹⁴

På trods af den overvejende meget negative beskrivelse af Manasse i Gammel Testamente er der intet, der tyder på at hans regeringstid var andet end lang, fredfyldt og fremgangsrig. Som Ernst Axel Knauf udtrykker det: ”If a good king is a king who brings as much peace, security and prosperity to his people as his times allow, then Manasseh was one of the two best kings Judah ever had (the other one was Herod the Great)”.¹⁵

¹⁰ Gane 1997, 29; Ernst Axel Knauf, ”The Glorious Days of Manasseh”, *Good Kings and Bad Kings*, red. Lester L. Grabbe (New York: T&T Clark International 2005), 164-188 (169).

¹¹ Nielsen 1966, 2-3; Gane 1997, 22 med henvisninger; James B. Pritchard (red.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1969), 291 (ANET).

¹² ANET 294.

¹³ Nielsen 1966, 3; Gane 1997, 26. Der findes en tredje assyriske indskrift, som godt nok ikke nævner Manasse ved navn, men som muligvis også berører ham, idet den refererer til kongerne af Hatti, der blev pålagt at arbejde på opførelsen af den nye havneby Kar Asarhaddon ved Sidon, efter at assyrerne havde erobret og ødelagt byen der i 677/676 f.Kr. (ANET 290; Gane 1997, 27).

¹⁴ ANET 295, 297; Nielsen 1966, 3.

¹⁵ Knauf 2005, 173.

Manasse i Kongebøgerne

I 2 Kong 21 beskrives Manasse som en stereotypisk ”dårlig konge”.¹⁶ Udover Kongebøgernes standardbeskrivelse af, at Manasse gjorde, hvad der var ”ondt i Jahves øjne” (2 Kong 21,2), får vi i vers 3-7 en stiliseret liste over Manasses kultiske forbrydelser, der efterfølgende, i oraklet i vers 11-15, gøres til den direkte årsag til, at Juda straffes med eksil, ligesom det er sket for kongeriget Israel. Denne sammenkædning af Manasses forbrydelser med eksilet gentages i 2 Kong 23,26-27 og 24,3-4. Portrætteringen af Manasse er så rigid og stereotyp, at flere kommentatorer har bemærket, at der slet ikke er tale om en beskrivelse af et individ, men en type. Manasse er den arketypiske synder og krænker af Jahve, og således kan han gøres til syndebuk i klassisk forstand og egenhændigt bære Judas skyld og dermed også befri folket for dets ansvar for eksilet. En sådan ansvarsforflygtigelse vil have været tiltalende for et eftereksilsk publikum, der opfattede sig selv som efterkommere af indbyggerne i det føreksilske Juda.¹⁷

Manasse konstrueres som syndebuk ved hjælp af to komplimenterende strategier, der trækker på Kongebøgernes to yndlingsaversioner, nemlig fremmede folkeslag og Nordriget: Manasse beskrives som en konge, der giver sig af med udenlandsk og fremmed kultpraksis, og som endog overgår de fremmede folkeslag, når det kommer til ”afskyelige skikke” (2 Kong 21,2, jf. vers 9-11). Desuden sammenlignes Manasses gerninger eksplicit med Kong Akab af Israels (v. 3), hvorved Manasse fremstilles som en ”Nordrige-konge”.¹⁸ Listen over Manasses kultiske forseelser er nøje komponeret, så den stemmer overens med beskri-

¹⁶ Traditionelt anskues Kongebøgerne som en central del af det såkaldt ”deuteronomistiske historieværk” (Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Halle: Niemeier 1943)). Hypotesen om det deuteronomistiske historieværk er dog kommet under voldsom beskyldning i de seneste år (se Francesca Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities* (Berlin: De Gruyter 2004), 18-21 med henvisninger); og i og med at nærværende artikel ikke er et indlæg i debatten om, hvorvidt der findes et deuteronomistisk historieværk eller ej, har jeg valgt at styre helt fri af et forsøg på at definere og datere deuteronomisme. I det følgende vil jeg slet og ret tale om Kongebøgerne og Krønikebøgerne, som jeg anser for at være eftereksilske tekster, og deres respektive teologi.

¹⁷ Stavrakopoulou 2004, 68; Stuart Lasine, ”Manasseh as Villain and Scapegoat”, *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, red. J. Cheryl Exum og David J.A. Clines (Sheffield: Sheffield Academic Press 1993), 163-183 (176-178); Francesca Stavrakopoulou, ”The Blackballing of Manasseh”, *Good Kings and Bad Kings*, red. Lester L. Grabbe (Sheffield: Sheffield Academic Press 2005), 248-263 (249, 252).

¹⁸ Stavrakopoulou 2004, 25-28.

velsen af kongeriget Israels overtrædelser i 2 Kong 17,16-17 og med de forbudte praksisser i Deut 18,9-14.¹⁹ Ifølge 2 Kong 21,3-6 rejste Manasse altre for Ba'al og lavede en Ashera-pæl og tilbad hele himlens hær (jf. 2 Kong 17,16). Desuden "lod han sin søn gå gennem ilden", hvilket sandsynligvis er en eufemisme for et barneoffer, og "han drev trolddom, tog varsler og ansatte dødemanere og sandsigere" (2 Kong 21,6a, jf. 5 Mos 18,10-11 og 2 Kong 17,17a).²⁰ Kun én anden konge anklages for at lade sin søn gå gennem ilden i Kongebøgerne; og det er Akaz, den næstværste konge af Juda, i 2 Kong 16,3.

Der er en næsten skematisk fremstilling af Judas konger i 2 Kong 16-23. Vi får en detaljeret beskrivelse af fire kongers regeringstid, Akaz (16), Hizkija (18-20), Manasse (21,1-18) og Josija (22,1-23,30), hvoraf de to er gode konger og de to er onde. I dette skema fremstår den onde konge Akaz som den gode konge Hizkijas modsætning; og samtidig er de begge to prototyper på Manasse og Josija, som er henholdsvis den værste og den bedste konge i Kongebøgerne.²¹ Josija renser kulten og afskaffer alle de ugudelige praksisser, som Akaz og Manasse har indført (2 Kong 23,12), men på trods af at Josija gør, "hvad der er ret i Jahves øjne", og at der hverken før eller siden havde været en konge som ham, er det ikke tilstrækkeligt til at redde folket fra eksil og straf: "Men på grund af alle de krænkelser, Manasse havde tilføjet Jahve, vendte Jahve ikke om fra sin store, glødende vrede, som var flammt op mod Juda" (2 Kong 23,26).

Men hvorfor er det netop Manasse, der ene mand gøres ansvarlig for det babyloniske eksil? Som nævnt i det foregående afsnit er der intet i vor sparsomme information om den historiske Manasse af Judas regeringstid, der retfærdiggør et så elendigt eftermæle, snarere tværtimod. Francesca Stavrakopoulou har foreslået, at Manasses ophøjelse til ærkeskurk i Kongebøgerne simpelthen skyldes hans navn. Kong Manasse deler navn med Josefs søn, Manasse (1 Mos 46,20), der sammen med sin bror Efraim erstatter Josef og Levi som stamfædre til Israels tolv stammer. Manasses territorium breder sig både øst og vest for Jordanfloden (Jos 17); og Nordriget Israels tre hovedstæder, Sikem, Tirsa og Samaria, samt det hellige bjerg Garizim, ligger indenfor Manasses territorium. Stavrakopoulou påpeger, at der tilsyneladende er en tendens til en anti-Manasse-polemik i Gammel

¹⁹ Stavrakopoulou 2004, 29-30.

²⁰ Klaas A.D. Smelik, *Converting the Past: Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography* (Leiden: Brill 1992), 146.

²¹ Ehud Ben Zvi, "The Account of the Reign of Manasseh in II Reg 21,1-18 and the Redactional History of the Book of Kings", *ZAW* 103 (1991), 355-374 (359-360).

Testamente. Dette kommer tydeligst til udtryk i 1 Mos 48,8-20, hvor Manasse, som er Josefs førstefødte, ligesom en lang række af forbigåede storebrødre i Gammel Testamente, snydes for sin førstefødselsret og sin bedstefader Jakobs velsignelse. I stedet fremhæves den yngre bror Efraim. Denne underordning af Manasse går igen i eksempelvis 1 Mos 46,20; 48,1; 4 Mos 26,28-34; Jos 14,4 og 16,4, hvor Efraim nævnes før Manasse på trods af, at Manasse som den ældste burde komme først, som han da også gør det i eksempelvis 1 Mos 41,50-52; 48,14 og Jos 17,1.²²

Vi ser et muligt eksempel på samme polemiske holdning til navnet Manasse i Josefus' beretning om grundlæggelsen af templet på Garizims bjerg i *Ant* 11.302-325. Josefus bygger sin beretning på den kortfattede historie i Neh 13,28 om en søn af Jojada og sønnesøn af ypperstepræsten Eljashib, der var svigersøn til horonitten Sanballat, og som blev jaget ud af Jerusalem. Josefus kalder præsten Manasse og forklarer, at det var for at fastholde sin svigersøn at Sanballat lader templet på Garizims bjerg opføre.²³ Det er naturligvis tænkeligt at navnet på den første præst på Garizim ifølge Josefus er historisk, men Josefus' generelle troværdighed taget i betragtning, er det mindst lige så sandsynligt, at Josefus har forsynet en negativ figur i sin fortælling med et negativt betonet navn, nemlig Manasse.²⁴

Det er således en mulig forklaring på det negative portræt af kong Manasse i Kongebøgerne, at navnet Manasse i Gammel Testamente – eventuelt på grund af dets tætte association til Nordriget – allerede på Kongebøgernes affattelsestidspunkt besad negative konnotationer, der inspirerede til valget af netop denne konge som den, der skulle bære hele Judas skyld for eksilet.

Manasse i Krønikebøgerne

I 2 Krøn 33 ændres Manasses skæbne og dermed også hans teologiske betydning drastisk i og med, at oraklet fra Jahve i vers 10 ikke blot er en forudsigelse af straf, som det er tilfældet i 2 Kong 21,10-15, men i stedet er startskuddet til en

²² Stavrakopoulou 2004, 70-72.

²³ Josefus placerer grundlæggelsen af det såkaldt samaritanske tempel på Alexander den Stores tid i det 4. århundrede f.Kr. Denne dato er nu endeligt tilbagevist på baggrund af udgravningerne på Garizim, der har vist at templet kan dateres til i hvert fald 450 f.Kr. Se Anne Katrine Gudme, *Before the God in this Place for Good Remembrance: An Analysis of the Votive Inscriptions from Mount Gerizim* (København: Det Teologiske Fakultet 2011), 71-72 med henvisninger.

²⁴ Stavrakopoulou 2004, 128-129.

straffeaktion, hvor Jahve fører assyrerkongen op mod Juda og lader ham tage Manasse til fange og føre ham til Babylon i lænker (2 Krøn 33,11). Således falder Krønikebøgernes portræt af Manasse i to dele: Den første del, vers 1-10, der i al væsentlighed følger 2 Kong 21,1-9, og den anden del, vers 11-19, der fortæller om Manasses fangenskab i Babylon, hans omvendelse og tilbagevenden til Jerusalem og hans efterfølgende byggeaktivitet og rensning af kulten. I 2 Krøn 33,20 mødes de to beretninger igen, idet det fortælles, at ”Manasse lagde sig til hvile hos sine fædre, og man begravede ham i hans palads, og hans søn Amon blev konge efter ham” (jf. 2 Kong 21,18).

Krønikebøgerne og Kongebøgernes fremstilling af Manasse som henholdsvis den onde konge, der blev god, og den værste konge nogensinde har afstedkommet en diskussion om, hvilken udgave af historien, der er den mest korrekte. Traditionelt har man stølet mest på Kongebøgernes beretning, dels fordi man har ment, at de rummer det ældste materiale af de to, dels fordi Krønikebøgerne i de tilfælde, hvor de afviger fra Kongebøgerne, er blevet anset for at være ahistoriske og udelukkende styret af teologiske interesser.²⁵

Således er den traditionelle forklaring på Krønikebøgernes genskrivning af 2 Kong 21 da også teologisk motiveret i og med, at Krønikebøgernes forfatter(e) løb ind i et problem med Manasse, fordi han var den værste konge nogensinde, men samtidig havde den længste regeringstid af nogen konger i Juda og levede til han blev seksoghalvfjerds år gammel. Krønikebøgernes relativt firkantede forhold til historisk kausalitet betød, at en ”ond konge” ikke kunne blive belønnet med en lang regeringstid og derfor måtte enten Manasses regeringstids længde eller dens forløb skrives om. Som man kan læse i 2 Krøn 33 faldt valget på sidstnævnte mulighed.²⁶

I de senere år er gruppen af fortalere for Krønikebøgernes historiske pålidelighed dog vokset støt; og specifikt i forbindelse med Manasse har arkæologiske udgravninger fået flere kommentatorer til at hælde til den forklaring, at Krønikebøgernes genskrivning i virkeligheden skyldes, at Krønikebøgernes forfatter(e) lå inde med historisk materiale, som Kongebøgernes forfatter(e) enten ikke var i besiddelse af eller valgte ikke at benytte.²⁷ Særligt har man hæftet sig ved oplys-

²⁵ Stavrakopoulou 2005, 248-249; Japhet 2009, 6.

²⁶ Knauf 2005, 176-177; Sara Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary* (London: SCM Press 1993), 1002.

²⁷ Japhet 1993, 1002-1004; Japhet 2009, 1-8; William M. Schniedewind, “The Source Citations of Manasseh: King Manasseh in History and Homily”, *VT* 16 (1991), 450-461

ningen i 2 Krøn 33,14-15 om, at Manasse byggede en meget høj mur rundt om Davidsbyen i Jerusalem og indsatte kommandanter i alle de befæstede byer i Juda. Disse byggeaktiviteter kunne nemlig sættes i forbindelse med den generelle byggeaktivitet og udvidelse af Jerusalem under Manasse, samt med udført befæstningsarbejde i det sydlige Juda i samme periode.²⁸ Manasse kunne have fået tilladelse til at befæste sit rige mod syd dels som belønning for sin trofasthed, dels fordi assyrerne ville have gavn af et stærkt Juda, der kunne fungere som en stødpude mellem Assyrien og Egypten.²⁹

Med hensyn til Manasses besøg som fange i Babylon er lighederne mellem 2 Krøn 33,11-13 og en passage i den ovennævnte Rassam-cylinder blevet fremhævet; på Rassam-cylinderen kan man læse om en gruppe af oprørske egyptiske konger og guvernører, der tidligere er blevet indsat af Asarhaddon, men som nu under Assurbanipal forsøger at gøre sig fri af det assyriske overherredømme.³⁰ Oprøret bliver nedkæmpet, og kongerne føres til Assur i lænker. Herefter benådes og frigives kong Neko som den eneste af oprørerne; og han geninstalleres i sit kongerige Sais med en endnu mere fordelagtig vasalkontrakt end tidligere.³¹ Lighederne mellem behandlingen af Neko i teksten fra Rassam-cylinderen og Manasse i 2 Krøn 33 har ført til spekulationer om, hvorvidt Manasse virkelig blev taget til fange af assyrerne, muligvis på grund af et oprør, for siden at blive benådet, og at Krønikebøgernes tilfangetagelses- og omvendelsesberetning således tager udgangspunkt i en historisk begivenhed.³² Det er naturligvis rigtigt, at Rassam-cylinderen bidrager til at sandsynliggøre Manasses fangenskab i Babylon, men det skal dog nævnes, at Manasse intetsteds i assyriske tekster, hverken i Rassam-cylinderen eller i andre indskrifter, listes som en af de oprørske konger. Manasses eneste optræden i Rassam-cylinderen er som nævnt ovenfor som en af

(450-451). Se Kai Peltonen, *History Debated: The Historical Reliability of Chronicles in Pre-Critical and Critical Research* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996) for en detaljeret forskningshistorisk gennemgang af diskussionen om Krønikebøgernes historicitet.

²⁸ Nielsen 1966, 4; Thareani-Sussely 2007; Finkelstein 1991; Lynn Tatum, "King Manasseh and the Royal Fortress at Horvat Usa", *Biblical Archaeologist* 54 (1991), 136-145.

²⁹ Nielsen 1966, 3; Gane 1997, 24.

³⁰ ANET 294-295.

³¹ ANET 295.

³² Gane 1997, 24-25; Schniedewind 1991, 450 med henvisninger.

de vasaller, der stiller sin hær til rådighed for Assurbanipals felttog mod Egypten.³³ Der er altså intet skriftligt bevis for, at Manasse skulle have deltaget i et oprør mod Assyrien af nogen art; og ser man overordnet på hans regeringstid, forekommer det usandsynligt, at Juda skulle have forsøgt at gøre oprør. Der er ingen tegn på krig og ødelæggelser inden for Judas område på Manasses tid, og det lader til, at Juda både politisk og økonomisk nød godt af at være på god fod med Assyrien.³⁴

Forklaringen på Krønikebøgernes bevidste brug og genskrivning af Manasse i Kongebøgerne skal snarere findes et andet sted. Ligesom i Kongebøgerne fungerer Manasse i Krønikebøgerne som en type. Men hvor Kongebøgernes Manasse bruges som en sydebuk, der skal bære folkets synd og ansvar for eksilet bort, bliver Krønikebøgernes Manasse snarere en type, som læseren kan identificere sig med, nemlig et billede på det angrende og omvendte Israel.³⁵

Krønikebøgerne er overordnet set langt mindre interesserede i eksil og straf end Kongebøgerne.³⁶ Og derfor er det ikke vigtigt i Krønikebøgerne at udråde Manasse til eneansvarlig for eksilet. I stedet bliver Manasse et paradigme for det straffede, angrende, genoprettede og nu igen velsignede Israel på den anden side af eksilet.³⁷ Læser man Manasses "eksil" i 2 Krøn 33 som et billede på folkets eksil i Babylon, får man desuden svar på, hvorfor det netop er babylonierne hovedstad, Babylon, og ikke den assyriske hovedstad, Nineve, Manasse føres til i 2 Krøn 33,11. Beskrivelsen af Manasse, der lægges i lænker og føres til Babylon, minder i øvrigt om Sidkija, der føres til Babylon, i 2 Kong 25,7 og Jojakim i 2 Krøn 36,6.³⁸ Manasse i Krønikebøgerne bliver et billede på Israel og historien om hans omvendelse og frelse beskriver den velsignelse som Krønikebøgernes forfatter(e) ser sig selv og læserne som modtagere af. Ligesom Manasse vendte hjem fra Babylon, fordi han "erkendte at Jahve er Gud", og fik en chance til, således skal Krønikebøgernes publikum forstå, at omvendelse og anger fører til en ny velsignelse og en ny begyndelse.

³³ ANET 294.

³⁴ Ben Zvi 1996, 38-41.

³⁵ Stavrakopoulou 2004, 59-60.

³⁶ Japhet 2009, 284-292.

³⁷ Stavrakopoulou 2004, 56; Hugh G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles* (London: Marshall, Morgan & Scott 1982), 389-393.

³⁸ Smelik 1992, 187-188; Schniedewind 1991, 452.

Manasse i senere genskrivninger

Det er interessant at se i den apokryfe og pseudepigrafe litteratur, hvordan Manasses to "personligheder" lever videre nærmest uafhængigt af hinanden.

I pseudepigrafen *Esajas' martyrium* (EsMart) møder vi igen Kongebøgernes Manasse, den forhærdede synder.³⁹ EsMart er det første skrift, hvori vi finder legenden om profeten Esajas' død for Manasses hånd. I EsMart møder vi først Esajas ved Manasses far, Hizkijas, hof, men efter Hizkijas død breder forfaldet sig, og Manasse vender sig bort fra sine fædres Gud og vender sig mod Satan og urettens engel, Beliar (EsMart 2,2-4). Esajas prædiker omvendelse, men han forrådes af den falske profet fra Samaria, Balkira, som anklager ham, hvorefter Manasse lader Esajas arrestere (EsMart 3,6-12). I slutningen af EsMart gennemsaver Manasse, tilsyneladende egenhændigt, Esajas med en træsav (5,1), og selvom Beliar og Balkira forsøger at få Esajas til at trække sine ord tilbage, dør profeten uden at kny: "Og Esajas hverken skreg eller græd, da han blev gennemsavet, men hans mund talte med den Hellige Ånd, indtil han blev savet i to dele" (EsMart 5,14).

Det er ganske tydeligt, at beskrivelsen af Manasse i EsMart i det mindste er inspireret af den negative omtale i 2 Kong 21 og Jer 15,4, medens det formildende portræt i 2 Krøn 33 enten er ukendt eller ignoreres. I og med, at EsMart er den første kendte tekst, der forbinder Esajas' død med Manasse, er det værd at overveje, om der er noget i 2 Kong 21, der kunne give stof til denne fortælling. Ehud Ben Zvi peger på to "udløserer" i teksten, der kunne have givet anledning til Manasses efterliv som profetmorder: Dels hører vi i Gammel Testamente ikke om nogen profeter, der profeterede på Manasses tid, en mangel man med EsMart får rettet op på, dels bliver der ikke sat navn på de uskyldige, hvis blod Manasse lader Jerusalem flyde over med i 2 Kong 21,16. Det er muligt, at EsMart således identificerer profeten Esajas med de uskyldige i vers 16. Hans endeligt er i hvert fald tilsvarende blodigt.⁴⁰

I det apokryfe skrift, *Manasses Bøn* (ManB) tages tråden op fra 2 Krøn 33,12, hvor det fortælles, at Manasse i sit fangenskab i Babylon bad til Jahve, og at Jahve bønhørte ham. I 2 Krøn meddeles intet om bønnens indhold, og det er denne

³⁹ Oversættelsen af *Esajas' Martyrium* her og *Den Syriske Baruksapokalypse* (nedenfor) er hentet i Hammershaimb, Munk, Noack og Seidelin red., *De gammeltestamentlige Pseudepigrafer* (2. udgave, København: Det Danske Bibelselskab 2001). Se s. 303-8 for en generel introduktion til skriftet.

⁴⁰ Ehud Ben Zvi, *History, Literature and Theology in the Book of Chronicles*, BibleWorld (London: Equinox 2006), 248-249.

”mangel”, som ManB retter op på i form af en 15 vers lang bodssalme.⁴¹ Det er muligt at ManB er forfattet med hullet i teksten i 2 Krøn 33,12 i tankerne, men det kan naturligvis også tænkes, at ManB eksisterede allerede for så sekundært at blive kædet sammen med Manasse, eventuelt på grund af referencen til ”tunge jernlænker” i vers 10.⁴² Under alle omstændigheder er ManB afhængig af traditionen om Manasse i Krønikebøgerne som en omvendt synder.

I *Den Syriske Baruksapokalypse* (SyrBarApok) ser vi endnu et eksempel på en genskrivning, der følger Kongebøgernes portræt af Manasse, og som oven i købet forholder sig polemisk til Krønikebøgernes portræt. I SyrBarApok er Manasses synderegister udvidet i forhold til 2 Kong 21 således, at Manasse ikke blot fremstillede afgudsbilleder og udgød uskyldigt blod, men også forgreb sig på andre mænds kvinder (SyrBarApok 64,2-3)! Så galt er det med Manasse, at han blev kaldt ”den lovløse” (64:7). I Babylon anbringes Manasse i en bronzehest, hvorfra han beder til Gud (jf. 2 Krøn 33,12), men i modsætning til i 2 Krøn 33 lader det ikke til, at bønnen har nogen effekt, for bronzehesten smelter, og Manasse ”får sin bolig i ilden” (SyrBarApok 64,7-8). I SyrBarApok møder vi både Kongebøgernes og Krønikebøgernes Manasse, men det er Kongebøgernes portræt, der vinder, og Manasse går til i flammerne. Referencen til en bøn i vers 7 kan meget vel være polemisk rettet mod omvendelsesberetningen i 2 Krøn 33.⁴³

Konklusion

Men hvordan var han så, Manasse af Juda? Han var muligvis den bedste konge Juda nogensinde havde haft, fordi han i løbet af sin overordentligt lange regeringstid formåede at skabe politisk stabilitet og således også fred og fremgang. Den Manasse er der dog ikke meget tilbage af i Gammel Testamente, hverken i Kongebøgerne eller i Krønikebøgerne. Udover de sparsomme oplysninger om Manasses regeringstids længde, hans forgænger og hans efterfølger på tronen, er der ikke meget i Gammel Testamente, der vidner om den ”rigtige” Manasse.⁴⁴ I stedet møder vi barnemorderen Manasse, en forhærdet synder, afgudsdyrker og

⁴¹ *Det Gamle Testamente Apokryfe Bøger* (København: Det Danske Bibelselskab 1998), 374-375.

⁴² Benedikt Otzen, *Kommentar til de Apokryfe Bøger* (København: Det Danske Bibelselskab 1998), 206.

⁴³ Ben Zvi 2006, 251.

⁴⁴ Jf. Knauf 2005, 175.

krænker af Jahve, der kunne fungere både som lynafleder for folkets skyldfølelse og som spejl for en anden læsergruppes selvopfattelse.

Manasse af Juda i Gammel Testamente er et spændende eksempel på såkaldt indre bibelsk eksegesi, hvor de bibelske skrifter genskriver hinanden, for at trække en bestemt figur eller begivenhed i en ny retning og for at opnå en teologisk pointe. Samtidig er Manasse af Juda i Gammel Testamente også et fantastisk eksempel på, hvordan de gammeltestamentlige skrifter "genskriver" virkeligheden.

Eksodusbegivenheden i Deuterojesaja: Genskrivning eller overskrivning?

Frederik Poulsen

Abstract: The article examines the use of the Exodus motif in Deutero-Isaiah. It has often been claimed that the tradition of the Egyptian Exodus forms a prototype for a New Exodus out of Babylon. Through an analysis of the four passages clearly containing references to the Exodus motif (e.g. Isa 43:14-21; 48:20-21; 51:9-11; 52:11-12), it is demonstrated how the depiction of the New Exodus can be seen as a rewriting of the former event. The main focus is however not only on the exiles in Babylon, but on the worldwide Diaspora and the return to Judah is thought to be part of the glorification of the restored Jerusalem. Finally, it is argued that the New Exodus in Isa 43:14-21 replaces the Egyptian Exodus as God's primary act of salvation. This view is supported by other prophets, especially Jeremiah.

Key words: The Exodus Motif – Deutero-Isaiah – The New Exodus – Isa 43:14-21

”Exile and exodus: those are the two sides or faces of the myth that shapes the subtext of the narratives and rhetoric of the Hebrew Bible.”¹ Disse tilstande – eksil og eksodus – er ifølge Robert P. Carroll litterære grundfigurer i den bærende fortælling i Det Gamle Testamente. Adam og Eva smides ud af paradiset have. Jakob flygter til sin onkel Laban i Paddan-Aram mellem Eufrat og Tigris, vender tilbage og bosætter sig siden hos Josef i Egypten. Herfra fører Moses israelitterne ud mod det forjættede land, og Josva leder erobringen af landet. Kongetiden rummer mange deportationer og ender med templets ødelæggelse og folkets forflyttelse til Babylon og Egypten. Men perserkongens erobring af Babylon muliggør en hjemvendelse fra eksilet og en genopbygning af Jerusalem.

Blandt disse mange bevægelser frem og tilbage er der en særlig begivenhed, som der igen og igen refereres til, nemlig udfrielsen af Egypten. Denne begivenhed, der i Mosebøgernes fremadskridende fortælling skaber og fremhæver Israel

¹ Robert P. Carroll, “Exile! What Exile? Deportation and the Discourses of Diaspora”, *Leading Captivity Captive*, red. L.L. Grabbe (Sheffield: Sheffield Academic Press 1998), 62-79 (63).

som gudsfolket, udøver i store dele af den øvrige gammeltestamentlige litteratur en særlig funktion som den grundlæggende, guddommelige urakt. Allerede i Mosebøgerne selv tjener den som en formelagtig indledning på de ti bud (Ex 20,2; Deut 5,6), ligesom den i den historiske litteratur udgør et tilbagevendende fikspunkt (f.eks. Jos 24,5-7; Dom 2,1-3; 1 Sam 10,18-19; 1 Kong 8,51). I salmerne og andre steder bruges henvisningerne til eksodusbegivenheden til at bekræfte menighedens særlige status som Guds udvalgte folk.² Også hos profeterne anvendes begivenheden til at udtrykke det særlige forhold mellem Jahve og Israel (Hos 12,10; Am 2,10; Mika 6,4-5; Hagg 2,5).

I Deuterocesaja (Es 40-55) indgår udfrielsen af Egypten som én blandt flere "fortidige" hændelser: Vandfloden under Noa (54,9-10), velsignelsesløftet til Abraham og Sara (51,1-2) og pagten med David (55,3). I en traditionshistorisk optik anvendes disse traditioner om Guds nådefulde gerninger i fortiden som grundlag for at formulere et nyt håb for fremtiden.³ Selvom der er visse problemer forbundet med denne skelnen mellem fortid og fremtid, myte og eskatologi, så ændrer det ikke ved, at disse begivenheder for forfatteren til Deuterocesaja og hans oprindelige modtagerskare forekommer at være kendte og betydningsfulde som del af en kulturel erindring (hvad enten de nu har fundet sted eller ej). Indimellem antydes de bare med en spæd hentydning: Et navn, et sprogligt udtryk eller et element i en begivenhed, som vi kender andre steder fra.

Især har man i bibelfortolkningen ofte antaget, at traditionerne omkring det egyptiske eksodus danner en prototypisk model for beskrivelsen af et nyt eksodus hos Deuterocesaja. Det nye eksodus kan således anses som værende en genskrivning af det første. I dette bidrag vil jeg undersøge, om en sådan antagelse holder vand. Termen "eksodusbegivenheden" bruger jeg i det følgende ret bredt om *hele bevægelsen fra udfrielsen af Egypten gennem Det Røde Hav og gennem ørkenen frem til det forjættede land*.⁴ Af dateringsmæssige årsager vil jeg ikke arbejde med det som en genskrivning af en konkret bibeltekst (f.eks. Ex 15), som om fortællingen i Mosebøgerne på Deuterocesajas tid lå "færdig", blev læst og

² F.eks. Sl 77; 78; 80; 81; 105; 106; 114; 135; 136; jf. Susan Gillingham, "The Exodus Tradition and Israelite Psalmody", *Scottish Journal of Theology* 52 (1999), 19-46.

³ Jf. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Band II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels* (München: Chr. Kaiser Verlag 1968), 248-253; Joh. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford: Basil Blackwell 1973), 375-376.

⁴ Samme brede definition anvendes i Lena-Sofia Tiemeyer, *For the Comfort of Zion. The Geographical and Theological Location of Isaiah 40-55*, *Supplements to Vetus Testamentum* 139 (Leiden: Brill 2011), 156.

genanvendt.⁵ I stedet vil jeg netop behandle det som en genskrivning af en *begivenhed*, der i Deuterocesajas miljø som nævnt synes at være kendt og meningsgivende. To spørgsmål vil være gennemgående: Tænkes et nyt eksodus kun at ske fra Babylon, eller gælder det også den bredere diaspora som sådan? Og kommer det nye eksodus ligefrem til at *overskrive* eksodusbegivenheden som den grundlæggende frelsesbegivenhed?

Den klassiske forståelse: Deuterocesaja forkynder et nyt eksodus!

Det står ikke til diskussion, at der i Deuterocesaja refereres tilbage til eller hentydes til motiver, som vi forbinder med eksodusbegivenheden. Spørgsmålet er imidlertid, i hvilket omfang det sker. *Den klassiske forståelse* er på dette punkt stærkt afhængig af den traditionelle antagelse af, at Deuterocesaja i hovedsagen er forfattet i Babylon, at det henvender sig til det jødiske folk i eksil dér (597/87-538 f.Kr.), og at det skal forkynde eksilets ophør og hjemvendelsen til Jerusalem.⁶ Inden for denne historiske ramme er anvendelsen af eksodusbegivenheden ikke bare perifer, men dét dominerende tema. Udfrielsen af Egypten, overgangen over Det Røde Hav og ørkenvandringen danner baggrund for en anden og ny be-

⁵ Jf. Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, The Anchor Bible, vol. 19a (New Haven & London: Yale University Press 2002), 12.

⁶ Med "den klassiske forståelse" mener jeg det udgangspunkt, at Deuterocesaja optager traditionerne omkring eksodusbegivenheden og bruger dem til at forkynde et nyt eksodus ud af Babylon. Denne forståelse finder i forlængelse af bidrag fra første halvdel af det 20. århundrede sit klareste udtryk i den traditionshistoriske forskning, herunder i Gerhard von Rads teologi (von Rad 1968). 1960'erne markerer et højdepunkt med bidrag af W. Zimmerli, B.W. Anderson og J. Blenkinsopp, der i de følgende årtier lever videre og stadig præsenteres i mange kommentarer, se bl.a. Walter Zimmerli: "Der 'Neue Exodus' in der Verkündigung der beiden grossen Exilspropheten" [1960], *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (München: Chr. Kaiser Verlag 1963), 192-205; Bernhard W. Anderson, "Exodus Typology in Second Isaiah", *Israel's Prophetic Heritage. Essays in honor of James Muilenburg*, red. B.W. Anderson & W. Harrelson (London: SCM Press Ltd 1962), 177-195; Joseph Blenkinsopp, "Absicht und Sinn der Exodustradition in Deuterocesaja (Is 40-55)", *Concilium* 2 (1966), 762-767; Carroll Stuhlmueller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (Rom: Biblical Institute Press 1970); Dieter Baltzer, *Ezekiel und Deuterocesaja*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 121 (Berlin: Walter de Gruyter 1971); Horst Dietrich Preuß: *Deuterocesaja. Eine Einführung in seine Botschaft* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1976); Michael Fishbane, *Text and Texture. Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York: Schocken Books 1979), 121-140; Richard J. Clifford, *Fair Spoken and Persuading. An Interpretation of Second Isaiah* (New York, Ramsey, Toronto: Paulist Press 1984); Rikki E. Watts, "Consolation or Confrontation? Isaiah 40-55 and the Delay of the New Exodus", *Tyndale Bulletin* 41.1 (1990), 31-59.

givenhed: Ligesom Jahve førte israelitterne ud af trællehuset i Egypten, vil han nu føre jøderne ud af eksilet i Babylon. Bernhard W. Anderson går så langt som at fastslå, at Deuterocesaja i det store hele er variationer over eksodustraditionen⁷ – en slags genskrivning kan man sige.

Ser man på opbygningen af de seksten kapitler, er der træk, der understøtter et sådant forslag. Deuterocesaja indledes af et prælude (40,1-11), der fortæller, at folkets skyld er taget væk, at der skal banes en vej i ørkenen, og at Jahve som en hyrde vil samle sin hjord, og afsluttes af en opfordring til drage ud (55,12-13). To mindre afsnit, der også har opfordringer til ”at gå ud”, kan være udtryk for en bevidst kompositionsstrategi: 48,20-21 deler skriftet i to, 40-48 og 49-55, mens 52,11-12 afrunder et større tekstafsnit inden sangen om Herrens lidende tjener (52,13-53,12).

Selvom det ofte anerkendes, at henvisningerne til et forestående eksodus forekommer spredt, undertiden står i modsætning til hinanden og ikke tilsammen danner en entydig helhed,⁸ så bruges det historiske udgangspunkt – eksilet i Babylon – alligevel som midtpunkt for en harmoniserende beskrivelse af et nye eksodus: Jahve kalder perserkongen Kyros som sit redskab (44,24-45,7), der i sin opgave med at befri Israel skal erobre og ødelægge Babylon (43,14-15; 46,1-2; 47). Det bliver startskuddet til et nyt eksodus (43,14-21; 48,20-21; 52,11-12; 55,12-13). Jahve vil på ny kæmpe for sit folk (40,10; 42,10-16; 49,24-26; 50,2-3; 51,9-11), der skal banes en vej gennem ørkenen, hvor de løskøbte kan gå (40,3-5; 42,16; 43,19), og Jahve vil selv sørge for det vandrende folk ligesom i Sinais ørken (41,17-20; 43,19-21; 48,21; 49,9-11). Målet for udflugten er indgangen i det forjættede land (49,8-12) og opbygningen af et nyt og helligt Jerusalem (44,28; 52,1; 54,11-16). Det er tilmed blevet foreslået, at tjenerskikkelsen, der i 49,8-12 står for fordelingen af de øde jordlodder, er en ny Moses.⁹

I denne syntese er der eksplicite referencer til det første eksodus: Vandringen gennem Det Røde Hav (43,16-17; 51,9-10), drikkevand der strømmer af klippen (48,21), og Jahve der går foran og bagved folket (52,12). Det er imidlertid i den klassiske forståelse fremhævet som en pointe, at det nye eksodus, som Deuterocesaja forkynder for menigheden i eksil, langt vil overgå det tidligere.¹⁰ Udvan-

⁷ Anderson 1962, 182.

⁸ Se f.eks. Zimmerli (1963), 201.

⁹ Clifford 1984, 45.

¹⁰ Preuß 1976, 43.

dringen vil ikke ske i hast (52,11-12), og den vil være ledsaget af jubel, selv bjergene vil synge med (44,23; 49,13; 55,12). Vandet i ørkenen vil strømme i så rigt et mål, at træer vil vokse frem (41,18-19; 55,13). Det er Jahve selv, der fører an, ikke som en sky- og ildsøjle, men i egen person (52,12). Han leder som hyrde selv folket (40,11; 49,10) og vender med dem som konge tilbage til Zion (52,7-10). Alt dette sker, for at Jahves herlighed må blive åbenbaret for alle (40,5).

Der er altså ikke tale om en simpel gentagelse af det egyptiske eksodus, men om en stigning i udtryk, som når man i et musikstykke modulerer en halv tone op for at markere klimaks. Det er en radikalt *ny* begivenhed.¹¹ I 43,18-19a og 51,9-11 stilles udfrielsen af Egypten direkte over for den forestående udfrielse af Babylon. Navnlig talen i 43,18-19a om det ”gamle” modsat det ”nye” har givet anledning til at opfatte en typologisk modstilling mellem det første og det andet eksodus. Der er ligefrem en tanke om, at det andet eksodus vil *erstatte* det gamle som den afgørende frelsesbegivenhed.¹² Set i det lys sker der i Deuterocesaja ikke bare en genskrivning af eksodusbegivenheden, men også en overskrivning. Det første eksodus er som den konstituerende frelsesbegivenhed fortid og har kun sin gyldighed som en type for det nye.¹³

Kritik af den klassiske forståelse

Flere kritiske stemmer er vokset frem mod den klassiske forståelse af, at Deuterocesaja forkynnder et nyt eksodus fra det babyloniske eksil.¹⁴ Kritikken bygger

¹¹ Anderson 1962, 190-191.

¹² Watts 1990, 33.

¹³ von Rad 1968, 258. Von Rad 1968, 257 henviser i note 21 i øvrigt til et dansk bidrag, se Aage Bentzen, ”On the Ideas of ”the old” and ”the new” in Deutero-Isaiah”, *Studia Theologica*, vol. 1 (1948), 183-187 (185): ”But Deutero-Isaiah exhorts his people no longer to look back to the Holy Past of their nation, the ”old” history of salvation, embodied in the story of the Exodus from Egypt. For now they experience new events which are to be the creative contents of a new cult myth, the new Exodus from Babylonia”.

¹⁴ Kritikken begynder at melde sig i 1970’erne, f.eks. af H.C. Spykerboer og K. Kiesow, og synes siden at være populær blandt skandinaviske eksegeter, bl.a. H.M. Barstad, Ø. Lund og senest L.-S. Tiemeyer, se Hendrik Carel Spykerboer, *The Structure and Composition of Deutero-Isaiah: With Special Reference to the Polemics Against Idolatry* (Meppel: Krips Repro B.V. 1976); Klaus Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und Motivgeschichtliche Analysen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979); Hans M. Barstad, *A Way in the Wilderness* (Manchester: University 1989); Øystein Lund, ”*Min vei er skjult for JHWH...*”. *Veimetatforikk og veitematikk i Jesaja 40-55* (Oslo: UnipubAS 2004); Tiemeyer (2011).

først og fremmest på en overbevisning om, at Deuterocesaja *ikke* er henvendt til de eksilerede i Babylon, men tværtimod til folket i Jerusalem. Skriftet handler ikke primært om et nyt eksodus, men nærmere om Jahves tilbagevendelse til Zion, jødernes tilbagevendelse fra diasporaen og bekæmpelsen af Judas fjender som led i det fremtidige Jerusalems genopbygning og herlighed. En anke mod den klassiske forståelse er nemlig, at den først etablerer en historisk ramme i kraft af eksilet (før 538 f.Kr.) og dernæst antager, at det centrale tema eller problem består i Israels manglende muligheder for eller vilje til at forlade Babylon.¹⁵

I første omgang er det redaktionskritiske overvejelser, der nedtoner eksodusmotivet som det dominerende. De mindre afsnit, der rummer opfordringer til at drage ud (48,20-21; 52,11-12; 55,12-13), er alle senere tilføjelser, hvis tematik ikke har meget at gøre med de oprindelige kapitler.¹⁶ Klaus Kiesow argumenterer for, at vejbilledet er dobbelt: Dels tilblivelsen af en vej og Jahves beskyttelse på denne (Es 40-48), dels vejen som udtryk for Jahves hjemvendelse (Es 49-52). De to motiver knytter forskelligt an til eksodustraditionen og afspejler mindst to redaktionelle stadier, der ikke kan sættes sammen til en sammenhængende forestilling om et nyt eksodus.¹⁷ F.eks. understreger Kiesow, at den vej, der banes i 40,3, ikke er til de eksileredes udtog, men til Jahves hjemvendelse til Zion (jf. 40,10-11; 52,7-10).

I anden omgang gælder det vægtlægningen på sprogets poetiske karakter. Det er Hans M. Barstads hovedtese, at udtryksmåden hos Deuterocesaja (og andre profeter) er stærkt metaforisk.¹⁸ De såkaldte "eksodustekster" om vej, ørken og relaterede temaer handler ikke om en konkret, historisk begivenhed, men er billeder på noget andet. Vejebilledet i 40,3-4 er poetiske hentydninger til Jahves tilbagekomst, den frugtbare ørken i 41,17-20 handler ikke om omsorgen for de hjemvendende på deres vandring fra Babylon, men om folkets åndelige opblomstring, og opfordringen til at drage ud i 55,12-13 refererer nærmere til forestillingen om hellig krig end til et nyt eksodus. Selv i 43,14-21, der ellers forekommer at sidestille udfrielsen af Egypten med udfrielsen af Babylon, handler det ifølge

¹⁵ Lund 2004, 20.

¹⁶ Spykerboer 1976, 188.

¹⁷ Kiesow 1979, 21.

¹⁸ Barstad 1989.

Barstad om Judas nationale genrejsning.¹⁹ Fra samme synsvinkel arbejder Øystein Lund i en omfattende analyse af vej billedet i Deuterocesaja.²⁰ Han påpeger, at der i den klassiske forståelse ofte er en tendens til at skelne for skarpt mellem brugen af ”vejen” i en konkret betydning (en vej mellem Babylon og Jerusalem) og i en metaforisk betydning (etik og livsindstilling). I stedet demonstreres det, hvordan vejmotivet næsten alle steder kan læses billedligt om forholdet mellem Jahve og hans folk. I tråd med det viser en meget ny undersøgelse, hvordan eksilet i den gammeltestamentlige litteratur forvandles fra at være noget konkret til at blive et billede på psykisk og åndelig lidelse.²¹

Sammenfattende kan man opstille følgende argumenter i mod den klassiske forståelse: 1. Eksodusmotivet er ikke dét centrale tema, men ét blandt mange; 2. Eksodusreferencerne optræder for spredt og for knapt til at kunne sammenfattes i syntesen ”et nyt eksodus”; 3. Syntesen ”et nyt eksodus” sammenblender forskellige typer af motiver (Jahves epifani, hyrdebilledet, kaoskampen, vej billedet, ørkenmotivet), der ikke i udgangspunkt har noget med hinanden at gøre; 4. Der refereres ikke nødvendigvis til en konkret historisk begivenhed, for teksterne kan læses mere alment som metaforer for gudsforholdet; 5. Deuterocesaja handler ikke primært om udfrielsen af Babylon, men om genopbygningen af Jerusalem; 6. De steder, der taler om en hjemvendelse, vedrører den bredere diaspora som et led i det nye Jerusalems herlighed.

Lena-Sofia Tiemeyer laver en systematisk analyse af alle de ”eksodustekster”, der er blevet opereret med i fortolkningen.²² Hun finder frem til, at kun fire eller fem mindre tekststykker har klare hentydninger til eksodusbegivenheden: 43,16-21; 48,20-21; 51,9-11; 52,10-12 og muligvis 43,2. Heraf er det kun 51,9-11 og 52,10-12, der omhandler et nyt eksodus og fra diasporaen generelt vel at mærke. Tiemeyers tilgang afslører den problemstilling, som er på spil her. Den klassiske forståelse tager udgangspunkt i få tekster med eksplicite referencer til eksodusbegivenheden, finder tekster med lignende motiver (vej, ørken osv.), harmoniserer dem og konstruerer herfra syntesen ”det nye eksodus”. Kritikken derimod

¹⁹ Barstad 1989, 97.

²⁰ Lund 2004.

²¹ Martien A. Halvorson-Taylor, *Enduring Exile. The Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible*, Supplements to Vetus Testamentum 141 (Leiden: Brill 2011).

²² Tiemeyer 2011, 168-202. Det drejer sig om Es 40,3-5,9-11; 41,17-20; 42,10-16; 43,2; 43,16-21; 48,20-21; 49,7,8-12; 49,24-26; 50,2-3; 51,9-16; 52,4-6; 52,10-12; 55,12-13. Se hertil oversigten i Anderson 1962, 181-182; Stuhlmueller 1970, 272.

påpeger i fokus på de *enkelte* tekststykker, at motivet ofte slet ikke forekommer. Og de få steder, hvor det gør, indgår det i en bestemt funktion i en bestemt retorisk kontekst.

Der er noget inspirerende ved Barstad, Lund og Tiemeyers forsøg på at ”befri” teksterne fra en forudindtaget historisk læsning. Til gengæld er jeg ikke overbevist om deres nedtoning af det nye eksodus i nogle af tilfældene. Jeg vil i det følgende argumentere for, at det er muligt at finde motivet med et nyt eksodus først og fremmest i 43,14-21, og at det i den konkrete sammenhæng i kraft af den typologiske modstilling til udfrielsen af Egypten *overskriver* denne som den fundamentale frelsesbegivenhed. Det er som nævnt ikke entydigt hos Deuterocesaja, at det er Babylon, hjemvendelsen skal ske fra. Det er både herfra og fra den bredere diaspora.²³ Denne antagelse vil til sidst blive søgt bekræftet af andre profetkter, der også fremsætter en modstilling mellem det første og et andet eksodus, hvis omfang tæller flere end blot de eksilerede i Babylon.

Eksodusteksterne i Deuterocesaja

Selvom mit fokus ligger særligt på 43,14-21, vil jeg kort gennemgå de andre tekster med klare hentydninger til eksodusbegivenheden. I 48,20-21 er benævnelsen af det babyloniske eksil evident. V. 20 indledes med befalingen: ”Gå ud af Babylon, flygt fra kaldæerne!” Det glade budskab skal udbredes til jordens ende, at Jahve har løskøbt sin tjener Jakob. I v. 21 er der en klar allusion til ørkenvandringen, hvor folkets tørst slukkes af vand, der strømmer fra klippen. Er der så også tale om et nyt eksodus? Det afhænger af, hvordan man forstår sammenhængen mellem de to vers.²⁴ Fra v. 20 til v. 21 sker der et skifte dels i adresse (fra 2. til 3. person pluralis), dels i verbale tider (fra imperativ til perfektum/konsekutiv imperfektum). Man kan som Tiemeyer fastholde, at v. 21 refererer til overståede, fortidige begivenheder, israeliternes ophold i ørkenen, og blot fungerer som en eftertanke til v. 20. Men det er også muligt at fortolke datidsformerne som profetisk fortid, der sagligt vedrører fremtiden (jf. LXX). I så fald peger v. 21 som en motiverende faktor på den støtte, Jahve som led i et nyt eksodus vil give til dem,

²³ Jf. bl.a. K. Baltzer i hans dog noget vidtløftige tese om, at Deuterocesaja er et teaterstykke fra anden halvdel af 5. årh., skrevet i Jerusalem med henblik på opførelse i Babylon og i diasporaen for at fremme valfart hertil, se Klaus Baltzer, *Deutero-Jesaja*, Kommentar zum Alten Testament, Band 10,2 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999), 50.

²⁴ Tiemeyer 2011, 185-186.

der forlader Babylon (et lignende mønster gør sig gældende i 51,9-11, se nedenfor).

De to øvrige tekststykker, 51,9-11 og 52,11-12, der med sikkerhed forkynder et nyt eksodus, danner en ramme i et større tankesæt i 51,9-52,12.²⁵ 51,9-11 indleder med en opsang til Jahves magtfulde arm, at den skal vågne ligesom i urtidens dage.²⁶ Dernæst følger den eksplicite hentydning til eksodusbegivenheden i v. 9b-10 i form af to retoriske spørgsmål: Mon ikke det var Jahve, som nedkæmpede Rahab, udtørrede havet og satte en vej for de løskøbte på havets bund? Rahab, der i den hebraiske tekst står parallelt til Tanin (eller søslangen), kendes som et havuhyre, Jahve kæmper imod (Sl 89,11; Job 26,12), men symboliserer også Egypten (Es 30,7; Sl 87,4). Det er derfor rimeligt at antage, at begivenheden mere præcist alluderer til vejen gennem Det Røde Hav end til skabelseskampen generelt.²⁷ V. 9b-10 giver dermed en baggrund for v. 11's beskrivelse af Jahves befriede, der med jubel vender tilbage til Zion. Ligesom de løskøbte gik over Det Røde Have mod det forjættede land, vil Jahves befriede vende hjem til Zion. Det er karakteristisk for 51,9-11, at målet for hjemkomsten er klart, mens der er tavshed om, *hvor* de kommer fra. Måske er det af betydning, at IQIsa^a i stedet for "Jahves befriede" (פְּדוּיֵי יְהוָה) læser "Jahves spredte" (פְּזוּרֵי יְהוָה), idet glosen פֶּזַר andre steder henviser til den bredere diaspora.²⁸ Ligeså vigtigt er det, at v. 11 stort set er identisk med afslutningsverset i Es 35. Dette kapitel handler om den hellige vej, der fører til Zion, men er ligeså uklar angående, hvorfra de løskøbte kommer. Eksodusbegivenheden genskrives i 51,9-11 som den fortidige begivenhed, der som i en analogi danner bagtæppe for den nye begivenhed: Det befriede/spredte folks hjemrejse til Zion.

²⁵ Jf. Roy F. Melugin, *The Formation of Isaiah 40-55*, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Beiheft 141 (Berlin: Walter de Gruyter 1976), 159-167.

²⁶ Den magtfulde arm (זְרוֹעַת יְהוָה) kan henvise til den arm, der er i aktion i det egyptiske eksodus (jf. Deut 4,34), selvom Jahves arm i sig selv ikke udgør en henvisning til eksodusbegivenheden, jf. Tiemeyer 2011, 194.

²⁷ For denne problemstilling, se Hendrik Bosman: "Myth, Metaphor or Memory? The Allusions to Creation and Exodus in Isaiah 51:9-11 as a Theological Response to Suffering during the Exile", *Exile and Suffering*, red. B. Becking & D. Human (Leiden: Brill 2009), 71-81.

²⁸ Se Jer 50,17 (Israel som spredte får nedlagt af Assyrien og Babylonien), Joel 4,2 (Israel spredt blandt folkene) og Est 3,8 (et folk spredt blandt folkene i alle provinserne i kong Ahasverus kongerige).

I 52,11-12 lyder befalingen: ”Af sted, af sted, gå bort fra dér! Rør ikke ved noget urent!” Folket skal gå ud, og de, der bærer Jahves (tempel)ting, skal rense sig. Dette ”fra dér” (מִשָּׁמַיִם) er igen upræcist.²⁹ Selvom det ofte antages, at de to vers er en variation over 48,20-21, er det værd at bemærke, at Babylon *ikke* er nævnt. Det kan være herfra eller fra andre steder.³⁰ Stykket har flere motiver hentet fra eksodusbegivenheden, navnlig i v. 12: Mens det egyptiske eksodus skete i hast, vil det nye eksodus foregå i ro og mag. Jahve vil som Israels Gud gå foran og bagved det.³¹

Som nævnt indrammer 51,9-11 og 52,11-12 en større sammenhæng i 51,9-52,12, der kan være bestemmende for forståelsen af det nye eksodus’ funktion. Rammen kan understrege bevægelsen fra en bøn om eksodus i 51,9-11 til et nyt eksodus, der i 52,11-12 kommer til at overstråle det tidligere.³² Jeg mener at kunne finde følgende kiastiske struktur:

A: 51,9-11: De adspredtes hjemvendelse til Zion (eksodusmotiv)

B: 51,12-16: Jahve som trøster, skaber og befrier

C: 51,17-20: Vredens bæger til Jerusalem og hendes sønner

D: 51,21-23: Vredens bæger gives videre til Jerusalems undertrykkere

D’: 52,1-3: Løskøbelsen af Zion

C’: 52,4-6: Undertrykkelsen af Zion og Jahves indgreb

B’: 52,7-10: Jahves hjemkomst til Zion som trøster og løskøber

A’: 52,11-12: Diasporaens (fra dér) hjemvendelse (eksodusmotiv)

Midtpunktet i kiasmen er det nye Jerusalems herlighed, der afstedkommes ved, at vredens bæger (Jahves straf) gives videre til undertrykkerne. I 52,1-3 er det *byen*, der slipper af med fjenderne, kan iklæde sig festdragten og kaldes hellig.

²⁹ Barstad (1989), 102-106 fortolker ”fra dér” som Jerusalem, idet han ser en parallel mellem v. 1-2 og v. 11-12 i Es 52’s brug af ”hellig krig”-terminologi. Det er Jerusalems indbyggere, der i forlængelse af v. 7-10 skal gå ud med Jahves våben (כְּלֵי יְהוָה) for at nedkæmpe fjenderne!

³⁰ B.S. Childs foreslår i sin kommentar, at det er de steder, hvor Guds hellighed ikke respekteres, se Brevard S. Childs, *Isaiah. A Commentary*, The Old Testament Library (Louisville & London: Westminster John Knox Press 2001), 406-407.

³¹ Samme tillid til Guds beskyttende nærvær findes i 43,2, hvor Jahve følger og vogter Israel på dets vandring gennem vand og ild. Til trods for benævnelsen af Egypten i det følgende v. 3 mener jeg ikke, at der er nogen tydelig henvisning til eksodusbegivenheden.

³² Melugin (1976), 166.

Generelt er Zion/Jerusalem i fokus i 51,9-52,12, bl.a. som adressat i 51,17 og 52,1-2. Det er derfor ikke umuligt, at det omtalte eksodus i A og A' tjener til denne herliggørelse af byen. Det er ikke et nyt eksodus *i sig selv*, men en begivenhed i en bestemt sags tjeneste: Folkets hjemvendelse som led i det nye Jerusalems herlighed.³³ Det er ikke nødvendigvis kun et eksodus fra Babylon, men fra alle de steder, hvor Jerusalems sønner er spredt ud.³⁴

Sammenfattende bruges genskrivningen af eksodusbegivenheden i 48,20-21; 51,9-11 og 52,11-12 som bagtæppe og motivation for et nyt eksodus. Udgangspunktet for dette er ikke nødvendigvis folkets løskøbelse fra Babylon, men kan tænkes bredere som en *generel* hjemvendelse fra diasporaen som led i Jerusalems restaurering. Det er nemlig bemærkelsesværdigt, at vandringens begyndelsespunkt ikke er udspecificeret (jf. 40,10-11). Kun i 48,20 nævnes Babylon/kaldæerne, mens det i både 51,9-11 og 52,11-12 mangler eller sløres af det ubestemte "fra dér". Andre steder i Deuterocesaja sker samlingen af diasporaen fra de fire verdenshjørner (43,5-6), fra nord, vest og Sinims land (49,12) og fra folkeslagene (49,18.22).

Eksegese af Es 43,14-21

Efter disse indledende iagttagelser vil jeg gå til et nærstudie af Es 43,14-21.³⁵ I min oversættelse lyder det:

14 Således siger Jahve, jeres løskøber, Israels Hellige: "For jeres skyld har jeg sendt til Babylon, og jeg vil rive alle tværbjælker³⁶ ned, og kaldæerne, deres glædesskrig vil blive til klager³⁷. 15 Jeg er Jahve, jeres Hellige, Israels skaber, jeres konge!" 16 Således siger Jahve, som gav en vej i havet og en sti i de

³³ Jf. Tiemeyer 2011, 198, der anser 48,20-21; 51,9-11 og 52,10-12 som passager, der har skullet overbevise et publikum i Juda om fordelene ved de eksileredes tilbagevendelse.

³⁴ I Es 60-62, der er henvendt til folket i Jerusalem om byens kommende herlighed, bringer fremmede folkeslag byens sønner fra det fjerne (60,4.9), og der banes en vej fra Jerusalem til Jahve og hans folks hjemkomst (62,10-12).

³⁵ I tekstgennemgangen benytter jeg mig ud over den i forvejen nævnte sekundærlitteratur (herunder Baltzer 1999, 224-231; Childs 2001, 336-337; Blenkinsopp 2002, 225-228) også af Karl Elliger, *Deuterocesaja*, *Biblischer Kommentar Altes Testament*, Band XI/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1978), 331-359; John Goldingay, *The Message of Isaiah 40-55: A Literary-Theological Commentary* (London: T&T Clark 2005), 205-213.

³⁶ Visse tekstkritiske problemer, se gennemgangen af det pågældende vers.

³⁷ Visse tekstkritiske problemer, se gennemgangen af det pågældende vers.

mægtige vande, 17 som førte vogne og heste ud, hele den mægtige hær – de lagde sig ned, de kunne ikke rejse sig, de døde hen, som en væge gik de ud: 18 ”Husk ikke på de tidligere begivenheder, og giv ikke agt på urtidens hændelser! 19 Se, jeg skaber nyt! Nu spirer det! Kan I ikke forstå det? Jo, i ørkenen vil jeg lægge en vej, i ødemarken stier.³⁸ 20 Markens vilde dyr vil herliggøre mig, sjakaler og strudse, for i ørkenen vil jeg give vand, vandstrømme i ødemarken, så mit udvalgte folk kan drikke. 21 Det folk, som jeg har formet mig, skal fortælle min pris.”

Opbygning

Tekststykket består af to mindre afsnit, v. 14-15 og v. 16-21, der hver især indledes af ”Således siger Jahve” (כה אמר יהוה). Det er af formkritikken ofte blev opsplittet i to selvstændige og af hinanden uafhængige dele, men det er ødelæggende for sammenhængen.³⁹ V. 14-15 annoncerer Babylons fald, mens v. 16-21 fortæller om den nye frelsesbegivenhed. V. 16-17 genskriver overfarten over Det Røde Hav, v. 18-19a maner til ikke at huske på de gamle begivenheder, men til i stedet at se frem mod det nye, der kommer, v. 19b-20 beskriver Jahves nye indgreb, og v. 21 runder af med bemærkningen om, at gudsfolket skal forkynde Jahves pris.

Kontekst

43,14-21 og i særdeleshed folkets pris i v. 21 afslutter et større tankesæt, der tager sin begyndelse i 42,18.⁴⁰ 42,18-25 indleder med dommen over den døde og blinde tjener Israel, der lever i fangenskab, mens 43,1-21 handler om folkets frelse, der fra 43,1-7 over 43,8-13 som en spiral når sit højdepunkt i 43,14-21 (se parallellen dom-frelse i 43,22-28 og 44,1-5, jf. ”Men nu” (ועתה) og ”frygt ikke” (אל תירא) i 43,1; 44,1-2).⁴¹ I 43,1-7 er Jahve Israels skaber og yder det beskyttelse, hvor end det går; Jahve løskøber det og samler folket fra jordens ender (diasporaen). I 43,8-13 skal Israel være vidne for Guds frelsende indgreb. Dette indgreb

³⁸ Jf. 1QIsa^a, der læser ”stier” (נתיבות). BHS har ”vandstrømme” (נהרות). Se gennemgangen af det pågældende vers.

³⁹ De nyeste kommentarer opererer med 43,14-21 som en helhed, se Childs 2001, 336; Blenkinsopp 2002, 225; Goldingay 2005, 205.

⁴⁰ Andre mener, at det allerede begynder i 42,14, se f.eks. Childs 2001, 332; Lund 2004, 194-195.

⁴¹ Goldingay 2005, 215-218 finder, at 42,18-43,21 har en firleddet parallel i 43,22-45,8. Her får 43,14-21 sin tematiske modpol i 44,24-45,8 om kaldelsen af Kyros og genopbygningen af Jerusalem.

kulminerer som sagt i den nye frelsesbegivenhed i 43,14-21: Både ørkendyr og gudsfolket herliggør og lovpriser Jahve. Dette højdepunkt punkteres dog straks af indledningen til det næste tankesæt i 43,22-44,5: ”Men mig påkaldte du ikke, Jakob!”⁴²

Detaleksegesese

V. 14-15: Det væsentlige udsagn i v. 14b er indrammet af beskrivelser af Jahve, dels i skikkelse af en taleformular (v. 14a), dels i skikkelse af Jahves eget udsagn (v. 15). Der er tale om en række epiteter, som i forskellige variationer går igen andre steder (f.eks. 41,14; 43,3; 45,11; 48,17; 49,7): Jahve er løskøber, hellig, skaber og konge. Det er magtfulde egenskaber, der i dette tilfælde omkranser og giver troværdighed til den egentlige sag i v. 14b: Udsigelsen af Babylons fald. V. 14b indledes med beskeden om, at Jahve har sendt til Babylon (1QIsa^a læser *mod* Babylon (בבבל)). Hvem eller hvad, der er sendt, siges ikke, men det er almindeligt at antage perserkongen Kyros, der er hentydet til i 41,1-5.21-25; 42,5-9, og som dukker op igen i 44,24-45,7. Dette er nu ikke helt entydigt. Dertil sker det ”for jeres skyld”. Dette ”jeres”, der ligeledes betegner modtagerne, er ikke ud-specificeret. Det kan være de eksilerede i Babylon, folket i Jerusalem eller mere alment gudsfolket Israel, hvor det end befinder sig (i 45,4 er perserkongen kaldet for Jakob og Israel, Jahves udvalgte, skyld). I anden halvdel af v. 14b melder sig nogle tekstkritiske vanskeligheder.⁴³ Vokaliseringen i BHS giver egentlig god mening i sig selv: ”... og jeg vil bringe alle ned som flygtninge, og kaldæerne, deres glædesskrig (er) på skibene.” Altså: Jahve jager indbyggerne på flugt, og skibene refererer til konkrete skibe på Eufrat, som man kan søge tilflugt på. Imidlertid kan en mindre omvokalisering af den samme konsonanttekst, ”flygtninge” (בְּרִיחִים) til ”tværbjælker” (בְּרִיחִים) og ”skibe” (בְּאֲנִיּוֹת) til ”klager” (בְּאֲנִיּוֹת) fremmale en noget anden detalje: Jahve sprænger tværbjælkerne på Babylons porte, og byens glæde bliver til sorg. Denne mindre tekstændring er at foretrække, men dels kan dobbelttydigheden være tilstræbt, dels ændrer det i sidste ende ikke på det overordnede billede: Babylon straffes for gudsfolkets skyld.

⁴² Ifølge Watts 1990, 58-59 indgår Deuterocesaja i Esajasbogen som helhed som en forklaring på, hvorfor tilbagevendelsen fra eksilet *ikke* kom til at ske. Netop på grund af Israels gentagne afvisninger af Jahves løfter udskydes det nye eksodus i Es 49-55 som en fremtidig begivenhed (jf. Es 56-66).

⁴³ Se især Elliger 1979, 342-343; Childs 2001, 336; Blenkinsopp 2002, 226.

V. 16-17 danner formelt en indledning til Jahves direkte tale i v. 18-21. Der kan ikke herske nogen tvivl om, at versene er en genskrivning af overgangen over Det Røde Hav, også selvom den fjendtlige hær i sig selv fremtræder anonymt. Der henvises ikke nødvendigvis til en konkret tekst (f.eks. Ex 14-15; Sl 77,20), men nærmere til en almen kendt og forudsat begivenhed, et udtryk for gammeltestamentlig børnelærdom kan man sige. Havet og de mægtige vande bliver spaltet af en vej (דרך) og en sti (נתיבה).⁴⁴ På den fører (המריצא) Jahve hæren ud. Netop glosen for at gå ud (צא) er et typisk kendetegn fra eksodusfortællingen i Mosebøgerne, men kan også bruges som en militærteknisk betegnelse om at lede en hær frem til kamp (jf. Deut 20,1; Am 5,3). V. 17a sætter således en voldsom scene: Vogne og heste, alt i alt en mægtig hær, så mægtig som vandene, rykker ud til forfølgelse og kamp. Et brat skifte sker i v. 17b's staccatoagtige opremsning af hærens endeligt: De lægger sig ned, kan ikke rejse sig, dør hen, går ud som en væge. Rent stilistisk minder den knappe form (seks ord på hebraisk) om Cæsars berømte ord "veni, vidi, vici" – om end med omvendt fortegn. Selvom v. 16-17 blot former en indledning til de følgende vers, er indholdet afgørende. Der vises tilbage til den fortidige og grundlæggende begivenhed – udfrielsen af Egypten – og netop Jahves magtfulde indgreb garanterer for troværdigheden af det følgende tilsagn om en ny frelsesbegivenhed.

V. 18-19a konstruerer en spænding mellem de tidligere begivenheder (v. 18) og det nye, der er ved at ske (v. 19a). Noget nyt af samme art som de gamle ting vil overgå og afløse dem. Det er et meget omdiskuteret spørgsmål, hvad disse "tidligere" begivenheder er. Der er i forskningen i hvert fald fire forskellige bud: 1. Begivenheder langt tilbage, skabelsesmyten eller udfrielsen af Egypten, som den nære kontekst lægger op til; 2. Jerusalems fald; 3. tilværelsen under det babiloniske eksil; 4. hele Israels historie fra kaldelsen i Egypten til Jerusalems ødelæggelse. Den hebraiske tekst er nemlig ikke entydig: "De tidligere" (ראשונה) kommer af ראשון, der er en velkendt og hyppigt anvendt gløse i Deuterotesaja. Den bruges om Jahve, at han er "den første" (f.eks. 41,4), og i flertal mere alment i diskussionen om forudsigelse og opfyldelse (41,22; 42,9; 43,9; 46,9; 48,3). Betydningen af "de tidligere" ting må her afgøres ud fra den parallelisme, som udtrykket indgår i. Det parallelle "urtidens hændelser" eller måske bedre

⁴⁴ Fortolkere, der nedtoner eksodusmotivet i disse vers, peger i stedet på, at det omhandler skabelseskampen, hvor Jahve besejrer kaosvandene (jf. deres læsning af Es 51,9-11). V. 16-17 skal i højere grad understrege Jahves styrke og vilje til at nedslagte Israels fjender, se Lund 2004, 200.

”de urtidige ting” (קדמניות) optræder som eneste sted i Bibelen i pluralis, men betyder i singularis enten ”østlig” eller ”fortidig, ældgammel” (jf. 1 Sam 24,14; Ez 38,17; Mal 3,4). Til gengæld bruges roden קדם andre steder i Deuterocesaja: I 51,9 tales som nævnt om vejen gennem Det Røde Hav i ”urtidens dage” (כימי קדם), mens det i 45,21 og 46,10 ikke behøver at gå så langt tilbage og kan henvise til løfterne om Kyros’ erobring af Babylon, altså den ”nære” fortid. Alligevel mener jeg, at konteksten tydeligt lægger op til at forstå ראשונות וקדמניות som pegende tilbage på eksodusbegivenheden. Den ”nye” (חדשה) begivenhed, som omtales i v. 19a og udfoldes i v. 19b-20, indbefatter netop en vej og stier parallelt med dem i v. 16. Spændingen eller bruddet mellem de tidligere begivenheder og den nye fremhæves på to måder. For det første opfordres der til ikke længere at huske (זכר) og give agt (בין) på de fortidige hændelser. For det andet markeres aktualiteten af det nye både med et ”se” (הנה) og med et ”nu” (עתה). Man har peget på, at opfordringen til ikke at huske ikke skal læses for bogstaveligt, men blot som en del af en argumentationskæde, et retorisk greb, idet erindringen om fortiden er afgørende andre steder i Deuterocesaja (f.eks. 46,9).⁴⁵ Også selvom det skulle være tilfældet, så siger det alligevel noget om betydningen og formatet af den nye begivenhed, at den mindst er lige så vigtigt og kan stå alene uden støtte i tidligere begivenheder (se nedenfor).

V. 19b-20 udfolder indholdet af den nye begivenhed. Jeg vælger i v. 19b at erstatte BHS’s ”vandstrømme” (נהרות) med ”stier” (נתיבות), som det er bevidnet i 1QIsa^a. Halvverset kan således læses som en parallelisme: Vej i ørkenen – stier i ødemarken. Dette ordspil er ikke tilfældigt, da det er de samme to gloser i v. 16 om vejen og stien, som Jahve baner gennem Det Røde Hav. Herved tydeliggøres en sproglig og betydningsmæssig lighed mellem de tidligere begivenheder og det nye, mens opfordringen til at glemme de første i v. 18 som nævnt markerer bruddet mellem dem. Denne gang er det ikke de mægtige vande, som skal force-res, men den tørre ørken. Derfor vil Jahve i v. 20 sørge for at give vand og vandstrømme, som det udvalgte folk kan drikke – et andet kendt træk fra eksodusbegivenheden. Netop på grund af dette vil de ørkendyr, hvis tilstedeværelse ellers signalerer ødelæggelse og død (jf. Es 13,21-22; 34,13), herliggøre Jahve. Ørkenen vil blive forvandlet til et velsignelsens sted.

⁴⁵ Stuhlmueller 1970, 68-69 (note 220) forstår det som en irrettesættelse af Israel for manglende tillid til, at noget så stort kan ske igen. Dette medfører en kritik af von Rad for at overdrive modstillingen (se nedenfor). Lund 2004, 203 mener heller ikke, at Israel skal glemme, men eksodusbegivenheden må ikke opfattes som det sidste ord i historien med Jahve. Man skal være åben for nye muligheder.

Beskriver v. 19b-20 så et nyt eksodus? Sådan er det traditionelt blevet forstået.⁴⁶ I modsætning hertil har kritikere påpeget,⁴⁷ at v. 16-17 i højere grad handler om Jahves sejr over fjenderne end om udfrielsen af Israel. Det er forfølgerne og ikke et tilfangetaget folk, Jahve fører ud. Nedkæmpelsen af de fjendtlige magter danner til gengæld baggrund for en ny mulighed for gudsfolket, der ikke nødvendigvis indebærer en fysisk tilbagevendelse fra det babyloniske eksil. Ørkenen er et billede på folkets aktuelle og håbløse situation, om det befinder sig i Babylon, Jerusalem eller andre steder, og vejen i og forvandlingen af ørkenen illustrerer gudsforholdets fornyelse (jf. 41,17-20; 44,1-5). Alligevel indrømmer Lund, der er den mest ihærdige fortaler for en metaforisk forståelse, at en konkret læsning af et nyt eksodus ligger inden for tekstens betydningsmuligheder.⁴⁸ I mine øjne behøver det ene ikke at udelukke det andet. Men er der tale om et nyt eksodus, hvad jeg mener, der er, så er det ligesom i 51,9-11 og 52,11-12 en meget generel beskrivelse. Det nævnes ikke, hvorfra (antageligvis Babylon, jf. v. 14-15) eller hvortil vandringen vil ske.

V. 21 runder tekststykket og hele tankesættet i 42,18-43,21 af. Det udvalgte folk er det folk, som Jahve selv har skabt som sin ejendom. Det folk skal fortælle eller ”optælle” (ספר) Jahves pris. Denne pris (תלה) kan mere generelt betyde ”lovsang” og kan hermed indgå i den større lovsang af Jahves værk, der gennem hele Deuterocesaja danner kompositionelle afslutninger på mindre tekstdele (f.eks. 44,23; 49,13).

Samlet tolkning

Bevægelsen i 43,14-21 synes klar: Først annonceres Babylons fald, så peges tilbage på eksodusbegivenheden og så peges frem på den nye frelsesbegivenhed, på det nye eksodus. Netop inden for det overordnede tankesæt, inden for den retoriske kontekst i 42,18-43,21, danner denne sidste del den absolutte kulmination på Jahves frelsende indgreb: Modstillingen af den grundlæggende frelsesbegivenhed, eksodusbegivenheden, og det nye, der er ved at ske.

Hvordan forholder de to begivenheder sig så til hinanden? Det afhænger som sagt af forståelsen af, hvad de ”tidligere” begivenheder refererer til. F.eks. antager Kiesow, at de omhandler Jerusalems fald, og finder derved en *kontinuitet*

⁴⁶ Se f.eks. Anderson 1962, 188; Zimmerli 1963, 199; von Rad 1968, 258.

⁴⁷ Tiemeyer 2011, 183-184.

⁴⁸ Lund 2004, 205.

mellem eksodusbegivenheden og den nye frelsesbegivenhed. Ifølge ham tjener eksodusmotivet ikke bare som et "billedreservoir" til at udpensle det kommende, men også som en central fortolkningshorisont for det nye og overraskende indgreb.⁴⁹ I den forstand kan man se den nye frelsesbegivenhed som en *genskrivning* af eksodusbegivenheden. Der er en sproglig og semantisk lighed, og den nye begivenhed vokser ud af indholdet af den tidligere. Det nye kommer ligesom dengang i Egypten til at erstatte den bundne, håbløse og frustrerende fortid (og nutid), de tidligere begivenheder.

Hvis man i stedet mener, at de "tidligere" ting faktisk vedrører udfrielsen af Egypten som den store, fortidige begivenhed, så er der ikke bare tale om en kontinuitet eller genskrivning, men også et brud, en *overskrivning*. Eksodusbegivenheden leverer ikke blot motiver til at beskrive det nye, men bliver i sig selv *overskrevet* som den afgørende frelsesbegivenhed. Det kommende eksodus vil fuldstændig overskride rammerne af tidligere hændelser. Derved indgår de to begivenheder ikke blot i en analogi, men tillige i en typologi, hvor den anden overskriver og erstatter den første som den meningsgivende. Som nævnt ovenfor er det et fremherskende element i den klassiske forståelse, f.eks. hos Gerhard von Rad.

I det følgende udblik til den øvrige profetlitteratur vil jeg undersøge denne problemstilling ved at gennemgå de tekster, der sidestiller eksodusbegivenheden med et nyt eksodus. Gennemgangen vil have to fokus. For det første forholdet mellem de to begivenheder: Er der kun tale om en genskrivning eller også om en overskrivning? For det andet beskrivelsen af et nyt eksodus: Vil det kun ske fra Babylon, eller omfatter det også den bredere diaspora?

*Udblik til den øvrige profetlitteratur*⁵⁰

Går man til de øvrige dele af Esajasbogen, melder sig i særlig grad 11,11-16. Denne mindre enhed afrunder konflikten med den assyriske stormagt (7,1-11,16) inden den afsluttende takkesalme i Es 12. Assyrekongens nederlag er allerede i 10,24-26 kædet sammen med staven, som Jahve svingede over havet i Egypten, og 11,11-16 lægger sig i forlængelse af det fredsrige, der i 11,1-9 skal etableres

⁴⁹ Kiesow 1979, 78.

⁵⁰ Flere af de profetekster, der bliver analyseret i dette afsnit, er mere udførligt behandlet i kapitel 11 i min prisopgave, se Frederik Poulsen, *En redegørelse for Zionmotivet i profetlitteraturen*, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 26 (København: Afdeling for Bibelsk Eksegese, Det Teologiske Fakultet 2011), 135-151. Se også Fishbane 1979, 125-140.

under Davidskongen på det hellige bjerg i Jerusalem og folkeslagenes valfart hertil i v. 10. Denne frelsestid vil også omfatte en samling af gudsfolket, ”resten” i jesajansk terminologi, der er spredt ud over de omkringliggende lande. Det er tydeligt, at denne samling spiller på udfrielsen af Egypten: Jahve vil i v. 11 ”for anden gang” (שנית) samle folket, og i v. 16 vil der blive en banet vej for resten i Assyrien, ligesom der blev banet en vej for Israel, da det steg op fra Egypten. Diasporaen er meget bredt defineret i v. 11-12, idet den både omfatter dem, der er tilbage i Egypten og Assyrien og alle mulige andre steder, ja fra de fire verdenshjørner.⁵¹ Det nye eksodus fra hele verden beskrives eller genskrives med træk fra eksodusbegivenheden, men der synes ikke at være tale om en overskrivning af den som frelsesbegivenhed.

Hos Jeremias er modstillingen mellem de to begivenheder mere fremherskende. I 16,14-15 lyder efter truslen om straf og landflygtighed denne opmuntring fra Jahve:

14 Derimod, se der skal komme dage – siger Jahve – og man vil ikke længere sige: ”Så sandt Jahve lever, som førte Israels sønner op fra Egypten,” 15 men [i stedet vil man sige:] ”Så sandt Jahve lever, som førte Israels sønner op fra Nordens land og fra alle de lande, som han spredte dem til.” Og jeg vil føre dem tilbage til deres land, som jeg gav til deres fædre.

Med få variationer går ordene igen i 23,7-8 i tilknytning til beskrivelsen af Jahve som hyrden, der samler sine får fra adspredelsen, og beskrivelsen af den nye Davidskonge (23,1-6). Den gentagne formulering er retorisk set en indledning på en ed, hvis udgangspunkt – udfrielsen af Egypten – vil blive udskiftet med det nye eksodus fra Nordens land og andre lande.⁵² Her er der faktisk tale om en overskrivning. Det nye eksodus kommer til at erstatte det gamle som den grundlæggende begivenhed. Dertil er det værd at bemærke, at hjemførelsen ikke bare sker fra Nordens land (dvs. Babylon), men fra alle de lande, hvor folket er spredt.

I *Jer 30-31* udpensles et lignende scenarium. Talrige eksplicite og implicite referencer til eksodustraditionen bruges til at skildre hjemkomsten til Zion som

⁵¹ Netop af denne årsag anses 11,11-16 af den historiske kritik for at være et eksilsk eller eftereksilsk indskud, se Childs 2001, 104-105.

⁵² Robert P. Carroll, *The Book of Jeremiah: A Commentary*, Old Testament Library (London: SCM Press Ltd 1986), 344-345 og 448-449.

et nyt eksodus.⁵³ Allerede i indledningen proklamerer Jahve, at han vil vende folkets skæbne og føre dem tilbage til deres fædreland (30,1-3). I Jeremias' univers er eksilet en straf, der er udstået efter 70 år (29,10-14). Tilbagevendelsen sker ikke bare fra Babylon, men også fra jordens fjerneste egne (jf. 31,8), og vil i storhed og omfang overhale det gamle.⁵⁴ Som et led i de landflygtiges hjemvendelsen og Jerusalems genopbygning vil der blive etableret en ny pagt (31,31-34). Eftersom den gamle pagt, der blev sluttet under Moses, blev brudt, vil Jahve lave en ny, der vil bevirke, at alle – fra den mindste til den største – vil kende Jahve. Ligesom udfrielsen af Egypten blev efterfulgt af en pagtslutning, vil samlingen fra diasporaen medføre en ny pagt, der vil erstatte den gamle. Der er igen tale om et radikalt brud mellem gammelt og nyt. Et lignende brud findes hos Jeremias i 3,16-17, hvor ingen længere skal tale om, tænke på, huske eller savne pagtens ark (måske endda den fra ørkenvandringstiden?), fordi Jerusalem vil erstatte den som Jahves trone.

Ezekiel bruger også parallellen til eksodusbegivenheden til at beskrive hjemvendelsen. I *Ez 20,1-32* gendannes det første eksodus og Israels gentagne forbrydelser mod Jahves bud, mens *Ez 20,33-44* som et typologisk modsvar skildrer det ny eksodus.⁵⁵ Jahve vil i v. 33-34 med ”stærk hånd og løftet arm” (בִּיד חֲזָקָה וּבְרֹוּחַ נְטוּיָה, jf. Deut 4,34; 5,15; 7,19; 26,8) og udøst harme som konge herske over folket. Med samme styrke vil han føre det ud fra folkeslagene og samle det fra de lande, hvor de blev spredt.⁵⁶ Igen er det bemærkelsesværdigt, at landflygtigheden er bredt og ukonkret defineret. I v. 35-38 fører han folket ud i ”folkeslagenes ørken”, og ligesom han fældede dom over deres fædre i Egyptens ørken, vil han fælde dom over dem nu. Det er et særtræk hos Ezekiel, at han efter udfrielsen forventer yderligere en dom, hvor det hjemvendende folk bringes ind i pagtens bånd, og hvor de oprørske og ugudelige afsondres og nægtes adgang til

⁵³ For en grundig gennemgang af alle referencerne, se A.J.O. van der Wal, “Themes from Exodus in Jeremiah 30-31”, *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, red. M. Vervenne (Leuven: Leuven University Press 1996), 559-566.

⁵⁴ Jf. Gary Yates, “New Exodus and No Exodus in Jeremiah 26-45. Promise and Warning to the Exiles in Babylon”, *Tyndale Bulletin* 57.1 (2006), 1-22 (4-8).

⁵⁵ Rebecca G.S. Idestrom, “Echoes of the Book of Exodus in Ezekiel”, *Journal of the Study of the Old Testament* 33.4 2009, 489-510 (500-502); jf. også Zimmerli (1963), 197.

⁵⁶ Dette motiv går hos Ezekiel igen i 20,41-42; 34,13; 36,24, der formelagtigt repeterer, at Jahve vil føre folket ud, samle dem fra de lande, som de blev spredt til, og bringe dem til ”folkenes ørken” (20,35), ”Israels land” (20,42) eller ”deres/jeres land” (34,13; 36,24), se Poulsen 2011, 144.

landet. De retfærdige i Israels hus skal siden dyrke Jahve på hans hellige bjerg (v. 39-44). Hvor ørkenen hos Deuterocesaja forvandles til et herlighedens sted (jf. 43,19b-20), er ørkenen hos Ezekiel det tematiske bindeled til eksodusbegivenheden og tjener som dommen og adskillelsens sted, hvor fårene skilles fra bukkene.⁵⁷

En tilsvarende funktion har ørkenen i Hoseas bogens første kapitler. Efter en række trusler om ødelæggelse på grund af ”ægteskabelig” utroskab følger løfterige ord i 2,16-17. Jahve vil forføre og føre Israel ud i ørkenen, hvor han vil tale til hende. Her vil han forny hende. Han vil give hende hendes vingårde og give hende Akors dal (eller ulykkens dal, עמק עכור) som håbets port. Hun vil svare eller følge (ענה) ham, som da hun var ung og steg op fra Egypten. Benævnelsen af Akors dal, som er kendt fra Jos 7,24-26, antyder, at der er tale om endnu et indtog i det forjættede land. Selvom grundlaget er småt, to vers, anes ved den eksplicite omtale af Egypten i v. 17b en genskrivning af grundlæggende træk i eksodusbegivenheden: Ørkenophold og indvandring. Men der er næppe grundlag for at hævde, at den nye begivenhed vil erstatte den tidligere.⁵⁸

Opsamling

De fire passager i Deuterocesaja, der formidler et nyt eksodus, kan anskues som genskrivninger af eksodusbegivenheden. De låner sprog, træk og motiver, som kendetegner denne, og i to tilfælde, 43,14-21 og 51,9-11, er der en udtrykkelig modstilling af de to begivenheder. Derimod kan den klassiske forståelse af, at Deuterocesaja i hovedsagen handler om et nyt eksodus ud af det babyloniske eksil, næppe opretholdes. Kritikere har ret i, at temaet med det nye eksodus blot er ét blandt flere, ligesom perspektiveringen til den øvrige profetlitteratur har bekræftet, at det nye eksodus generelt tænkes at ske ikke alene fra Babylon, men fra den bredere diaspora som sådan. Brugen af dette tema tjener i Deuterocesaja forskellige funktioner, dels som kulmination på en længere passage om Jahves frelsende indgreb, der dog afvises (43,14-21), dels som led i det kommende Jerusalems herlighed (51,9-11; 52,11-12). Udblikket til de øvrige profeter har også

⁵⁷ Baltzer 1971, 25-26.

⁵⁸ Noget lignende er tilfældet i Zak 10,8-12, der indgår i en serie i Zak 9-14 om den kommende frelsestid. Jahve samler hele det folk, der er blevet spredt ud blandt folkeslagene, og fører det tilbage fra både Egypten og Assyrien. Som led i denne samling overvinder Jahve i kamp havet og de egyptiske og assyriske stormagter. Men referencerne er for vage til at tale om en egentlig genskrivning af eksodusbegivenheden.

demonstreret, at genskrivningen af eksodusbegivenheden er almindelig i forbindelse med formuleringen af et nyt eksodus.

Overskrives eksodusbegivenheden så også som den grundlæggende, guddommelige urakt? Sådan kan man forstå modstillingen og bruddet mellem de to begivenheder i 43,14-21. En parallellæsning af Jeremias leverer støtte til dette synspunkt – den nye frelsesbegivenhed, den nye pagt og den nye helligdom kommer utvetydigt til at erstatte de tidligere – selvom bruddet ikke på samme måde er udtalt hos de øvrige profeter.

Set i en større bibelsk sammenhæng er konfrontationen mellem gammelt og nyt ikke ukendt. Det er en vedblivende problemstilling, hvordan forholdet mellem Det Gamle og Det Nye Testamente, den gamle og den nye pagt, skal forstås. Erstatte og ophæver Jesu opstandelse fra de døde eksodusbegivenheden som den konstituerende frelsesbegivenhed?

Hvornår er en tekst bibelsk?

Bearbejdede Mosebøger blandt Dødehavsrollerne

Søren Holst

Abstract: Qumran manuscripts are typically categorised as either “biblical” or “nonbiblical”. Apart from the anachronism of the terms (no “Bible” in the sense of a finally closed canon existed at the time), this subdivision is convenient and has served scholars well. Problems arise, however, at the border between the two categories: “Biblical” texts display considerable diversity in text form, while “nonbiblical” ones can consist mostly of passages indistinguishable from the canonical text form, with a small number of additions not found in the canonical versions. The article discusses this problem, taking as an example the five copies of a “Reworked Pentateuch” from Qumran Cave 4 which have had to be re-categorised as simply “Pentateuch”.

Key words: Qumran biblical manuscripts – “Reworked Pentateuch” – canon

En tekst er naturligvis bibelsk, hvis den står i Bibelen. Hvad skulle ordet ellers betyde? Så nemt burde det være, når man lever i en kultur, hvor der er nogenlunde enighed om, hvad ”en Bibel” er. Ganske vist har Det Danske Bibelselskab for nylig udgivet en del af Bibelen trykt på et plasticbehandlet materiale, der gør bogen vandbestandig, som ikke blot har fået den vittige og fængende titel *Det terrængående Testamente* (reelt indeholder bogen Det Nye Testamente samt Salmernes Bog, så titlen må bero på den tanke, at et ”testamente” simpelthen er en større eller mindre del af Bibelen), men som på omslagets ryg af uransagelige årsager også har en engelsksproget varedeklaration anført med endnu større bogstaver end den danske titel: ”Waterproof Bible”.¹ Hvis bibellæsere var lige så leghidselige som kunderne hos landets rejsebureauer, kunne en sådan falsk varebetegnelse nok bringe den ærværdige institution på Frederiksborggade i vanskeligheder med Forbrugerklagenævnet, for her loves jo uden blusel 2-300% mere, end produktet reelt indeholder.

Men når det er så nemt at lave sjov med Bibelselskabets ordvalg, afspejler det jo netop, at det faktisk står nogenlunde klart i de flestes bevidsthed – bl.a. på

¹ *Det terrængående Testamente* (København: Bibelselskabet 2010).

grund af netop Bibelselskabets prisværdige formidlingsarbejde – at en Bibel består af både Det Gamle og Det Nye Testamente og rummer de i alt 66 skrifter (evt. lidt flere, men det vender vi tilbage til), som findes i de fleste ”Bibler” fra selskabet. Og en tekst herfra er altså bibelsk, mens Selma Lagerlöfs *Kristus-legender*, Thomas Manns *Josef og hans brødre* eller Sven Wernströms *Kammerat Jesus* ikke er det, uanset at disse værker bruger flittigt løs af det samme emnemateriale som Bibelen.

Bibelsk og ikke-bibelsk i Qumran

Men i andre sammenhænge end en dansk boghandel kan sagen være mere kompliceret. Det gælder ikke mindst, når vi går tilbage i tiden til længe før bogtrykkerkunstens opfindelse og til en periode, hvor selve begrebet om en ”Bibel” så småt var i begreb med at opstå. Til den tid, hvor Dødehavsrullerne blev skrevet ned.

Det er gængs praksis at opdele Dødehavsrullerne i ”bibelske” og ”ikke-bibelske” tekster, og det hører til den almindelige basisviden om tekstfundene fra de elleve huler i omegnen af ruinkomplekset Qumran, at de tekster blandt de omtrent 930 skrifter, som hulerne rummede, der overhovedet lader sig identificere, fordeles sig på disse to kategorier med ca. 25% bibelske og 75% ikke-bibelske manuskripter. At der med denne skelnen ikke blot er tale om en illustrativ forsimpning, men også en kategorisering, som har praktiske fordele, som ingen besindig Qumran-forsker ønsker at give afkald på, kan man se af den rolle, den spiller for struktureringen af nogle af fagets mest basale arbejdsredskaber: Den hidtil mest komplette enkelte tekstudgave, *The Dead Sea Scrolls Reader*, indledes med ordene ”*The Dead Sea Scrolls Reader (DSSR) presents for the first time all the non-biblical Qumran texts ...*”,² og har heldigvis i 2010 fået selskab af *The Biblical Qumran Scrolls*, der indeholder (næsten) hele resten af materialet.³ Også Martin Abegg Jr.s uundværlige konkordansværk er opdelt i separate dele efter samme princip.⁴

² D.W. Parry og E. Tov (red.), *The Dead Sea Scrolls Reader* 1-6 (Leiden: Brill 2004-05).

³ E. Ulrich, *The Biblical Qumran Scrolls*, Supplements to Vetus Testamentum 134 (Leiden o.a.: Brill 2010).

⁴ M.G. Abegg Jr. o.a., *The Dead Sea Scrolls Concordance, Volume One: The Non-Biblical Texts from Qumran* (Leiden o.a.: Brill 2003); M.G. Abegg Jr., J.E. Bowley og E.M. Cook, *The Dead Sea Scrolls Concordance, Volume Three: The Biblical Texts from the Judaean Desert* (Leiden o.a.: Brill 2010). Værkets Volume Two, der endnu er under udgivelse, omfatter de ikke-bibelske tekstfund fra andre lokaliteter ved Det Døde Hav:

At opdelingen er praktisk og uopgivelig, er imidlertid ikke det samme som, at den er uproblematisk. Det fik denne artikels forfatter at føle i 2009 under det i andre henseender ret enkle arbejde med at oprette en website med oversigt over samtlige Qumran-manuskripter (*qumran.dk*) som supplement til den danske udgave af lærebogen *Dødehavsrullerne: Indhold, historie og betydning*.⁵ Det forekom nærliggende at følge den udmærkede skik at opregne bibelske og ikke-bibelske manuskripter for sig. Men hvornår er et manuskript så bibelsk?

Det mest fundamentale problem er, som allerede antydet, at det er mere end tvivlsomt, om der overhovedet fandtes et begreb om en Bibel på det tidspunkt, hvor Dødehavsrullerne blev til. For til begrebet Bibel hører ikke bare, at de bibelske skrifter har en anden status eller hellighed eller autoritativ betydning end andre skrifter, men også at det er lige præcis disse skrifter og ikke andre, der har denne særlige status. En kanon er pr. definition en lukket kanon.⁶ Og denne sidste side af det begreb om helligskrifter, som med nødvendighed underforstås, når man taler om "Bibelen", var med stor sikkerhed slet ikke opstået endnu omkring vores tidsregnings begyndelse. Med en meget rammende formulering, introduceret af Bruce Metzger, kan man skelne mellem "en autoritativ samling af skrifter" (en egentlig "kanon") og "en samling af autoritative skrifter";⁷ det første fandtes endnu ikke i den jødedom, hvor Dødehavsrullerne blev affattet, men det sidste i høj grad.⁸ Hvis vi vil fortsætte med at bruge udtrykket "bibelsk tekst" i en drøf-

Wadi Daliyeh, Masada, Wadi Murabba'at, Nahal Hever, Wadi Seiyâl/Nahal Se'elim, Wadi Sdeir, Ketef Jericho og Nahal Mishmar.

⁵ B. Ejrnæs (red.), *Dødehavsrullerne: Indhold, historie og betydning* (København: Anis 2009, finsk udgave: J. Jokiranta (red.), *Aarre saviastioissa: Qumranin tekstiit avautuvat*, Helsinki: Kirjapaja 2009; norsk udgave: Å. Justnes (red.), *Dødehavsrullene: Deres indhold, historie og betydning*, Kristiansand: Høyskoleforlaget 2009; svensk udgave: C. Wassén (red.), *Dödahavsrullarna: Innehåll, bakgrund och betydelse*, Stockholm: Atlantis 2011).

⁶ E. Ulrich, 'Clearer Insight into the Development of the Bible – A Gift of the Scrolls', *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture: Proceedings of the International Conference Held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6-8, 2008)*, red. A.D. Roitman, L.H. Schiffman og Sh. Tzoref, *Studies on the Texts of the Desert of Judah 93* (Leiden: Brill, 2011), 119-137 (134).

⁷ Jf. B. Ejrnæs, 'Det Gamle Testamente som Skrift: Skrift og autoritet', *Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status*, red. T. Engberg-Pedersen, N. P. Lemche & H. Tronier, *Forum for Bibelsk Eksegese 15* (København: Museum Tusulanums Forlag 2006), 31-47 (31-33).

⁸ Ejrnæs, 'Det Gamle Testamente som Skrift', 38.

telse som denne, hvad nogle forskere vil mene, at vi netop af de grunde, der her er nævnt, burde afholde os fra,⁹ er det altså nødvendigt at være på det rene med, at vi enten, i et forsøg på at sætte os i qumranitternes sted, bruger udtrykket i en betragteligt mere vag betydning end den gængse og blot mener noget i retning af ”skrifter med en kategorialt anderledes autoritativ status end samtidige skrifter i øvrigt” – eller går bevidst anakronistisk til værks og underforstår betydningen ”tekster, som siden hen kom til at indgå i den klart afgrænsede bibelske kanon, da denne blev skabt”.

Qumranitternes ”kanon”

De to definitioner giver imidlertid ikke ganske det samme resultat. Men lad os gøre forsøget og se på, hvilke skrifter, der sandsynligvis havde autoritativ status blandt Dødehavsrullernes ejere. Samlingen af Dødehavsruller rummer ikke nogen liste over, hvilke skrifter der blev tilkendt autoritativ status. Havde der foreligget en liste af den art, ville der jo netop være tale om noget i retning af en lukket kanon. Selv hvis vi tør antage, at rullernes læsere i de fleste tilfælde havde kunnet give et utvetydigt svar på spørgsmålet ”Er dette skrift autoritativt i samme forstand som f.eks. Esajas’ Bog”, er vi altså henvist til kvalificeret gætterier med hensyn til, hvad svaret ville have været i det enkelte tilfælde. Gætteriet kan bygge på, hvad man kunne kalde et kvalitativt og et kvantitativt kriterium. Hvad

⁹ A. Klostergaard Petersen, ’Rewritten Bible as a Borderline Phenomenon: Genre, Textual Strategy, or Canonical Anachronism?’, *Flores Florentino*, red. A.Hilhorst o.a., Supplements to the Journal for the Study of Judaism 122 (Leiden o.a.: Brill 2007), 285-306 (286-88); M.M. Zahn, ’Talking About Rewritten Texts: Some Reflections on Terminology’, *Changes in Scripture: Rewriting ad Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period*, red. H. von Weissenberg o.a., Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 419 (Berlin o.a.: De Gruyter), 93-119 (95-102). Klostergaard Petersen advokerer for, at man hellere skal tale om ”Rewritten Scripture”, idet ordet ”Scripture” forstås som ”any writing or book that is attributed a particular authoritative status” (287). Idéen er god, men lidt vanskeligere at føre ud i livet på dansk end på engelsk, da vi ikke har et ord, der svarer til ”Scripture” eller ”scriptural”; ordet ”skrift” (svarende til engelsk ”writing”) betegner i almindelig dansk sprogbrug det modsatte af ”tale” og ikke det modsatte af profan, ikke-autoritativ litteratur. Man kan naturligvis omgå problemet ved udelukkende at bruge tillægsord som ”autoritativ” eller navneord som ”helligskrift”, men selv det sidstnævnte lyder rigeligt kanonisk i den snævrere, afsluttede forstand. Hvis man er indforstået med, at vi ikke forsøger at afdække den enkelte teksts status i datiden, men simpelthen befatter os med den tekstlige bevidnelse af de skrifter, som senere endte med at indgå i Bibelen, kan man vælge Fred Cryers løsning og tale om ”proto-bibelske” tekster, jf. Frederick H. Cryer, ’Of Qumran, the Canon and the History of the Bible Text’, *Tro og historie*, red. L. Fatum og M. Müller, Forum for Bibelsk Eksegese 7 (København: Museum Tusulanums Forlag 1996), 36-46 (42).

det første, kvalitative, angår, er det jo nemlig nærliggende at formode, at tekster med en særlig status læses på en særlig måde. Skrev man fortolkninger til en tekst, som afspejler, at teksten formodedes at give adgang til indsigt i hemmeligheder, der ikke fås ad normal vej, så er det nærliggende, at teksten har været anset for at være i særlig forstand autoritativ. Og det samme gælder, hvis der henvises til en tekst som belæg for et givent synspunkt. Den særlige genre af *peshertekster* med aktualiserende udlægninger af Esajas' Bog, en række af de tolv "små profeter" samt afsnit af Salmernes Bog, viser tydeligt, at disse skrifter havde autoritativ status.¹⁰ Og de relativt mange tekster med genfortællende, parafraserende eller omtolkende versioneringer af større eller mindre dele af Mosebøgerne, som fx Jubilærbogen, Genesisapokryfen, Tempelrullen og Genesiskommentarerne, tyder – ikke overraskende – på en tilsvarende status for Pentateuken, ligesom henvisningerne til Pentateukens lovafsnit i Damaskusskriftet og Sekthåndbogen. Men når der så i Damaskusskriftet 16,3-4, midt mellem to henvisninger til "Moses' *tora*" tales om, at en sag "er nøje forklaret i bogen om inddelingen af tiderne i deres jubelår og uger", vil mange mene, at det er en henvisning til Jubilærbogen, der netop i sin indledning betegner sig selv som "beretningen om inddelingen af lovens og vidnesbyrdets dage efter årenes begivenheder, efter deres inddeling i åruger, efter deres jubelår ...".¹¹ Og skal man så heraf konkludere, at Jubilærbogen selv var et "bibelsk" og ikke blot "helligskriftkommenterende" værk i Dødehavsrullernes ejeres øjne?

Derudover er der det mere håndgribelige kvantitative ræsonnement, at der har været større behov for at kopiere skrifter, som tillagdes autoritet; hvis noget foreligger i mange eksemplarer, kan man måske derfor tillade sig at antage, at det pågældende skrift havde ekstraordinær betydning. Her hæfter man sig i den ene ende af spekteret ved, at Esters Bog slet ikke er repræsenteret blandt Dødehavsteksterne, af Krønikebøgerne findes en enkelt stump pergament, som indeholder

¹⁰ B. Ejrnæs, 'Skriftbrug og skriftfortolkning', i *Dødehavsrullerne: Indhold, historie og betydning*, 209-220 (213-18).

¹¹ Jubilærbogen citeres efter B. Noack, 'Jubilærbogen', i E. Hammershaimb m.fl. (red.), *De gammeltestamentlige pseudepigrapher*, 2. udg., København: Det Danske Bibelselskab 2001, 175-301. Der er udbredt konsensus om, at den citerede formulering i Damaskusskriftet faktisk henviser til Jubilærbogen, men det bør dog nævnes, at kritiske røster også forekommer, se fx D. Dimant, 'Two "Scientific" Fictions: The So-Called *Book of Noah* and the Alleged Quotation of *Jubilees* in CD 16:3-4', *Studies in the Hebrew Bible, Qumran and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich*, red. P.W. Flint, E. Tov og J.C. VanderKam, Supplements to Vetus Testamentum 101 (Leiden o.a.: Brill 2006), 230-249 (247-48).

2 Krøn 28,27-29,3, men i den forudgående spalte nogle halvt ulæselige ord, der ikke stammer fra Krønikebøgerne,¹² og af Ezra-Nehemias er der kun nogle spredte vers fra Ezra 4-6 fordelt på fragmenter af et enkelt håndskrift. Det såkaldte ”kronistiske historieværk” har altså ikke været i høj kurs blandt qumranitterne. Josvas, Ordsprogenes og Prædikerens bøger foreligger kun som fragmenter af to eksemplarer, og for Dommerbogens og Kongebøgernes vedkommende drejer det sig om tre. I den anden ende af skalaen noterer man sig, at de mest læste skrifter var Salmernes Bog, Femte Mosebog, Esajas’ Bog og Første Mosebog (efterfulgt af de øvrige tre Mosebøger og dernæst de øvrige skriftprofeter, inkl. Daniel, der i jødisk tradition ikke hører til ”profeterne”).¹³ Kernen i en således rekonstrueret ”praktisk Qumran-kanon” er altså tydeligt nok Salmer, Pentateuk og profeter.¹⁴ Men lader vi statistikken omfatte andre skrifter end dem, vi i forvejen ”véd”, er bibelske, så opdager vi, at to ”gammeltestamentlige pseudepigrafer”, nemlig Jubilæerbogen og Første Enoks Bog, var lige så kopierede som Tredje og Fjerde Mosebog; ja, hvis Kæmpernes Bog, en tekst, der er beslægtet med 1 Enok og af Józef T. Milik er blevet opfattet som en del af Qumran-udgaven af 1 Enok,¹⁵ regnes med, kommer Enok-litteraturen ind på en samlet tredjeplads på hitlisten, kun overgået i popularitet af Salmernes Bog og Femte Mosebog. På den baggrund er det vanskeligt at insistere på, at 1 Enoks Bog ikke var ”bibelsk” i Qumran-gruppens øjne. I bogen *The Dead Sea Scrolls Bible*, som gengiver de ”bibelske” Qumrantekster på engelsk, går oversætterne da også så vidt, at de i indholdsfortegnelsen medtager Jubilæerbogen som en del af Pentateuken og Første Enoks Bog under ”Profeterne” – men når man slår op på de relevante steder, viser de ansvarlige sig alligevel at være vejet tilbage for at tage

¹² J. Trebolle Barrera, ’4QChr’, i *Qumran Cave 4.XI: Psalms to Chronicles*, DJD XVI (Oxford: Clarendon 2000), 295-97.

¹³ H. von Weissenberg, ’Qumran og Bibelen’, i Ejrnæs, *Dødehavsrullerne: Indhold, historie og betydning*, 124-33 (126-27).

¹⁴ Formodentlig kan man med Ulrich (’Clearer Insight into the Development’, 136) sige, at samlingen af autoritative tekster simpelthen kan beskrives som omfattende ”Tora’en og profeterne”, idet omgangen med Salmernes Bog i Qumran, fx i form af, at der fandtes kommentarer af *pesher*-genren til dele af Salmernes Bog (Salmekommentarerne 4Q171 og 4Q173), afspejler den samme opfattelse, som kommer til udtryk i ApG 2,29-31, hvor det i forlængelse af en udlægning af Sl 16 slås fast, at David i salmerne talte som profet.

¹⁵ S. Holst, ’Gennem ild og vand: Skriftlighed i den aramaiske Kæmpernes Bog’, *Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi*, red. B. Ejrnæs og L. Fatum, Forum for Bibelsk Eksegese 16 (København: Museum Tusulanums Forlag 2010), 13-34 (25).

skridtet fuldt ud, for de mange manuskripter til de to bøger er ikke oversat, der gives blot en kort introduktion til dem og deres mulige autoritative status.¹⁶ Man kunne jo ellers godt sige, at når selveste Det Nye Testamente (i Judas' Brev vers 14-15) citerer fra 1 Enok 1,9 uden at antyde, at kilden er mindre autoritativ, end når der henvises til Mosebøgerne, så er det ikke noget specielt voveligt ræsonnement, at dette positive syn på Enok også kan have været udbredt i andre grene af datidens jødedom.

Men som man ser, bliver ukklarheden betydelig, hvis vi vil lave en liste over "bibelske" Qumran-skrifter baseret på, hvad qumranitterne selv tillagde autoritet. Og dertil kommer, at der som nævnt er flere skrifter, som i eftertiden er blevet en indiskutabel del af den jødiske (og dermed den protestantiske) såvel som de katolske og ortodokse kirkers kanon, men som åbenlyst spillede en yderst ringe – eller slet ingen – rolle i Qumran. En opdeling efter disse præmisser kan altså hurtigt blive forvirrende snarere end at bidrage til at skabe overblik. Så hellere gribe om nældens rod og vedgå, at vi taler anakronistisk, når vi taler om "bibelske" tekster i perioden omkring vores tidsregnings begyndelse; det må vi have lov at gøre, så længe vi gør klart, at der netop er tale om en anakronisme, som vi af rent praktiske grunde finder hensigtsmæssig. Så vi forstår altså fra nu af udtrykket "bibelske" skrifter som de skrifter, der senere hen blev en del af Bibelen.

De gammeltestamentlige apokryfer

På dette sted i overvejelserne bliver vi imidlertid nødt til at huske på den indsigtfulde replik, som den katolske præst og ufrivillige amatørdetektiv Father Brown fremsætter i en af de uhyggeligste af de noveller, han optræder i, at "det er ikke nok at læse sin Bibel; man er også nødt til at læse alle de andres Bibel".¹⁷ Selv for den tænkte kunde i en dansk boghandel er det ikke nogen selvfølge, at min Bibel er den samme som de andres Bibel. Som antydet er den jødiske kanon ikke aldeles identisk med Det Gamle Testaments indhold i en hvilken som helst Bibel. De fleste danske bibeludgaver rummer 39 gammeltestamentlige og 27 nytestamentlige skrifter, og svarer dermed, for Det Gamle Testaments vedkommende, i omfang til den jødiske kanon, hvis rammer blev endeligt fastlagt senest

¹⁶ M. Abegg, Jr., P. Flint og E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English* (New York: HarperCollins 1999), 196-98 og 480-81.

¹⁷ G.K. Chesterton, 'The Sign of the Broken Sword', i *The Innocence of Father Brown* (Harmondsworth: Penguin 1966 [1911]); på dansk ved Kaj Nielsen og Marie Fergo: 'Den brækkede Sabel', i *Fader Browns Historier* (København: P.H. Fergo 1939).

en gang i den helt tidlige middelalder. Men hermed er den tekstgruppe sorteret fra, som under ét kaldes ”de gammeltestamentlige apokryfer”, og som i grove træk kan defineres som de skrifter, der var medtaget i Septuaginta – den jødiske oversættelse til græsk af jødedommens hellige skrifter, som blev påbegyndt i de sidste århundreder f.Kr. – men som ikke findes i den jødiske kanon.¹⁸

Denne tekstgruppe har uden diskussion kanonisk status i østkirkerne, og at de siden 1500-tallet er blevet omtalt som ”deuterokanoniske” i den katolske tradition, er en understregning, snarere end en anfægtelse, af deres kanonicitet, idet der i udtrykket blot ligger, at de er kanoniseret senere end de øvrige skrifter.¹⁹ De fleste danske Bibler, der langes over disken i boghandlen, omfatter for Det Gamle Testaments vedkommende kun den jødiske kanon, men efter at en ny oversættelse af apokryferne blev autoriseret i 1998, rummer ganske mange af Bibelselskabets udgaver også de apokryfe bøger. Selve det fænomen, at man fortsat ved kongelig autorisation godkender en oversættelse af apokryferne til brug ved Folkekirkenes gudstjeneste, selv om der i praksis ikke på noget tidspunkt læses én eneste linje fra dem ved højmessens, antyder også, at det nutidige lutherske syn på apokryferne ikke er uoverkommeligt langt fra det ortodokse eller katolske.

Er skrifter som Tobits Bog og Siraks Bog blandt de gammeltestamentlige apokryfer så i strengeste forstand ”bibelske”? Spørgsmålet er yderst relevant i denne sammenhæng, da de faktisk begge findes blandt Dødehavsrullerne, om end ikke i slet så voldsomme antal som 1 Enok og Jubilæerbogen. I hule 4 ved Qumran blev fundet fem manuskripter af Tobits Bog (4Q196-200),²⁰ interessant nok optræder der både fire aramaiske manuskripter og et enkelt hebraisk. Fra hule 2 findes et brudstykke af Siraks Bog (2Q18), og desuden optræder en passage fra Siraks Bog i en mere speget sammenhæng: Siraks digt til Visdommen (Sir 51,13-19) indgår i et manuskript fra hule 11, der ofte omtales som en ”Salmerulle”, altså en slags eksemplar af Salmernes Bog, men med en række variationer i forhold til den kanoniske tekst.²¹ Fundet af disse tekster på aramaisk og (for beg-

¹⁸ B. Otzen, *Kommentar til de apokryfe bøger* (København: Det Danske Bibelselskab 1998), 9-11. Om den forskellige vurdering af apokryfernes status i ortodoks, katolsk, luthersk og reformert sammenhæng, jf. 11-14.

¹⁹ Otzen, *Kommentar til de apokryfe bøger*, 12.

²⁰ B. Otzen, ’Aramæiske Tobitfragmenter fra Qumran’, i Fatum og Müller, *Tro og historie*, 193-205.

²¹ B. Ejrnæs, ”Jeg husker dig for din velsignelse, Zion ...”: Zionmotivet i en salme fra Qumran’, *Historie og konstruktion*, red. M. Müller og T.L. Thompson, Forum for Bibelsk Eksegese 14 (København: Museum Tusulanums Forlag 2005), 115-128 (120).

ge Sirak-teksternes vedkommende) hebraisk er et kup for forskningen: Tobit var indtil Qumran-fundene kun kendt i græsk oversættelse, og af Sirak fandt man ganske vist i 1896 i den såkaldte Cairo-Geniza to hebraiske håndskrifter fra middelalderen,²² men det er et stort fremskridt at kunne se, hvordan teksten så ud mere end 1000 år tidligere. At være forskningsmæssigt interessant og at være "bibelsk" er jo imidlertid to forskellige ting. Hvis vi vælger det bevidst anakronistiske kriterium at lægge den senere status som bibelsk tekst til grund for vores skelnen, så må man fastholde, at Tobit og Sirak i deres oprindelige semitiske sprogsikkert så vidt vides aldrig kom til at indgå i nogens bibelske kanon. Følgerigtigt er de da også medtaget blandt de øvrige "ikke-bibelske" skrifter i *The Dead Sea Scrolls Reader*, og udeladt af *The Biblical Qumran Scrolls*, der helt konsekvent kun medtager håndskrifter til den hebraiske (og, for dele af Daniels Bogs vedkommende, aramaiske) tekst til de skrifter, som indgår i den jødiske skriftkanon, lige som Qumran-fragmenterne af Tobit og Sirak i Martin Abeggs konkordansværk er medtaget i værkets første del, *The Non-Biblical Texts from Qumran*. I *The Dead Sea Scrolls Bible*, derimod (hvis ene udgiver er den samme som manden bag *The Biblical Qumran Scrolls*, Eugene Ulrich), oversættes Sirak- og Tobit-fragmenterne,²³ og man kan altså igen konstatere, at udgiverne her opererer med et lidt mere fleksibelt begreb om biblicitet end det strengt jødisk/reformerte.

Græske og aramaiske oversættelser

Men hvis vi for at have vores definition helt på det tørre vælger at følge den strengere afgrænsning, og forstå "bibelske" skrifter som kopier af manuskripter til de 24 hebraiske skrifter, som rummes i den jødiske kanon, og hvis indhold svarer til de 39 gammeltestamentlige bøger i en almindelig dansk bibel (forskellen i antal er alene et spørgsmål om, hvordan man deler dem op), så skulle vi være ved vejs ende med hensyn til det indholdsmæssige. Det betyder imidlertid blot, at der derefter dukker et sprogligt problem op: Hvad med de græske brudstykker af 2-4 Mosebog fra hule 4 og hule 7?²⁴ Nok hører det med til ethvert

²² Otzen, Kommentar til de apokryfe bøger, 176-77.

²³ Abegg, Flint og Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible*, 597-506; 636-646.

²⁴ P.W. Skehan, E. Ulrich, og J.E. Sanderson, *Qumran Cave 4.IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts*, DJD IX (Oxford: Clarendon, 1992), 161-97; M. Baillet, J.T. Milik og R. de Vaux, *Les 'petites grottes' de Qumrân*, DJD III (Oxford: Clarendon 1962), 142-43.

bogmenneskes børnelærdom, at selv den bedste oversættelse samtidig er en fortolkning, men alligevel virker det lidt krukke at opføre manuskripter af Mosebøgerne, som for de flestes vedkommende svarer nøje til de tilsvarende passager i den græsk-ortodokse kirkes Bibel, under overskriften ”ikke-bibelske tekster”. Men er de græske bibelhåndskrifter først medtaget, kan det på den anden side forekomme lidt vanskeligt at begrunde, at de tre manuskripter, der er blevet identificeret som targumer, oversættelser til aramaisk, af dels Tredje Mosebog (4Q156), dels Jobs Bog (4Q157 og 11Q10), ikke skal medtages. Det er imidlertid den vurdering, der afspejles i *The Dead Sea Scrolls Concordance*: Targumerne er opført i første del blandt de ikke-bibelske tekster, mens gloser i de græske oversættelser kan slås op i tredje del, *The Biblical Texts from the Judaean Desert*. Her kan man umiddelbart undre sig og tænke, at en oversættelse vel er en oversættelse? Beslutningen kan dog på den anden side godt forsvares: De græske oversættelser blev efter alt at dømme frembragt til brug i den jødiske diaspora, hvor hebraiskundskaberne med tiden blev så ringe, at den græske oversættelse i praksis har skullet træde i stedet for de hebraiske skrifter og altså er blevet ”Bibelen” for de lokale menigheder, ganske som Bibelen for den gennemsnitlige dansker er en bog på dansk. Targumlitteraturen derimod har i sagens natur haft sin anvendelse i kredse, hvor et semitisk sprog uden videre blev forstået, og hvor hebraisk meget vel kan have været et levende sprog, der sameksisterede med aramaisk,²⁵ og derfor er det ikke forbavsende, at nogle targumer mere har karakter af fortolkning eller prædiken over den hebraiske tekst end egentlig oversættelse. Og er der tale om en fortolkning, er der jo ikke tale om en ”bibelsk” tekst i samme forstand. Denne vurdering er indtil videre også fulgt på *qumran.dk*.

En direkte fjollet skæbne har disse tekster imidlertid fået i de nyeste og lettest tilgængelige tekstudgaver: For både græske oversættelsers og targumers vedkommende gælder det nemlig, at de hverken er medtaget i *The Dead Sea Scrolls Reader* eller i *The Biblical Qumran Scrolls* – øjensynlig har redaktørerne af begge værker ment, at teksterne hørte hjemme i kollegaens udgivelse!

Omhu og kreativitet blandt skrivere

²⁵ S. Holst, ’Betydningen af Dødehavsrullerne for forståelsen af det hebraiske sprogs udvikling’, i Ejrnæs, *Dødehavsrullerne: Indhold, historie og betydning*, 332-37; den ofte forudsatte, men sjældent begrundede formodning om, at aramaisk i de sidste århundreder f.Kr. helt havde afløst hebraisk som talesprog, bør formodentlig tages op til kritisk revision, jf. også Frederick H. Cryer, ’Eben Bohan. Det længe savnede hebraiske Matthæusevangelium?’, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 56 (1993), 209-15 (209-11).

Hermed er der imidlertid kun redegjort for de problemer, man møder, så længe man ukritisk tager den kategorisering og navngivning af de enkelte skrifter for givet, som de oprindelige udgivere foretog. (At bygge videre på det arbejde, som den første generation af Qumranforskere udførte, gør man – *nota bene* – i langt de fleste tilfælde med rette. Deres sans for det frugtbare i åbenhed omkring videnskabeligt arbejde var mangelfuld, men det arbejde, de faktisk udførte bag Rockefellermuseets lukkede døre, var i de fleste tilfælde førsteklasses, og så meget mere respektindgydende, når man tager i betragtning, at de ikke havde det privilegium at kunne stå på skuldrene af hårdtarbejdende forgængere og sortere kritisk i disses indsats).

Men hvis man begynder at tænke selv, og ikke blot følger de navne, forskerne har givet de enkelte manuskripter, bliver det hele yderligere indviklet. De bibelske Qumran-manuskripter er interessante af to årsager. På den ene side demonstrerer de, at dén hebraiske bibeltekst, som enhver teologistuderende har stående på sin boghylde i en trykt udgave fra det tyske bibelselskab, og som der hver lørdag læses højt af fra en håndskrevet skrifterulle i synagogen i Krystalgade i København såvel som i verdens øvrige synagoger, for selve bogstavernes vedkommende er identisk med teksten i fragmenter, som er over tusinde år ældre end den ældste bevarede komplette udgave af Det Gamle Testamente på hebraisk. Den eneste forskel er, at den teologistuderendes tekst er blevet forsynet med et omfattende hjælpeapparat af vokaltegn, accenter og andre noter, som går tilbage til den tidligste middelalders rabbinere ("den masoretiske tekst" kalder vi denne kombination af bogstaver, læsetegn og noter). Selve den hebraiske konsonanttekst er altså blevet overleveret med en rent ud sagt forbløffende nidkærhed og omhu, når man betænker, hvor nemt bevidste ændringer og ubevidste fejl sniger sig ind i en tekst, der over mere end tusinde år bliver mangfoldiggjort udelukkende ved at blive afskrevet i hånden. Og fundet af disse håndskrifter har derfor med ét slag gjort, at den selvsikre villighed til at rette i den hebraiske tekst, som tidligere tiders bibelforskere følte, fordi man antog, at den nok var blevet "korruperet" i løbet af middelalderen, er blevet håbløst gammeldags og uvidenskabelig.

Den anden side af sagen er imidlertid, at det kun er *nogle* af de bibelske Dødhavstekster, der har denne "proto-masoretiske" tekstform. Andre ligger tættere på den antikke jødiske oversættelse til græsk, Septuaginta, som kom til at fungere som Bibel for flertallet af de tidligste kristne, andre igen minder om samariternes udgave af Mosebøgerne – og en hel del minder ikke om noget som helst, forskerne havde set, før den unge beduin Muhammed edh-Dhib klatrede ind i en hule 1,3 km nord for Qumranruinen omkring foråret 1947. Den næsten uhyggeligt velbevarede tekstform, som forskningens arbejde med Det Gamle Testamen-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

te plejer at tage udgangspunkt i, er altså ikke i strengeste forstand *Bibelen*, men *én af* de hebraiske bibeludgaver, der fandtes på det tidligste tidspunkt, vi kan følge overleveringen tilbage til.

I langt de fleste tilfælde er forskellene af så bagatelagtig karakter, at de ikke vil interessere en almindelig bibellæser, og ofte end ikke vil være synlige i en oversættelse til dansk (et ”og” eller en bestemt artikel mere eller mindre; en forskellig form af det samme udsagnsord, eller brug af to forskellige udsagnsord med ca. samme betydning); man tager næppe munden for fuld, hvis man skyder på, at det gælder mere end 95% af tilfældene. Men det forekommer, at afvigelserne er voldsommere end som så. Og hvor meget skal der så egentlig til, før et bibelhåndskrift ikke er et bibelhåndskrift, men en genfortælling? Med et lettere ekstremt eksempel: De fleste fornuftige mennesker vil mene, at ikke blot den hebraiske udgave af fortællingen om Josefs ubehagelige oplevelser som hushovmester hos den egyptiske embedsmand Potifar i 1 Mos 39 er en ”bibelsk” tekst, men at det samme gælder den tilsvarende beretning i de græsk-ortodokse, syriske og etiopiske kirkers Bibler, der alle har mere end halvandet årtusinde på bagen, uagtet at de måske ikke er 100% nøjagtigt ordrette oversættelser. Men hvis man på et stykke pergament i ørkensandet havde fundet dén arabiske udgave af samme beretning, som udgør Sura 12 i Koranen, med overskriften Yūsuf, ville man intuitivt og med lige så stor enstemmighed have konkluderet, at det *ikke* var et stykke af en ukendt arabisk bibeloversættelse, man havde fundet, ikke på grund af dens sprog eller herkomst, men simpelthen fordi afvigelserne fra de(n) bibelske version(er) er for mange. Men hvor går så grænsen? Hvor mange forskelle må der være, for at vi stadig vil kalde en tekst for en bibeltekst? Nogle af de manuskripter fra Qumran, der klassificeres som ”bibelske”, kan godt bidrage til at gøre det ganske vanskeligt at svare på dette spørgsmål.

Bibelske tekster med variation

Er idealet for en fortælling, at der er variation i sprogbruget og et vist ”drive” over den måde, begivenhederne bliver fremstillet på? Eller er det væsentligt, at ting gengives så nøjagtigt som muligt, om nødvendigt også selv om prisen for præcisionen er, at skildringen får et temmelig kedsommeligt skær af pedanteri? Der findes næppe ét betingelsesløst gyldigt svar på spørgsmålet, og idealerne ændrer sig ikke blot over tid, men er også udpræget genrebestemte. Vi ønsker elegance og fart over feltet i en spændingsroman, men værdsætter en vis kedsommelig omhyggelighed i brugsanvisningen til en roehakker. Og Mosebøgerne befinder sig netop et sted mellem disse to genrer, idet de som samlet litterær enhed jo udgør fortællingen om israelitternes historie og forhistorie fra verdens

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

skabelse til det øjeblik, hvor de står på grænsen til Kana'an – mens indholdet samtidig for en meget stor dels vedkommende netop kan karakteriseres som en brugsanvisning, idet *tora*'ens lovbestemmelser om alt fra røgelsesofre til redeplyndring jo udgør grundlaget for jødisk livsførelse.

Et af håndskrifterne til Anden Mosebog, 4QpaleoExod^m (4Q22), har i fortællingen om Egyptens plager tydeligvis følt, at det ikke er helt sømmeligt at fortælle, at Moses af Gud modtog besked om at gå til Farao og sige sådan og sådan, uden også udtrykkeligt at fortælle, at Moses udførte ordren, inklusive en ordret gentagelse af den guddommelige besked, idet den afleveres til den egyptiske hersker. Men det er faktisk, hvad den masoretiske tekst gør i forbindelse med den første, anden, fjerde, femte og syvende plage: Gud pålægger Moses at advare Farao om, hvilken plage der nu vil ramme egypterne på grund af deres uvilje til at lade israelitterne rejse (2 Mos 7,16-18; 7,26-29; 8,16-19; 9,1-5; 9,13-19), men vi hører ikke udtrykkeligt, at Moses faktisk udfører ordren. Det forventes læseren selv at kunne regne ud, og handlingen går videre, som om det faktisk også var sket. Det mere pedantiske Qumran-manuskript sørger derimod i hvert tilfælde for at redegøre ordret for overbringelsen af advarslen. I forbindelse med den tredje, sjette og niende plage er denne manøvre ikke relevant, da der slet ikke nævnes nogen advarsel til Farao. Ved den ottende og tiende plage forholder de sig imidlertid anderledes, og her ser vi tegn på, at den afskrivertekniske ihærdighed for at tilføje, hvad der mangler, ikke kun er et spørgsmål om at gøre Moses' detaljerede pligt troskab og lydighed udtrykkelig. Ved disse to plager højnes dramaet nemlig i den masoretiske tekst derved, at Moses' besøg hos Farao skildres direkte. Til gengæld hører vi ikke, at den besked, Moses afleverer, forud er givet ham af Gud; at dette er proceduren, har den gunstige læser vænnet sig til i løbet af de første syv plager. Denne uorden vil 4QpaleoExod^m imidlertid ikke vide af, og mellem den masoretiske teksts vers 10,2 og 10,3 har teksten derfor tilføjet en scene, hvor Gud giver Moses i opdrag at aflevere den advarsel til Farao, som så faktisk gives i 10,3-6. Tilsvarende må man antage, at når Moses i 11,4-8 forbereder Farao på den tiende og sidste plage, så har Qumran-manuskriptet forud ladet Gud diktere advarslen, men her er pergamentet desværre bukket under for tidens tand (af manuskriptets kol. VIII er to fragmenter bevaret, et fra toppen af kolonnen, som indeholder tekst frem til 10,28, og et som begynder med ordene "både du og hele det folk" fra 11,8); det kvalificerede gæt kan dog understøttes fra en helt anden kilde: Alle de nævnte tilføjelser findes nemlig også i den samaritanske

Pentateuk, og her finder man netop et sådant indskud mellem 11,3 og 4.²⁶ Tilfø- jelsen kan naturligtvis skulle tjene til at umuliggøre enhver mistanke om, at Mo- ses kan finde på at tale på Guds vegne uden faktisk at være sendt af Gud, men snarere er der nok tale om, at der er gået systemtænkning i arbejdet for skriveren: Når beskeden de andre steder citeres to gange, skal det også være tilfældet her.²⁷

Skønt der i alle disse sammenhænge altså ikke er foretaget nogen egentlig selvstændig kreativ formulering af supplerende indhold fra skriverens side, ville Anden Mosebog i en moderne bibeloversættelse blive mindst en trykt side læn- gere, hvis man fulgte dette manuskript.

Det samme manuskript benytter også en anden strategi, som på sin vis er mere kreativ end den blotte ”fordobling” af de passager, som Moses skal gentage for Faraø. Her hentes ekstramaterialet nemlig ikke fra Anden Mosebog selv, men fra parallelle passager i Femte Mosebog. Så godt som hele Femte Mosebog er en tale, som Moses holder til folket, mens de har slået lejr på sletten øst for Jordan- floden og gør sig klar til at trænge ind i Kana’an. I talen repeterer han begiven- hederne i de foregående bøger og opsummerer *tora*’ens indhold fra et læg- mandsperspektiv: Dette er, hvad I skal gøre, når I kommer ind i landet. De præ- stelige dele af *tora*’en er allerede blevet meddelt i 2-4 Mosebog, for offerkulten og de tilhørende renhedsbestemmelser har skullet fungere under vandringen gen- nem ørkenen. Men særligt i det fortællende stof er der selvsagt betydelige over- lapninger, når Moses genkalder for folket, hvad de har været igennem; men de parallelle passager er langt fra identiske. Det kan have givet den opmærksomme skriver anledning til eftertanke, og eventuelt til betænkelighed: Når den samme episode fortælles to gange, bør der vel ikke være noget, der mangler det ene sted?

Denne skriverstrategi har ført til en yderst ordrig tilføjelse i 2 Mos 18, hvor Moses’ svigerfar Jetro give ham et lynkursus i moderne ledelse: Oven på Jetro forslag om, at Moses skal uddelegere sit arbejde med at løse stridsspørgsmål til

²⁶ M. Shoulson, *The Torah: Jewish and Samaritan Versions Compared* (Cathair na Mart [Westport]: Evertype 2008), 174-77.

²⁷ Teologiske studenter vil kende fænomenet allerede fra den første side i deres hebraiske Bibel, hvor en fodnote påpeger, at den samme form for systemtænkning har grebet Septuaginta, der i 1 Mos 1,9 ikke har kunnet nøjes med som den masoretiske tekst at fortælle, at Gud befalede vandet under himmelhvelvingen at samle sig på et sted, og så blot registrere den faktiske begivenhed med et lakonisk ”Og det skete”; den græske oversættelse har her taget de forudgående og efterfølgende skabelsesdage som model og tilføjet en mere udtrykkelig skildring af elementernes lydighed, ”og vandene under himlen samlede sig i hver sit reservoir, og det tørre land kom til syne”.

en række dygtige, gudfrygtige og pålidelige mænd, fortæller 2 Mos 18,25 blot, at "Moses udvalgte dygtige mænd i hele Israel og satte dem som overhoveder i folket, førere for enheder på tusind, hundrede, halvtreds og ti"; dette ene vers er i 4QpaleoExod^m erstattet af den ti vers lange redegørelse i 5 Mos 1,9-18, som blot er passet til, så den kan lægges i munden på Anden Mosebogs anonyme tredje persons fortæller i stedet for det mosaiske "jeg" i Femte Mosebog.

I et manuskript til Femte Mosebog ser vi en lignende mekanisme på spil, her dog ikke i form af, at den længere paralleltekst har erstattet den kortere, men at de to er blevet kombineret, så intet aspekt af den hellige fortælling går tabt. Det drejer sig om formuleringen af sabbatsbuddet; som bekendt skal israelitterne ifølge Anden Mosebog helligholde sabbatten, fordi Herren selv hvilede på den syvende dag efter på seks dage at have skabt himlen og jorden (2 Mos 20,9-11), mens Femte Mosebog (5,12-15) pålægger dem at "give agt på sabbatsdagen og holde den hellig", bl.a. ved at lade deres slaver hvile, fordi de selv af erfaring kender livet som slave fra deres tid i Egypten. De kombineres i et manuskript fra hule 4, hvor afslutningen af buddet lyder (med afvigelserne fra den masoretiske tekst i kursiv):²⁸

Husk, at du selv var træl i Egypten, og at Herren din Gud førte dig ud derfra med stærk hånd og løftet arm. Derfor har Herren din Gud befalet dig at *give agt på sabbatsdagen og holde den hellig. For på seks dage skabte Herren himlen og jorden og havet med alt, hvad de rummer, men på den syvende dag hvilede han. Derfor har Herren velsignet sabbatsdagen og helliget den.* (4QDeutⁿ (4Q41) IV 2-7 (5 Mos 5,15 + tilføjelse))

Nogle endnu mere spektakulære eksempler på tekstens "flydende" form kan vi finde, hvis vi kaster et blik uden for Pentateuken. I Første Samuelsbog fortælles, at da Saul var blevet valgt til konge, sagde folk ringeagtende: "Hvordan skulle han kunne frelse os?", men en efterfølgende dramatisk begivenhed gav Saul anledning til at vise sit værd:

Den ammonitiske kong Nahash tilbød at slutte fred med indbyggerne i den israelitiske by Jabesh i Gilead; han stillede dog den ubehagelige betingelse, at han ville stikke højre øje ud på indbyggerne, så øjensynligt må hans forhandlingsposition have været ekstraordinært stærk (1 Sam 11,1-2). Bibelen har imidlertid ikke ét ord at berette om Nahash og hans meritter forud for det hårdhændede forhandlingsudspil. Men Josefus' genfortælling af den samme episode i *Antiquitates*

²⁸ "Bibelske" Qumran-tekster er oversat efter Ulrich, *The Biblical Qumran Scrolls*.

Judaicae indledes med oplysninger om, at Nahash tidligere havde faret tilsvarende brutalt frem over for de øvrige israelitiske stammer i Østjordanlandet, såvel som om hans motivation for det:

Ammoniternes konge, Nahash, ... havde behandlet de jøder, der havde bosat sig på den anden side af Jordanfloden, meget grusomt, da han sendte en stor og veludrustet hærafdeling mod dem ... for dem, som på tro og love overgav sig til ham, eller blev taget som krigsfanger, stak han det højre øje ud på. Det gjorde han for – eftersom deres venstre øje ville være skjult bag skjoldet – at gøre dem fuldstændig ukampdygtige.
(Ant VI 68-69 / 6.5.1)

Indtil fundet af Qumranteksterne har intet tydet på, at Josefus skulle have disse oplysninger fra en "bibelsk" tekst. Blandt de fire manuskripter til Samuelsbøgerne fra Qumran er imidlertid et, hvor stedet lyder således (ekstra materiale i kursiv):²⁹

⁴...Men nogle ondsindede mennesker s[agde]: "Hv[ordan skulle han kunne frelse os?" ⁵Og] de foragtede ham og bragte ikke nogen hyldestgave til ham.

⁶Og Nahash, som var ammoniternes konge, undertrykte Gads stamme og Rubens stamme på voldsom vis, og han stak det ⁷højre [ø]je ud på hv[er eneste] af dem, og han lod ingen [redd]e Israel, og der var ingen tilbage blandt israelitterne på den and[en side af Jordan, ⁸so]m [amm]onitter[kongen] Naha[sh] ikk[e havde stu]kket det højre øje ud på, p[å næ]r syv tusind mand, ⁹[som undslap fra] ammonitterne og kom til [Ja]besh i Gilead. Og efter en måned drog ammonitten Nahash ud og belejrede Jabesh. Mændene i Jabesh sagde til Nahash, ¹⁰[ammoniternes konge: »Slut pagt] med [os, så vil vi underkaste os ...]
(4QSam^a (4Q51) X fragment a, 4-10 (1 Sam 10,27-11,1 + tilføjelse))

Det kan altså ikke længere tages for givet, at Josefus' kilde til Nahash's hærgen i Østjordanlandet har været mindre "bibelsk" end hans kildemateriale til det øvrige begivenhedsforløb, når det samme materiale faktisk optræder i en tekst, der i enhver anden henseende ikke er til at skelne fra en bibelsk tekst.³⁰ Hvor seriøst

²⁹ Jf. von Weissenberg, 'Qumran og Bibelen', 131-32; S. Holst, 'Dødehavsskrifterne: de ældste hebraiske tekstvidner', i J.-A. P. Herbener o.a. (red.), *Ny bibeloversættelse – på videnskabeligt grundlag* (København: C.A. Reitzel/Det Kongelige Bibliotek 2001), 95-104 (99).

³⁰ Accepten af ræsonnementet er dog ikke enstemmig. Alexander Rofé har påpeget, at passagen reelt ikke indeholder ny information, men blot dublerer Nahashs udåd og dermed følger en generel praksis i jødisk haggadisk midrash, hvor én episode udfoldes til

passagens biblicitet er blevet taget, fremgår af, at den i en række nyere bibeloversættelser er flettet ind mellem 1 Sam 10,27 og 11,1 som en integreret del af bibelteksten; det gælder både *The New Revised Standard Version*, den nye norske bibeloversættelse fra 2011³¹ og enkelte andre.

Et andet manuskript fra Qumran, som i slående grad gør vores skelnen mellem "bibelske" og "ikke-bibelske" tekster vanskelig, er den tidligere nævnte Salmerulle fra Qumran, 11QP^a (11Q5); den har indeholdt mindst 39 af de 61 salmer, som udgør 4. og 5. hovedafsnit af den kanoniske Salmernes Bog. Salmerne optræder imidlertid ikke i den samme rækkefølge, som vi opfatter som bibelsk. Og fordelt mellem de bibelske salmer optræder desuden det selvbiografiske digt, som kong David fremsiger i 2 Sam 23,1-7, samt en række tekster, der ikke indgår i nogen hebraisk bibel. Det drejer sig om to salmer (Sl 154 og 155), der ellers kun er kendt fra enkelte håndskrifter til den syriske bibeloversættelse Peshitta, en version af den Salme 151, som optræder i Septuaginta, og endelig fire kompositioner, som var helt ukendte, da rullen for første gang i 2000 år blev åbnet: Tre salmer samt et prosastykke, som redegør for kong Davids bedrifter som salmist og vismand.³² Det kan ikke undre, at nogle forskere efter udgivelsen af rullen i 1965 opponerede mod kategoriseringen af den som "bibelsk" og slog

flere lignende. Han anser stedet for at være en tilføjelse, og foretrækker, efter en analyse af andre passager i 4QSam^a, at anse manuskriptet for at være en midrash og ikke en bibeltekst: A. Rofé, '4QMidrash Samuel? Observations Concerning the Character of 4QSam^a', *Textus* 18 (1998), 63-74.

³¹ Se <http://www.bibel.no/Hovedmeny/Nettbibelen.aspx>.

³² B. Ejrnæs, 'Apokryfe Kompositioner fra Salmerulle A fra hule 11', i B. Ejrnæs o.a. (red.), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne: 2. udvidede og reviderede udgave* (Frederiksberg: Anis 2003), 425-29. Se desuden Bodil Ejrnæs' omfattende arbejde med dette skrift i 'Salmerullen fra Qumran – et pseudepigraft Davidsskrift', i *Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi*, red. B. Ejrnæs og L. Fatum, (København: Museum Tusulanums Forlag 2010), 67-84; 'David and his two Women: An Analysis of two Poems in the Psalms Scroll from Qumran (11Q5)', *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*, red. A. Voitila og J. Jokiranta, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 126 (Leiden: Brill 2008), 575-589; 'David, Salmernes Bog og konstruktionen af messias i Dødehavsskrifterne', *Frelsens biografisering*, red. T. L. Thompson & H. Tronier, Forum for Bibelsk Eksegese 13 (København: Museum Tusulanums Forlag 2004), 79-98; 'Brug og genbrug af poesi i Qumranteksterne', *Den poetiske litteratur i Gammel og Ny Testamente*, red. O. Davidsen, Collegium Biblicum Årsskrift 1997 (København: Det teologiske Fakultet 1997), 56-60; jf. den tidligere (n. 21) nævnte "'Jeg husker dig for din velsignelse, Zion'".

til lyd for, at den snarere må betragtes som en liturgisk antologi.³³ Men det videre studium over de forløbne godt 45 år af de teknikker, som skrivere benyttede sig af, når de kopierede tekster, som vi betragter som indiskutabelt bibelske, har givet den oprindelige udgiver, James Sanders, ret; og den forskningsmæssige konsensus har i dag ingen betænkeligheder ved at se rullen som et bibelhåndskrift,³⁴ hvilket tydeligt illustrerer, hvor meget Qumran-fundene har tvunget os til at justere på vores begreb om, hvornår en tekst er ”bibelsk”. På den anden side noterer man sig, at mens rullens oprindelige udgiver naturligvis publicerede den som én samlet tekst,³⁵ så er dens enkeltdele i både de nyeste samlede tekstudgaver og i *The Dead Sea Scrolls Concordance* skilt fra hinanden og registreret som henholdsvis ”bibelsk” og ”ikke-bibelsk” litteratur, skønt de altså står hulter til bulter imellem hinanden på én og samme fysiske skriftrulle. Klarere kan det næppe demonstreres, at der ligger en uundgåelig indbygget anakronisme i forsøget på med knivskarp præcision at foretage den skelnen, om en tekst blandt Dødehavs-rullerne er ”bibelsk”.

Hvor meget kan en tekst ligne, uden at være ”bibelsk”?

Lad os nu, fra den anden side af skellet mellem bibelsk og ikke-bibelsk, se på en tekst, der som udgangspunkt er blevet betragtet som ikke-bibelsk, men som befinder sig ganske tæt på grænsen mellem de to kategorier. Det drejer sig om de 4-5 eksemplarer fra hule 4 af ”bearbejdede Mosebøger” (4QReworked Pentateuch^{a-e}; 4Q158 og 4Q364-67),³⁶ som i dansk sammenhæng har fået betegnelsen

³³ P.W. Skehan, 'A Liturgical Complex in 11QPs^a', *Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973), 195-205, argumenterer for, at salmerne i rullen er grupperet efter liturgisk anvendelse, og at den kanoniske rækkefølge på affattelsestidspunktet var etableret, hvorfor en tekst med anden rækkefølge ikke kan være opfattet som ”bibelsk”.

³⁴ P.W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 17 (Leiden: Brill 1997), 202-227. Jf. Ulrich, 'Clearer Insight into the Development', 130-31.

³⁵ J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs^a)*, DJD IV (Oxford: Clarendon 1965).

³⁶ 4Q158 bar overskriften 'Biblical Paraphrase' i J.M. Allegros oprindelige udgave i *Qumran Cave 4.I*, DJD 5 (Oxford: Clarendon 1968), 1-6; E. Tov og S. White (Crawford) gav 4Q364-67 navnet "Reworked Pentateuch" i deres udgave i *Qumran Cave 4.VIII: Parabiblical Texts, Part 1*, DJD XIII (Oxford: Clarendon 1993), 187-351, og fremsatte i den sammenhæng teorien om, at 4Q158 er endnu et eksemplar af det samme værk (189-191). Der er siden blevet sat spørgsmålstegn ved det hensigtsmæssige i at se de fem tekster som eksemplarer af ét værk, da de egentligt overlappende passager i så godt som alle tilfælde er identiske med andre versioner af den bibelske tekst, og det altså blot er

”Genskrevet Pentateuk”.³⁷

kombinationen af bibeltekst med (ikke-overlappende) passager af særstof, der knytter de fem manuskripter til hinanden. Med udgangspunkt i tekstens eksegetiske strategier har Michael Segal villet skille 4Q158 ud fra de øvrige manuskripter: M. Segal, 'Biblical Exegesis in 4Q158: Techniques and Genre', *Textus* 19 (1998), 45-62. En lignende konklusion når George Brooke til (G. Brooke, '4Q158: 4QReworked Pentateuch^a, or 4QReworked Pentateuch A?', *Dead Sea Discoveries* 8 (2001), 219-241), og han foreslår derfor, i overensstemmelse med de finere detaljer i Qumran-forskningens konventioner for navngivning af tekster, at 4Q158 ikke bør benævnes 4QReworked Pentateuch^a, men derimod "4QReworked Pentateuch A", og dermed markeres som ét af flere beslægtede værker, snarere end ét af flere eksemplarer af det samme værk, og denne praksis kan forventes at blive fulgt i den forestående nyudgave af teksterne fra J.M. Allegros bind i *Discoveries in the Judaean Desert*-serien, som forstås af Brooke sammen med Moshe Bernstein og Jesper Høgenhaven, jf. terminologien i Molly Zahns artikel, 'Building Textual Bridges: Towards an Understanding of 4Q158 (4QReworked Pentateuch A)', *The Mermaid and the Partridge: Essays from the Copenhagen Conference on Revising Texts from Cave Four*, red. G.J. Brooke og J. Høgenhaven, *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 96 (Leiden: Brill 2011), 13-32, som repræsenterer et forarbejde til denne tekstudgave.

³⁷ T. Elgvin, 'Oversigt over skriftsamlingen fra Qumran', i Ejrnæs (red.), *Dødehavsrullerne*, 34-41 (37). Jf. http://qumran.dk/dss_cave4.html. Det engelske udtryk "rewritten Bible" blev oprindeligt introduceret af den på alle måder sprogekvilibristiske Geza Vermes, først blot som kapiteloverskrift over en gennemgang af jødisk *haggadah* i afhandlingen *Scripture and Tradition in Judaism*, *Studia Post-Biblica* 4 (Leiden: Brill 1961), siden i højere grad som en art genrebetegnelse i den engelske, helt gennemgribende reviderede og opdaterede version af E. Schürers *Geschichte des jüdischen Volkes*, hvor det i *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, red. G. Vermes, F. Millar og M. Goodman, III.1 (Edinburgh: T&T Clark 1986), 309, hedder, at den intertestamentariske jødedomms arbejde med de hellige skrifter resulterede i "a 'rewritten' Bible, a fuller, smoother and doctrinally more advanced form of the sacred narrative". Udtrykket er på dansk blevet til "genskrevet Bibel" (S. Holst og N.P. Lemche, 'Genesis-apokryfen', i Ejrnæs o.a. (red.), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder*, 273-90 [276]), "genskrivninger af bibelsk stof" (B. Ejrnæs, 'Eksegetisk litteratur', i Ejrnæs o.a., *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder*, 217-70 [217-18 og 256]) eller "bibelske genskrivninger" (Ejrnæs, 'Skriftbrug og skriftfortolkning', 211; A. Gudme og F. Damgaard, 'Forord: Bibelske genskrivninger', *Bibliana* 2009/1, 3-5), og det er der fra et dansksprogligt synspunkt grund til at beklage. Den sproglige nydannelse "at genskrive" (der er ukendt for fx det største og mest sprogvidenskabeligt ambitiøse danske ordbogsværk i det sidste halve århundrede, *Den Danske Ordbog* 1-6 (København: Gyldendal/Det Danske Sprog- og Litteraturselskab 2003-2005)) svarer på ingen måde til det anderledes mundrette engelske udtryk, idet "rewrite" på dansk simpelthen hedder "at skrive om"; man kan blot forestille sig en engelsksproget professor sige til en student, der har afleveret et utilfredsstillende stykke arbejde: "I'm sorry, but you'll have to rewrite this"; en adækvat dansk oversættelse af dette ville være, "Beklager, men det bliver du altså nødt til at skrive om"; en oversætter, som i denne sammenhæng anvendte den kunstige gløse "at genskrive", ville med rette få på puklen af sprogbevidste anmeldere. Vermes' karakteristisk af den antikke jødedomms fortolkningsarbejde som "rewriting" skildrede altså aktiviteten bag

I disse manuskripter er bevaret afsnit fra meget store dele af Pentateuken,³⁸ og for langt hovedpartens vedkommende er der tale om en tekstudgave, der uden videre kunne betragtes som bibelsk, hvis det ikke var for forekomsten i de samme ruller af enkelte steder med mere dramatiske afvigelser. Dels er der tale om sammenstilling af indholdsmæssigt beslægtede afsnit, der i den kanoniske version befinder sig i forskellige skrifter – en teknik, vi allerede ovenfor har set i brug i kopier af Anden og Femte Mosebog. Dels forekommer der indføjede afsnit, som er uden sidestykke i den kanoniske tekst. Nogle af disse skal vi se nærmere på. Det første synes at vedrøre situationen i 1 Mos 28, hvor Jakob sendes hjemmefra for at søge sin lykke hos familien i Mesopotamien – og ikke mindst for at undgå konsekvenserne af sin bror Esaus yderst velbegrandede vrede:³⁹

¹ham skal du få at se ...

²du skal se [ham] i god behold ...

³din død, og for [dine] øjne [... Jeg vil ikke miste]

⁴jer begge to?" og [Isak] kaldte [på Rebekka og fortalte]

⁵hende alle [disse] tin[g. Og Isak trøstede Rebekka]

⁶over hendes søn Jakob ...

⁷Og Esau så, at [Isak havde taget afsked med Jakob og sendt ham]

⁸til Pa[ddan]-Aram for at finde sig [en kone] d[ér]

(4QReworked Pentateuch^b (4Q364) fragment 3 ii).

Linje 7-8 er med stor sikkerhed identiske med 1 Mos 28,6, mens de foregående seks linjer ikke svarer til nogen kendt bibeltekst. De minder derimod om en passage i Jubilæerbogen, som fortæller, at Rebekka efter Jakobs afrejse græder over sin søn, men trøstes af Isak, der forsikrer hende om, at sønnen ”vil vende hjem med fred”, eller som det samme udtryk herover er oversat ”i god behold” (Jub 27,13-18).

Går vi videre i bibelhistorien til israeliternes flugt fra Egypten, optræder en

skrifter af genren som helt anderledes flabet og selvstændig end den fremmedgørende og kliniske danske term. Her kan man indvende, at forfatterne til ”rewritten Bible”-tekster antageligt i mange tilfælde ikke havde til hensigt, at den nyskrevne version skulle erstatte forlægget, men snarere ville fremlægge en tolkning af den autoritative tekst; i så fald er ”gendigte” eller ”genfortælle” måske en mere adækvat dansk formulering end ”skrive om”.

³⁸ En oversigt findes i E. Tov, ’4QReworked Pentateuch: A Synopsis of its Contents’, *Revue de Qumran* 16 (1995), 647-53, som desuden beregner et komplet eksemplars oprindelige længde til mellem 22 og 27 meter (647).

³⁹ ”Ikke-bibelske” Qumrantekster er, hvor andet ikke er anført, oversat efter Parry og Tov, *The Dead Sea Scrolls Reader*.

udvidelse af afsnittet med sejrssangen, efter at folket har krydset den mirakuløst tørlagte havbund. Efter Moses' lange hymne har bibelteksten et ganske kort vers sunget af hans søster Mirjam: "Syng for Herren, / han er højt ophøjet, / heste og ryttere / styrtede han i havet" (2 Mos 15,21b). Vores tekst indskyder her en syv linjer lang, men desværre meget brudstykkeagtigt bevaret, passage, der ser ud til at udgøre en fyldigere version af Mirjams sang:

¹du lod hånt om ...
²for [...]s hovmod
³Stor er du, som redder ...
⁴fjendens håb er tilintetgjort, og [...] er blevet
⁵de gik til grunde i vandmasserne, fjenden ...
⁶Og lovpris ham, som ophøjer, udfrielse har du givet ...
⁷den, som gør store ting
 (4QReworked Pentateuch^c (4Q365) fragment 6a ii og 6c l. 1-7).

Så ufuldstændigt bevaret den end er, er der næppe tvivl om, at passagen behandler temaer som Guds redning af folket ved Sivhavet, egypternes tilintetgørelse og folkets lovprisning med den tilhørende karakteristik af Gud med henvisning til hans store gerninger – elementer, der alle indgår i Moses' sejrssang i 2 Mos 15,1-18.

En anden passage med tilknytning til Exodus-motivet findes i et fragment af det eksemplar af Genskrevet Pentateuk, som først blev udgivet.⁴⁰

¹...
²... og alle vinde
³... til velsignelse for jorden
⁴... og i Egyptens land
⁵... hele Egyptens magt, og jeg vil udfri dem
⁶... i Egypten, og
⁷... midt i havet, i dybet
⁸... som skal bosætte sig
⁹...
 (4QReworked Pentateuch^a (4Q158) fragment 14 i).

Fragmentet indeholder ingen genkendelig bibeltekst, der kan godtgøre, i hvilken sammenhæng passagen har hørt til. Men de indholdsmæssige forbindelseslinjer til 2 Mos 15 er tydelige nok: Den gentagne omtale af Egypten, verbet "at udfri",

⁴⁰ Passager fra 4Q158 er oversat efter M.M. Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture: Composition and Exegesis in the 4QReworked Pentateuch Manuscripts*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 95 (Leiden: Brill 2011), 246-58.

udtrykket ”midt i havet” er alt sammen elementer, som fragmentet har til fælles med Moses’ sejrssang.⁴¹ Udtrykket ”alle vinde” peger måske i samme retning.⁴² I tilgift hertil finder Molly Zahn imidlertid også træk i passagen, som forbinder den med Guds løfter til Moses i 2 Mos 6. Det gælder fx formuleringen ”jeg vil udfri dem” (2 Mos 6,6) og et motiv som den fremtidige bosættelse i landet (2 Mos 6,8). Dette, sammen med den omstændighed at udsagnsordene i fragmentet er *jiqtol*- og *weqatal*-former, og derfor efter alt at dømme bør oversættes med fremtidsbetydning, får hende til at foreslå, at passagen stammer fra en udvidet version af Guds tale til Moses i 2 Mos 6,2-8, hvori elementer af sejrssangen fra kapitel 15 inddrages, idet Gud i sine løfter til Moses foregriber den lykkelige udgang på den endnu fremtidige redningsaktion.⁴³

Det er imidlertid ikke kun det fortællende stof, der er blevet bearbejdet og udvidet i Genskrevet Pentateuk. En første tilnærmelse til det kultiske og lovmæssige stof finder vi i en ret beskeden og sørgeligt fragmentarisk udvidelse af fortællingen om netop Moses i 2 Mos 24,4-6, hvor Moses højtideligholder indstiftelsen af pagten med Gud ved at beordre israelitternes unge mænd til at bringe brændofre og måltids ofre til Herren og efterfølgende selv stænke blodet fra offerdyrene på alteret. I betragtning af 2-4 Mosebogs særdeles strikse syn på selvstændig og uautoriseret omgang med det hellige må det være underforstået, at Moses handler efter guddommelig instruks, selv om den udtrykkelige formulering af retningslinjer for denne type offerhandlinger på dette tidspunkt slet ikke er givet endnu.⁴⁴ I Genskrevet Pentateuk er passagen imidlertid udvidet med en kort, men måske væsentlig, replik:

⁴¹ Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture*, 59.

⁴² Det forekommer rimeligst at oversætte *kwl hrwhwt* til ”alle vinde” snarere end fx ”alle ånderne”. Zahn henviser til, at udtrykket i før-mishnaisk hebraisk desuden i alt forekommer én gang i Bibelen (Jer 49,36), hvor betydningen er ”vinde” og én gang i Dødehavsteksterne (i den fragmentariske hymnetekst 8Q5 2 6), hvor betydningen er uklar (Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture*, 59-60). Man kan hertil føje, at den eneste forekomst i Mishna, Abot 3,17, også drejer sig om ”alle vinde”.

⁴³ Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture*, 61-62. Etableringen af en sådan ”tekstlig bro” mellem to adskilte passager er ifølge Zahn kendetegnende for den hermeneutiske strategi i 4Q158, jf. også Zahn, ’Building Textual Bridges’.

⁴⁴ I generaliseret form findes bestemmelserne i 3 Mos 1,5.11; 3,2.8.13; 7,2.14; dog fremgår de allerede i et specifikt tilfælde i instrukserne for indvielsen af præsteskrabet 2 Mos 29,16.20.

- ⁴og han bragte brændof[fer]et på alte[re]t ...
⁵i skåle, og den anden halvdel stænkede han på alteret.
⁶som jeg viste til Abraham og til [Isak og Jakob, ... Og jeg sluttede pagt]
⁷med dem for at væ[re] deres og fo[lk]ets Gud ...
⁸[i]al evig[hed ...] Herren ...
 (4QReworked Pentateuch^a (4Q158) fragment 4 ii 4-8).

Når Gud – for ham må det være, der har ordet i l. 6-7 – i teksten taler om ”det, som jeg viste til Abraham og til [Isak og Jakob]”, kan det umiddelbart opfattes blot som en nærmere identifikation af den Gud, som åbenbarer sig for Moses, med den Gud, som patriarkerne kendte. Formuleringen minder betragteligt om netop den tidligere nævnte passage, 2 Mos 6,2-8, hvor Gud netop præsenterer sig for Moses med ordene, ”Jeg viste mig for Abraham, for Isak og for Jakob som Gud den Almægtige, men under mit navn JHVH gav jeg mig ikke til kende for dem”, men forskellen på at ”vise sig” (ordret ”lade sig se”, verbet *r’h*, ”at se”, i *nif'al*) og at fremvise noget (samme verbum i *hif'il*) er signifikant. Det eneste Gud nogensinde ”viser” Abraham (ud over sig selv) i Det Gamle Testamente, er det land, han vil give ham (1 Mos 12,1). Det er fuldt ud tænkeligt, at teksten her, i stedet for blot at lade folket og Moses udtale deres tilslutning til pagten, har ladet Gud selv formulere pagtens indhold, herunder løftet om det land, som israelitterne i ørkenen er på vej til.⁴⁵

En anden mulighed er, at teksten kan være præget af den samme tendens, som findes i Genesisapokryfen og – i endnu mere udtalt grad – i Jubilærbogen, nemlig at allerede patriarkerne fik indsigt i den mosaiske kults bestemmelser og derfor kunne leve som sande jøder efter alle *tora*'ens bestemmelser, uanset at *tora*'en først blev givet århundreder senere;⁴⁶ med andre ord, det, som Gud ”viste” til Abraham, kan være det samme, som også Moses er bekendt med forud for den formelle åbenbaring af det, nemlig hvordan en israelit bringer ofre til Herren.

Udtrykkelig inkorporering af ”nye” kultiske love i forhold til den masoretiske tekst finder vi også eksempler på. I det samme håndskrift, som rummede den udvidede Mirjams sang, finder vi bl.a. en version af festkalenderen i 3 Mos 23, som er udvidet med to religiøse højtider, der ikke findes i de kanoniske Mosebøger, men som figurerer i flere Dødehavstekster. I det kanoniske Gamle Testamente falder om foråret to fester med syv ugers mellemrum, som begge oprindeligt er

⁴⁵ Zahn, 'Building Textual Bridges', 23-24.

⁴⁶ S. Holst, 'Abraham at Qumran', i Müller og Thompson (red.), *Historie og konstruktion*, 180-91 (181-82).

forstået som høstfester, nemlig for det første de usyrede brøds fest (2 Mos 23,15, jf. 3 Mos 23,5-8) med den efterfølgende ”svingning med neget” (3 Mos 23,10-14) og for det andet kornhøstfesten (2 Mos 23,16, jf. 3 Mos 23,15-21), der alternativt kaldes ugefesten (2 Mos 43,22) – baggrunden for henholdsvis påske og pinse i den kristne kalender. I hvert fald nogle af Dødehavsteksterne udvider dette til et system af fire høstfester med syv ugers mellemrum mellem hver, samt en efterfølgende rituel levering af brænde til templet. En kort festkalender efter dette skema findes i Tempelrullen (11QTemple^a 11,10-13). Svingningen med neget er så den første høstfest (11QTemple^a 18,1-10); to kalendertekster fortæller specifikt, at dette er en fest for byghøsten (4Q325 fragment 1 3; 4Q326 4). Derefter følger ugefesten, der ligesom i Det Gamle Testamente er opfattet som en hvedehøstfest (11QTemple^a 18,11-19,9). Men i tilgift indfører Tempelrullen en fest for den nyhøstede vin syv uger efter hvedehøstfesten (11QTemple^a 19,11-15) og en fest for olivenoliehøsten yderligere syv uger senere (11QTemple^a 21,12-16).

Den særskilte fest for vinhøsten er kun omtalt i Tempelrullen. Festen for den nye høst af oliven til olieframstilling nævnes derimod i flere tekster; ud over i Tempelrullen optræder den i to forskellige kalendertekster, yderst brudstykkeagtigt i 4Q324d fragment 6 3, og mere læseligt i den kalender, som længe blev opfattet som en del af ”Udvalg af Lovens Gerninger” (4Q394 fragment 1-2 v 6 / 4QMMT A v): ”Den 22. i samme måned er oliefest [efter sab]batten. Efter [den] offergaven [af træ] ...”.⁴⁷

Det interessante i denne sammenhæng er imidlertid, at denne ”nye” fest ikke kun optræder i tekster, som er indlysende ikke-bibelske og for nogles vedkommende eventuelt kan tænkes at høre til kategorien af ”sektariske” tekster, som udtrykker Qumran-bevægelsens særlige teologiske verdensbillede.⁴⁸ Festen forekommer også i et eksemplar af Genskrevet Pentateuk, hvor den er føjet ind i slutningen af Tredje Mosebogs festkalender. Den samme passage rummer desuden en henvisning til en særlig fest for levering af brænde til templet:

⁴Og Herren talte til Moses og sagde: Giv israelitterne besked om dette: ”Når I kommer ind i landet, som ⁵jeg vil give jer som ejendom, og I slår jer ned og

⁴⁷ S. Holst, ’Religiøs praksis’, i Ejrnæs (red.), *Dødehavsrullerne: Indhold, historie og betydning*, 179-188 (180-82); jf. oversættelsen af de relevante passager af Tempelrullen og kalenderteksten (i tilknytning til 4QMMT) v/ henholdsvis H.-Aa. Mink og J. Høgenhaven i Ejrnæs o.a. (red.), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder*, 133-34 og 173.

⁴⁸ S. Holst, ’Hvilke Dødehavstekster er ”sektariske”?’, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 66 (2003), 18-31.

bor sikkert i det, så skal I bringe træ til brændofferet og til hele tjenesten i ⁶det hus, som I skal bygge til mig i landet; og I skal lægge det til rette på brændofferalteret. Og kalvene [og ... ⁷...] som påskeofferdyr og til måltids ofre, til takofre, til frivilligofre, og til brændofre hver dag ... ⁸...og til dørene, og til hele tjenesten i huset skal man brin[ge ... ⁹... og ved fe]sten for den nye olie skal de bringe brændet to ... ¹⁰...de som frembærer ofre på den førs[te] dag, Levi [og Juda; og på den anden ¹¹dag Benjamin og Josefs sønner; og på den tredje dag Ru]ben og Simeon; [og på] den fje[rde] dag [Issakar og Zebulon ...] ¹²...”

(4QReworked Pentateuch^c (4Q365) fragment 23 l. 4-12).

Bestemmelserne vedrørende leverancer af offerbrænde til templet udgør en detaljeret tolkning af en passage i Nehemias' Bog, som dog ikke taler eksplicit om en årlig fest, men snarere giver indtryk af et arrangement for faste, regelmæssige leveringer:

Vi, præsterne, levitterne og folket, har kastet lod mellem fædrenehusene om levering af brændet, der skal bruges til vor Guds hus til fastsatte tidspunkter, år efter år, til at brænde på Herren vor Guds alter som foreskrevet i *tora*'en. (Neh 10,35)

Nehemias selv tager æren for indførelsen af denne skik i Neh 13,31, men han var som bekendt en mand, der satte *tora*'ens bestemmelser over alt andet, og når den bibelske passage udtrykkeligt nævner, at skikken er "foreskrevet i *tora*'en", kan det have været oplevet som problematisk, at der faktisk ikke står et ord om sagen i Pentateuken.⁴⁹ Festen er blandt andet nævnt hos Josefus, hvor "alle" bringer træ til alteret,⁵⁰ og det kan måske forstås som en yderligere specificering af dette, når det i den aktuelle tekst ser ud til, at ordningen svarer til det, der beskrives i Tempelrullen (11QTemple^a 25,05-25,2), hvor de tolv stammer over i alt seks dage står for leverancen, to stammer om dagen. Man kan forestille sig, at den version af Pentateuken, som danner afsæt for Tempelrullens udvidede version af jødisk *tora*, har været identisk eller beslægtet med 4Q365, og at bestemmelserne for

⁴⁹ M. Bernstein, 'What Has Happened to the Laws? The Treatment of Legal Material in 4QReworked Pentateuch', *Dead Sea Discoveries* 15 (2008), 24-49 (38).

⁵⁰ Den Jødiske Krig 2.17.6 (2.425), "Næste dag var det brændesamlingsfesten, ved hvilken det var sædvane, at alle bragte træ op til alteret, for at der aldrig skulle være mangel på brændsel, da ilden aldrig må slukkes", Flavius Josefus, *Den jødiske krig*, oversat af Erling Harsberg (København: Museum Tusulanums Forlag 1997), 157.

brændesamlingsfesten altså stammer herfra.⁵¹

Bearbejdede Mosebøger – eller bare Mosebøger?

Denne gennemgang af de mest interessante passager i manuskripterne til Genskrevet Pentateuk har i sagens natur taget udgangspunkt i det, som adskiller disse skrifter mest markant fra de kendte udgaver af Mosebøgerne. Men de fem manuskripter rummer større eller mindre dele af 134 af Pentateukens i alt 187 kapitler,⁵² og den overvældende størstepart af dette materiale er ganske enkelt bibeltæst, som ikke er til at skelne fra den bibeltæst, som kendes i andre tekstvidnesbyrd.⁵³ Efterhånden som arbejdet med de uomtvisteligt ”bibelske” Qumrantekster har fundet sine ben – hovedparten af hule 4-teksterne udkom først i samlede videnskabelige udgaver i perioden 1995-2005⁵⁴ – og bevidstheden om bibeltæstens udpræget ”flydende” form frem til midten af det første århundrede e.Kr. har sat sig igennem, er det blevet mere og mere uundgåeligt at stille et bestemt spørgsmål til de tekster, der er behandlet i denne artikel: Når tekster, der betegnes som ”bibelske”, kan være så forskellige, ikke blot fra den masoretiske tekst, men også fra Septuaginta, fra den senere Samaritanske Pentateuk, og ikke mindst fra hinanden, som vi har set ovenfor, bør man så ikke overveje også at kategorisere de fem Genskrevet Pentateuk-manuskripter som ”bibelske” tekster? Spørgsmålet er blevet rejst af bl.a. Michael Segal og Eugene Ulrich allerede i det 20. århundredes sidste år⁵⁵ og siden besvaret bekræftende fra flere sider. Manuskripterne ene udgiver, Emanuel Tov, der ikke blot i kraft af sin ledelse af udgi-

⁵¹ S. White Crawford og C.A. Hoffmann, 'A Note on 4Q365, Frag. 23 and Nehemiah 10:33-36', *Revue de Qumran* 23/3 (2008) 429-430.

⁵² Tov, '4QReworked Pentateuch: A Synopsis of its Contents', 647.

⁵³ M. Segal, '4QReworked Pentateuch or 4QPentateuch?', *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After Their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, red. L.H. Schiffman o.a. (Jerusalem: Israel Exploration Society 2000), 391-99 (394).

⁵⁴ Det drejer sig om *Discoveries in the Judaean Desert*-seriens bind XII, *Genesis to Numbers* (1994), XIV, *Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings* (1995), XV, *The Prophets* (1997), XVI, *Psalms to Chronicles* (2000) og endelig bind XVII, *1-2 Samuel* (2005), alle med en række forskellige forskere involveret, men med Eugene Ulrich som en af hovedkræfterne, og som den, der – sammen med udgivelsesprojektets øverste leder, Emanuel Tov – har sørget for, at materialet endelig blev færdigudgivet.

⁵⁵ Segal, '4QReworked Pentateuch or 4QPentateuch?', 395. E. Ulrich, 'The Qumran Biblical Scrolls: The Scriptures of Late Second Temple Judaism', *The Dead Sea Scrolls In Their Historical Context*, red. T.H. Lim o.a. (Edinburgh: T&T Clark 2000), 67-87 (76).

velsesarbejdet står som de sidste 25 års ”Mr. Dead Sea Scrolls”, men ved siden af er en fremtrædende Septuaginta-forsker, har i flere artikler foretaget en sammenligning af de typer af afvigelser fra den masoretiske tekst, som findes i Genskrevet Pentateuk-manuskripterne, med udvalgte bøger i Septuaginta, som antages at afspejle en senere, bearbejdet, tekstversion end den masoretiske.⁵⁶ På grundlag af dette fastslår han om Genskrevet Pentateuk, at

The manuscripts of this group should therefore be considered Scripture to the same extent as the mentioned Greek texts and their *Vorlagen* were considered Scripture. These manuscripts, published as a non-biblical composition, thus have to be reclassified as Bible texts.⁵⁷

Molly Zahn, der skal forestå den kommende nyudgave af 4Q158, når til samme konklusion i den tidligere nævnte dissertation *Rethinking Rewritten Scripture* og bakker i en artikel ræsonnementet op med det synspunkt, at også den masoretiske

⁵⁶ E. Tov, 'The Many Forms of Hebrew Scripture: Reflections in Light of the LXX and 4QReworked Pentateuch', From Qumran to Aleppo: A Discussion with Emanuel Tov about the Textual History of Jewish Scriptures in Honor of his 65th Birthday, red. A. Lange o.a., *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 230 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008), 11-28; 'Three Strange Books of the LXX: 1 Kings, Esther and Daniel Compared with Similar Rewritten Compositions from Qumran and Elsewhere', i E. Tov, *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran, Texts and Studies in Ancient Judaism* 121 (Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 283-305. Mens der er almindelig enighed om, at Jeremias' og Ezekiels bøger og fx en passage som beretningen om David og Goliath i 1 Sam 16-18 er bevaret i en ældre version i Septuaginta end i den masoretiske tekst, gør det modsatte forhold sig gældende for andre bøgernes vedkommende, og Tov finder i Septuaginta-versionen af 1 Kongebog, Ester og Daniel så voldsomme tilføjelser og omrokeringer, at han karakteriserer disse bøger som "rewritten Bible" på linje med Genesisapokryfen og Jubilæerbogen. Da skrifterne jo samtidig er indlysende bibelske, al den stund de står, og i 2000 år har stået, i (den græske udgave af) Bibelen, medfører dette en slags *reductio ad absurdum* for den tilvante skelnen mellem Bibel og "rewritten Bible", og Tov drager konsekvensen ved at erklære Genskrevet Pentateuk-manuskripterne for bibelske. Karakteriseringen af Septuaginta som "Rewritten Bible" leder i øvrigt tanken hen på den vigtige debat om Septuagintas rolle netop som et væsentligt selvstændigt teologisk værk og ikke blot et dubiøst andenhånds tekstvidne, som Mogens Müller i mange år har holdt i gang, se senest 'Septuagintas betydning som en hellenistisk udgave af Det Gamle Testamente', *Dansk Teologisk Tidsskrift* 74 (2011), 217-231 (222-23).

⁵⁷ Tov, 'The Many Forms of Hebrew Scripture', 26; jf. 'Three Strange Books', 304. At formuleringen "have to be reclassified" skal tages for pålydende, fremgår af den opdaterede udgave af registrene over tekstfundene fra den judæiske ørken, der ganske vist er Tavs egenhændige – og respektindgydende – arbejde, men også står som en slags "official" statusopgørelse over det afsluttede udgivelsesarbejde; her indgår Genskrevet Pentateuk-teksterne i oversigten over bibelske tekster: E. Tov, *Revised Lists of the Texts from the Judaean Desert* (Leiden o.a.: Brill 2010), 112-17.

tekst selv indeholder redaktionelle tilføjelser af den samme art, som findes i Genskrevet Pentateuk. Et kendt eksempel, som i kraft af netop de ”bibelske” Qumran-tekster ikke længere blot er eksegetisk hypotese, er den profet, som i Dom 6,7-10 kommer mosende umotiveret ind i et handlingsforløb, der ville hænge bedre narrativt sammen, hvis han var blevet hjemme; den mistanke, som eksegeter fra Wellhausen og fremefter har næret, om, at han er en tilføjelse, bekræftes nu af 4QJudg^a (4Q49), der springer direkte fra Dom 6,6 til 6,11.⁵⁸

Langt fra alle forskere er dog umiddelbart villige til at operere med et så elastisk begreb om ”biblicitet”, at det uden videre kan omfatte Genskrevet Pentateuk-teksterne.⁵⁹ I lyset af de mange vanskeligheder, en skarp skelnen mellem bibelsk og ikke-bibelsk har vist sig at rejse, er der måske grund til at opgive bestræbelsen på at finde det helt nøjagtige sted, skellet bør anbringes, og i stedet gå over til at tale om en skala fra uomtvisteligt autoritative tekster til bearbejdede og fortolkende versioner af samme, et kontinuum hvorpå man kan forsøge at anbringe de enkelte tekster relativt i forhold til hinanden, uden at det nødvendigvis skal afgøres, nøjagtigt hvorhenne det autoritetsfortolkende aspekt bliver dominerende i forhold til det selvstændigt autoritative.⁶⁰

⁵⁸ M.M. Zahn, 'The Problem of Characterizing the 4QReworked Pentateuch Manuscripts: Bible, Rewritten Bible, or None of the Above', *Dead Sea Discoveries* 15 (2008) 315-39 (323).

⁵⁹ Bernstein, 'What Has Happened to the Laws?', 32-33. T. Elgvin, 'Sixty Years of Qumran Research: Implications for Biblical Study', *Svensk Exegetisk Årbok* 73 (2008), 7-28 (15-17).

⁶⁰ H. Debel, 'Rewritten Bible, Variant Literary Editions and Original Text(s): Exploring the Implications of a Pluriform Outlook on the Scriptural Tradition', i von Weissenberg o.a., *Changes in Scripture*, 65-91 (81-84); Zahn, 'The Problem of Characterizing', 327.

Den uforudsigelige Jahve i *4QReworked Pentateuch A* – På grænsen imellem afskrift og genskrivning af Bibelen i Qumran

Jesper Høgenhaven

Abstract: The article focuses on the Qumran manuscript 4QReworked Pentateuch A (4Q158), which contains an expanded version of well-known passages from Genesis and Exodus as well as passages not attested in any other sources. The underlying text form is close to the textual tradition found in the Samaritan Pentateuch, with its characteristic expansions and harmonizations, which apparently attempt to avoid or play down any discrepancies between parallel accounts in Exodus and Deuteronomy. 4Q158 represents a reworking or “rewriting” of this textual tradition, taking its tendency to harmonize even further. It is demonstrated how the reworking is motivated by a desire to present the Pentateuchal narrative as a logically structured unity without any element of unpredictability. The theology behind the expanded and reworked text seems closely aligned to the Deuteronomistic covenant theology. Interestingly, 4Q158 seems to have inserted the account of Jacob’s nocturnal struggle with the Deity (Gen 32) into the narrative known from Exod 4, the motivation for the insertion possibly being the episode of God’s attack on Moses in Exod 4:24-26 (though this particular passage is not extant in 4Q158). The Jacob episode has undergone several expansions, some of which show a tendency also witnessed by Josephus to replace God by a divine angel and to assign to this angelic figure the power to predict the future. 4Q158 provides an instructive insight into basic mechanics behind the process of “biblical rewriting”. A brief comparison is made between the rewriting technique of 4Q158 and other interpretative strategies documented in ancient Jewish writings.

Key words: Qumran – Reworked Pentateuch – biblical rewriting – harmonization – Samaritan text

To beretninger fra Mosebøgerne er ofte blevet fremhævet på grund af den måde, hvorpå de lader Jahves uberegnelige og destruktive side komme tydeligt til udtryk: 1 Mos 32,23-33 og 2 Mos 4,24-26.¹ I slutningen af 1 Mos 32 finder vi be-

¹ En tredje episode, som ofte nævnes i denne forbindelse, er beretningen om “ødelæggeren” i 2 Mos 12,21-23.

retningen om patriarken Jakobs natlige brydekamp mod en gådefuld skikkelse, som ender med at velsigne Jakob, inden denne vil give slip på ham – dog først efter, at den ukendte, som i fortællingens sammenhæng må være Jahve selv, har slået Jakobs hofteskål af led. Lignende uberegnelige og voldelige træk afslører Jahve i den korte beretning i 2 Mos 4, der udgør en episode på Moses' rejse tilbage til Egypten. Her overfalder Jahve Moses og vil slå ham ihjel (eller også gælder angrebet Moses' og Sipporas søn). Overfaldet afværges ved, at Sippora på stedet omskærer sønnen og berører Moses' (eller Jahves?) kønsdele med den blodige forhud.² I begge tilfælde har flere fortolkere været inde på, at der kunne ligge en ældre version af fortællingerne til grund, hvor det ikke var Jahve, men en selvstændig destruktiv dæmon, der var overfaldsmanden.³ Traditionerne kunne eventuelt sekundært være blevet overført på Jahve, som dermed så at sige ville have taget deres dæmoniske træk til sig. Mange fortolkere har gennem tiderne hæftet sig ved lighederne imellem disse to beretninger.⁴

Interessant nok kan den tematiske forbindelse imellem Jakobs kamp-episoden i 1 Mos 32,25-32 og omskærelsesberetningen i 2 Mos 4,24-26 siges at have en vis støtte i Qumran-håndskriftet 4Q158.⁵ Håndskriftet har ganske vist kun bevaret

² Tekstens brug af personsuffixer i 3. person maskulinum gør det vanskeligt at se, hvem der i et givet udsagn egentlig tales om.

³ For en kritisk diskussion af denne opfattelse, se Frederik Lindström, *God and the Origin of Evil. A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*, Coniectanea Biblica, Old Testament Series 21 (Lund: CWK Gleerup 1983), 21-55. Ifølge Jubilæerbogen er det ikke Jahve men fyrst Mastema, der er overfaldsmanden i Moses-episoden (Jub 48,2).

⁴ Se Bernard P. Robinson, "Zipporah to the rescue: a contextual study of Exodus iv 24-6", VT 36 (1986), 447-461 (451-452). Jf. også kommentarerne, f.eks. J. Philip Hyatt, *Exodus*, New Century Bible Commentary (London: Marshall, Morgan, & Scott/Grand Rapids: Eerdmans 1971), 87; Werner H. Schmidt, *Exodus. 1. Teilband: Exodus 1-6*, Biblischer Kommentar Altes Testament II/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1988), 218, 224-225.

⁵ 4Q158 blev første gang publiceret af John M. Allegro (under overskriften "Biblical Paraphrase: Genesis, Exodus") i *Qumran Cave 4. I (4Q158-4Q186)*, DJD 5 (Oxford: Clarendon 1968), 1-6. Teksten vil blive genudgivet af Molly Zahn i en kommende nyudgave (under redaktion af George J. Brooke og Moshe J. Bernstein) af samtlige tekster fra DJD 5. Her forventes manuskriptet at få betegnelsen "4QReworked Pentateuch A". Jf. Molly Zahn, "Building Textual Bridges: Towards an Understanding of 4Q158 (4QReworked Pentateuch A)", *The Mermaid and the Partridge: Essays from the Copenhagen Conference on Revising Texts from Cave Four*, red. George J. Brooke og Jesper Høgenhaven, *Studies on the Texts of the Desert of Judah 96* (Leiden-Boston: Brill 2011), 12-32.

den ene episode, nemlig Jakobskampen fra 1 Mos 32; til gengæld følges denne episode umiddelbart af 2 Mos 4,27-28, den passage, der i Anden Mosebogs sammenhæng følger lige efter overfaldsepisoden 2 Mos 4,24-26. Denne rækkefølge af episoderne i håndskriftet er påfaldende; og den mest nærliggende tolkning er, at beretningen om Jahves overfald på Moses i herberget er gået forud for Jakobskamp-episoden og udgør anledningen til, at denne tekst bringes ind i sammenhængen.⁶

4Q158 (4QReworked Pentateuch A?) som genskrivning af Anden Mosebog

4Q158 blev offentliggjort første gang i 1968 af John M. Allegro, der gav den overskriften "Biblical Paraphrase: Genesis, Exodus."⁷ I den kommende reviderede tekststudgave er skriftets officielle betegnelse "4QReworked Pentateuch A". Det, der er tilbage af dette håndskrift, er 15 fragmenter af varierende størrelse.⁸ Skrifttypen kan dateres til begyndelsen af 1. årh. f. Kr.

Fragmenterne 1-2 har bevaret tekst fra 1 Mos 32,25-32 og 2 Mos 4,27-28 med en del udvidelser. Fragment 3 har nogle linjer, der relaterer sig til Jakobs historie, men ikke svarer til nogen kendt tekst fra Mosebøgerne. Fragment 6 har tekst fra 2 Mos 20,19-21 i den udvidede form, som kendes fra den samaritanske Pentateuk, hvor teksten er suppleret med tilføjelser fra 5 Mos 5,29; 18,18-20.26. Fragment 7-8 har tekst fra 2 Mos 20,12-17; 5 Mos 5,30-31; 2 Mos 20,22-26; 21,1-10. Fragment 9 har rester af 2 Mos 21,15-25, fragment 10-12 bevarer en pæn portion af 2 Mos 21,32-22,13. Endelig har fragment 13 bevaret dele af 2 Mos 30,31-34, medens fragmenterne 14 og 15, der kun har meget beskedne tekstrester, ikke kan identificeres med nogen kendt tekst.

Langt den største del af den bevarede tekst på disse håndskriftfragmenter stammer således fra Anden Mosebog. Det virker, når man ser nærmere på de enkelte fragmenter, som om det stof, der er hentet andetsteds fra (Første og Femte Mosebog) er føjet ind i en ramme, som overordnet set følger Anden Mosebogs fortællende forløb. Nogle af tilføjelserne fra Femte Mosebog har sandsynligvis været en integreret del af Anden Mosebog-teksten i en harmoniserende teksttradition, der minder om den samaritanske Pentateuk.

⁶ Det virker af en række grunde mest oplagt, at det er Anden Mosebogs narrative forløb, der udgør den "røde tråd" i 4Q158. Se nedenfor.

⁷ Allegro, DJD 5, 1-6.

⁸ De største er fragment 1 (10,5 gange 5,5 cm), fragment 7 (5,2 gange 7,5 cm) og fragment 11 (4,5 gange 7,6 cm).

Den samaritanske teksttype er kendetegnet ved sin tendens til at harmonisere og udfylde ”huller” i teksten. Når en episode bliver fortalt i to forskellige udgaver i henholdsvis Anden og Femte Mosebog, føjer den samaritanske tekst gerne passager fra den ene overlevering ind i den anden, så den samlede tekst i højere grad fremstår som en enhed. Der er for så vidt ingen tvivl om, at den samaritanske tekst med denne harmoniserende tendens er sekundær i forhold til den kortere teksttradition, som den massoretiske tekst afspejler. Før fundene af Qumran-materialet var det en udbredt antagelse, at den samaritanske tekst var en sen tekstform, der havde fået sin skikkelse inden for det samaritanske samfund selv. Teksten indeholder også enkelte afvigelser fra den massoretiske tekst, hvor interessen synes at afspejle samaritanernes forkærlighed for Garizims bjerg som det rette helligsted. Den samaritanske Pentateuk tilføjer således til de ti bud en befaling om at bygge et alter på Garizim. Imidlertid har det vist sig, at den samaritanske tekstform med dens udvidelser og harmoniseringer er langt ældre end antaget, idet eksempler på denne tradition er dokumenteret blandt Qumran-håndskrifterne; her finder man ganske vist ikke de særlige ”samaritanske” tekstændringer, der har med Garizim versus Jerusalem at gøre.⁹ Det er dog tydeligvis denne tekstform – i Qumran-sammenhæng taler man gerne om en ”præ-samaritansk” tekst – der ligger til grund for den udvidede udgave af Anden Mosebog i 4Q158.¹⁰

Allegra betegnede som nævnt denne gruppe fragmenter som ”bibelsk parafrase”. Generelt har forskernes interesse for 4Q158 været forholdsvis beskeden. Billedet ændrede sig dog noget, da Emanuel Tov i 1992 slog til lyd for at se 4Q158 som et håndskrift repræsenterende det samme litterære værk som håndskriftgruppen 4Q364-367. Denne gruppe manuskripter, som Tov i 1994 publicerede sammen med Sidnie White Crawford, fik betegnelsen ”4QReworked Pentateuch”.¹¹ Håndskrifterne indeholder passager, der over lange stræk er identiske

⁹ Se Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Leiden/Boston/Köln: Brill 1999), 135; Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress Press & Assen/Maastricht: Van Gorcum 1992), 97-100.

¹⁰ Eksempler på ”præ-samaritanske” Pentateuk-håndskrifter fra Qumran-samlingen er 4QpaleoExod^m, 4QNum^b og 4QExod-Lev^f. Se Molly Zahn, *Rethinking Rewritten Bible: Composition and Exegesis in the 4QReworked Pentateuch Manuscripts*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 95 (Leiden-Boston: Brill 2011), 135-137.

¹¹ Se Emanuel Tov, ”The Textual status of 4Q364-367 (4QPP)”, *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18-21 March, 1991*, red. J. Trebolle Barrera og L. Vegas Montaner, Studies on the Texts from the Desert of Judah 11 (Leiden: Brill 1992), bd. 1, 53-57; Emanuel Tov og Sidnie

med Mosebøgernes tekst – tilsyneladende i den samme udvidede præ-samaritanske udgave, som må ligge til grund for 4Q158-teksten.¹² Dertil kommer – som i 4Q158 – diverse yderligere udvidelser og tilføjelser. Hvis hvert enkelt af disse håndskrifterne oprindeligt har omfattet hele Pentateuken, må de have været særdeles omfangsrige og hørt til de længste skrifruller blandt Qumran-håndskrifterne.¹³ Skriften kan dateres til det første århundrede f. Kr. (4Q367 er formentlig det ældste håndskrift i gruppen). To af håndskrifterne (4Q364 og 4Q365) repræsenterer i lighed med 4Q158 den ortografi og praksis, der er særlig karakteristisk for visse Qumran-håndskrifter (den såkaldte ”Qumranskriverskole”), medens de øvrige ligger tættere på den massoretiske praksis. Denne forskel kunne tyde på, at skrifrullerne var blevet til på forskellige steder. Der er ingen indholdsmæssige grunde til at antage, at den særlige udgave af Mosebøgernes tekst, som disse håndskrifter afspejler, skulle være blevet til i Qumran eller i en særlig religiøs gruppering.

White (Crawford), *Qumran Cave 4. VIII: Parabiblical Texts, Part 1*, DJD 13 (Oxford: Clarendon 1993), 187-351. Se til disse håndskrifter karakter og indhold også Søren Holsts artikel i dette bind.

¹² 4Q364 omfatter 32 fragmenter med tekst fra Første, Anden, Fjerde og Femte Mosebog (1 Mos 25-48; 2 Mos 21-26; 4 Mos 14; 33; 5 Mos 9-11; 14). Der er en del tilføjelser og udvidelser, hvoraf flere stemmer overens med den samaritanske tekst; og der er en forholdsvis lang tilføjelse før 1 Mos 28,6, der synes at beskæftige sig med Jakobs afrejse og at indeholde en trøstende tale til Rebekka i Isaks mund. 4Q365 er det håndskrift i gruppen, som har den største mængde tekst bevaret. Det omfatter 38 identificerede fragmenter (og 24 små fragmenter, hvis tilhørsforhold er usikkert) og har – som det eneste håndskrift i gruppen – tekst fra alle dele af Mosebøgerne (1 Mos 21,9-10; 2 Mos 8-39; 3 Mos 11-26; 4 Mos 1-27; 5 Mos 2; 19). Håndskriftet indeholder en kraftigt udvidet udgave af Mirjams sang ved overgangen over havet før 2 Mos 15,22 og en samling kultiske love efter 3 Mos 24,2. Teksten synes i øvrigt, hvad visse enkeltheder angår, at være beslægtet med den samaritanske teksttradition. Af 4Q366 er der kun fem fragmenter tilbage. Disse dækker dele af 2 Mos 21-22; 3 Mos 24-25; 4 Mos 29-30; 5 Mos 14;16. Teksten sammenstiller 3 Mos 24,20-22 og 25,39-43, ligesom 3 Mos 29,32-30,1 er sammenstillet med 5 Mos 16,13-14, to tekster, der begge omhandler løvhyttefesten. Den sidstnævnte sammenstilling følges af en længere ellers ukendt tekst. Endelig resterer der af 4Q367 kun tre fragmenter, der alle indeholder tekst fra Tredje Mosebog (3 Mos 11,47-13,1; 15,14-15; 19,1-4,9-15; 20,13; 27,30-34). Mest påfaldende i dette håndskrift er en række udeladelser, idet teksten springer fra 3 Mos 15,14-15 til 3 Mos 19,1-4, udelader 3 Mos 19,4-8 og stiller 3 Mos 20,13 umiddelbart foran 3 Mos 27,30.

¹³ Tov og White Crawford beregner deres oprindelige længde til mellem 22 og 27 meter, hvad der svarer til tre gange længden på den store, velbevarede Esajas-rulle fra hule 1 (som er ca. 8,75 m lang).

Tov og White Crawford betragter de fire håndskrifter 4Q364-367 samt 4Q158 som kopier af det samme værk, 4QReworked Pentateuch. Svarende til denne opfattelse får de enkelte håndskrifter hver sin bogstavbetegnelse: 4Q158 bliver "4QReworked Pentateuch^a", 4Q364 er "4QReworked Pentateuch^b" osv. Denne opfattelse af 4Q158 og 4Q364-367 er dog ikke forblevet uimodsagt. Michael Segal har således argumenteret for, at 4Q158 repræsenterer en distinkt anden genre end de øvrige manuskripter. 4Q158 er ifølge Segal langt mere fortolkende end de øvrige håndskrifter og kan dermed rettelig betragtes som et eksempel på "genskrevet bibel". De øvrige håndskrifter falder i to grupper, idet 4Q364-365 ligger tættere på den præ-samaritanske tekst og har en mere ekspansiv karakter end 4Q366-367. Disse manuskripter bør dog alle betragtes som bibelske håndskrifter snarere end som genskrevet bibel.¹⁴ George Brooke har ligeledes anfægtet Tovs og White Crawfords syn på disse manuskripter og peget på, at der på de få steder, hvor der er tale om overlappende tekst i de forskellige håndskrifter (4Q158 og 4Q364-367), faktisk ser ud til at være forskel på den bevarede tekst. Ifølge Brooke er den mest nærliggende konklusion, at de fem manuskripter repræsenterer forskellige litterære kompositioner inden for den samme overordnede genre. Den rette betegnelse for det enkelte håndskrift bliver dermed separate store bogstaver: 4Q158 må hedde "4QReworked Pentateuch A".¹⁵

Nok så vigtigt som detaljerne i forbindelse med den rette benævnelse af de enkelte manuskripter er dog de to spørgsmål, som diskuteres i denne forbindelse: For det første, om 4Q158 skal regnes med til 4QReworked Pentateuch-gruppen, og for det andet, om 4Q158 og 4Q364-367 skal anses for bibelhåndskrifter eller "genskrevet bibel" i en eller anden forstand. I virkeligheden kan teksterne i denne gruppe formentlig betragtes som grænsetilfælde imellem bibelske håndskrifter og genskrevet bibel, idet de veksler imellem at afskrive den kendte bibeltekst og omskrive eller genskrive den. Derved giver de et højst interessant indblik i nogle af de mekanismer, der ser ud til at have været på spil i tilblivelsen af bibelske genskrivninger i den antikke jødedom. Det gælder ikke mindst 4Q158

¹⁴ Michael Segal, "Biblical Exegesis in 4Q158. Techniques and Genre", *Textus* 19 (1998), 45-62; "4QReworked Pentateuch or 4QPentateuch?", *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, red. Lawrence H. Schiffman, Emanuel Tov og James C. VanderKam (Jerusalem: Israel Exploration Society/The Shrine of the Book, Israel Museum 2000), 391-199.

¹⁵ George Brooke, "4Q158: Reworked Pentateuch^a or Reworked Pentateuch A?" *DSD* 8 (2001), 219-241.

(4QReworked Pentateuch A), der ser ud til at være det håndskrift, der går længst i retning af forklarende, ”eksegetiske” tilføjelser.¹⁶

4Q158 og den præ-samaritanske tekst

En fornemmelse af, hvordan 4Q158-teksten afspejler og bygger videre på en underliggende ekspansiv og harmoniserende tekstform, der i hvert fald må have mindet stærkt om den præ-samaritanske tekst, giver følgende linjer:

4Q158, fragment 6, linje 1-9

Tekst fra 2 Mos 20,19-21

Tilføjelser til den massoretiske tekst fælles med den samaritanske Pentateuk (fra 5 Mos 5,28-29; 18,18-22) er understreget.

Tilføjelser, som er enestående for 4Q158, er markeret med kursiv.

¹Gå] du [hen og hør alt, hvad Herren vor Gud vil sige. Alt det, Herren vor Gud taler til dig, skal du tale

²til os; det vil vi høre og følge, men Gud må ikke tale til [os, for så dør vi. Men Moses sagde til folket: ”I skal ikke være bange!

³Gud er kommet [for at sætte jer på prøve, og for at I kan fryg[te ham, så I ikke synder”. Mens folket blev stående på lang afstand, nærmede Moses sig mulmet, hvor

⁴Gud var. Herren sag]de til Moses: [”Jeg har hørt, hvad dette folk sagde til dig; de har ret i det hele.” Gid]

⁵de [altid] må frygte [mig] i deres hjerte, [og holde alle mine befalinger, så det må gå dem og deres børn godt i evighed. *Og nu har du hørt]*

⁶*lyden af mine ord: ”Si[g] til dem:* [Jeg vil af deres egen midte lade] en profet [som dig fremstå for dem, og jeg vil lægge mine ord i hans mund. Han skal forkynde dem alt det, jeg befaler ham, og den,]

⁷der ikke adlyder [hans] ord, [som han taler i mit navn, vil jeg kræve til regnskab. Men den profet, der formaster sig til at tale noget i mit navn, som jeg ikke har befalet ham

¹⁶ Moshe Bernstein kendetegner således 4Q158 som tilhørende en ”mere eksegetisk” genre end 4Q364-367-gruppen. Jf. Moshe Bernstein, ”Pentateuchal Interpretation at Qumran”, *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment. I*, red. Peter W. Flint and James C. VanderKam (Leiden: Brill 1998), 128-159 (134, note 7).

⁸at si]ge, eller som ta[ler i andre guders navn, den profet skal dø!” Måske tænker du: ”Hvor kan vi vide, at det, han taler, er noget, Herren ikke har sagt?”

⁹Hv]is [en profet] taler [i Herrens navn og hans ord ikke indtræffer og går i opfyldelse, da er det et ord, som Herren ikke har talt. I formastelighed har profeten talt; fra ham behøver du ikke at frygte noget.]¹⁷

Allegro bestemmer i tekststudgaven fra 1968 teksten på fragment 6 som 2 Mos 20,19-22; 5 Mos 5,29; 18,18-20.22.¹⁸ Her er, som John Strugnell var den første til at bemærke, tale om en version af teksten fra Anden Mosebog 20,19-21, der ligger meget tæt op ad den tekst, der kendes fra den samaritanske Pentateuk.¹⁹

For disse linjers vedkommende ser 4Q158-teksten ud til stort set at følge denne udvidede ”præ-samaritanske” udgave af Anden Mosebog-teksten, hvor de relevante passager fra 5 Mos 5 og 5 Mos 18 i forvejen har været indarbejdet. Hertil kommer så i 4Q158 endnu en lille tilføjelse, nemlig ordene: ”...lyden af mine ord. Sig til dem” (l. 6), der er skudt ind lige før stykket fra 5 Mos 18 om den kommende profet.

Indarbejdelsen af stof fra 5 Mos 5; 18 i beretningen fra 2 Mos 20,19-21 er et eksempel på den præ-samaritanske traditions interesse i at gøre forbindelser imellem de forskellige dele af Mosebøgerne eksplicitte og skabe indbyrdes overensstemmelse imellem forskellige versioner af fortællingerne om Jahves åbenbaring på Sinaj. I Femte Mosebog er løftet om en profet som Moses i 5 Mos 18,18-22 tematisk forbundet med folkets frygt for at høre Jahves ord direkte og ønsket om en mediator, dvs. den samme tematik, som spiller en vigtig rolle i 5 Mos 5. Da beretningerne har karakter af tilbageblik på Sinaj-åbenbaringen, har redaktionen bag den præ-samaritanske tekst øjensynligt ønsket at føje disse passager ind i den ”første” beretning i 2 Mos 20 for at skabe en tydeligere overensstemmelse imellem denne og det senere tilbageblik.

Den yderligere tilføjelse i 4Q158 kan have tjent det formål at udglatte overgangen imellem de to indføjede passager fra 5 Mos 5 og 5 Mos 18. Hvordan den manglende tekst forud for: ”...lyden af mine ord” (l. 6) har set ud, er i sagens natur ikke til at vide. Der kunne som foreslået ovenfor have stået: ”Og nu har du

¹⁷ Oversættelsen følger i alt væsentligt Molly Zahns transkription og rekonstruktion. Se Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture*, 250-251.

¹⁸ DJD 5, 3.

¹⁹ John Strugnell, ”Notes en marge du volume V des ‘Discoveries of the Judaean Desert of Jordan’”, *Revue de Qumrân* 7 (1969-1971), 163-276 (172).

hørt lyden af mine ord”.²⁰ En anden mulighed er: ”Men nu skal de ikke længere høre lyden af mine ord”.²¹ Under alle omstændigheder må forfatteren eller redaktoren have følt et behov for en bedre overledning til udsagnet om den fremtidige profet.

Denne iagttagelse viser os et af de gennemgående motiver bag den genskrivning eller videreudvikling af Mosebøgernes tekst, som har resulteret i 4Q158-udgaven, en udgave, der ser ud til at bygge videre på den præ-samaritanske tekst, men går et skridt videre i den harmoniserende retning, som denne teksttradition allerede var slået ind på. Tilretningen af teksten er drevet af et ønske om at lade den fortællende helhed i Mosebøgerne fremstå sammenhængende, logisk uangribelig og i en vis forstand forudsigelig fra først til sidst. Et tydeligere glimt af, hvordan motivet har gjort sig gældende, får vi, når vi betragter den gengivelse af de ti bud, som vi finder på fragment 7-8.

4Q158, fragment 7-8

Tekst fra 2 Mos 20,12-17.22

Tilføjelser til den massoretiske tekst fælles med den samaritanske Pentateuk (fra 5 Mos 5,30-31) er understreget.

Tilføjelser, som er enestående for 4Q158, er markeret med kursiv.

¹[”Ær] din [far] og din mor, [for at du må få et langt liv på den jord, Herren din Gud vil give dig. Du må ikke begå drab. Du må ikke bryde et ægteskab. Du må ikke stjæle. Du må ikke vidne]

²falsk [imod] din [næste]. Du må ikke begære [din] næ[stes] hustru. [Du må ikke eftertrægte din næstes hus eller mark, hans træl eller trælkvind, hans okse eller æsel eller noget som helst af din næstes ejendom.”]

³Herren sagde til Moses: ”Gå hen og sig til dem, at de skal gå tilbage [til deres telte. Selv skal du blive her hos mig, så vil jeg kundgøre dig alle de befalinger og de love]

⁴og retsregler, du skal lære dem. Dem skal de følge i det land, [jeg vil give dem i eje. Og Moses gik hen og sagde til folket: ”Vend tilbage til jeres telte!”]

⁵*Og folket vendte tilbage, enhver til sit telt, og Moses stod foran [Herren. Herren sagde til Moses: Dette skal du sige til israelitterne:]*

²⁰ Som foreslået af Strugnell, ”Notes en marge”, 172.

²¹ Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture*, 31-32.

⁶I har [selv] oplevet, at jeg har talt til jer fra himlen.²²

Efter dette tekststykke følger – så vidt vi ud fra den bevarede tekst kan bedømme – teksten fra Anden Mosebog i dens kendte form. De citerede linjer er på flere måder interessante. En detalje er, at forbuddet mod at begære næstens hustru er stillet foran forbuddet mod at begære hans hus; denne rækkefølge svarer til Femte Mosebogs udgave af dekalogen, som altså her ser ud til at have fortrængt Anden Mosebogs version. I lighed med den samaritanske tradition har 4Q158 indføjjet passagen fra 5 Mos 30-31, der indeholder Jahves befaling til Moses om at lade israelitterne vende tilbage til deres telte. Det virker, som om denne passus har været ”savnet” i Anden Mosebogs udgave af forløbet og derfor er blevet hentet ind fra den parallelle beretning i Femte Mosebog. Derimod er hele passagen 2 Mos 20,18-21 (der i den samaritanske Pentateuk er udvidet med passagerne 5 Mos 24-27.28-29; 18,18-22) tilsyneladende udeladt i 4Q158.

Denne udvidede udgave af 2 Mos 20,18-21 udgør til gengæld det stof, vi i 4Q158 finder bevaret på fragment 6. Israelitternes bøn om en mediator, motiveret af deres frygt ved lyden af Jahves røst fra Sinaj, der i såvel Anden som Femte Mosebog følger efter de ti bud og er direkte forbundet med forkyndelsen af disse, ser med andre ord i 4Q158 ud til at gå forud for dekalogen. Det er dog muligt, som Segal har argumenteret for, at 4Q158 her afspejler den jødiske tradition, der anser de to første bud i dekalogen (hvor Jahve taler i 1. person) som talt af Gud til folket direkte, medens de øvrige bud menes at være formidlet til folket af Moses. I så fald kunne dekalogens første to bud have stået i den nu tabte tekst forud for fragment 6.²³

En anden markant forskel på teksten i 4Q158 og den præ-samaritanske tekst, som må have ligget til grund, er, at hvor denne efter tilføjelsen fra 5 Mos 5,30-31 fortsætter direkte med 2 Mos 20,22, hvor Jahve taler til Moses, indfører 4Q158 en yderligere beretning om, at israelitterne faktisk efterkommer den guddommelige befaling, Moses havde fået i 5 Mos 5,30: ”Og folket vendte tilbage, enhver til sit telt, og Moses stod foran Herren”. Tilføjelsen er ganske åbenlyst motiveret af et ønske om at skabe fuld og betryggende overensstemmelse imellem, hvad Jahve befaler, og hvad der rent faktisk bliver udført; på den baggrund er det i hvert fald særdeles nærliggende, at 4Q158-teksten også må have indeholdt en be-

²² Oversættelsen følger Zahn, ”Building Textual Bridges”, 28-29.

²³ Segal, ”Biblical exegesis”, 57-58. Denne løsning betragtes også som den mest plausible af Zahn (*Rethinking Rewritten Scripture*, 66-67).

retning om, at Moses adlød Jahves bud og viderebragte befalingen til folket om at vende tilbage til teltene, selv om denne del af beretningen ikke er bevaret.²⁴ Her skaber 4Q158 ved hjælp af udvidelsen en mere logisk gnidningsfri tekst: Den præ-samaritanske tradition levner ikke plads for Moses til at sende israelitterne hjem som befalet, fordi Jahve her fortsætter sin tale med den række af bud, som det – har vi jo fået at vide – alene er meningen, at Moses skal høre af hans mund. 4Q158 indfører et ophold i Jahves tale, som giver Moses og israelitterne plads til at efterkomme befalingen. Den brist i fortællingens logik, som 4Q158 har løst ved hjælp af tilføjelsen, er i øvrigt i sig selv et resultat af den præ-samaritanske tekststudvidelse, der føjede 5 Mos 5,30-31 ind i beretningen 2 Mos 20; i den originale kontekst i 5 Mos 5 indgår Jahves befaling i et tilbageblik på Sinaj-begivenhederne, vekslende med aktuelle formaninger.²⁵ Også her ser vi med al tydelighed, hvordan 4Q158 fortsætter ud ad en vej, den præ-samaritanske tradition med sine udfyldninger allerede var slået ind på med det formål at tilføre historien større forudsigelighed og logik.

Større tekststudvidelser i 4Q158

Vi har set, hvordan 4Q158 bygger på en stærkt harmoniserende og ekspansionistisk teksttradition (den præ-samaritanske) og sine steder går endnu videre i retning af tilføjelser, beregnet på at skabe en harmonisk, sammenhængende og logisk tekst, hvor alle forudsigelser udtrykkeligt opfyldes, og alle befalinger udføres til punkt og prikke. 4Q158 har også nogle større tilføjelser og tekstændringer, der går videre endnu i retning af genskrivning.

4Q158, fragment 4, kol. ii

Tekst fra 2 Mos 24,4-6.

Tilføjelser og afvigende tekst i kursiv.

¹...han gav dig befaling...[Når du har ført]

²folket ud af Egypten, skal I dyrk[e Gud på dette bjerg. Næste morgen byggede han et alter ved bjergets fod og rejste tolv stenstøtter,]

³en for hver af [Israels] tolv stammer...

²⁴ Jf. Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture*, 38; "Building Textual Bridges", 19-20.

²⁵ Jf. Zahn, "Building Textual Bridges", 20.

⁴*og han bragte brændofferet på alteret, [og han ofrede tyre som måltids ofre til Herren. Moses tog den ene halvdel af blodet og hældte det]*

⁵*i skåle, og den anden halvdel stænkede han på al[teret]. Derpå tog han pagtsbogen og læste den op for folket]...*

⁶*som jeg viste til Abraham, til [Isak og til Jakob]...[Jeg oprettede min pagt]*

⁷*med dem om at være Gud for dem og deres [efter]kommere...²⁶*

⁸*for evigt...Herren...*

Den centrale del af teksten på dette fragment afspejler beretningen fra 2 Mos 24,4-6, der udgør en del af pagtslutningen på Sinaj. Moses bygger et alter ved bjergets fod og rejser tolv stenstøtter.²⁷ Efter ofringen af brændoffer og måltids-ofre deler Moses offerblodet i to portioner og stænker den ene på altret; og herefter læser han "pagtsbogen" op for israelitterne. Det virker oplagt, at 4Q158 også må have indeholdt den følgende beretning om, at den resterende del af blodet – den anden halvdel – bliver stænket på folket som led i pagtsceremonien. I forhold til beskrivelsen af denne offerhandling i den massoretiske tekst er der en markant afvigelse: Ifølge 4Q158 er det Moses, der foretager selve ofringen ("og han bragte" (1. 4) er 3. person singularis). I den massoretiske tekst er det derimod "israeliternes unge mænd", der er handlingens subjekt (samme verbum i pluralis: "de bragte"). 4Q158-udgaven synes således at understrege Moses' centrale rolle i fortællingen. Dette træk kan ses som udtryk for en generel tendens til at lade Moses fremstå som historiens helt og hovedaktør; dertil kommer, at det måske har forekommet forfatteren til 4Q158-versionen upassende, at denne offerhandling forestås af dertil uautoriserede lægfolk. I de første bevarede linjer (1. 1-2) på fragmentet har vi en egentlig udvidelse af teksten i forhold til den massoretiske udgave. Her indgår, hvad der ligner en reference til 2 Mos 3,12, hvor Gud giver Moses befalingen: "Når du har ført folket ud af Egypten, skal I dyrke Gud på dette bjerg". Dette guddommelige tilsagn bliver givet på et tidligt tidspunkt i Exodus-fortællingen i sammenhæng med Moses' kaldelse; og beretningen om offerhandlingen på Sinaj i 2 Mos 24 kan ses som tilsagnets opfyldelse. Det er denne forbindelse, som 4Q158 åbenbart ønsker udtrykkeligt at fremhæve. Det kunne se ud til at ligge tekstens forfatter på sinde, at overensstemmelsen imellem

²⁶ Til oversættelsen, jf. Zahns transkription ("Building Textual Bridges", 29-30). Jeg rekonstruerer dog her lidt anderledes end Zahn.

²⁷ Se til denne tekst også Søren Holsts artikel i dette bind.

løfte og opfyldelse bliver gjort så eksplicit som muligt. Her vil forfatteren altså ikke forlade sig på læserens evne til at kombinere fortællingens forskellige momenter og f.eks. selv komme i tanke om Jahves tidligere tilsagn; i stedet skal løftet citeres ordret i forbindelse med opfyldelsen, så det bliver lysende klart, at løftet opfyldes, og at der hele tiden er fuld overensstemmelse imellem det, Jahve forudsiger, og hans faktiske ageren i fortællingen.²⁸

De sidste bevarede linjer af fragment 4 (l. 6-8) afspejler heller ikke den udgave af fortællingen om pagtslutningen, som vi kender fra 2 Mos 24. Derimod virker ordene ”som jeg viste til Abraham” (l. 6) som en reference til Jahves ord i 2 Mos 6,3: ”Jeg viste mig for Abraham, for Isak og for Jakob...”²⁹ Udsagnet om, at Jahve vil være gud for dem og deres efterkommere, kan sættes i forbindelse med 2 Mos 6,7 (”Jeg vil tage jer til mig som mit folk, og jeg vil være jeres Gud”); og man kan også her finde en hentydning til Guds pagt med Abraham i 1 Mos 17,7 (”Jeg opretter min pagt med dig og dine efterkommere i slægt efter slægt, en evig pagt: Jeg vil være din og dine efterkommeres Gud”).

Det ser med andre ord ud til, at 5Q158 her på kreativ vis kombinerer to forskellige tekster, 2 Mos 6,3-7 og 1 Mos 17,7.³⁰ Det forbindende led er åbenbart forestillingen om den pagt; Jahve slutter med israelitterne eller deres stamfædre. Ifølge 2 Mos 24,7 oplæser Moses ”pagtsbogen” for folket; og det kunne for forfatteren bag 4Q158 have været en passende anledning til at minde læseren om, at den pagt, som Jahve her indgår med Israel, er en forlængelse eller virkeliggørelse af, hvad der allerede lå i pagten med Abraham.³¹ Det virker ikke usandsynligt, at der forud for l. 6 kan have stået noget i retning af: ”Dette er den pagt...”, så det bliver den pagt, Jahve nu slutter med Israel, som han i sin tid ”viste” til patriarkerne.³² Det kunne tyde på, at det for forfatteren bag 4Q158 er væsentligt at un-

²⁸ Jf. Zahn, ”Building Textual Bridges”, 20-21.

²⁹ Det er sandsynligt, at der også i 4Q158-teksten er tale om en henvisning til alle tre stamfædre; efter ”Abraham” og den følgende præposition er der skrevet et ord, som er blevet streget ud igen, og det oprindelige ord ser faktisk ud til at være ”Jakob”. Efter alt at dømme var skriveren nået et led for langt i rækken og slettede derfor navnet igen for at erstatte det med ”Isak”.

³⁰ Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture*, 51-52. Se også Sørensen Holsts artikel i dette bind.

³¹ Selv om netop denne del af beretningen, der henviser til ”pagtsbogen” (*sefer ha berit*) ikke er bevaret i 4Q158.

³² Denne rekonstruktion, oprindeligt foreslået af Moshe Bernstein, nævnes af Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture*, 50.

derstrege, at der hele vejen igennem er tale om en og samme pagt. 4Q158 er med andre ord et vidnesbyrd om, hvordan hele det fortællende forløb i Mosebøgerne er blevet opfattet som en sammenhængende helhed med en høj grad af indbygget forudsigelighed. En ”deuteronomistisk” inspireret pagtsteologi lægges så at sige ned over hele forløbet og bliver den dominerende ramme, hvori fortællestoffet fra Første og Anden Mosebog læses.

Et andet eksempel på kreative tekststudier i 4Q158 er kombinationen af Jakobs kamp-fortællingen fra 1 Mos 32 med Moses-fortællingen i 2 Mos 4, som blev nævnt indledningsvis.

4Q158, fragment 1-2

Tekst fra 1 Mos 32,25-32 og 2 Mos 4,27-28.

Tilføjelser i kursiv

³...[J]ak[ob var nu alene] tilbage *der*. [En mand] gav sig i kamp [med ham, lige til det blev lyst. Da han indså, at han ikke kunne besejre ham, gav han ham] under kampen [et slag på hofteskålen, så

⁴Jakobs hofteskål gik af led.] *Og han greb fat i ham.* [”Slip mig!”] sagde han *til ham*, [”det er ved at blive lyst.” Men Jakob svarede: ”Jeg slipper dig ikke, før du

⁵velsigner mig.” Manden *talte til] ham og spurgte ham:* ”Hvad er dit navn?” [Han svarede] *ham:* [”Jakob.” Så sagde han: ”Du skal ikke længere hedde Jakob, men Israel, for du har kæmpet med

⁶Gud og] mennesker, og du har sejret.” [J]akob sagde: ”Sig mig *hvad* dit navn *er!*” Han spurgte: ”Hvorfor spørger du om mit navn?”

⁷Så velsigne]de han ham *der.* *Han sagde til ham:* ”*Her[ren] gøre dig frugtbar og [tal]rig, [så du bliver til en mængde folkeslag. Herren give dig*

⁸*indsigt og forstand og frelse dig fra al vold og ...*

⁹*indtil denne dag og til evige slægter.*” ...

¹⁰*Han fortsatte ad sin vej, da han havde velsignet ham der.* [Jakob] ka[l]dte stedet Penuel, ”for jeg har set Gud ansigt til ansigt og har reddet livet.”]

¹¹Netop da han gik forbi Penue[l, stod] solen [op; og han haltede på grund af hoften.] ...

¹²*på den dag, og han sagde til ham:* ”*Du må ikke spi]se hoftenerven, som ligger over de to hofteskåle.*” Derfor unnlader israelitterne] den da]g i dag at spi-se hoftenerven, som ligger]

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

¹³over de to hofteskåle...[og Herren sagde]

¹⁴til Aron: Gå Mo[ses i] møde [ude i ørkenen!]” Han gik af sted og mødte ham på Guds bjerg, og han kyssede ham. Moses fortalte Aron om alt det,]

¹⁵Herren havde givet ham besked om, og om alle [de tegn, han havde pålagt ham ...]

¹⁶Herren til mig og sagde: ”Når du har ført [folket] ud [af Egypten, skal I dyrke Gud på dette bjerg ...]

¹⁷at gå som trælle, og se, de var tre...³³

Der er flere bemærkelsesværdige træk ved denne udgave af historien om Jakobs kamp. Det umiddelbart mest overraskende er, at fortællingen (i l. 14) synes – uden nogen markeret overgang – at fortsætte direkte over i en episode fra Anden Mosebog, nemlig beretningen om Moses’ møde med Aron, som vi finder i 2 Mos 4,27-28. Der kunne i princippet være tale om, at håndskriftet kombinerede udvalgte bibelske passager fra forskellige litterære sammenhænge; denne type ”udvalg” kender vi andre steder fra i Qumran-litteraturen.³⁴ Da de bevarede fragmenter af 4Q158 ellers ser ud til at afspejle passager fra Anden Mosebog, er der en anden og mere nærliggende forklaring på den ejendommelige rækkefølge i fragment 1-2: De fleste mener, at Jakobs-episoden fra 1 Mos 32 er blevet bygget ind i fortællingen fra Anden Mosebog, og at det er sidstnævnte, der udgør den røde tråd i teksten.

Det giver så naturligvis anledning til at spørge, hvorfor Jakobs-kamp-episoden er blevet sat ind i den fortællende sammenhæng fra Anden Mosebog. Og her er det som allerede nævnt oplagt at søge forklaringen i en fornemmelse af tematisk slægtskab imellem beretningen om Jahves natlige brydekamp med Jakob og beretningen om Jahves natlige overfald på Moses (eller på Moses’ og Sipporas søn) i 2 Mos 4,24-26. Den sidstnævnte episode er ganske vist ikke bevaret i 4Q158; men lige efter Jakobs-kamp-teksten i 4Q158 følger mødet imellem Moses og Aron (2 Mos 4,27-28); og den episode er i den kendte udgave af Exodus-*fortællingen* den direkte fortsættelse af overfalds-episoden. Det virker derfor som en plausibel formodning, at 2 Mos 4,24-26 i 4Q158 har stået før Jakobs-kamp-

³³ Oversættelsen følger i alt væsentligt Zahn, ”Building Textual Bridges”, 30-32.

³⁴ Eksempler er 4QFlorilegium (4Q174) og 4QTanhumim (4Q176).

beretningen, og at episoden fra Første Mosebog i 4Q158 er blevet redigeret ind i den fortællende sammenhæng, vi kender fra 2 Mos 4.³⁵

Der er også andre forskelle på Jakobs kamp-beretningen i 4Q158 og den udgave, vi kender fra den massoretiske tekst og de øvrige ellers kendte tekstvidner: 4Q158 har nogle mindre udvidelser, der kunne se ud til at have karakter af tydeliggørende tilføjelser til teksten: Ud over et par småord ("der", "til ham") her og der kommer 4Q158-teksten med et ekstra berettende udsagn: "Og han greb fat i ham" (l. 4). Udsagnet kunne se ud til at udfylde, hvad forfatteren har opfattet som et meningsmæssigt hul i den kortere tekst. De følgende ord i Jahves (eller engels) mund: "Slip mig!" får ved denne udvidelse en mere udtrykkelig motivation; det, som i den kortere, kendte tekst er underforstået, gøres her eksplicit for læseren.

Endnu mere markante er de to længere udvidelser i gengivelsen af Jakobs kamp: Hvor den massoretiske tekst har det korte udsagn: "Og han velsignede ham der", har 4Q158 en udtrykkelig gengivelse af den guddommelige velsignelse i form af et velsignelsesudsagn direkte henvendt til Jakob (2. person): "Her[ren] gøre dig frugtbar og [tal]rig, [så du bliver til en mængde folkeslag. Herren give dig ind]sigt og forstand og frelse dig fra al vold og ...indtil denne dag og til evige slægter" (l. 7-9).

Værd at bemærke er, at velsignelsen ikke er formet som Jahves egen direkte tale (1. person), men omtaler Jahve i 3. person. Dette træk tyder på, at 4Q158 ikke opfatter Jakobs natlige modstander som direkte identisk med Jahve selv men snarere som dennes engel eller repræsentant.³⁶

Indholdet af den guddommelige velsignelse er antydnet i de bevarede udtryk "gøre dig frugtbar og talrig" (l. 7; det sidste verbum er kun delvis bevaret), "indsigt og forstand" og "frelse dig fra al vold" (l. 8). Det er nærliggende at se det første led som et ekko af Isaks velsignelse af Jakob i 1 Mos 28,3-4 ("Gud den almægtige velsigne dig og gøre dig frugtbar og talrig, så du bliver til en mængde folkeslag"). I hvert fald finder vi her de samme to verber i forbindelse med en

³⁵ Der er dog bevaret sparsomme rester af et par linjers tekst forud for den citerede del af 4Q158; og disse rester er ikke identiske med den kendte tekst fra 2 Mos 4,24-26. Enten har også denne episode altså været bevaret i en udvidet eller omarbejdet udgave; eller der må have været en indledning til Jakobs kamp-episoden som bindeled imellem 2 Mos 4,24-26 og denne.

³⁶ En tilsvarende tendens kender vi fra Peshitta, hvor det i 1 Mos 32,31 hedder: "Jeg har set Herrens engel ansigt til ansigt..." Se nedenfor om Josefus' gengivelse af episoden i *Antiquitates*.

velsignelse, der gælder Jakob; og det ville ligge i forlængelse af forfatterens åbenlyse interesse i at skabe udtrykkelige forbindelser imellem forskellige dele af Mosebøgernes fortælling, hvis det var denne tekst, der mere eller mindre ordret blev gentaget her. Formuleringen minder i øvrigt også meget om en tredje Jakob-velsignelse, nemlig 1 Mos 35,11 ("Bliv frugtbar og talrig! Et folk, ja, en mængde folkeslag skal nedstamme fra dig, og konger skal fremstå af dit eget kød og blod"). Andet led i velsignelsen, der stiller Jakob "indsigt og forstand" i udsigt, knytter sig tilsyneladende ikke direkte til nogen bibelsk tekst. Det samme gælder det afsluttende løfte om, at Jakob skal frelses fra al vold, et tilsagn, der i sammenhængen forekommer ganske passende som kontrast til den netop overståede natlige kamp. Den udførlige velsignelse i 4Q158 rykker balancen i hele episoden: I den massoretiske teksts udgave af Jakobskamp-historien fremstår Jahve som den uforudsigelige og skræmmende natlige modstander, Jakob må vægre sig imod. I 4Q158-udgaven er det nogle andre træk ved Jahve-billedet, der lægges vægt på: Gennem den udtrykkelige velsignelse af patriarken Jakob, som her er lagt den gådefulde engleskikkelse i munden, fremstår Jahve først og fremmest som en guddom, der indfrier sine løfter, som har nutid såvel som fremtid under sin betryggende kontrol, og som skænker visdom og indsigt, herunder viden om det, der skal komme, til dem, han har udvalgt hertil.

Den anden store udvidelse af beretningen er den direkte befaling, der er lagt i munden på Jahves engel: "Du må ikke spise hoftenerven, som ligger over de to hofteskåle". Her indfører 4Q158 et udtrykkeligt guddommeligt bud som begrundelse for den skik, der også er omtalt i den kortere massoretiske tekst, hvor israellitternes spisepraktis på dette punkt simpelt hen er begrundet i traditionen om Jakobs kamp. 4Q158 ophøjer med andre ord den traditionelle begrundelse til at være en begrundelse, der bygger på Guds lov.

Det er interessant at sammenholde den udvidede udgave af Jakobskamp-fortællingen i 4Q158 med den version, vi finder i Josefus' *Antiquitates*.

...da de havde krydset en bæk kaldet Jabbok, stødte Jakob, der var blevet alene tilbage, på en overnaturlig skikkelse, som han kæmpede med, idet skikkelsen havde begyndt kampen. Han greb fat i den, og den talte nu til ham med hørbar stemme og ord og formanede ham til at glæde sig over det skete og ikke tro, at det var en ringe modstander, han havde overvundet. Det var en Guds engel, han havde besejret, hvad han skulle regne for et tegn på de gode ting, der skulle komme, og at hans slægt aldrig skulle uddø, og at intet menneske skulle overgå ham i styrke. Han bød ham at kalde sig Israel; det betyder på det hebraiske sprog en, der kæmper mod Guds engel. Dette åbenbarede han på Jakobs bøn, for da han så, at det var Guds engel, bad han ham tilkendegive, hvilken skæbne han ville få (Josefus, *Ant* I, 331-333, min oversættelse).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Ligesom 4Q158-udgaven har også Josefus' version af beretningen et forudsigelsesmotiv: Jakobs sejr over englen i brydekampen er et tegn på den velsignelse, der skal blive ham til del. Modstanderen er her udtrykkeligt kendetegnet dels som en overnaturlig skikkelse (egentlig ”en ”tilsynekomst” (*fantasma*)), dels som en Guds engel (*angelos theou*), der har det som en af sine væsentlige funktioner at åbenbare fremtiden. Det futuriske element er således kraftigt understreget hos Josefus: Englen kommer med sine løfter til Jakob som et svar på dennes udtrykkelige bøn om at måtte få indblik i sin fremtidige skæbne. Indholdsmæssigt ligger englens løfte også ganske tæt op ad den velsignelse, der gives til Jakob i 4Q158.

Lighederne imellem den udvidede udgave af Jakobskamp-episoden, som i 4Q158 tilsyneladende er sat ind i Exodus-fortællingens sammenhæng – formentlig som en form for tilbageblik – og den omskrevne version hos Josefus er påfaldende. De to genskrevne udgaver af beretningen er efter alt at dømme ikke litterært afhængige af hinanden. De er snarere to illustrative eksempler på nogle af de tendenser, der kan føre til genskrivning af bibelske beretninger. Det er de samme mekanismer, der gør sig gældende – dels trangen til at nedtone Jahves uforudsigelighed, dels ønsket om at give fortællingerne en bedre integreret plads i den narrative helhed. Jakobskamp-episoden får såvel i 4Q158 som i *Antiquitates* den primære funktion at danne ramme om en guddommelig forudsigelse, som kan blive udfoldet og opfyldt i det fortsatte fortælleforløb.

Nyskrevne passager i 4Q158

En anden form for bibelsk genskrivning repræsenterer de passager, hvor forfatteren bag 4Q158 har formuleret sin egen tekst uden at genbruge bibelske udsagn ordret. Et eksempel finder vi på fragment 3.

Fragment 3

¹og Jakob kaldte...

²i dette land...

³mine fædre til at drage til...

De sparsomme tekstrester på dette fragment indbyder måske ikke umiddelbart til vidtgående slutninger angående indholdet. Allegro foreslog, at teksten kunne være relateret til 1 Mos 32,31, hvor vi genfinder ordene fra første linje: ”Jakob

kaldte...³⁷ John Strugnell mente, at her kunne være tale om en afskedstale, Jakob holder før sin død.³⁸ I så fald ville der være tale om en variant til afskedstalen fra 1 Mos 49 ("Jakob kaldte sine sønner til sig..." 1 Mos 49,1). Michael Segal har imidlertid peget på, at der også er klare berøringspunkter imellem teksten her og 1 Mos 47,29-30 ("Da Israels liv nærmede sig sin afslutning, tilkaldte han sin søn Josef og sagde til ham: 'Vis mig den velvilje at lægge din hånd under min lænd, og sværg på, at du vil vise mig den godhed og trofasthed ikke at begrave mig i Egypten. Jeg vil lægges til hvile hos mine fædre. Før mig op fra Egypten, og begrav mig i deres grav.'"). Det verbum, der bruges i v. 29 ("tilkaldte") er det samme som i fragmentets første linje (*wajjiqra*); og efter udtrykket "i dette land" (l. 2) læses et *mem*, der kunne være det første bogstav i navnet Egypten (*misrajim*).³⁹

Spørgsmålet er så, hvad denne reference laver i den fortællende sammenhæng i 4Q158. I betragtning af, hvordan forfatteren bag 4Q158 i øvrigt synes at arbejde med at skabe sammenhænge fremad og bagud i sin fortælling, virker det ikke usandsynligt, at en udtrykkelig reference til Jakobs begravelsesønske (og formentlig også opfyldelsen af ønsket) kunne være blevet sat ind i forbindelse med beretningen om, hvordan israelitterne ved udvandringen fra Egypten tager Josefs ben med sig for også at begrave ham i Kana'ans land sådan, som han har ønsket (2 Mos 13,19). Under alle omstændigheder har genskrivningen her bevæget sig ud over udfyldelsen af logiske "huller" i teksten gennem tilføjelse af relaterede passager fra andre steder i Mosebøgernes egen tekst. Her er forfatteren gået over til at nyskrive hele passager for derigennem at skabe sin egen version af den bibelske fortælling. Noget tilsvarende kunne se ud til at være tilfældet for en anden passages vedkommende, nemlig den bevarede tekst på fragment 14.

4Q158, fragment 14

²...og alle vindene

³...til en velsignelse for landet

⁴...folkene...denne...og i Egyptens land

³⁷ DJD 5, 2.

³⁸ Strugnell, "Notes en marge", 170.

³⁹ Segal, "Biblical Exegesis in 4Q158", 54. Denne rekonstruktion betvivles dog af Zahn (*Rethinking Rewritten Scripture*, 63, note 74).

⁵...der skal blive trængsel...jeg vil skabe...over hele Egyptens magt, og jeg vil udfri dem

⁶af deres hånd, og jeg vil gøre dem til mit folk til [evige] slægter...Egypten og...

⁷jeres sønner...[I]and i tryghed...midt i havet i det store

⁸dybs dybder...som skal bo i det...⁴⁰

Denne tekst stemmer ikke overens med noget kendt tekstvidne til Anden Mosebog eller for den sag skyld andre dele af Pentateuken. Imidlertid er der nogle tydelige forbindelseslinjer imellem teksten her og i hvert fald to bibelske passager, nemlig 2 Mos 6,3-8 og 2 Mos 15. I 2 Mos 6,3-8 lover Jahve, der tidligere har givet sig til kende for israeliternes stamfædre og oprettet sin pagt med dem om at give dem Kana'ans land i eje, at han nu vil udfri israelitterne fra tvangsarbejdet i Egypten, tage dem til sig som sit folk og føre dem til det land, som han har svoret at give til fædrene. Det er ikke svært at høre ekkoer af denne tekst i Qumranfragmentets henvisning til Jahve, der vil udfri israelitterne "af deres hånd" og gøre dem til sit folk, ligesom der også er en reference til det forjættede land, hvor israelitterne skal bo "i tryghed". Forbindelsen til 2 Mos 15 – Moses' sejrssang efter israeliternes overgang over Sivhavet – slår igennem i fragmentets sidste linjer. Udtrykket "midt i havet" (på hebraisk bruges det prægnante "havets hjerte") går igen i 2 Mos 15,8; og "det store dybs dybder" genbruger udtryk fra 2 Mos 15,5.8.

Michael Segal har foreslået at læse fragment 14 som en genskrivning – eller nyskrivning – af det guddommelige løfte i 2 Mos 6. Sigtet med denne genskrivning synes igen at være et ønske om at gøre forbindelsen imellem løftet og dets opfyldelse tydeligere og mere udtrykkelig på det sproglige plan.⁴¹ I den massoretiske tekst er der ganske vist en uomtvistelig tematisk sammenhæng imellem Jahves løfte i 2 Mos 6 og opfyldelsen – israeliternes overgang over havet, hvor farao og hans krigere drukner – i 2 Mos 14-15; men disse tekster har ikke mange specifikke udtryk til fælles. I den genskrevne udgave i 4Q158, fragment 14, er der derimod en langt mere detaljeret overensstemmelse imellem løftet og dets

⁴⁰ John Strugnell (Strugnell, "Notes en marge", 175-176, 257 (foto: PAM 44.191)) kunne til fragment 14 føje to mindre fragmenter, der udgør dele af den samme tekstkolonne. Disse fragmenter havde Allegro ikke identificeret i sin tekstudgave fra 1968 (DJD 5), 6. Oversættelsen her bygger på Zahn, "Building Textual Bridges", 32.

⁴¹ Segal, "Biblical Exegesis in 4Q158", 55.

opfyldelse: Jahve lover nu ikke alene, at han vil udfri sit folk fra trældommen i Egypten, men tilføjer en beskrivelse af, hvordan og under hvilke omstændigheder denne udfrielse vil finde sted, nemlig som en underfuld begivenhed, hvor Jahves folk vil blive ført gennem havet.⁴²

Der er således en klar lighed imellem genskrivningens underliggende mekanismer i 4Q158 og hos Josefus, i hvert fald når det gælder denne konkrete episode (Jakobs kamp i 1 Mos 32). Til gengæld er der genremæssigt meget stor forskel på de to litterære sammenhænge, genskrivningerne indgår i: Josefus' *Antiquitates* fremstår som et litterært værk i sin helt egen ret – en navngiven forfatters gennemskrevne og nygestaltede historiske fremstilling. 4Q158 præsenterer sig derimod som en – efter alt at dømme anonym – omarbejdet version af den bibelske tekst selv eller som et ”bibelsk” manuskript med nogle markante udvidelser på bestemte punkter.

4QReworked Pentateuch A på grænsen imellem afskrift og genskrivning.

De forskelle, 4Q158 opviser i forhold til alle kendte udgaver af teksten til Anden (og Første) Mosebog, må siges at være så væsentlige og så mange, at det bestemt kan diskuteres, om det giver mening at kalde 4Q158 for et Pentateuk-manuskript.⁴³ Når 4Q158 kan siges at befinde sig på grænsen imellem afskrift og bibelsk genskrivning, hænger det sammen med, at håndskriftet også ser ud til at have indeholdt en betragtelig mængde tekst, hvor det bibelske forlæg – i form af en tekstudgave meget lig den præ-samaritanske – simpelt hen er blevet fulgt uden ændringer eller tilføjelser.

I virkeligheden er det formentlig ikke nogen særlig frugtbar bestræbelse at forsøge at afgøre, om 4Q158 befinder sig på den ene eller anden side af en skillelinje imellem bibelsk og ikke-bibelsk tekst.⁴⁴ Håndskriftsamlingen fra Qumran dokumenterer i hvert fald klart, at der endnu i de sidste århundreder f.Kr. var en meget stor mangfoldighed, når det gælder overleveringen af det, der ender med at blive til de bibelske tekster. Der er i Qumran ingen spor af nogen forestilling

⁴² Zahn, ”Building Textual Bridges”, 22-23. Se til denne passage også Søren Holsts artikel i dette bind.

⁴³ Molly Zahn anser f.eks. 4Q158 for et Pentateuk-håndskrift. Jf. Zahn, ”Building Textual Bridges”, 26-27.

⁴⁴ Se til hele diskussionen Søren Holsts artikel i dette bind.

om en klart afgrænset kanon.⁴⁵ Strengt taget kan vi naturligvis ikke vide, om de mennesker, der ejede biblioteket, mentalt opererede med en skelnen imellem kanoniske ("bibelske") og ikke-kanoniske tekster; men der er i hvert fald ingen synlige tegn på det i den samling håndskrifter, de har efterladt. De enkelte skrifter – inklusive dem, der ender med at indgå i den bibelske kanon – er overleveret i forskellige udgaver med betydelig tekstlig variation.⁴⁶ Forskellige tekstformer har altså tilsyneladende cirkuleret samtidig, uden at man har lagt nogen særlig vægt på at bringe dem i overensstemmelse med hinanden.

Denne situation står i markant kontrast til, hvad vi nogle generationer senere – henimod slutningen af 1. årh. e.Kr. – kan læse hos Josefus. I sit apologetiske værk *Contra Apionem* understreger han netop, at jødernes samling af hellige skrifter er afsluttet og uforanderlig. Det gælder både skrifternes antal, som er toogtyve, hverken mere eller mindre, og tekstens form: Ingen har nogensinde voget at tilføje, fjerne eller ændre noget i de hellige bøger.⁴⁷

Et sådant fokus på de hellige skrifers uforanderlige faste form og antal kunne se ud til at høre hjemme i en helt anden verden og tankegang end den, Qumranbiblioteket med dets tekstlige mangfoldighed vidner om. På den anden side finder vi i hvert fald i en del af Qumran-litteraturen en omgang med ældre tekster, der tyder på, at disse tekster tillægges en høj grad af normativitet og autoritet. Dette er tydeligst i den del af Qumran-teksterne, der har karakter af egentlige kommentarer til bibelske tekster, den såkaldte *peshet*-litteratur. Nogle af disse kommentarer fremtræder som selvstændige litterære værker, udformet som udlægninger, udsagn for udsagn, af den bibelske tekst, som først citeres, gerne i sin fulde ordlyd. Sådanne *peshet*-kommentarer viser, at den overleverede tekst betragtes som ladet med betydning; og der lægges her tilsyneladende meget stor

⁴⁵ En sådan forestilling møder vi i slutningen af 1. årh. e. Kr. hos Josefus. Se *Contra Apionem* I, 37-41.

⁴⁶ Jf. Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*. Se også Hanne von Weissenberg, "Qumran og Bibelen", *Dødehavsrullerne. Indhold, historie og betydning*, red. Bodil Ejrnæs (København: Anis 2009), 124-133.

⁴⁷ *Contra Apionem* I, 38-43. Josefus stiller den uforanderlige, lukkede skriftsamling hos jøderne i modsætning til grækernes myriader af bøger, der indbyrdes modsiger hinanden. Den gængse opfattelse er, at Josefus' angivelse af tallet 22 (svarende til antallet af bogstaver i det hebraiske alfabet) forudsætter, at Samuelsbøgerne, Kongebøgerne, Krønikebøgerne, Ezra-Nehemias og Tolvprofetbogen hver blev regnet for en bog, ligesom Ruts Bog blev regnet for en del af Dommerbogen og Klagesangene for en del af Jeremias' Bog.

vægt på tekstens enkelte ord og udtryk, idet det er disse præcise udsagn, der omhyggeligt gives en fortolkning af.⁴⁸

Denne form for skriftfortolkning udgør tydeligvis en helt anden strategi end den delvise genskrivning af bibelske tekster, vi møder i 4Q158 og andre ”Genskrevet Pentateuk”-manuskripter. Disse genskrivninger er interessante i forhold til diskussionen om, hvad ”bibelsk genskrivning” er for et fænomen. Da Geza Vermes i 1961 introducerede udtrykket ”genskrevet bibel”, var det en af Qumran-teksterne, Genesisapokryfen, der sammen med visse andre tidlige jødiske tekster i hans øjne kaldte på denne beskrivelse.⁴⁹ For Vermes er ”genskrevet bibel” først og fremmest en genre, hvortil bestemte værker med bestemte fælles kendetegn kan regnes: I Qumran-sammenhæng er det først og fremmest værker som Tempelrullen, Genesis-Apokryfen og Jubilæerbogen, hvor det bibelske forløb for lange stræks vedkommende er skrevet om og støbt i nye former. Her synes bibelsk genskrivning således at have genereret nye litterære genrer og værker. I 4Q158 foregår genskrivningen på et mere beskedent plan i form af udvidelse og omgestaltning af enkelte passager inden for en helhed, der endnu er bestemt af den overleverede bibeltekst. Men vi kan her i detaljen iagttage de mekanismer, der også er på færde, når lange bibelske forløb og hele skrifter gen- eller omskrives, som det sker i Jubilæerbogen eller (senere og uden for Qumranbibliotekets rammer) i Josefus’ *Antiquitates*. Det er i sagens natur vanskeligt at gøre sig særlig konkrete forestillinger om, hvordan de forskellige litterære genrer, som Qumran-biblioteket repræsenterer, er opstået og eventuelt kan have på-

⁴⁸ Jf. Moshe Bernstein, ”Interpretation of Scriptures”, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* I, red. Lawrence H. Schiffman og James C. VanderKam (Oxford: Oxford University Press 2000), 376-383; Bodil Ejrnæs, ”Det Gamle Testamente som Skrift. Skrift og autoritet”, *Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status*, red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche og Henrik Tronier, Forum for Bibelsk Eksegese 15 (København: Museum Tusulanum 2006), 31-47 (37-38); ”Skriftbrug og skriftfortolkning”, *Dødehavsrullerne. Indhold, historie og betydning*, red. Bodil Ejrnæs (København: Anis 2009), 209-220.

⁴⁹ Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*, *Studia Post-Biblica* 4 (Leiden: Brill 1961). Genesisapokryfen deler ifølge Vermes nogle fundamentale genretræk med en række andre antikke jødiske skrifter (Josefus’ *Antiquitates*, de palæstinensiske targumer og Pseudo-Filons *Liber Antiquitatum Biblicarum*) samt det middelalderlige skrift *Sefer-ha-Yashar*. Til diskussionen om begrebets betydning og indhold – herunder ikke mindst spørgsmålet, om der er tale om en litterær genre – som nogle værker tilhører, medens andre ikke gør – eller snarere om en måde at skrive på, der kan indgå med forskellig vægt i forskellige litterære genrer, se Kasper Dalgaard’s artikel i dette bind.

virket hinanden. Men der synes i genskrivningen af udvalgte passager i ”Genskrevet Pentateuk” at være en dynamik på spil, som kommer til fuld udfoldelse i de længere og mere omfattende genskrivninger, som har fundet nye litterære generer at udfolde sig i.

På samme tid finder vi i *peshet*-litteraturen fra Qumran en anden fortolkningsstrategi i forhold til bibelske tekster: Kommentarerne gengiver den bibelske tekst uden ændringer, men fletter den sammen med en direkte udlægning af dens enkelte ord og udsagn. Her tillægges selve tekstens form en autoritativ betydning, der i hvert fald ikke lægger op til, at der kan foretages ændringer eller omskrivninger. Til gengæld henter *peshet*-kommentarerne deres overordnede forståelsesramme uden for de bibelske tekster i et system af referencer til en særlig Qumran-ideologi.⁵⁰

Meget kunne således tyde på, at fortolkningen af de overleverede autoritative tekster (herunder de tekster, der ender med at blive ”bibelske” i definitiv forstand) i den periode, som Qumran-biblioteket dokumenterer, må have forløbet ad flere forskellige spor. Interessant nok synes der således i samme tidsrum at være foregået en bevægelse i to retninger: På den ene side har den stadige nyfortolkning og aktualisering af de overleverede tekster givet sig udslag i en række genskrivninger, hvor teksten forsynes med forklarende og harmoniserende udvidelser, ligesom hele nye afsnit føjes til; og på et tidspunkt genererer genskrivningen nye litterære kompositioner, der består af genskrivning i en ny litterær ramme. På den anden side fører arbejdet med teksternes udlægning til en udsagn-forudsagn-kommentering, der fokuserer på den overleverede teksts ”definitive” form. Hos Josefus møder vi begge tendenser: I hans egen genskrivning (i *Antiquitates*) af de bibelske overleveringer og i hans markante udsagn (i *Contra Apionem*) om, at jøderne ikke kunne drømme om at foretage den mindste ændring i deres uforanderligt overleverede hellige bøger. Her er de to forestillinger – ideen om en uforanderlig og urørlig hellig tekst på den ene side og den forklarende, harmoniserende og aktualiserende genskrivning af teksterne på den anden – dog genremæssigt og i princippet holdt adskilt.

Konklusion

4Q158 leverer et glimt ind i den bibelske genskrivnings værksted i en fase, hvor der synes at have været glidende overgange imellem genskrivning og afskrift. De talrige harmoniserende udvidelser, hvor passager fra Første og Femte Mosebog

⁵⁰ Jf. Ejrnæs, ”Skriftbrug og skriftfortolkning”, 215.

er blevet indføjet i Anden Mosebog repræsenterer en fremgangsmåde, der bygger videre på den præ-samaritanske tradition og går endnu videre i den retning, som her er angivet. Teksten afspejler en tydelig interesse i at gøre det fortællende forløb mere sammenhængende og mindre uforudsigeligt. Det sker ikke mindst gennem dokumentationen af, at alle forudsigelser og løfter fra Jahves side udtrykkeligt bliver opfyldt, og alle Jahves befalinger bliver udført til punkt og prikke uden den mindste afvigelse i nogen detalje. Dette er dog ikke den eneste type tekstændringer i 4Q158. Det kreative element er her betydeligt stærkere i forhold til den præ-samaritanske tekst, som må have dannet grundlaget. Ikke alene indfører 4Q158 længere passager fra Første Mosebog (Jakobskampen (1 Mos 32,25-32) er det mest markante bevarede eksempel); men tekstens forfatter har også selv skabt helt nye passager, der nok er tydeligt inspireret af Mosebøgerne, men ikke består af egentlige citater. Den overordnede litterære ramme forbliver dog den bibelske tekst fra Anden Mosebog.

Autoritet, flerstemmighed og forhandling i Genesisapokryfen

Trine B. Hasselbalch

Abstract: This investigation attempts to catch a glimpse of the social process of writing the Genesis Apocryphon, and to ponder which kind of authoritativeness was attributed to the textual traditions behind it – biblical and pseud-epigraphical alike. The document is seen metaphorically as a palimpsest, and the different sources and perspectives are interpreted as principally equal in weight and importance. The output is a reading eliciting multiple voices and perspectives within the text, and suggesting that the production and use of the Genesis Apocryphon did not take place simply to carry on authoritative traditions, but to question, debate and negotiate their meaning in life.

Key words: Genesis Apocryphon – rewritten Bible – authority – contest – palimpsest – social context – female perspectives – multivocality – Dead Sea Scrolls

Klassificering står i centrum for mange diskussioner af forholdet mellem på den ene side skrift eller bibel og på den anden side genskrivning. Genskrivning som proces og funktion er der mindre opmærksomhed omkring, og interessen begrænser sig ofte til spørgsmålet om genskrivernes *formål* med at genskrive. Der forudsættes en udviklingsmodel, hvor nye situationer medførte behov for at producere forbedrede eller opdaterede versioner af en *original*.¹

George Brooke kommer tættere på at beskrive genskrivningsprocessen som andet end intention, idet han i nogen grad ser selve tekstens autoritet som opretholdt af genskrivningsprocessen: "To some extent, perhaps to a great extent, the reworked scriptural compositions carry the authority of the tradition

¹ Craig C. Evans, "The Genesis Apocryphon and the Rewritten Bible", *Revue de Qumran* 13 (1988), 153-65, 162: "What is common to most of this literature is the desire to update the biblical narrative, to bring it more closely into alignment with the theological orientation of the Judaism of late antiquity"; Philip Alexander, "Retelling the Old Testament", *It is Written. Scripture Citing Scripture*, red. D.A. Carson og H.G.M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press 1988), 99-121, 118.

forward in ways in which the primary texts on which they depend could not”,² og igen: “the reworked scriptural compositions can be understood as the principal vehicle through which interest was maintained in the texts which later became canonical”.³ Det er uklart, om Brooke ligefrem ser autoriteten som et *produkt* af genskrivningsprocesserne; den er åbenbart ikke kun et absolut udgangspunkt, men noget der tilsyneladende forhandles gennem processen. Udgangspunktet for denne artikel er det her skitserede behov for mere bredt at udforske den samfundsmæssige funktion af genskrivningsprocesser, herunder autoritetens betydning for selve processen.

Genesisapokryfen⁴ inkorporerer materiale kendt fra Første Mosebog og dertil en betragtelig mængde pseudepigrafisk materiale, navnlig fra Første Enoksbog og Jubilæerbogen, som til syvende og sidst ikke kom med i kanon.⁵ Den udfordrer derfor både autoritetsbegrebet og forståelsen af, hvordan forskellige teksttraditioner, der var toneangivende i tiden inden en egentlig kanonisering, indgår i Genesisapokryfen. Det er et spørgsmål om, hvorvidt de pågældende pseudepigrafiske og bibelske teksters status på det tidspunkt var kvalitativt forskellig. Artiklen afprøver en særlig strategi, nemlig at læse Genesisapokryfen som en palimpsest. Sådant en læsning indebærer, at de teksttraditioner, den består af, som udgangspunkt behandles som lige betydningsfulde. Formålet er at belyse de anvendte traditioners status og eventuelle autoritet i tiden, inden en kanon udkrystalliseredes.

² George Brooke, “Between Authority and Canon: The Significance of Reworking the Bible for Understanding the Canonical Process”, *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran*, red. Esther G. Chazon, Devorah Dimant og Ruth A. Clements (Leiden: Brill 2005), 85-104, 93.

³ Brooke (2005), 94.

⁴ Dette skrift, 1Q20, består af ialt 22 tekstkolonner og er blandt de ruller, der blev fundet i hule 1 ved Khirbet Qumran i 1947. Den seneste og mest omfattende tekststudgave er Daniel Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon. A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13-17* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 79; Leiden: Brill 2009). Citater er taget fra Bodil Ejrnæs, Søren Holst og Mogens Müller (red.), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne* (2. udvidede og reviderede udgave, København: Anis 2008).

⁵ Andre Qumrantekster, der kunne være forbundet til Genesisapokryfen, er 1Q19 (1Q *Livre de Noé*), 4Q534 (4Q *Mess ar*; 4Q *Naissance de Noé^e ar*), 4Q535-536 (4Q *Naissance de Noé^{b-c} ar*), 6Q8. De to førstnævnte beskriver begge en bemærkelsesværdig fødsel, og selvom Noa ikke nævnes udtrykkeligt, har begge tekster elementer, der peger på, at det er hans fødsel, de hver især omhandler. I så fald er der forbindelsespunkter til Genesisapokryfens kolonne 1-5, samt til 1 En106-107.

Kort om Genesisapokryfen

Genesisapokryfen genskriver, som navnet antyder, Første Mosebog, men det er alligevel omstridt, om genskrevet bibel er den rette betegnelse for dette Dødehavsskrift, som trolig er forfattet i det første eller andet århundrede f.v.t.⁶ Sproget er aramæisk, og på den baggrund kan man betvivle om det har været tænkt som en ”autoritativ” version af skriften.⁷ På grund af skriftets ujævne kvalitet har det været karakteriseret som eksempelvis midrash, targum, parabibelsk skrift, genskrevet bibel og pseudepigraf; behandlingen af stoffet fra Første Mosebog ændrer karakter undervejs, således at visse dele afviger meget fra den bibelske tekst, medens andre dele nærmest er en oversættelse af den hebraiske tekst til aramæisk, en *targum*.

Kolonne 19-22, som omhandler Abraham, fremstår som en *targum*, idet den følger Første Mosebog ganske tæt og medtager relativt få ændringer og tillæg. I kolonne 3-17 er der en tendens til at formulere sig anderledes end Første Mosebog og medtage længere sekvenser fra de pseudepigrafe traditioner. Her er Noa omdrejningspunkt, men der gives også betydelig plads til Enok, Lemek og Metusalem – figurer som kun spiller en beskeden rolle i Første Mosebog. Et antal forskere mener, at inspirationen hertil er hentet ikke kun fra de nu tilgængelige pseudepigrafer, men at der må have eksisteret en ”Noas bog”, som også har leveret materiale til Genesisapokryfen.⁸

Når det gælder Genesisapokryfens relation til Første Enoksbog og Jubilæerbogen, er der delte meninger med hensyn til inspirationens retning. Bruger Genesisapokryfens forfatter Første Enoksbog og Jubilæerbogen som kilde? Er det snarere dem der anvender Genesisapokryfen? Eller forholder det sig sådan, at alle

⁶ Palæografiske, lingvistiske og tekniske undersøgelser peger på, at manuskriptet stammer fra sidste halvdel af det 1. årh. f.v.t. eller første halvdel af det 1. årh. e.v.t., jf. Machiela (2009), 136-37. Manuskriptet er næppe forfatterens original, og selvom et flertal af forskere peger på det 1. årh. f.v.t. som affattelsestidspunkt, argumenterer nogle på baggrund af slægtskabet til 1 En106-107 og Jubilæerbogen for, at teksten kan stamme fra midten af det 2. årh. eller endda tidligere (ifølge nogle så tidligt som slutningen af det 3. årh. f.v.t.). Jf. *ibid.* 142.

⁷ Sidnie White Crawford, ”The Rewritten Bible at Qumran”, *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, vol. 1, red. James H. Charlesworth (Waco, Texas: The Baylor University Press 2006), 131-47, 145; Brooke (2005), 91-93.

⁸ Richard C. Steiner, ”The Heading of the *Book of the Words of Noah* on a Fragment of the Genesis Apocryphon: New Light on a ‘Lost’ Work”, *Dead Sea Discoveries* 2 (1995), 66-71.

tekster trækker på fælles kilder, som nu ikke længere er tilgængelige? De endeløse diskussioner om Genesisapokryfens redaktionshistorie har ikke ført til noget entydigt resultat, og spørgsmålet er ikke det centrale her.

Uden at gå ind i alle de detaljerede udredninger og argumenter er det muligt at fastslå, at Genesisapokryfen er et sammensat skrift, hvilket peger på brug af eksisterende traditioner i en vis udstrækning: Moshe Bernstein har vist, at den første og den anden del af Genesisapokryfen, om henholdsvis Noa og Abraham, har vidt forskellig praksis for, hvordan de refererer til eller omtaler guddommen. På den baggrund foreslår Bernstein, at materialet, der indgår i hver af de to tekstdele, har udviklet sig uafhængigt af hinanden, ja endog at Genesisapokryfen selv kan være skrevet af to forfattere, der har stået for hver sin del.⁹ Med andre ord, uagtet spørgsmålet om hvorvidt Genesisapokryfen var udgangspunktet for en senere udvikling af enokiske og andre traditioner, ser det ud til at mindst to forskellige traditioner er bragt sammen i Genesisapokryfen, en perikope et og en perikope to. Uden direkte at bevise noget taler dette også for, at Genesisapokryfens sidste forfatter(e) eller redaktor(er) kendte og brugte de nævnte traditioner.

Hvori består en teksts autoritet?

Så længe vi behandler Genesisapokryfen som genskrevet bibel (eller genskrevet skrift eller parabibelsk litteratur) ser vi den primært som en bearbejdelse eller fortolkning af Første Mosebog. Nærmest automatisk prioriterer vi Første Mosebog og dette skrifs autoritet over materiale, der indgår i andre anvendte tekster eller traditioner. Men selv om Første Mosebog synes at være en slags grundtekst, er det ikke ensbetydende med, at dens autoritet var en ubestridt selvfølge. Måske var motivet for at skrive Genesisapokryfen noget helt andet end at producere en korrekt eller adækvat fortolkning af ”skriften”.

Dengang Genesisapokryfen blev til, fandtes ingen jødisk kanon. Rent fysisk skulle der kodekser til at materialisere og derved ”påvise” en kanon, men først fra det andet århundrede e.v.t. afløstes skriftruller, som almindeligvis indeholdt enkeltstående skrifter, så småt af kodekser, som kunne rumme skrifsamlinger.¹⁰ Før dette var mange af de nu bibelske skrifter i omløb og udgjorde en vigtig litte-

⁹ Moshe Bernstein, “Divine Titles and Epithets and the Sources of the Genesis Apocryphon”, *Journal of Biblical Literature* 128 (2009), 291-310.

¹⁰ Karel van der Toorn, “The Books of the Hebrew Bible as Material Artifacts”, *Exploring the Longue Durée. Essays in Honor of Lawrence E. Stager*, red. David J Schloen (Winona Lake: Eisenbrauns 2009), 465-71.

rær arv, men det gjaldt også skrifter, der ikke siden blev indoptaget i nogen kanon:

There is little doubt that the core of the biblical collection of authoritative books is essentially the same collection that we now have in the Protestant OT collection. What is in question in canonical studies are books on the fringe. These fringe books, that included both canonical and apocryphal books, were disputed among Jews and Christians for centuries, even though many leaders in the church and synagogue freely quoted these writings in an authoritative manner, sometimes even using the designations *Scripture* or *as it is written* to refer to them.¹¹

For så vidt som Genesisapokryfen er en genskrivning, genskriver den begge skriftgrupper, og det er derfor, den i særlig grad inviterer til en undersøgelse af styrkeforholdet mellem de implicerede traditioner. Det er nok til dels et spørgsmål om social diversitet og pluralisme, hvilket citatet fra McDonald ovenover antyder: Der kunne pågå langvarig debat om visse skrifers status, og forskellige sociale grupperinger kan have haft hver deres præferencer.

Betegnelsen autoritativ bruges hyppigt i omtalen af bibelske tekster inden kanoniseringen, men betydningen af dette bliver sjældent undersøgt. Det lader til, at autoriteten, et samfunds accept af visse tekster og traditioners særlige betydning, betragtes som et udgangspunkt, som selve årsagen til at netop de tekster er blevet læst, citeret, oversat, fortolket og kommenteret.¹² Men det synes samtidigt svært at komme bagom dette udgangspunkt og forklare, hvordan det er blevet sådan.

Sidnie White Crawford noterer Genesisapokryfens brug af andre traditioner end dem, vi kender fra Første Mosebog, og hun hævder, at de alle er lige autoritative.¹³ Af årsager, som jeg vil vende tilbage til i forbindelse med de metodiske overvejelser, er jeg enig med hende i, at de tekster og traditioner, der indgår, vejer lige tungt. Men Crawfords idé om Genesisapokryfens forfatteres bevægelses-

¹¹ Lee Martin McDonald, *The Biblical Canon. Its Origins, Transmission, and Authority* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers 2007), 216.

¹² Stephen G. Dempster, "Torah, Torah, Torah. The emergence of the Tripartite Canon", *Exploring the Origins of the Bible. Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*, red. Craig A. Evans and Emanuel Tov (Grand Rapids: Baker Academics 2008), 87-127 (126: "In my judgment the very idea of canon would give rise to pluriformity").

¹³ Sidnie White Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (Grand Rapids: Eerdmans 2008).

de for at bringe disse traditioner sammen rummer en implicit – og problematisk – antagelse om autoritet. Ifølge Crawford var formålet at kombinere de allerede autoritative tekster i en samlet læsning,¹⁴ herunder at harmonisere divergerende traditioner, forklare vanskelige passager og modernisere dem efter behov.¹⁵ Formålet med at skrive Genesisapokryfen skulle ikke være at erstatte de tidligere traditioner eller overtage deres autoritative status.

Crawford opererer med et ret statisk begreb om autoritet; det er, som om forfatterens formål med at skrive Genesisapokryfen skulle have været at tage et øjebliksbillede af de traditioner om patriarkerne, som af den ene eller anden grund blev betragtet som autoritative, og fortolke dem mere eller mindre af netop den årsag. I så fald skulle traditionerne være blevet fortolket *på grund af deres autoritative status*, snarere end fordi de blev opfattet som aktuelle i forhold til livets realiteter i det pågældende samfund.

Der er brug for en mere dynamisk forståelse af autoritet, og George Brooke tegner et andet billede af det autoritative i diskussionen om de mange genskrevne (bibelske) skrifter i det andet tempels periode. Han fastholder på den ene side, at det *er* autoritative grundtekster, der genskrives, men på den anden side insisterer han på, at intentionen med genskrivningen er ny og anderledes i forhold til den, der ligger bagved grundteksten. Han foreslår endda, at det at genskrive autoritative skrifter kan handle om, at man reelt afviger fra det, som den aktuelle skrifttekst repræsenterede i samtiden.¹⁶ På dette punkt afviger Brooke derfor fra en tendens til at antage, at de autoritative skrifter og deres genskrivninger udgør en monolitisk enhed og repræsenterer ubrudte traditioner, hvis autoritet ingen for alvor har stillet spørgsmål ved under fortolkningsprocessen. Eksempelvis omtales skriftens pluralitet af teksttyper i Qumran som “a reflection of what is available to elites more broadly”.¹⁷

Betydningen af tekster og traditioners autoritet ligger ikke kun i agtelsen af dem og det, de menes at stå for, men også i en *modstand* imod dem. Selvom det kan stemme, at de, som genskrev, ikke gik efter at erstatte eller overgå skrifterne,

¹⁴ Crawford (2008), 116.

¹⁵ Crawford (2008), 123-25.

¹⁶ Brooke, “Justifying Deviance: The Place of Scripture in Converting to a Qumran Self-Understanding”, *Reading the Present in the Qumran Library: The Perception of the Contemporary by Means of Scriptural Interpretation*, red. Armin Lange (Atlanta: Society of Biblical Literature 2005), 74-87; Brooke (2005), 90.

¹⁷ Brooke (2005), 77.

kan de have forsøgt at udfordre både dem og de fremherskende fortolkninger af dem i samtiden. Sådant en tankegang flytter fokus væk fra skrifterne selv og deres funktion som bevarere af traditioner gennem omskiftelige tider og på stadig nye betingelser og hen på den *interaktion*, der pågik mellem de grupper af mennesker, som gjorde krav på ejerskabet til de pågældende traditioner. Fortolkningen som aktivitet udspringer af menneskers behov for at håndtere aktuelle sociale situationer, og den benytter sig af eksisterende tekster, ikke kun fordi de har en autoritativ status, men fordi de er tilgængelige og synes relevante i situationen. En fortolkning, som er fremprovokeret af sociale uoverensstemmelser, kan eksempelvis medvirke til, at tidligere fortolkninger forkastes, ganske enkelt fordi de repræsenterer modstanderens holdninger.

På den måde fortolkes tekster, fordi de er *tilgængelige*, og dette er årsagen til, at jeg bifalder Crawfords synspunkt om, at de kilder, der indgår i Genesisapokryfen, er lige vigtige. At læse Genesisapokryfen som en palimpsest respekterer dette synspunkt og forekommer derfor frugtbar. I det følgende vil jeg gøre rede for nogle grundlæggende træk ved sådanne læsninger.

At læse tekst som palimpsest

En palimpsest er i den bogstavelige betydning af ordet et manuskript, der overskriver ældre manuskripter, som først er forsøgt udvisket. Fra det 17. århundrede blev mange palimpsester opdaget, og der blev opfundet metoder til at fremkalde spor af de underliggende lag, sådan at de igen kunne læses. Efterfølgende har arbejdet med sådanne palimpsester ført til, at palimpsest bliver brugt som en metafor for, hvordan erindringslag, eksempelvis i menneskehjernen, i landskabet, eller i litteraturen, bliver genkaldt og aktiveret i nye kontekster. På den måde bliver de ældre lag så at sige samtidige, og de kommer til at få den samme vægt og betydning. Litteraturkritikeren Sarah Dillon siger det sådan: "[t]he palimpsest is a space in which two or more texts, often different and incongruous, coexist in a state of both collision and collusion".¹⁸ Virkningen bliver nogle gange beskrevet som et seksuelt forhold, en sammensmeltning, noget Dillon betegner "det palimpsestuøse" (og sammenligner med "det incestuøse").

At anskue Genesisapokryfen som en palimpsest er at angribe teksten som noget *materielt*: At skabe en palimpsest er at sammensætte noget materiale, tekster, som er blevet genkendt og anerkendt som objekter, der eksisterer i deres egen

¹⁸ Sarah Dillon, *The Palimpsest. Literature, Criticism, Theory*, Continuum Literary Studies (London: Continuum 2007), 52.

ret: de foreligger og er tilgængelige. Tekster, der bliver inkorporeret i nye tekster på denne måde, får ny mening. Den mening eller de betydninger, som en tekst har haft i sin oprindelige kontekst, bliver nu underordnet og redefineret af både den nye litterære kontekst, palimpsesten, og af palimpsestens sociale kontekst. Dermed ikke sagt, at tekster, der indgår i palimpsester, ikke kan føre spor af oprindelig mening med sig, men den nye kontekst må nødvendigvis tilføre dem ny mening, og i den proces bliver de gamle meninger ofte udfordret. I princippet gennemgår alt det tekstmateriale, der indgår i palimpsesten, denne forvandlingsproces. For Genesisapokryfen betyder det, at det materiale, der stammer fra Første Mosebog, får ny mening, helt på linje med det andet (ikke-bibelske) materiale, der indgår.

Litteraturteoretikeren Michael Davidson beskriver palimpsestens tilblivelsesproces som en *stræben efter en vision*.¹⁹ At samle lag på lag af materiale, som man har til sin rådighed, er at føre forhandlinger om et emne, besvare og bestride, tænke uden at vide hvor det ender, bevæge sig i et spekulativt felt, og man kan tillade sig at vandre mellem modstridende udsagn.²⁰ Det handler *ikke* om at give den ultimativt korrekte fremstilling af en sag. Der er rum for både flerstemmighed, samstemmighed og uenighed.

Davidson arbejder med modernistiske digteres manuskripter – ikke som trykklare produkter, men som vidner om en proces, hvor digteren føjer lag på lag – tanker såvel som konkrete ting som skriblerier og klips. Han hæfter sig især ved måden, hvorpå palimpsesten, i dette tilfælde manuskriptet, er blevet til som respons på eller bestridelse af noget: “Unfortunately, much modernist criticism has defined ‘materiality’ in strictly rhetorical terms – the foregrounding of poetic devices and the defamiliarizing of language – thus validating artisanal aspects of the poem *to the exclusion of the world in which it is produced*”.²¹ Her afviser Davidson, at palimpsestens materialitet skulle være at finde i dens stil eller finish – i det forhold at den er *formgivet* med henblik på et særligt *formål*. Den materielle kvalitet ligger snarere i måden, hvorpå palimpsesten inkluderer den verden, som den er skabt i. Hvad menes her? Når en forfatter sammenstiller forskelligartede tekstelementer som led i en tankeproces, peger de tilbage på kontekster og

¹⁹ Michael Davidson, “Palimtexts: Postmodern Poetry and the Material Text”, *Postmodern Genres*, red. Marjorie G. Perloff (Oklahoma Project for Discourse and Theory 5; Norman: University of Oklahoma Press 1989), 75-95 (87).

²⁰ Davidson 1989, 84, 93.

²¹ Davidson 1989, 87 (Min kursivering).

objekter uden for teksten – materielle eller idémæssige. Selvom Genesisapokryfen ikke er et modernistisk digt, er det nyttigt at medtænke dette materielle aspekt ved palimpsesten i tekstanalysen: at de indoptagne tekster og traditioner indikerer forskellige sociale kontekster, tænkemåder, verdensbilleder, og bringer dem i dialog med hinanden. Det er en tankeproces og en dialog, hvor udfaldet ikke er forudbestemt. Men hvad er det, Genesisapokryfens forskellige traditioner peger på?

Palimpsestøse sonderinger i Genesisapokryfen

Mange bifalder George Nickelsburgs læsning af Genesisapokryfen som en fortælling om patriarker, der bekymrer sig for deres hustruer.²² I bibelens fortælling om Abram og Saraj i Egypten (1 Mos 12,10-20) får vi at vide, at Abram i et forsøg på at afværge en situation, hvor Faraos ville dræbe ham for at få fat på hans smukke hustru, fik Saraj til at lyve over for Faraos folk ved at sige, hun var Abrams søster. Farao førte så Saraj til sit hus uden i øvrigt at tilføre Abram nogen skade, men da Egypten efterfølgende blev ramt af en række plager, indså Farao, at han havde taget en anden mands hustru, og han sendte Saraj bort med Abram. Bibelteksten siger ikke noget om, hvad der mon skete mellem Saraj og Farao, inden han lod hende gå, men parallelhistorien om Abraham og Saraj i Gerar understreger, at kongen i Gerar, som af samme årsager som Farao havde taget Sarah til sig der, ikke havde ligget med hende (1 Mos 20,4). Eftersom Gud havde lovet Abram afkom, der skulle blive til et stort folk, og når nu fortællingerne om ham i så høj grad kredser om hans langvarige barnløshed, ville et afkom til Farao gennem Saraj være intet mindre end en katastrofe. Derfor er det interessant, når Genesisapokryfen påstår, at impotens var blandt de plager, der ramte Farao og hans hus; Farao kunne på ingen måde have haft et fuldbyrdet seksuelt forhold til Saraj – selvom hun havde tilbragt så meget som to år under hans tag (1QapGen 20,16-18). Så ja, Nickelsburg har nok ret i, at Abram ifølge Genesisapokryfen bekymrede sig for sin kone, og havde brug for at forsikre sig om, at hun ikke havde ligget med Farao.

I fortællingen om Noa lægger Genesisapokryfen vægt på tiden, inden Noa blev født: Hans far Lemek, som kun nævnes ganske kort i Første Mosebog, har

²² George Nickelsburg, "Patriarchs Who Worry about their Wives. A Haggadic Tendency in the Genesis Apocryphon", *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, red. Michael E. Stone og Esther G. Chazon (Studies in the Texts of the Desert of Judah 28; Leiden: Brill 1998), 137-58.

et skænderi med sin hustru Betenos, som ikke er nævnt ved navn i bibelen, men i Jubilæerbogen (Jub 4,28). Han har hende mistænkt for at have haft et udenoms-ægteskabeligt forhold, og han frygter af den grund at Noa ikke er hans eget barn. Der nævnes ikke nogen anden mand; mistanken falder i stedet på en af de "guds-sønner", også kaldet "vogterne", som skulle være faldet for fristelsen til at finde sig koner blandt menneskedøtrene (1QapGen 2,1). Lemek frygter, at Noa er undfanget ved et af disse ikke-menneskelige væsener. I bibelen er de nævnt nærmest en passant i en kryptisk passage, som stikker ud fra den øvrige tekst (1 Mos 6,1-4). Men i Genesisapokryfen og i Enoktraditionen spiller de en markant rolle: Deres overtrædelse af skellet mellem det menneskelige og det guddommelige forklarer den megen elendighed på jorden, ikke mindst fordi deres afkom, de såkaldte "kæmper", forårsager uorden og ødelæggelse (1 En 1-16; 1QapGen 1-2; 6,19). Derfor er det også forståeligt, at Lemek bekymrer sig for sin hustru. Via sin far, Metusalem, henvender han sig til Enok, manden, som har haft åbenbaringer om disse ting. Heldigvis modtager han Enoks forsikringer om, at intet upassende har fundet sted. Implikationen er, at Noa er et rigtigt menneske; det er rent menneskeligt genmateriale, han fører videre efter syndfloden. Bernstein bemærker, at modsat hvad der er tilfældet i Første Mosebog, finder Noas fødsel sted *efter* vogternes overtrædelse, både i Genesisapokryfen, Første Enoksbog og Jubilæerbogen (1QapGen 1,1-16; 1 En 83-89; Jub 4,22).²³ Den tidsmæssige detalje har i Genesisapokryfen udviklet sig til den idé, at patriarkernes genmateriale kunne være blevet forurenset af udefra kommende sæd.

Genesisapokryfens håndtering af materialet om Noa og Abraham åbner altså op for den risiko, at uønsket sæd er til stede i menneskeheden som sådan (gennem Lemeks afkom) og i Guds udvalgte folk (gennem Abrahams afkom). Men Genesisapokryfen affærdiger selv denne mulighed; den afviser i hvert tilfælde, at patriarkernes hustruer skulle haft noget med det at gøre. Ida Frölich mener, at de to perikoper fører bevis for, at ingen overtrædelse havde fundet sted, og at de dermed bekræfter, at "the hero and his offspring" har modtaget det land, som de hver især "indtager" ved at foretage en vandring i det (1QapGen 11,11-17; 21,8-22).²⁴ I forhold til Første Mosebog er det nyt, at ikke kun Abram, men også Noa

²³ Moshe Bernstein, "From the Watchers to the Flood: Story and Exegesis in the Early Columns of the Genesis Apocryphon", *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran*, red. Esther G. Chazon, Devorah Dimant og Ruth A. Clements (Leiden: Brill 2005), 39-63 (47).

²⁴ Ida Frölich, "Narrative Exegesis in the Dead Sea Scrolls", *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, red. Michael E.

foretager en rundtur landet, som Gud har givet ham (jf. 1 Mos 13,14-17).²⁵ Også på andre måder synkroniserer Genesisapokryfen fortællingerne om Noa og Abram – og om deres hustruer – og på den måde skabes en paradigmatiske parallelisme. Eksempelvis optræder Abram som visionsmodtager (1QapGen 19,14-19) og bliver derigennem sammenlignelig med visionsmodtagere som Enok og Noa (1QapGen 19,15-17). I samme retning peger, at Abram på et tidspunkt læser op af Enoks bog, idet dette forudsætter en åbenbaring.²⁶ I visionerne ser Noa og Abram sig hver især symboliseret ved et cedertræ. Dødehavsskrifterne viser, at der var en tradition for at fremstille Noa og hans sønner som et cedertræ med tre grene,²⁷ så her er Abram-figuren tilpasset Noa.

Nickelsburg har vist, at andre paralleller mellem de to perikoper er modelleret over fortællingen om vogternes fald i 1 En 6-11, noget der igen knytter en tættere forbindelse mellem Abram-perikopen og Første Enoksbog. Der er en stærk strukturel lighed mellem 1 En 6-11 og 1QapGen 20, mellem henholdsvis vogterne og Faraos, mellem menneskedøtrene og Saraj: Det seksuelle begær betones på en ganske anden måde end i Første Mosebog: Ligesom vogterne udtrykkeligt begærer menneskedøtrene, begæres Saraj i Genesisapokryfen. Det fremgår af en detaljerig udpenning af hendes skønhed (1QapGen 20,2-8).

Faraos gifter sig med Saraj (1QapGen 20,9), ligesom vogterne gifter sig med menneskedøtrene (1 En 6,2; 7,1).

Gud forhindrer udtrykkeligt Faraos i at være sammen med Saraj (1QapGen 20, 14-17). Selvom vogterne rent faktisk er sammen med kvinderne, modsvarer denne oplysning Guds dom over vogterne (1 En10,11-13), for i begge tilfælde udstilles Guds modstanderes *impotens*.

Stone og Esther G. Chazon (Studies in the Texts of the Desert of Judah 28; Leiden: Brill 1998), 81-99 (96).

²⁵ Bernstein (2005), 60-61.

²⁶ Abram genkalder sig, hvorledes han i Egypten blev opsøgt af tre fornemme mænd: "De gav [mig mange gaver og bad mig vise dem] godhed, visdom og sandhed, og jeg læste for dem af [bogen] med Enoks ord" (1QapGen 19,24-25). Jubilærbogen udfolder, hvorledes Abraham, fordi han fik anledning til at lære det oprindelige sprog, fik en unik adgang til den visdom, som stammer fra tiden inden Babels forvirring, og dermed blev et bindeled til den ellers utilgængelige tid inden syndfloden. Se Steve Weitzman, "Why did the Qumran Community Write in Hebrew?" *The Journal of the American Oriental Society* 119 (1999), 35-45.

²⁷ Machiela (2009), 96-98.

Resultatet er, at Genesisapokryfens to perikoper ligesom Vogterens Bog tematiserer faren for forbudte seksuelle forbindelser mellem israelitiske kvinder og figurer der med Nickelsburgs ord er "larger than life": I tilfældet Betenos faldne guddommelige væsner, i tilfældet Saraj en fremmed storkonge.²⁸ Det er en væsentlig detalje, at begæret i Genesisapokryfen ikke kun tilhører de mandlige figurer men også kvinderne. Betenos betyder at hun, da hun jo helt åbenbart har nydt at være sammen med sin egen ægtefælle, naturligvis ikke har indladt sig med vogterne: "Husk på min fryd... ..tiden og min gispen i kroppen, så vil jeg [fortælle] dig hele sandheden" (1QapGen 2,9-10). De mange paralleller mellem Noa- og Abram-perikoperne taget i betragtning åbner dette for nye perspektiver også på Saraj: Havde hun ikke også et valg, og kunne hun ikke have affundet sig med at være Faraos hustru?

Kvindernes rolle er i det hele taget fremstående og bærer præg af selvstændig vilje. Som før bemærket er Lemeks hustru Betenos kun akkurat nævnt i Jubilæerbogen, og slet ikke i Første Mosebog. Når Genesisapokryfen refererer et større skænderi mellem de to, har hun her fået en klar og højlydt stemme. På lignende vis har Saraj fået en aktiv rolle i materialet om Abram: På vejen til Egypten har Abram en foruroligende drøm om et cedertræ og en palme. På Sarajs initiativ genfortæller han drømmen og dens fortolkning for hende: Den advarer om, at Faraos kunne finde på at tage Saraj på grund af hendes store skønhed og få Abram dræbt af samme årsag. Ifølge Genesisapokryfen er det på grund af denne advarsel, Abram beder Saraj lyve om deres relation, og fordi drømmen er fra Gud, undskylder den tilsyneladende Abrams løgn og rehabiliterer ham. Det er i hvert tilfælde almindeligt at udlægge episoden som udtryk for sådan en vilje i Genesisapokryfen til at rehabilitere patriarken.²⁹ Og dog. Selv om det var Abram selv, der udlagde drømmens betydning, er det ikke rimeligt at tillægge Saraj rollen som passiv tilhører. Visse elementer peger på, at Saraj udfylder den funktion, som drømmetyderen ellers har: For det første opfordrer hun Abram til at fortælle hende drømmen. Derved er det på hendes initiativ, at drømmen kommer frem i lyset, så der kan handles på advarslen. For det andet påpeger drømmen selv, og dens udlægning, Sarajs aktive rolle:

Jeg, Abram, fik en drøm om natten, da vi var kommet til Egyptens land. Jeg så i min drøm et cedertræ og en palme...der kom nogle mennes[ker], som pønse-

²⁸ Nickelsburg (1998), 148-151.

²⁹ Crawford (2008), 121.

de på at hugge [ce]dertræet om og rykke det op og lade palmen stå alene tilbage. *Men palmen råbte op og sagde: 'Hug ikke cedertræet om! For vi har begge to [den samme]rod!' Og cedertræet fik lov at blive stående for palmens skyld og de huggede mig ikke om"* (1QapGen 19,14-17).³⁰

Palmens påstand om, at den og cedertræet har den samme rod, peger hen på Sarajs løgn over for Farao: at hun var Abrams søster, ikke hans hustru. I Første Mosebog fremgår det ikke direkte, at Saraj løj om sin og Abrams identitet, men handlingsforløbet indikerer, at hun har fulgt Abrams opfordring til at gøre netop det (1 Mos 12,11-16). I Genesisapokryfen lader Abram forstå, at hun *foranlediget af hans opfordring* rent faktisk fremsatte den løgnagtige påstand (1QapGen 19,20; 20,10). I selve drømmen er Saraj i skikkelse af palmetræet dog langt mere proaktiv og umiddelbar: Hun "råbte op" og sagde det, der skulle til. Denne reaktion samt hendes efterfølgende gråd (1QapGen 19,21) kan i øvrigt sammenlignes med Enoks reaktioner i forbindelse med den vision, han beretter om i 1 En 83,5-7, og bestyrker indtrykket af Saraj som aktiv part. Alt i alt ligger der mellem linjerne, at Saraj ikke var en almindelig, passiv tilhører, men havde en formidlende funktion i forbindelse med Abrams drømmevision.³¹

Genesisapokryfens oplysning om, at Farao, da han omsider sendte Saraj tilbage til Abram, gav hende – ikke kun Abram – mange gaver, indikerer ligeledes en mere selvstændig rolle til Saraj:

Kongen rejste sig og gav mig [den dag] en mængde gaver, og han forsikrede mig med en ed om, at han ikke havde [rørt] hende og...Så [bragte han] Saraj [tilbage] til mig. Og kongen gav hende en mængde [sølv og guld] og en mængde klæder af fint linned og purpurklæder og [lagde dem] foran hende, også Hagar, og han gav hende tilbage til mig og udpegede folk, som skulle ledsage [mig ud af Egypten]. Jeg, Abram, drog af sted med overordentlig stor ejendom, både sølv og guld (1QapGen 20,29-33).

³⁰ Ejrnæs, Holst og Müller (2008) har "og jeg blev ikke [hugget om]" (1QapGen 19,17). Den sidste frase i udsagnet er vanskelig at læse, og flere muligheder er foreslået, alle med en form af verbet *qss* "at hugge ned." Ovenstående oversættelse er baseret på Machiela (2009), hvis rekonstruktion mere direkte end andre identificerer cedertræet med Abram.

³¹ Jf. *Abrahams Testamente* (TestAbr 6,1-8), hvor Saraj erkender og får Abraham overbevist om, at deres gæst ikke er menneskelig, men en engel, der er kommet for at overbringe en åbenbaring. Endelig synes Sarajs rolle i forbindelse med Abrams drøm i Genesisapokryfen at være analog til Elis rolle i 1 Sam 3,1-18: Her indser Eli, at Samuel modtager visioner fra Gud, og han er i stand til at begribe implikationerne af dette.

Crawford ser oplysningen om, at Farao gav Saraj gaver, som en garanti for, at Abram ikke profiterede på den krisesituation, der var opstået ved at modtage sin rigdom fra Farao. Hun fortolker dette som endnu et forsøg på at rehabilitere patriarken.³² Men forslaget ville have været mere overbevisende, hvis det var Saraj alene, der var modtager af gaverne. Som teksten står, fik Abram gaver, og det gjorde Saraj også. Man kan vende argumentationen om: Gaveregnen til Saraj understreger netop *hendes* selvstændige rolle.

Kvinder spiller en forholdsvis aktiv rolle i hellenistisk litteratur, og den forbindelse, Genesisapokryfen gennem synkronisering af de to perikoper skaber mellem Betenos og Saraj, understreger kvindernes betydning.³³ Fremtidssikringen af patriarkernes sæd afhænger af *deres* loyalitet og integritet. Kvinderne handler ud fra en særlig viden, som man vel godt kan kalde esoterisk: Modsat Lemek *ved* Betenos faktisk det, som åbenbaringsmodtageren Enok forsikrer om, nemlig at Noa er helt menneske og ingen halvgud. Saraj *forstår* implikationerne af Abrams drøm og er parat til at handle derefter. Denne *kvindeviden* er et væsentligt aspekt ved Genesisapokryfens kvindeperspektiv. Det er meget muligt, at Genesisapokryfens forfattere ville rehabilitere patriarkerne og forhindre en lidet rosende holdning til dem. De ville nok også gerne understrege den forbindelse, der var mellem seksuel renhed og dét at få landet i eje.³⁴ Men det er også væsentligt, at kvinderne i Genesisapokryfen iscenesættes som indsigtfulde og viljefaste væsener – og altså som nogen, der har indflydelse på udfaldet af udefrakommende, magtfulde trusler. Dette peger nemlig ud over både tekstens apologetiske indsats for patriarkerne og sammenkoblingen af seksuel renhed og retten til landet, og viser en bredere, social orientering.

Man kan få den tanke, at forfatterne rækker ud til samtidens kvinder, appellerer til deres ansvar og rolle, giver dem en stemme i den religiøse og samfundsmæssige diskurs. Dette er i så fald en didaktisk funktion, som rækker ud over intentionen om at give en entydig eller korrekt udlægning af skriften. Genesisapokryfen er med andre ord multivokal og multidimensional – den orienterer

³² Crawford (2008), 123.

³³ Tal Ilan, *Integrating Women into Second Temple History* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1999), 46, foreslår at heltinder som Judith, Esther og Susanna ikke bare underminerer traditionelle kvinderoller, men ligefrem “present a positive model for women to follow.”

³⁴ Frölich (1998), 96.

sig på én og samme tid historisk, etisk, teoretisk, og socialt, og dens funktion kan derfor ikke begrænses til dette eller hint identificerbare *formål*.

Implikationer af en palimpsestuøs læsning

Det, jeg her har sagt om multivokalitet og multidimensionalitet, kan måske nok siges om megen litteratur. Men tekster, der er sammensatte og kan læses palimpsestuøst, viser ganske tydeligt, hvorledes en tekst kan forhandle mellem forskellige perspektiver. Dette viser sig også i den sammensætning af traditioner, som konstituerer Genesisapokryfen. Men hvad er implikationerne af Genesisapokryfens brug af Enok-traditioner i genlæsningen af Første Mosebog?

Første Mosebog koncentrerer sig om de konsekvenser, syndefaldet får for menneskelivet; det bliver særdeles besværligt, og det afsluttes ved, at mennesket atter reduceres til den åndløse jord, det er kommet af (1 Mos 3,19). Dette det finale jordelivs perspektiv dominerer Bibelen og udfoldes som en historie om Guds folk, virkeliggjort gennem generationer af afsluttede liv – patriarkers, profeters og kongers liv og levned. Det bliver til et folk og en nations historie.

Genesisapokryfen forudsætter fortællingen om vogternes fald, og derfor også den eskatologiske forudsigtelse af dom over vogterne. Ifølge denne fortælling er ondska-ben af overjordisk oprindelse – den er i hvert tilfælde indtruffet gennem et upassende møde mellem overjordiske og jordiske væsner. Implikationerne er universelle og rækker ud over det begrænsede menneskeliv på jorden. Afhængig af hvem man er, kan man se frem til evig dom eller evig frelse. Gennem åbenbaring, først og fremmest til Enok, er dette perspektiv blevet synligt. Epistemologien i Første Enoksbog er apokalyptisk, idet teksten hævder at overbringe åbenbaret kundskab om kosmos, og om de overnaturlige kræfter, der virker i verden. Dette perspektiv er nu også til stede i Genesisapokryfen (modsat Første Mosebog, hvor Gud nok henvender sig til folk som Noa og Abraham og instruerer dem i at udrette, hvad han vil, men ikke åbenbarer hemmeligheder om de himmelske sfærer eller verdens ende).

Afhængigheden af fortællingen om vogterne deler Genesisapokryfen med Jubilæerbogen,³⁵ og på dette punkt adskiller begge genskrivninger sig fra Første Mosebog. Jubilæerbogen gør eksplicit denne fortælling til det paradigmatiske udgangspunkt for, at ondska-ben i form af blodsudgydelse har kunnet udfolde sig på jorden både før og efter syndfloden (Jub 7,21-22. 26-28). I Genesisapokryfen impliceres udgangspunktet kun gennem de talrige referencer til vogternes fald.

³⁵ Nickelsburg (1998), 155.

Første Mosebog, som nok nævner vogternes forening med menneskekvinderne umiddelbart inden syndflodsberetningen, indrømmer den dog ikke nogen videre betydning.³⁶ Når Genesisapokryfen bringer fortællingen om vogternes fald ind i sin genskrivning af Første Mosebog, bringer den de to perspektiver på ondskabens oprindelse og implikationer ind i en form for dialog med hinanden.

I harmoni med Første Enoksbogs apokalyptiske tradition er det i Genesisapokryfen (foruden Betenos) selveste Enok, der formidler det budskab, at ingen fremmed sæd var indblandet i Noas undfangelse. At kilden til denne viden er Enok, virker logisk, for budskabet har universelle og eskatologiske implikationer: Havde Lemek ikke fået det svar, han håbede på, ville Noa som barn af en uren forening af vogtere og mennesker umuligt kunne legemliggøre den menneskehedens retfærdige rest, som havde overlevet syndfloden. Sammenlignet med fortællingen om Noa finder Abraham-fortællingen sted fjernt fra Enok, fordi både flodbølgen og generationer af mennesker er kommet ind imellem. Ikke desto mindre har vi set, at Genesisapokryfen skaber en tæt forbindelse mellem perikopperne om Noa og Abram og forbinder Abram til det apokalyptiske univers, som Enok-traditionerne udfolder.

Men hvad bibringer dette fortællingen om Abraham? Måske gør det først og fremmest fortællingen om Abram og Saraj til en fortælling om latent fare, forårsaget af kosmiske kræfter, og et eksempel på, at dét, der indtraf med vogternes fald, kunne og *kan* indtræffe igen. Her giver Genesisapokryfen ikke nogen entydig pegepind, men den palimpsestuøse læsning er naturligvis foregået i en kontekst, der rækker ud over Genesisapokryfen selv. Andre tekster fra dens samtid tematiserer ondskabens varige udfordring af netop *kvinden*. Mosesapokalypsen fremstiller syndefaldsberetningens slange som et redskab for djævelen: Han ønsker at mennesket skal fordrives, ligesom han selv er blevet fordrevet af Gud, og dette udvirker han ved at ramme kvinden Eva (Mos Apok 16,1-3). Her fortolkes forudsigelsen af fjendskab mellem kvinden og slangen (1 Mos 3,15) således i et kosmisk perspektiv. Vogternes Bog omtaler hvorledes de ”onde ånder”, som er udgået fra vogternes afkom, kæmperne, ”vil rejse sig mod menneskebørnene og mod kvinderne, thi de er udgået fra dem” (1 En 15,12). Også her opstilles et kosmisk perspektiv på ondskabens udfordring af kvinderne; ondskaben er en latent, udefra kommende trussel. I Genesisapokryfens univers realiseres trusselen

³⁶ Modsat Første Mosebog lægger Jubilæerbogen mindst lige så meget vægt på udryddelsen af kæmperne og den evige fordømmelsen af vogterne som på den efterfølgende syndflods udryddelse af alt liv på jorden (Jub 5,1-20).

potentielt gennem forbudte, seksuelle forbindelser. Stillet overfor denne fare er det vigtigt, at kvinder har den rette orientering, sådan som tilfældet er med Betenos, når hun over for Lemek bedyrer sin uskyld med henvisning til sit begær til ham, hendes ægtemand. Det er et tydeligt træk i Genesisapokryfen, at kvinderne udviser vilje og selvstændig dømmekraft, og det ser ud til at dette træk er med til at udgøre en form for ”standhaftighedens didaktik”.

Genesisapokryfen som palimpsest i Dødehavssamfundets sociale kontekst

En politisk korrekt læsning ville måske forsikre, at Gud påviseligt forhindrer den slags farer, som jeg ovenfor har beskrevet. Men hvad Genesisapokryfens læsere eller tilhørere har nedlagt i teksten gennem deres palimpsestuøse aktivering af de sammenskrevne traditioner, afhænger af kontekstuelle faktorer – både litterære og andre – uden for teksten selv, og det kan tænkes, at Dødehavssamfundets læsning af Genesisapokryfens faresignaler har taget en anden retning: Med henvisning til åbenbaring afviser Dødehavssamfundet det jødiske folks insistensen på at være Guds udvalgte folk, for det havde vist sig ude af stand til at overholde dets forpligtelse på pagten (1QpHab 1,17-2,10; CD 1,1-4). I modsætning til Noa og Abraham, opfyldte deres efterkommere *ikke* loven (CD 2,16-3,5), og derfor havde Dødehavssamfundet nu overtaget pladsen som Guds udvalgte folk gennem en ny, eksklusiv pagt med Gud (CD 1,4-14; 3,12-16; 6,1). Dødehavsrullerne vidner om et dualistisk verdenssyn, som indebærer, at gode og onde overnaturlige kræfter, lysets fyrste og mørkets fyrste, uafbrudt kæmper om dominansen over verden og dens individer (1QS 3,13-4,26), medlemmer af Dødehavssamfundet var naturligvis vundet for det gode. Dødehavssamfundets dualisme forholder sig til den latente risiko for forførelse væk fra lysets børn, og rummer desuden den mulighed, at ondskab og retfærdighed straffes og belønnes på individuelt plan eller afhængigt af andre gruppetilhørsforhold end det etnisk nationale. Den kosmiske kamp betones eksempelvis i et sekterisk skrift som *Skabelsens Tidsaldre*, som tydeligvis forbinder både Noa, Abraham og prædestinerede menneskeskæbner til vogternes fald (4Q180 1; 4Q181 1-2). Læst med Dødehavssamfundets briller kan Genesisapokryfen med dens varsko om den latente fare for fald derfor have understøttet Dødehavssamfundets problematisering af Første Mosebogs idé om, at Abrahams efterkommere på grund af Guds løfte til Abraham vedblev med at være Guds udvalgte folk gennem generationer. Genesisapokryfen kan med andre ord have været med til at udfordre den forestilling, at Guds folk vedblivende var identisk med hele det jødiske folk.

Dette tankesæt, som indebærer, at Dødehavssamfundet var det rette pagtsfolk, kan medlemmerne have bragt med ind i deres læsning af Genesisapokryfen og

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

ind i forhandlingen af Første Mosebog og andre vigtige teksters autoritet. Måske ville deres læsning lægge op til at, ja, Abram og hans hustru ganske vist stod distancen, men det kan tydeligvis gå galt på et senere tidspunkt, i senere generationer, og mon ikke det allerede er gået galt! Fornemmelsen for en latent fare med kosmiske implikationer er som påpeget en oplagt effekt af palimpsestuøse læsninger af Genesisapokryfen – et forvarsel om eller en erkendelse af, at skriften ikke blot præsenterer tingenes tilstand, sådan som de i fordums tid er faldet ud, men at den forholder sig til aktuelle og uafklarede samfundsmæssige udfordringer, som ikke er fuldt ud gennemskuelige men forbundet til overnaturlige, skjulte realiteter. Set i dette perspektiv er Første Mosebogs autoritet på den ene side uomtvistelig i og med, at skriftet leverer nogle af det jødiske samfunds vigtigste grundfortællinger. På den anden side bliver visse fortolkninger af skriftet udfordret, både fordi Genesisapokryfen præsenterer stoffet side om side med andre og anderledes, traditioner, og fordi enhver ny social kontekst fordrer ny forhandling mellem palimpsestens dele. Autoriteten er således altid til forhandling, for dens betydning afgøres i møder mellem tekster, mennesker, synsvinkler og positioner.

Favntag med fortiden – formidling og fortolkning hos Flavius Josefus i værket *Jødernes Historie*

Martin Friis

Abstract: There is a saying: *Every translation is by nature an interpretation.* This interpretative nature is also predominant in Flavius Josephus' use of the Old Testament scriptures in his work, *Antiquitates Iudaicae*. This article aims to shed light upon Josephus' literary adaptations and transformations of these scriptures. The article falls into two parts. The first part deals with the following questions: *What methodological approach did he use in dealing with his sources?*, *Who were the intended readers?* – and most importantly: *What were his overall intentions with the work?* The latter half of the article attempts to give a concrete example of Josephus' treatment of his sources, taking his adaption of the story of the tower of Babel (Gen 11 and Ant 1,109-119, respectively) as the point of departure. In light of observations made by studying this particular textual passage Josephus' highly interpretative approach in dealing with his sources can be summed up as follows: He has a tendency towards emphasizing certain thematic aspects of the narrative and embellishing particular character traits, whereas he seems to be very cautious in his depiction of divine interaction in that he refrains from using distinct theological or explicit anthropomorphic imagery. In conclusion Josephus' approach towards the use of the Old Testament scriptures can be characterized as highly creative and interpretative. His overall aim is to present his readers with an interesting, comprehensible and very compelling depiction of the history of the Jewish people.

Key words: Flavius Josephus – *Antiquitates Iudaicae* – Rewritten Bible - Historiography – Reception History

”Enhver oversættelse er en fortolkning”, siger man. Det gælder også for Josefus' formidling af indholdet i de gammeltestamentlige skrifter i værket *Jødernes Historie* (*Antiquitates Iudaicae*, herefter *Ant.*). Men hvori består dette forhold mellem fortolkning og formidling? For at besvare dette spørgsmål vil det være nødvendigt først se på den placering, som værket har i det samlede receptionshistoriske spektrum. Dernæst vil en undersøgelse af forordet til *Ant.* kunne afdække Josefus' overordnede intensioner med værket, og endelig vil en læsning af en udvalgt passage i værket kunne give indblik i de grundlæggende metodiske tendenser, der gør sig gældende heri. Gennem en sådan bevægelse fra det overordnede

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

til det specifikke vil det være muligt at kaste lys over Josefus' særlige formidlingsform.

Det receptionshistoriske spektrum

De skrifter, som man beskæftiger sig med inden for den receptionshistoriske forskning, befinder sig på flere forskellige steder i et spektrum, der strækker sig fra meget tekstnære gengivelser til skrifter, hvor forbindelsen til et decideret forlæg kan siges at være så vag, at den nærmest fremstår som ikke-eksisterende.

Placeret i den ene ende af dette spektrum er den del af midrashlitteraturen, der opererer med den hermeneutiske fremgangsmåde med *lemma* (dvs. ordret citat) og efterfølgende kommentar, hvilket blandt andet er tilfældet i pesherlitteraturen fra Qumran (f.eks. den fragmentariske kommentar til Esajas' bog i 4QpIsa^{a-d}) og i de rabbiniske kommentarer til de gammeltestamentlige skrifter (f.eks. Genesis-kommentaren *Genesis Rabbah*). Den form for fortolkning, der forekommer heri, forholder sig direkte og ofte ganske ordret til et forlæg, og kan derfor betegnes som meget tekstnær.

I den anden ende af det receptionshistoriske spektrum befinder sig de skrifter, hvor forholdet til forlægget er det stik modsatte af det, man finder i midrashlitteraturen. Her har man at gøre med skrifter, der forholder sig langt mere frit til deres forlæg – faktisk så frit, at der ikke længere bør tales om deciderede ”forlæg” men i stedet om ”inspirationskilder”. Eksempler på sådanne skrifter er en række apokryfe og pseudepigrafiske skrifter som f.eks. *Abrahams Testamente*, *Første Enoks Bog* og *Moses' Himmelfart* (også kaldet *Moses' Testamente*). Disse skrifter tager alle afsæt i en bestemt hændelse og digter videre på fortællingen for at give et svar på spørgsmålet om, hvad der mon efterfølgende skete. I de tre ovennævnte skrifter gør forfatterne sig eksempelvis fabulerende tanker om, hvad der hændte hovedpersonerne efter deres bortrykkelse til himlen.

Spørgsmålet om tekstnærhed udgør således den ene forudsætning for vurderingen af, om et givent ikke-kanonisk skrift befinder sig i den ene eller anden ende af det receptionshistoriske spektrum. Den anden forudsætning er spørgsmålet om, hvorvidt der i det pågældende skrift bliver fremsat et krav om, at skriftet har en selvstændig status løsrevet fra forlægget. For midrashkommentarernes vedkommende kan der svares benægtende på dette spørgsmål, eftersom den tekstnærhed, der præger dette tekstkorpus, bidrager til at understrege dets afhængighed af forlægget. I modsætning hertil kan de gammeltestamentlige skrifter, der må have dannet udgangspunkt for de ovennævnte apokryfe og pseudepigrafiske skrifter, netop anses for at have fungeret som blotte oplæg og inspirationskilder – og ikke som deciderede forlæg med dertil hørende afhængighedskrav.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Mellem disse yderpunkter finder man de skrifter, der associeres med *Rewritten Bible*-betegnelsen. Udtrykket bruges som fællesbetegnelse for en uhomogen samling af skrifter, der alle på en eller anden måde gengiver indholdet i de gammeltestamentlige skrifter. Terminologien går tilbage til Geza Vermes, der i *Scripture and Tradition in Judaism – Haggadic Studies* fra 1961¹ forsøger at kaste lys over den del af midrashlitteraturen, der beskæftiger sig med de narrative dele af de gammeltestamentlige skrifter (den såkaldte haggada – i modsætning til den halakiske del, der gengiver og belyser lovstoffet i de gammeltestamentlige skrifter). I bogens fjerde kapitel gør Vermes rede for den måde, hvorpå det middelalderlige skrift *Sefer ha-Yashar* (fra ca. 11. århundrede e.Kr.) genfortæller Gen 11,27-32 ved at tilføje en lang række narrative temaer, der ikke forekommer i forlægget.² I kapitlets konklusion fremsættes denne karakteristik af *Rewritten Bible*-betegnelsen:

(...) this examination of the Yashar story fully illustrates what is meant by the term "rewritten Bible". In order to anticipate questions, and to solve problems in advance, the midrashist inserts haggadic development into the biblical narrative – an exegetical process which is probably as ancient as scriptural interpretation itself.³

Vermes anses således for at være ophavsmanden til *Rewritten Bible*-terminen, ligesom han med sin kobling til den haggadiske midrashlitteratur er den første, der fremsætter et bud på en forståelse af de overordnede regulerende principper, der er konstituerende for betegnelsens anvendelighed inden for forskningen.⁴ Selve *Bible*-delen af terminologien har dog været genstand for debat i nyere tid, fordi det ifølge nogle forskere ikke kan godtgøres, at der i tiden for disse skrifers affattelse fandtes en fikseret gammeltestamentlig kanon. Som alternativer til *Re-*

¹ I det følgende vil der blive refereret til Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism – Haggadic Studies* (Leiden: E.J. Brill 1983), der er et fotografisk genoptryk af andenudgaven fra 1973.

² Vermes benytter sig i løbet af dette og det efterfølgende kapitel om *Genesisapokryfen* af en komparativ gennemgang, hvor der hyppigt bliver refereret til skrifterne *Pseudo-Filons Liber Antiquitatum Biblicarum*, *Jubilærbogen* og *Josefus' Antiquitates*, der alle indgår i det samlede *Rewritten Bible*-tekstkorpus - jf. Geza Vermes, *Scripture*, 77-79 (et al.).

³ Vermes, *Scripture*, 95.

⁴ Sammenlign dog hermed Daniel J. Harringtons artikel, "The Bible Rewritten (Narratives)", *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, red. R.A. Kraft og G.W.E. Nickelsburg (Philadelphia: Fortress Press 1986), 239-247.

written Bible er der blevet foreslået betegnelser såsom *Rewritten Scripture* og *Late Second Temple Scripture*, hvor der ikke på forhånd fældes dom over forlæggets kanoniske status.⁵

De grundlæggende genskrivningsmekanismer blev mere eksplicit udfoldet i Philip S. Alexanders artikel *Retelling the Old Testament* fra 1988.⁶ Her undersøger Alexander brugen af GT i de skrifter, der associeres med terminologien, i et forsøg på at etablere kriterier ”for admission to, or exclusion from the genre”.⁷ Han fremsætter ni sådanne kriterier, der alle belyser forskellige aspekter af genskrivningernes forhold til deres forlæg. De fire sidste kriterier er af særlig stor betydning for belysningen af forholdet mellem fortolkning og formidling i *Ant.* Alexander gør gældende, at hensigten med skrifterne er at producere ”an interpretative reading of Scripture”, der tager form af en indirekte kommentar på baggrund af en monovalent fortolkning af forlægget (i modsætning til de polyvalente rabbiniske kommentarer).⁸ Hvad angår selve det metodiske aspekt i genskrivningsprocessen, er der ifølge Alexander her et sammenfald med midrashlitteraturen al den stund, at forlægget⁹ bliver læst ”with close attention, noting obscurities, inconsistencies and narrative lacunae”. Som det vil fremgå af det

⁵ For en nærmere redegørelse herfor se Jonathan G. Campbell, ”’Rewritten Bible’ and ‘Parabiblical Texts’: A Terminological and Ideological Critique”, *New Directions in Qumran Studies – Proceedings of the Bristol Colloquium on the Dead Sea Scrolls, 8-10 September 2003*, red. Jonathan G. Campbell, William John Lyons og Lloyd K. Pietersen (London/New York: T&T Clark International 2005), 43-68 og Anders Klostergaard Petersen, ”Rewritten Bible as a Borderline Phenomenon – Genre, Textual Strategy, or Canonical Anachronism”, *Flores Florentino – Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, red. Anthony Hilholst, Émile Puech og Eibert Tigchelaar (Leiden/Boston: Brill 2007), 285-306.

⁶ Artiklen forekommer i *It is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*, red. D.A. Carson og H.G.M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press 1988), 99-121. For en nyere artikel herom se Erkki Koskeniemi og Pekka Lindqvist, ”Rewritten Bible, Rewritten Stories: Methodological Aspects”, *Rewritten Bible Reconsidered – Proceedings of the Conference in Karkku, Finland August 24-26 2006*, red. Antti Laato og Jacques van Ruiten (Eisenbauns: Åbo Akademi University 2008), 11-39.

⁷ Alexander, *Retelling*, 99. Hvad angår spørgsmålet om *Rewritten Bible* som en genrebetegnelse, se Harrington, *The Bible Rewritten*, 247; Alexander, *Retelling*, 119 (note 11) og Kasper Dalgaard's artikel i nærværende bind.

⁸ Jf. Alexander, *Retelling*, 117.

⁹ Alexander, *Retelling*, 117-118. Alexander taler dog ikke om ”forlæg” eller ”Vorlage”, men om ”Bible”, ”Scripture” og ”original” – jf. Alexander, *Retelling*, 117.

følgende, er det nøjagtigt disse tendenser, der også gør sig gældende for Josefus i *Ant.*

Når nu *Ant.* regnes blandt *Rewritten Bible*-skrifterne, er det på sin plads at fastslå, at netop dette værk som det eneste i tekstkorpuset har en navngiven og identificerbar forfatter, og at denne i sit værk meget vel kan siges at foretage en genskrivning af Bibelen – i hvilken form og på hvilket sprog den gammeltestamentlige skriftsamling så end må have fungeret som forlæg for hans værk. Der er dog intet umiddelbart belæg for at antage, at Josefus skulle have anset sit eget værk for selv at være en ”bibel” (i betydningen: et helligt skrift).¹⁰ Som det vil fremgå af det efterfølgende, har han tydeligvis haft et markant retorisk-apologetisk ærinde med værket – men han har på ingen måde haft til hensigt, at *Ant.* i sig selv skulle fremstå som en direkte erstatning af forlægget.

Fælles for *Rewritten Bible*-skrifterne er, at de alle kan siges at forholde sig *relativt* frit til forlægget. ”Relativt” i den forstand, at graden af tekstnærhed kan variere kraftigt i skrifterne, og at de aldrig bevæger sig så langt væk fra det overordnede handlingsforløb i forlægget, at det i virkeligheden resulterer i deciderede tildigtninger.¹¹

På trods af den høje grad af heterogenitet, der præger det samlede *Rewritten Bible*-tekstkorpus, er der et enkelt af disse skrifter, der minder en del om *Ant.*, nemlig Pseudo-Filons *Bogen om de Bibelske Antikviteter* (*Liber Antiquitatum Biblicarum*, herefter *LAB*). Begge værker kan karakteriseres som omfangsrige genskrivninger af de gammeltestamentlige skrifter. *Ant.* indeholder genskrivninger af størstedelen af det narrative stof i Pentateuken og Det Deuteronomistiske Historieværk, ligesom der i værket også forekommer fremstillinger af udvalgte profetskrifter (heriblandt Jonas’ Bog) og visse *ketuvim*-skrifter (såsom Jobs og Daniels Bog). I modsætning hertil har *LAB* en mere begrænset spændvidde og indeholder alene en genfortælling af Pentateuken og den indledende del af Det Deuteronomistiske Historieværk (dvs. frem til og med beretningen om Sauls død i 1. Sam 31/1. Krøn 10).¹²

¹⁰ Sammenlign hermed Josefus’ omtale af de gammeltestamentlige skrifter som ”de hellige bøger” i *Ant* 1,26 (*et al.*).

¹¹ Således kan Genesis siges at have fungeret som det autoritative og normative forlæg for *Genesisapokryfen*, *Jubilæerbogen*, Pseudo-Filons *Bogen om de Bibelske Antikviteter* (*Liber Antiquitatum Biblicarum*) og Josefus’ *Ant.* og altså ikke blot som inspirationskilde til fantasifulde fabuleringer.

¹² På trods af denne historiografiske overensstemmelse gør nogle stærkt divergerende tendenser sig gældende på det metodiske plan i skrifterne. For mere herom se Louis H.

Antiquitates Iudaicae – indhold og sigte

Ud over de to omfangsrige historiografiske skrifter *Den Jødiske Krig* (*Bellum Iudaicum* herefter *Bellum*) og *Ant.* rummer Josefus' forfatterskab også det essayistiske skrift *Mod Apion* (*Contra Apionem*, herefter *Ap.*) og det selvbiografiske skrift *Vita*. Han har i høj grad betragtet sig selv som historiker, og i sine to hovedværker forsøger han at gøre sine læsere bekendt med vigtige hændelser i hhv. samtiden (*Bellum*) og fortiden (*Ant.*). Begge skrifter indledes med et forord, hvor Josefus giver en introduktion til indholdet i det pågældende værk og gør rede for den nærmere årsag til skriftets affattelse. Nogle markante passager i forordet til *Ant.* kan her fremhæves til forståelse af Josefus' syn på sit eget værk.

Josefus indleder forordet med en generel tale om de fire forskellige bevægelsegrunde, som en historiker må have for at påtage sig den store opgave, det er at skrive historie. Nogle gør det for at vinde hæder gennem egen veltalenhed, mens andre gør det for at hædre de personer, som værket beretter om.¹³ I modsætning hertil ser nogle historikere sig nødsaget til at berette om de hændelser, som de selv har medvirket i (således som det er tilfældet for Josefus i *Bellum*¹⁴), mens andre vælger at udfærdige historiografiske værker "til offentlighedens nytte" (*Ant* 1,3). Af disse fire bevægelsegrunde gør de to sidste sig gældende for Josefus.¹⁵ Den specifikke årsag til udfærdigelsen af værket anfører han således:

Jeg har påtaget mig at påbegynde dette historiske værk (πραγματεία), idet jeg antager, at det vil komme til at fremstå som værdigt til opmærksomhed for alle græsktalende;¹⁶ for det vil indeholde hele vores forhistorie (ἀρχαιολογία) og

Feldman, "Josephus' *Jewish Antiquities* and Pseudo-Philo's *Biblical Antiquities*", *Josephus, the Bible, and history*, red. Louis H. Feldman og Gohei Hata (Detroit: Wayne State University Press 1989), 59-80.

¹³ Jf. *Ant* 1,2.

¹⁴ Jf. *Ant* 1,4.

¹⁵ Jf. *Ant* 1,4.

¹⁶ Ordret: νομιζων ἅπανσι φανεῖσθαι τοῖς Ἑλλησιν ἀξίαν σπουδῆς. Med sin tale om "grækerne" sigter Josefus til de græsktalende romere – jf. Thackerays engelske oversættelse i *Josephus in nine volumes. IV. Jewish Antiquities, Books I-IV*. The Loeb Classical Library (Massachusetts/London: Harvard University Press og William Heinemann Ltd 1978), 5.

den politiske forordning (διάταξις τοῦ πολιτεύματος) oversat fra de hebraiske skrifter (*Ant* 1,5).¹⁷

Det er Josefus' klare forventning, at værket i sig selv vil kunne danne grundlag for oplysning om og indføring i det jødiske folks historie og politiske samfundsforhold. Han skriver historie – både for historiens egen skyld og for læsernes skyld, og han ser sig selv som formidler af et historisk indhold, som læserne vil få gavn af at få indsigt i. Det er værd at bemærke, at han omtaler sin egen virksomhed som et oversættelsesarbejde. Det er sandsynligt, at han hermed plæderer for, at værket som helhed vil være i fuld overensstemmelse med det af ham benyttede forlæg. I så fald kan der være tale om en form for historiografisk konvention. Dog forholder værket sig langt fra så tekstnært til de gammeltestamentlige skrifter, som det ville være tilfældet i en normal oversættelse.¹⁸ Det er desuden iøjefaldende, at Josefus i *Ant* 1,5 eksplicit taler om "vores forhistorie". En sådan selvinkludering er et særligt retorisk virkemiddel, som han også benytter sig af i *Ap*.¹⁹

Han forklarer efterfølgende, at han tidligere under udfærdigelsen af *Bellum* havde overvejet at skrive om jødernes oprindelse (ἐξ ἀρχῆς Ἰουδαῖοι – *Ant* 1,6), men at han efter værkets udgivelse havde forholdt sig en smule tøvende over for det forestående omfattende arbejde. At han overhovedet har påbegyndt *Ant*, skyldes tilskyndelser fra hans romerske patron Epafroditus.²⁰ Som eksempel på det stykke formidlingsarbejde, som Josefus har valgt at give sig i kast med, perspektiverer han efterfølgende til de omstændigheder, der ifølge *Aristeasbrevet* gik forud for udfærdigelsen af *Septuaginta* (fremover "LXX"). De er nemlig for ham et bevis på, at "nogle af vore forfædre har villet videregive sådanne [historiografiske informationer]" (*Ant* 1,9), og at nogle af grækerne "har stræbt efter at få noget at vide om os" (*Ant* 1,9).

¹⁷ Der anvendes egen oversættelse af det græske manuskript, således som det forekommer i Loeb-udgaven.

¹⁸ Thackeray bemærker da også: "Josephus bases the first part of the narrative on the Biblical story; but his rôle as "translator" is limited" (Thackeray, *Josephus in nine volumes*, 4).

¹⁹ Et eksempel herpå er i indledningen til skriftet, hvor Josefus går i rette med visse unavngivne modstanderes påstande om, at "vort folk skulle være af nyere oprindelse" (*Ap* 1.2) – jf. Per Bilde, "Mod Apion – en nøgle til Josefus' forfatterskab", *Perspektiver på Jødisk Apologetik*, red. Anders Klostergaard Petersen, Jesper Hyldahl og Kåre Sigvald Fuglseth (København: Anis 2007), 300.

²⁰ Jf. *Ant* 1,8-9.

Efter denne korte diskurs fremsætter Josefus en decideret fortolkningsnøgle, som læserne bør benytte sig af for at kunne dechifrere det historiske forløb, der berettes om i værket. Den, der vil gennemgå denne historie, vil herigennem opnå en indsigt i, at ”den, der følger Guds vilje og ikke vover at afvige fra de velforordnede ting, vil have lykken med sig i alle ting udover [enhver] forventning, og vil som belønning få tildelt lykke af Gud” (*Ant* 1,14). I modsætning hertil vil den, der afviger fra Guds forordninger opdage, at de vante handlinger fremover vil fremstå som besværlige; ligesom enhver god ting, som vedkommende end måtte stræbe efter, vil blive forandret til uheldelige ulykker.²¹

Josefus opfordrer derefter sine læsere til at overveje, om Moses – også kaldet ”Lovgiveren” (νομοθέτης) – har fremstillet Gud på en måde, der svarer til hans natur, og har tilskrevet ham handlinger, der er i overensstemmelse med hans magt, ”idet han (dvs. Moses) holdt sin omtale af ham ren for den uanstændige mytologisering, der gør sig gældende hos andre” (*Ant* 1,15). En sådan ikke-mytilogiserende skildring af Gud og dennes virkninger i historien er et af de mest markante træk ved den teologiske dimension i *Ant*.²² Josefus afslutter denne del af forordet med en opsummering i *Ant* 1,17 vedrørende den metodiske tilgang til det historiografiske forehavende. Han vil fremsætte de helt nøjagtige detaljer i ”skrifterne” (ἀναγράφαι), idet han vil gå slavisk frem efter en fastlagt orden. Dette har han nemlig allerede forud lovet at ville gøre ”uden at lægge noget til eller trække noget fra”.²³ Det er uklart, hvad Josefus nærmere har ment med sin sidste udtalelse. Hans fremstilling af handlingsforløbene i de gammeltestamentlige skrifter er nemlig præget af en høj grad af kreativitet, hvorved hans forhold til forlægget i bedste fald vil kunne karakteriseres som ”relativt frit”. Men når det er tilfældet, hvad kan Josefus da have ment med sit løfte om ikke at ville lægge til eller trække fra? Louis H. Feldman oplister ikke mindre end ni forskellige bud herpå.²⁴ Nogle forskere har anset udtalelsen for at være en fortalelse el-

²¹ Jf. *Ant* 1,14. I den eksemplificerende del af nærværende artikel vil der bliver set nærmere på Josefus’ fremstilling af Gen 11, der er et arketyrisk eksempel på en gammeltestamentlig beretning, hvor aktørernes konfrontationer med Gud er i centrum.

²² Mere herom nedenfor!

²³ En lignende formulering forekommer i *Aristeasbrevet*, hvor der bliver udtalt en forbandelse over enhver, der ”ville driste sig til at føje til eller ændre eller borttage noget af det, der var skrevet” (*Aris*. 311). Det er ikke utænkeligt, at Josefus’ udtalelse er en indirekte henvisning hertil – jf. Louis H. Feldman *Josephus’s Interpretation of the Bible* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1998), 37.

²⁴ Jf. Feldman, *Josephus’s Interpretation*, 37-46.

ler en decideret usandhed, mens andre har betragtet den som en litterær konvention. Feldman selv knytter an ved Josefus' karakterisering af sit historiografiske virke som en form for oversættelsesarbejde.²⁵ Han tager udgangspunkt i brugen af verberne *μεθερμηνεύω* og *μεταφράζω* i *Ant* 1,5 og 10,218, hvor Josefus begge steder kalder sit historiografiske virke for et oversættelsesarbejde. Feldman postulerer, at disse verber har andre konnotationer end blot dette at foretage en oversættelse.²⁶ I hans optik har Josefus anset sit eget værk for at være mere end en ordret oversættelse, ligesom det for øvrigt også er tilfældet med LXX i Josefus' egen udlægning heraf.²⁷ Feldman forklarer:

Hence, we may conclude that since Josephus viewed himself as carrying on the tradition of the Septuagint in rendering the Bible for Gentiles, he conceived of his task as not merely translating but also interpreting the Scriptures, and therefore he did not conceive of himself as adding or subtracting anything if he continued the Septuagint's tradition of liberal clarification (Feldman, *Josephus's Interpretation*, 46).

Sammenfattende kan det siges, at Josefus regner sig for en del af den gruppe af forfattere, der "har til hensigt at skrive historier" (*Ant* 1,1). Han er med andre ord historiograf, og han har med sit værk til hensigt at fremstille og formidle indholdet i de gammeltestamentlige skrifter på en sådan måde, at læserne heraf vil kunne få indsigt både i jødernes historie og samfundsforhold (*Ant* 1,5) og i de konsekvenser, som lydighed (eller manglen på samme) mod Guds vilje kan få for det enkelte menneske (*Ant* 1,14).²⁸ En sådan programmerklæring er samtidig med til at kaste lys over de tiltænkte læsere af værket. Hvis disse på forhånd *havde* været bekendt med jødernes historie og samfundsforhold, ville der ikke have været grund til at informere dem herom. Heraf kan man udlede, at værket primært henvender sig til den gruppe af højtstående græsktalende romere, der på en eller anden måde har vist en interesse for jødisk kultur, religion, historie og samfundsforhold.²⁹

²⁵ Jf. *Ant* 1,5.

²⁶ Jf. Feldman, *Josephus's Interpretation*, 45.

²⁷ Jf. *Ant* 12,20. For mere herom se Feldman, *Josephus's Interpretation*, 45.

²⁸ Hvis man endelig *skal* tage forordets formuleringer for pålydende og kalde *Ant.* for en oversættelse – ja, så må denne i bedste fald kunne betragtes som en meningsmæssig en af slagsen (i modsætning til den langt mere ordrette oversættelse i LXX).

²⁹ Jf. Steve Mason, "'Should Any Wish to Enquire Further' (*Ant.* 1.25): The Aim and Audience of Josephus's *Judean Antiquities/Life*", *Understanding Josephus – Seven*

Ant. har dog været tænkt som mere end en uvildig introduktion til jødisk historie og samfundsforhold, for Josefus har tydeligvis også haft en retorisk-apologetisk hensigt med værket. Et sådant ærinde er et af de mest markante træk ved hans samlede forfatterskab. Uanset om et af hans givne værker er en skildring af samtidige eller fortidige begivenheder (som det er tilfældet i hhv. *Bellum* og *Ant.*), en selvbiografisk levnedbeskrivelse (*Vita*) eller et essay om Josefus' syn på jødedommen (*Ap.*), er det tydeligt, at Josefus over hele linjen skriver i opposition til en anden foreliggende tradition.

I *Bellum* forsøger han at fremstille krigens gang på den rette måde i modsætning til de tidligere historiske beretninger, der enten er blevet skrevet af nogle, der ikke selv deltog i begivenhederne, og som derfor har stykket en fremstilling sammen ud fra løse rygter og modsigende beretninger, eller af nogle, der har foretaget en ensidig fremstilling af begivenhederne enten i et forsøg på at smigre romerne eller på grund af et had til jøderne.³⁰

Jerome H. Neyrey har i artiklen *Josephus' Vita and the Encomium: A Native Model of Personality* demonstreret, hvorledes Josefus i sit *Vita* synes at følge den fikserede præsentationsform, der gjorde sig gældende inden for den klassiske retoriks lovprisende omtale (også kaldet et *encomium*) af samtidens og fortidens store mænd.³¹ I et *encomium* forekommer der en opremsning af hovedpersonens ophav og fødsel, opvækst, udvikling og store bedrifter, ligesom der også bliver foretaget en sammenligning (σύγκρισις) mellem hovedpersonen og en anden oplagt person.³² I Josefus' *Vita* sammenligner han således sig selv med en rivaliserende forfatter fra Tiberias ved navn Justus, og kritiserer dennes historiografiske evner i markante retorisk-apologetiske vendinger.³³

Intet sted bliver Josefus' retorisk-apologetiske ærinde dog tydeligere udfoldet end i *Ap.* I artiklen "Mod Apion – En nøgle til Josefus' forfatterskab?" forsøger Per Bilde ud fra en analyse af skriftets indhold og sprogbrug at afdække, om *Ap.* bør klassificeres som et apologetisk skrift eller som et stykke protreptisk (dvs.

Perspectives, red. Steve Mason (England: Sheffield Academic Press 1998), 95-101. Feldman påpeger dog, at Josefus muligvis også har forventet, at hans jødiske landsmænd ville få glæde af at læse værket – jf. Feldman, *Josephus's Interpretation*, 49-50.

³⁰ Jf. *Bellum* 1,1-2.

³¹ Jf. Jerome H. Neyrey, "Josephus' *Vita* and the Encomium: A Native Model of Personality", *Journal for the Study of Judaism* 25 (1994), 177-206.

³² Jf. Neyrey, *Josephus' Vita*, 179-188.

³³ Jf. *Vita* 336ff.

missions-) litteratur.³⁴ Han konkluderer, ”at *Mod Apion* hele vejen igennem samtidig er tænkt som et forsvar for jødedommen og det jødiske folk, dvs. et egentligt forsvarsskrift, en ”apologi”, som Josefus vel at mærke også selv kalder det (2,147)”.³⁵ Denne karakteristik af skriftet bliver dog raffineret i det efterfølgende, hvor Bilde understreger, at skriftet må have haft flere forskellige formål og have været henvendt til flere forskellige læserskarer, og han pointerer, at der ikke nødvendigvis er nogen modsætning mellem et apologetisk og protreptisk formål i et givent skrift.³⁶ Skriftet består i sin helhed af flere forskellige dele, der ifølge Bilde er bygget op over en klar disposition med en indledning i 1,1-5, efterfulgt af et polemisk og apologetisk afsnit, hvor Josefus argumenterer mod samtidens kritikere af jødedommen i 1,6-2,114. Herefter følger en agiterende præsentation af jødedommen i 2,145-286, hvor Josefus foretager en rosende fremstilling af Moseloven, og en afslutning i 2,287-296.³⁷

Og endelig hvad angår *Ant.*, kan der også spores markante retorisk-apologetiske træk i dette værk. Men i modsætning til omtalen af andre historiografer i forordet til *Bellum* og de helt eksplicite referencer til modstanderne i *Ap.* og *Vita*, er man nødt til at læse mellem linjerne for at finde frem til de forfattere, som Josefus skriver op imod i *Ant.* Han antyder selv i forordet, at påbegyndelsen på værket skyldes patronen Epafroditus’ tilskyndelser.³⁸ Men ifølge Feldman skyldes det snarere den antisemitisme, der kommer til udtryk i samtidens skildringer af jøderne hos bla. Quintilian, Martial, Tacitus og Juvenal.³⁹ *Ant.* kan således siges at være Josefus’ forsøg på at overbevise sine græsktalende romerske læsere om, at jøderne i modsætning til det, der åbenbart har været den gængse holdning i samtiden, havde et stolt ophav og en forhistorie, som enhver læser ville kunne lære noget af, hvis vedkommende ellers ville ulejlig sig med at fordybe sig deri.

³⁴ Artiklen ”Mod Apion – En nøgle til Josefus’ forfatterskab?” optræder i *Perspektiver på Jødisk Apologetik*, red. Anders Klostergaard Petersen, Jesper Hyldahl og Kåre Sigvald Fuglseth (København: Anis 2007), 283-318.

³⁵ Bilde 2007, 315 – Bildes kursivering.

³⁶ Jf. Bilde, *Mod Apion*, 315-316.

³⁷ Jf. Bilde, *Mod Apion*, 294-297.

³⁸ Jf. *Ant* 1,8-9.

³⁹ Jf. Feldman, *Josephus’s Interpretation*, 132ff.

Josefus' bearbejdningsmekanismer

Hvad det nærmere indhold i *Ant.* angår, så består den første del af værket som nævnt af genfortællinger af Pentateuken, Det Deuteronomistiske Historieværk samt udvalgte andre skrifter (heriblandt Daniels Bog og Jonas' Bog), mens anden del af værket omhandler senere begivenheder, der ikke berettes om i de gammeltestamentlige skrifter. Værkets omfattende omfang og Josefus' overordnede historiografiske og retorisk-apologetiske sigte er dog ikke ensbetydende med, at hans fremstilling af den grund kan betegnes som distanceret, tør og blotet for poesi, hvilket fremgår tydeligt af den høje grad af opfindsomhed, der præger hans genfortællinger. Gregory E. Sterling har fremsat en analyse af parallellen til Ruths Bog i *Ant* 5,318-337, og han kommenterer på Josefus' kreativitet ved at gruppere hans genfortællingspraksis under overskrifterne "udeladelser", "ændringer" og "udvidelser/tilføjelser".⁴⁰ Samlet set kan disse bearbejdningsprincipper anses for at være i tråd med den tendens til overdimensionerede fremstillinger, der præger Josefus' tilgang til genskrivningsprocessen som helhed – en intensivering, der også gør sig gældende for andre historiografer i samtiden og tidligere.

Denne tendens kommer blandt andet til udtryk i Josefus' forsøg på at gøre sin version af en given beretning mere dramatisk, end det er tilfældet i forlægget. Et eksempel på det er i genfortællingen af Gen 12, hvor Faraos blive ramt af en sygdom, der – som Feldman påpeger – minder meget om den, der ramte Theben som følge af Ødipus' incestuøse forhold til sin mor, Iokaste.⁴¹ I Sofokles' skildring heraf i tragedien *Kong Ødipus* får Ødipus ved udsendingen Creons mellemkomst fortalt af Apollon, at sygdommen skyldes det uopklarede mord på den tidligere konge, Laius – et mord, som Ødipus i virkeligheden selv har begået.⁴² På samme måde får Faraos fortalt af sine præster, at den sygdom, der har ramt ham, er indtruffet "efter Guds vrede (...), fordi han havde ønsket at skænde (ὀβρίσται) den fremmedes kone (dvs. Saraj)" (*Ant* 1.164).⁴³

⁴⁰ Gregory E. Sterling, "The Invisible Presence: Josephus' Retelling of Ruth", *Understanding Josephus – Seven Perspectives*, red. Steve Mason (England: Sheffield Academic Press 1998), 104-171.

⁴¹ Jf. Feldman, *Josephus's Interpretation*, 180.

⁴² Jf. Sofokles *Kong Ødipus* 95-108.

⁴³ Sygdomsmotivet bliver gentaget i genfortællingen af Gen 20 i *Ant* 1,207ff. For en grundigere gennemgang af de dramatiske motiver i *Ant.* se Feldman, *Josephus's Interpretation*, 179-185.

Dette citat tjener også til at understrege et af de andre udtryk for Josefus' narrative intensivering, nemlig hans særlige fokus på de romantiske motiver i beretningerne. Tidligere i genfortællingen af Gen 12 har Josefus blandt andet fortalt om egypternes rasende begær efter kvinder (τὸ πρὸς τὰς γυναῖκας τῶν Αἰγυπτίων ἐπιμανέεις – 1.162) og om Faraos iver efter ikke blot at høre om Saraj, men også at se og berøre hende (1.163).⁴⁴

Et yderligere stilistisk træk i *Ant.* er den vægt, som Josefus lægger på de filosofiske træk i beretningerne.⁴⁵ Det er eksempelvis tilfældet i den indledende beskrivelse af Abraham i *Ant* 1,154ff, hvor Josefus forklarer, at dennes gudserkendelse grundede i observationen af naturens og himmellegemernes gode orden (εὐταξία) og forståelsen af, at denne orden ikke kan tilskrives elementerne selv, men i stedet deres herskers magt, ”hvem det – som den eneste – er passende at tildele ære og taksigelse” (1.156). Her fremføres der altså en form for fysikoteologisk gudsbevis.

Dertil kommer Josefus' markante hang til at fremsætte psykologiserende betragtninger, hvilket blandt andet kommer til udtryk i en fokusering på det emotionelle lag i personskildringerne. Feldman beskæftiger sig især med følelserne jalousi og grådighed, der ofte dukker op i *Ant.* (sidstnævnte oftest i beskrivelsen af de ondsindede aktører).⁴⁶ Denne psykologiseringstendens har fået en særligt fremstående plads, fordi Josefus i størstedelen af værket omformulerer tilfælde af direkte tale i forlægget til indirekte tale. Derved får han mulighed for at give en decideret personkarakteristik af aktørerne. Et eksempel på det er den frygt for at blive slået ihjel, som man kan læse ud af Abrams replik i Gen 12,11-13. Det bliver af Josefus fremstillet således: ”Han (dvs. Abram) førte Saraj med sig, og idet han frygtede (φοβούμενος) egypternes begær efter kvinder; og for at kongen ikke skulle dræbe ham på grund af kvindens skønhed, fandt han på denne snu foranstaltning...” (1.162). Når Josefus ikke pakker tingene ind i direkte tale, men i stedet fremsætter en eksplicit karakteristik af Abrahams frygt, kan dette måske synes at være en mere distanceret og mindre subtil form for personskildring end den, der gør sig gældende i forlægget med dets hyppige brug af direkte tale. Men det kan tænkes, at Josefus her forsøger at give en klar og utvetydig formidling af det, som han har anset for at være det primære budskab i forlægget. Han kan og-

⁴⁴ Mere herom se Feldman, *Josephus's Interpretation*, 185-188.

⁴⁵ Mere herom se Feldman, *Josephus's Interpretation*, 192-197.

⁴⁶ Jf. Feldman, *Josephus's Interpretation*, 197-204.

så siges at foregribe en eventuel kritik af manglende nærvær i fortællingen ved sin florumvundne personkarakteristik og sine talrige regibemærkninger.

Et sidste afgørende stilistisk træk ved selve genskrivningsprocessen i *Ant.* er den måde, hvorpå Josefus behandler det teologiske indhold i de beretninger, som han gengiver. Ifølge Feldman er der tale om en decideret afteologiserings-tendens. Det fremgår blandt andet af det besvær, som Josefus tydeligvis har haft med de gentagende eksempler i forlægget på tilfælde af guddommelig indgriben.⁴⁷ En hyppig brug af *deus ex machina*-begivenheder harmonerer nemlig ikke så godt med hans overordnede historiografiske sigte med værket. Derfor vælger han i stedet ofte at lade de udslagsgivende hændelser være en følge af de menneskelige aktørers eget initiativ. For at læseren kan få indblik i konsekvenserne af at handle eller ikke handle efter Guds vilje (jf. *Ant* 1,14), må Gud naturligvis fortsat være en aktør i fortællingen. Men hvor det er tilfældet i Josefus' genfortælling, forsøger han så vidt muligt at undgå antropomorfe fremstillinger, hvilket er en tendens, som han deler med den rabbiniske litteratur.⁴⁸

Disse genskrivningstendenser kan undersøges nærmere ved en gennemgang af Josefus' genfortælling af beretningen om Babelstårnet i Gen 11. Når der i det følgende bliver refereret til den massoretiske tekst (herefter MT), sker det velvidende, at forholdet mellem forlæg og genskrivning langt fra er helt entydigt og fuldt ud gennemskueligt. Men eftersom Josefus selv i forordet taler om, at værket indhold "vil være oversat fra de hebraiske skrifter" (ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεθιρμηνευμένην γραμμᾶτων, *Ant* 1,5), og senere postulerer, at hans værk er i fuld overensstemmelse med "skrifterne" (ἀναγράφαι, *Ant* 1,17), er en sådan komparativ fremgangsmåde blevet fundet forskningsmæssigt forsvarlig.⁴⁹

⁴⁷ Jf. Feldman, *Josephus's Interpretation*, 205-214.

⁴⁸ Der er måske her en kobling til Moses' afmytologiserings-tendens, som Josefus omtaler i forordet (jf. *Ant* 1,15). Feldman fremhæver Josefus' særlige kvindesyn som et yderligere (men dog for nærværende artikel irrelevant) karakteristisk træk ved *Ant.* – mere herom Feldman, *Josephus's Interpretation*, 188-192.

⁴⁹ Andetsteds i forordet tales der også om "de hellige skrifter" (*Ant* 1,13). For en nærmere redegørelse for Josefus' forhold til sit forlæg se Harold W. Attridge, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus* (Montana: Scholars Press 1976), 29-38, Feldman, *Josephus's Interpretation*, 23-36 og Mogens Müller, "Josephus und die Septuaginta", i *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse – 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.-27.7.08*, red. Wolfgang Kraus og Martin Karrer. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 252 (Tübingen: Mohr Siebeck 2010), 651-654.

Babelstårnet genfortalt (Ant 1,109-119)

Josefus indleder sin genfortælling af beretningen om Babelstårnet med en beskrivelse af, hvordan Noas sønner (Sem, Kam og Jafet) som de første vælger at stige ned fra bjergene til dalene og bosætte sig i landet Sinear, efter at vandfloden har trukket sig tilbage.⁵⁰ Han beretter ligeledes om nogle udefinerede ”andre (ἄλλοι), der var meget bange for dalene på grund af vandfloden og derfor frygtede en nedstigning fra de høje steder” (*Ant 1,109*).⁵¹ Hvis man sammenligner med MT, kan Josefus’ indledning siges at være væsentligt udvidet. I MT står der nemlig blot: ”Hele jorden havde samme sprog og samme tungemål. / Da de brød op mod øst (דקדק), stødte de på en dal i landet Sinear, hvor de slog sig ned” (*Gen 11,1-2*).⁵² I genfortællingen kan der identificeres fire distinkte forbedringer. Josefus har for det første sat navne på (og derved fået personificeret) den anonyme gruppe mennesker, der i MT blot omtales som ”de”. Han har for det andet fået præciseret, at gruppen kommer fra bjergene, frem for blot fra ”øst”. For det tredje har han tilføjet et psykologiserende lag til fortællingen ved skildringen af den frygt, som den anden gruppe af mennesker har for en ny vandflod, hvorved han også for det fjerde har foregrebet den frygtskabende funktion, som vandfloden vil få i den efterfølgende del af beretningen.

I forlægget begynder selve dramaet i fortællingen med beretningen om folkenes indbyrdes opfordring til at bygge en by og et tårn. Derved kan de nemlig skabe sig et navn og undgå at blive spredt ud over hele jorden.⁵³ Til sammenligning bliver bevæggrundene for byggeriet udfoldet i detaljer hos Josefus. Efter at Noas sønner har bosat sig i Sinear, befaler Gud dem på grund af overbefolkning at etablere kolonier, for at de ikke skal ende med at gøre oprør mod hinanden, men i stedet dyrke den store mængde jord og derved nyde godt af dens overflod af frugter.⁵⁴ Denne befaling vælger menneskene dog ”i (deres) dumhed” (ὕπὸ

⁵⁰ Jf. *Ant 1,109*.

⁵¹ Thackeray identificerer denne gruppe mennesker med ”the grandsons and later descendants”, og tilføjer: ”unless this is a relic of some version of the story in which others beside the family of Noah survived the flood” (Thackeray, *Josephus in nine volumes*, 53).

⁵² Der citeres fra den autoriserede 1992-oversættelse.

⁵³ Jf. *Gen 11,4*.

⁵⁴ Jf. *Ant 1,110*. En sådan befaling forekommer ikke i forlægget, men Feldman forklarer, at den uden tvivl ville have tiltalt værkets græske læsere, ”so renowned for the foundation of colonies in the seventh and sixth centuries B.C.E.” (Feldman, *Josephus’s Interpretation*, 180).

ἀμαθίας, *Ant* 1,110) at overhøre. Josefus foregriber herefter tingenes gang ved at bemærke, at de ”på grund af dette kom til at erfare (deres) overtrædelse, idet de styrtede i ulykke” (*Ant* 1,110). Dette oprør mod Gud er Josefus’ forsøg på at inkorporere et decideret hybrismotiv i fortællingen, hvilket udfoldes yderligere i det følgende, hvor Josefus beskriver, hvordan Gud endnu en gang rådede menneskene til at danne kolonier, da en yngre generation af mennesker var blomstret op.⁵⁵ Menneskene er dog endnu engang ulydige, fordi de anser deres velstand for at være en følge af egne evner og ikke af Guds velvilje. Josefus bemærker endda, at de betragtede opfordringen til adskillelse som et slet skjult forsøg fra Guds side på at komme dem til livs, fordi de derved ville være mere åbne for angreb.⁵⁶ Folkenes ulydighed skyldtes ifølge Josefus Kams barnebarn, Nimrod, der:

”overtalte dem til ikke at tilskrive Gud deres velstand, men i stedet at anse den for at skyldes deres egen fortjeneste; og lidt efter lidt forandrede han styreformen (τὰ πράγματα) til et tyranni (εἰς τυραννίδα), idet han således regnede det for den eneste måde, hvorpå man kunne bortrive menneskene fra deres guds frygt (τοῦ φόβου τοῦ παρὰ τοῦ θεοῦ), hvis de (i stedet) blev ved med at have brug for hans magt; og han hævdede at ville hævne sig på Gud, hvis denne igen ville oversvømme jorden, for han ville bygge et tårn, der var højere, end hvad vandet ville kunne nå, og (derved) ville han hævne forfædrenes undergang” (*Ant* 1,113-114).

Josefus fortæller efterfølgende, at folkene er ivrige efter at følge Nimrods forordninger, og opførelsen af tårnet bliver påbegyndt i al hast, og tårnet når hurtigt uventede højder.⁵⁷

I forlægget er byggeriet menneskenes forsøg på at skabe sig et navn og derved undgå en eventuel opsplittning. Derfor *kan* byggeriet ses som et udtryk for selvtilstrækelighed, og der kan næppe herske tvivl om, at der i forlægget lægges op til en sådan fortolkning. Men det er dog ikke desto mindre noget, som læserne selv må udlede af sammenhængen. Det, at den korrekte forståelse af en given fortælling således afhænger af læserens egne tolkninger, er ensbetydende med, at der i fortællingen er indbygget en grad af fortolkningsmæssig vilkårlighed. Men for Josefus er den rette forståelse af fortællingen så vigtig, at den ikke kan overlades til den enkelte læser. Derfor forsøger han at komme den fortolkningsmæs-

⁵⁵ Jf. Feldman, *Josephus's Interpretation*, 180. Udtrykket ὄβρις forekommer direkte i *Ant* 1,113.

⁵⁶ Jf. *Ant* 1,111.

⁵⁷ Jf. *Ant* 1,115.

sige fejlmulighed til livs ved sin karakteristik af menneskene som dumme og ved sin omtale af deres adfærd som et udtryk for ulydighed og hybris.⁵⁸ Den kritik af deres adfærd, som kun indirekte forekommer af forlægget, fremgår således direkte af Josefus' genfortælling. Parallelt hermed er det værd at bemærke, at Josefus udelukkende skildrer begivenhedernes gang og aktørernes replikker ved hjælp af indirekte tale.

I *Ant.* bliver der sat et ansigt på menneskenes oprør mod Gud. At Josefus udpeger netop Nimrod som den skyldige, kan skyldes denne omtale af ham i Gen 10,8: "Kush fik sønnen Nimrod. Han var den første, der blev hersker på jorden". Josefus er dog ikke den eneste, der inddrager Nimrod i beretningen. Det samme er nemlig tilfældet i *LAB* 6,14, hvor han også bliver nævnt som en af de ansvarlige for byggeriet. Hvad angår karakteristikken af Nimrod i *Ant.*, er der to markante formuleringer i det ovenstående citat. *For det første* benytter Josefus sig af en specifik politisk terminologi i beskrivelsen af Nimrods styreform som "et tyranni". Dette er uden tvivl et led i Josefus' overordnede forsøg på at appellere til de politiske interesser hos sine læsere, således som det allerede har fundet sted i forordet.⁵⁹ Det fremgår dog klart af den efterfølgende del af citatet, at der er en markant teologisk dimension ved Josefus' brug af politiske termer. Han modstiller nemlig folkets gudsfrygt med hengivenheden til tyrannens magt, og får derved sat fokus på den modstilling mellem gudfrygtighed og selvberørende adfærd, der er så central både for hans negative vurdering af jødernes oprør mod romerne som det rene anarki i *Bellum* og for hans rosende omtale af den jødiske styreform som et teokrati i *Ap* 2,165.⁶⁰ *For det andet* er frygt- og hævnmotiverne særligt fremtrædende i ovenstående citat. Nimrod har erklæret at ville hævne sig på Gud, hvis denne skulle finde på at sende endnu en vandflod. Ligeledes beskrives byggeriet af tårnet da også som en hævn for forfædrene (altså formodentlig dem, der måtte lade livet ved den første vandflod). Josefus griber således tilbage til den frygt for vandfloden, som han allerede lader menneskene give udtryk for i begyndelsen af sin genfortælling i *Ant* 1,109, ligesom han her også får skabt en direkte kobling mellem beretningen om Babelstårnet og den forudgående del af urhistorien. At Nimrods hensigter omtales ved brug af verberne ἀμυνεῖσθαι og

⁵⁸ Jf. *Ant* 1,110, 112 og 113.

⁵⁹ Jf. *Ant* 1,5. For en nærmere omtale af dette aspekt i værket se Feldman, *Josephus's Interpretation*, 140-148.

⁶⁰ For mere herom se Feldman, *Josephus's Interpretation*, 140.

μετελεύσεσθαι, der begge kan oversættes med ”at hævne”, er samtidig med til at understrege det dramatiske aspekt ved fortællingen.

I forlægget fortsætter fortællingen med beskrivelsen af, hvordan ”Herren steg ned for at se byen og tårnet, som menneskene havde bygget” (Gen 11,5). Han giver dernæst udtryk for sin frygt for, at det, at alle menneskene deler det samme tungemål, vil være ensbetydende med, at de vil være i stand til at gøre, hvad de end måtte sætte sig for.⁶¹ Derfor siger han: ”Lad os stige (נִרְדָּה) derned og forvirre (וּנְבַלְהֵם) deres sprog, så de ikke forstår hinanden” (Gen 11,7), hvorefter han spreder folkene ud over jorden, ”så de måtte holde op med at bygge byen” (Gen 11,8). Josefus gengiver også de overvejelser, som Gud gør sig forud for sin indgriben. Men i modsætning til forlægget tales der i *Ant.* blot om, at Gud ”så dem” (αὐτοὺς ὁρῶν, *Ant* 1,116) og ikke om, at han indledningsvis steg (lidt) ned for at inspicere byen og tårnet, og efterfølgende opfordrede sig selv om at stige (længere) ned for at skabe forvirring. Manglen på sådanne bemærkninger i *Ant.* er i fuld overensstemmelse med Josefus’ overordnede afeologiseringstendens og hans forsøg på at undgå at give antropomorfe fremstillinger af Gud. Josefus videregiver heller ikke den frygt, som Gud giver udtryk for i Gen 11,6, hvilket måske blot skyldes, at Josefus ikke ønsker at lægge ord til den tanke, at menneskene på en eller anden måde skulle være i stand til at sætte sig ud over Guds magt og indflydelse.⁶² I *Ant.* er omtalen af Guds frygt i stedet blevet erstattet af en beskrivelse af den nåde, der præger hans guddommelige indgriben. Han er ikke indstillet på helt at udrydde menneskene, ”for de var jo ikke blevet klogere af, at de første var omkommet” (*Ant* 1,117).⁶³ Derfor vælger han en anden løsning – nemlig sprogforvirring, der af Josefus karakteriseres som et oprør (στάσις, *Ant* 1,117). Denne glose har klare politiske konnotationer og bruges også i beskrivelsen af den sygdom, der rammer Farao i *Ant* 1,164.⁶⁴

Beretningen afsluttes i MT med en etymologisk forklaring på navnet Babel (nemlig som afledt af verbet בָּלַל i Gen 11,7). Det er også tilfældet i *Ant.*, hvor Josefus forklarer, at ”hebræerne kalder forvirring (σύγχυσις) ’Babel’” (*Ant* 1,117), og han tilføjer, at beretningen om Babelstårnet ligeledes findes i et af de sibyllin-

⁶¹ Jf. Gen 11,6.

⁶² En parallel hertil er den frygt, som Gud giver udtryk for i Gen 3,22, og som Josefus da heller ikke gengiver.

⁶³ Sammenlign her med *LAB* 7,2-4, hvor Guds overvejelser er endnu tydeligere udfoldede, end det er tilfældet i *Ant.*

⁶⁴ Jf. Feldman, *Josephus’s Interpretation*, 140.

ske orakler⁶⁵, og at Sinear nævnes hos den fønikiske historiker Hestiaeus.⁶⁶ Det, at Josefus her specifikt refererer til ”hebræerne”, samt det faktum, at han er nødt til at fremsætte en så eksplicit etymologisk forklaring, er et tegn på, at hans til-tænkte læsere har været grækere, der ikke på forhånd har haft et indgående kendskab til det hebraiske sprog. Samtidig bør de afsluttende referencer til andre værker anses for at være et forsøg på at understrege historiciteten ved de begivenheder, som Josefus her har formidlet.⁶⁷

Konklusion

Ant. er et eksempel på en yderst kreativ genskrivning af de gammeltestamentlige skrifter. At dømme ud fra værkets forord har Josefus haft til hensigt at formidle indholdet i de gammeltestamentlige skrifter på en sådan måde, at værkets læsere derved ville kunne indblik i jødernes fortid og religiøse, politiske og sociale samfundsforhold. Der er imidlertid ikke tale om en uvildig formidling, men om en stærkt polemisk og retorisk-apologetisk fremstilling af begivenhedernes gang til forsvar for den jødiske selvforståelse og til kritik af dem, der måtte mene, at jøderne ikke havde en historie, der var værd at berette om. For at læserne skal få det fulde udbytte af de gammeltestamentlige beretninger, præsenterer han dem på en måde, hvor det tvetydige bliver gjort entydigt; hvor det uforståelige bliver gjort forståeligt, og hvor det mangelfulde bliver nærmere udfoldet. Den monovalente fortolkning af forlægget, der danner grundlag for Josefus’ genfortællingspraksis, udmønter sig således i en yderst kreativ formidlingsform, hvor der bliver rådet bod på de øjensynlige mangler i de gammeltestamentlige skrifter ved en klar og entydig fremstilling heraf. Josefus’ sigte med *Ant.* er at fortælle historie. En god, forståelig og forbedret historie.

⁶⁵ Nærmere bestemt 3,97ff, som Josefus’ gengiver i en parafraseret form – jf. *Ant* 1,118.

⁶⁶ Jf. *Ant* 1,119.

⁶⁷ Jf. Feldman, *Josephus’s Interpretation*, 134.

Evangelierne som bibelske genskrivninger – til spørgsmålet om referentialitet

Mogens Müller

Abstract: In 1993, in a discussion of fictionality and loyalty to tradition in the Gospel of Matthew, Ulrich Luz pointed out that the writer of Matthew had made substantial changes in the Jesus traditions as taken over from the Gospel of Mark and that in some cases he had even created traditions of his own. The author of Matthew thus consciously engaged in the fabrication of fiction. Nevertheless, according to Luz, he seems to have been unaware of the problem of fiction. Throughout his narrative, he clearly expects his readers to accept the referentiality of what is told. This lack of awareness of the differences between fact and fiction places him outside the borderlines of ancient history writing. For parallels to this phenomenon, Luz points to the story of Moses in Deuteronomy and that of the patriarchs in Jubilees. These books, however, are examples of “Rewritten Bible”. This raises the question of whether, with regard to the question of referentiality, the New Testament gospels should be understood to have been written on the same presuppositions as the books normally categorized as “Rewritten Bible.”

If the canonical gospels may thus be defined as instances of “Rewritten Bible”, or in this case better: “biblical rewritings”, it invites the reader to understand these writings not so much as sources to the life and history of Jesus, but rather as different steps in a reception history through which the various traditions about Jesus were continually being rewritten and supplemented in accordance with changing theologies and churchly demands.

Key words: The canonical gospels – Rewritten Bible – biblical rewritings – referentiality – fiction

Indledning

De fire evangelier i Det Nye Testamente konfronterer den kritiske læser med ligheder, som rimeligst lader sig forstå som resultatet af litterær afhængighed, og med forskelle, der uvilkårligt rejser spørgsmålet om referentialitet, dvs. om det fortæltes forhold til en eventuel bag ved liggende begivenhed. Det gælder således ikke alene de hændelser, der uden videre falder uden for det historisk sandsynlige, dvs. underberetningerne. Det gælder desuden de ind imellem substantielle ændringer, som de senere forfattere underkaster forgængerens eller forgængernes fortælling – og dermed også disse fortællinger overhovedet. For hvori lå for disse

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

forfattere den sandhedsværdi, som i hvert fald for historieskrivnings vedkommende for en moderne bevidsthed umiddelbart ligger i det fortalte referentialitet? Den tid er for længst forbi, hvor den kritiske fortolker kan nøjes med en parafrase af den bibelske historie, der alene medtager det sandsynlige. Den sandsynlighed, der ligger i, at det fortalte er muligt inden for vores virkelighedsforståelse, er nemlig langt fra også sandsynlighed for, at det virkelig er hændt som beskrevet. Men er der faktisk tale om fiktion, bliver det en del af forståelsen at erkende det. For så er en forudsat referentialitet en misforståelse.

I en artikel fra 1993 forsøger Ulrich Luz at besvare spørgsmålet om fikтивitet og traditionstroskab i Matthæusevangeliet i lyset af græsk litteratur.¹ Udgangspunktet for Luz er, at forfatteren til Matthæusevangeliet må have vidst, at han i sit skrift i større eller mindre udstrækning omskabte Jesus-overleveringen eller ligefrem selv skabte den. Alligevel gør denne forfatter hele vejen igennem i sit skrift øjensynlig krav på det fortalte "Referenzialiserbarkeit".² Derfor ønsker Luz at bestemme Matthæusevangeliet som narrativ fiktion, hvis "referentialitet" i første omgang alene er, at denne forfatter ønsker at skrive Jesu historie. Fiktionsens "Nichtreferenzialiserbarkeit" må derfor i Matthæus' tilfælde, hvis det skal give mening, forstås diakront, når det gælder bevidste ændringer i forhold til kilder, som han synes at have opfattet som beretninger om, hvad der virkelig var hændt.³ Imidlertid røber han intetsteds, at det forholder sig sådan. I lighed med forfatteren bag Markusevangeliet skaber han en fiktion om et sluttet kronologisk forløb, selv om han faktisk er forholdsvis uinteressert i Jesu livs ydre historiske forløb. Hvad der sker, er ifølge Luz, at Jesu historie kommer til at afspejle denne forfatters jødekristne menigheds historie efter Jesu død, først i Palæstina, hvor forkyndelsen til Israel mere og mere bliver uden virkning, siden – efter den jødiske krig – i Syrien, hvor den så, efter skilsmissen med synagogen, går over til

¹ Ulrich Luz, 'Fiktivität und Traditionstreue im Matthäusevangelium im Lichte griechischer Literatur', *ZNW* 84 (1993), 153-177.

² Luz, 'Fiktivität und Traditionstreue', 153: "In keinem einzigen Fall deutet irgend ein Textmerkmal eines von Matthäus fingierten Textes an, daß diese oder jene Episode keine Referenz in der Geschichte Jesu haben will." Begrebet „Referenzialiserbarkeit“ har Luz fra G. Gabriel, 'Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur'. *Problemata* 51 (1975), 20.

³ Luz, 'Fiktivität und Traditionstreue', 154: „Nichtreferenzialiserbarkeit“ von Fiktionen ist also bei Matthäus sinnvollerweise diachron als bewußte Veränderung gegenüber seinen als Bericht über wirklich Geschehenes verstandenen Quellen zu fassen“.

hedningemission.⁴ På den ene side skaber denne forfatter altså bevidst fiktion, på den anden side besidder han øjensynlig ingen bevidsthed om det fiktives problem,⁵ og med denne manglende sondring mellem faktum og fiktion⁶ bevæger forfatteren til Matthäusevangeliet sig uden for grænserne af antik historieskrivning, hvor det gjaldt den eksakte overensstemmelse mellem beretning og begivenhed. Afslutningsvis kommer Luz imidlertid med en henvisning til jødisk litteratur for en lignende historiens transparens som i Matthäusevangeliet, som når Moses i Deuteronomium i ørkenen for folket forkynnder Loven, som den var gyldig på Josias' tid, eller når patriarkerne i Jubilærbogen holder de lovbestemmelser, som gælder på dette skrifs tid.⁷ Spørgsmålet er, om det ikke netop er i den retning, man skal gå, hvis man vil forstå, hvad der er på færde, ikke alene i Matthäusevangeliet, men i alle Det Nye Testaments fire evangelier.⁸

⁴ Luz, 'Fiktivität und Traditionstreue', 160, hvor resultatet sammenfattes med følgende ord: "Matthäus erzählt nicht einfach eine historische Jesusgeschichte, sondern die für die eigene Geschichte seiner Gemeinde *grundlegende* Jesusgeschichte." Jf. 162: „Seine Fiktionen stehen in sehr vielen Fällen im Dienst des „Plots“ seiner Jesuserzählung, die ich als „doppelbödig“, für die nachösterliche Geschichte der Gemeinde transparente Geschichte des Konflikts Jesu mit Israel beschreiben würde. Sie endet mit der Gerichtsansage Jesu gegen Israel und der Zuwendung der Jünger zu den Heiden.“

⁵ Luz, 'Fiktivität und Traditionstreue', 174: "Eine lebendige, eine Gemeinschaft tragende Tradition, der man sich verpflichtet weiß, aber die zugleich (und gerade deswegen) auch „mit der Zeit gehen“ kann, ist offenbar für Matthäus noch selbstverständlich.“

⁶ Jf. Luz, 'Fiktion und Traditionstreue', 176: "Das Matthäusevangelium [scheint] *kein explizites Verständnis von Wahrheit* zu kennen. [...] Ich würde sagen: Die Wahrheit von Fiktionen sowohl mythischer als auch nichtmythischer Art hängt bei Matthäus daran, daß sie Erfahrungen seiner impliziten Leser/innen mit Christus aufnehmen und interpretieren. Aber diese Aussage ist mein moderner, nicht durch Matthäus selbst gedeckter Interpretationsversuch.“

⁷ 'Fiktivität und Traditionstreue', 177: "Im jüdischen Raum müßte man auch nach den mathäischen vergleichbaren Fiktionen suchen." Det gik dog ud over den opgave, som Luz havde stillet sig i den foreliggende artikel.

⁸ Det gør Ulrich Luz faktisk også selv i en senere afhandling, 'Das Matthäusevangelium – eine neue oder ein neu redigierte Jesusgeschichte?', *Biblischer Text und theologische Theoriebildung*, red. Stephen Chapman, Christine Helmer & Christof Landmesser, BThS 44 (Neukirchen: Neukirchener Verlag 2001), 53-76, hvor han udtrykkelig kommer ind på Geza Vermes' tale om "rewritten Bible". Lige så åben Luz er over for kreativ "genskrivning", lige så restriktiv er han over for tanken om, at Matthäusevangeliets forfatter har skabt ny overlevering – barndomshistorierne var således traditioner, han forefandt – og han ser ikke Johannes- og Lukasevangeliet som yderligere eksempler på "rewritten Bible".

”*Rewritten Bible*” – *Bibelske genskrivninger*

Da Geza Vermes i 1961 på et lidt afsides sted søsatte termen ”rewritten Bible” som beskrivelse af skrifter, der genskrev bibelske bøger med mere eller mindre omfattende ændringer i form af tilføjelser, udeladelser og en teologisk-ideologisk redaktion af teksten,⁹ vidste han næppe, hvad han dermed satte i gang. For denne term fik hurtigt en katalysatorisk virkning inden for eksegese ved at skabe øget opmærksomhed om et fænomen, der vel lige så meget er en genre, som det er en fortolkningsstrategi. For undervejs omsætter det nye skrift sit udgangspunkt til en tekst, der ikke bare kan stå alene, men implicit gør krav på at udtrykke dens egentlige mening.

Søsætningen af denne term faldt desuden sammen med et skifte i synet på den litteratur, som den ville beskrive. Var opmærksomheden inden for store dele af bibelsk eksegese indtil omkring 1970 væsentligt rettet mod den historie, der lå bag de bibelske bøgers beretninger, voksede der nu en selvstændig interesse frem for den måde, som disse bøgers forfattere gengav historien på. Skrifterne blev ikke længere først og fremmest betragtet som kilder til den historie, som de berettede. De blev også læst som kilder til deres forfatteres teologi eller ideologi. Det betød, at eksemplerne på ”rewritten Bible” blev forstået i et receptionshistorisk lys.

Selv om også de gammeltestamentlige Krønikebøger og andre skrifter fra den antikke jødedom kunne nævnes i denne forbindelse, var de bøger, som i første omgang fik hæftet betegnelsen ”rewritten Bible” på sig, især Jubilæerbogen, Genesisapokryfen, Pseudo-Filons *En bog om den bibelske fortid* og de første elleve bøger af Josefus’ *Den Jødiske Historie*. Philip S. Alexander uddrog på grundlag af netop disse fire eksempler følgende ni karakteristika, som han mente udgjorde en genre: 1) ”rewritten Bible”-tekster er fortællinger, der udgør et sammenhængende, kronologisk opbygget hele; 2) de er, på overfladen, fritstående kompositi-

⁹ Se Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden: Brill 1961, ²1973), 67-126. Der er tale om overskriften til Part Two, der i to kapitler gælder ”The Life of Abraham”. I slutningen af det første kapitel opsummerer Vermes (95) ”what is meant by the term ”rewritten Bible”. In order to anticipate questions, and to solve problems in advance, the midrashist inserts haggadic development into the biblical narrative – an exegetical process which is probably as ancient as scriptural interpretation itself. The Palestinian Targum and Jewish Antiquities, Ps-Philo and Jubilees, and the recently discovered ”Genesis Apocryphon” (...), each in their own way show how the Bible was rewritten about a millennium before the redaction of Sefer ha-Yashar” – der er det middelalderlige skrift, som Vermes netop har behandlet med henblik på dets billede af Abraham.

oner, der eftergør stilen i de bibelske bøger, som de er baseret på; 3) til trods for en overfladisk uafhængighed i udformningen, er det ikke meningen, at disse tekster skal erstatte eller fortrænge Bibelen; 4) "rewritten Bible" dækker en substantiel del af Bibelen; 5) "rewritten Bible" bibeholder den bibelske rækkefølge, men er i høj grad selektiv i, hvad der tages med; 6) hensigten med teksterne er at levere en tolkende læsning af skriften; 7) teksternes fortællende form bevirker, at de kun kan forlene originalen med én fortolkning; 8) den narrative forms begrænsninger udelukker også en redegørelse for det eksegetiske ræsonnement; og 9) forfatteren tilføjer ikke-bibelske overleveringer fra såvel mundtlige som skriftlige kilder.¹⁰

Dertil kommer, at de ved selve deres forekomst tilkendegiver, at også de tekster, som de genskriver, ikke eksklusivt er blevet forstået referentielt i forhold til stedfundne historiske begivenheder, men som *teologiske* tekster, der ikke så meget vil underrette, som de vil forkynde. Sagt på en anden måde: De vil i deres genskrivning afspejle de himmelske kræfter, som disse forfattere mener, bør være bestemmende for deres læsers liv. Det er derfor denne "sandhed" og ikke en eller anden blot "historisk" fakticitet, de har for øje.

Nu har termen "rewritten Bible", ud over fortalere, også fået kritikere, og der har i de seneste år fundet en omfattende diskussion sted om dens egnet. Blandt andet har adskillige hævdet, at brugen af betegnelsen "Bibel" i denne forbindelse er anakronistisk, da en sådan angiveligt endnu ikke forelå i århundrederne forud for vor tidsregning.¹¹ Men ser man bort fra eventuelle vanskeligheder med etiketteringen, så står dog fænomenet tilbage: At forfattere kunne finde det legitimt, i stedet for fra grunden at skrive nye skrifter, at gøre eksisterende bøger til genstand for en gennemgribende omskrivning.

Det er blevet foreslået, i stedet for om "genskrevet Bibel", at tale om "bibelske genskrivninger".¹² Og faktisk er der den store gevinst ved at erstatte substan-

¹⁰ Se Philip S. Alexander, 'Retelling the Old Testament'. *It is Written: Scripture Citing Scripture*. FS Barnabas Lindars, red. D.A. Carson and H.G.M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press 1988), 99-121 (116-118).

¹¹ En opsummering af kritikken findes i Anders Klostergaard Petersen, 'Rewritten Bible as a Borderline Phenomenon – Genre, Textual Strategy, or Canonical Anachronism?' *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, red. Anthony Hilhorst, Émile Puech and Eibert Tigchelaar. JSJSup 122 (Leiden: Brill 2007), 285-306. Et helt nyt diskussionsindlæg er Daniel A. Machiela, 'Once More, with Feeling: Rewritten Scripture in Ancient Judaism – A Review of Recent Developments'. *JJS* 61 (2010) 308-320.

¹² Det skete i forbindelse med oplægget til *Bibliana* 10 (2009) nr. 1.

tivet med et adjektiv, at ”bibelsk” kan bruges mere omfattende end blot som ensbetydende med ”kanonisk”. Det kan således også forstås som genrebetegnelse om bøger, der vil være ”bibelske” i den forstand, at de vil formidle åbenbaring. Således er åbenbaringsaspektet det naturlige tredje sammenligningspunkt mellem den genskrevne tekst og den tekst, som den genskriver. Grunden til, at disse forfattere har genskrevet foreliggende bøger og ikke skrevet nye, skal findes i, at det netop var den samme historie og de samme autoritetsfigurer, de forholdt sig til.

Med gengivelsen ”bibelske genskrivninger” indfanges også den omstændighed, at Krønikebøgernes genskrivning af Det Deuteronomistiske Historieværk ikke er det eneste eksempel på dette fænomen i Det Gamle Testamente. Også doubletfortællinger som de tre historier om, hvordan Abraham og siden Isak kommer i vanskeligheder på grund af henholdsvis Saras og Rebekkas ynder (se 1 Mos 12,10-20; 20 og 26,1-11), og hvor forholdsreglerne ændrer sig i retning af større overensstemmelse med den – senere – Moselov, kan komme med her. Der er også blevet henvist til Femte Mosebog som en genskrivning af lovgivningen i Anden-Fjerde Mosebog – noget der desuden kommer til orde i bogens græske titel Deuteronomium, ”den anden lov”. Og i erkendelse af inddragelsen af ikke-israelitisk-jødiske kilder i Urhistorien kan dele af 1 Mos 1-11 bestemmes som ”genskrevet Gilgamesh”.¹³

Erkendelsen af kildebrug har sin betydning ved at gøre det muligt at profilere forkyndelsen i den foreliggende tekst. Denne må imidlertid først og fremmest forstås på sine egne præmisser og ud fra sin fortællesammenhæng. Der kan her være grund til at minde om diskussionen mellem to af giganterne inden for gammeltestamentlig eksegesi omkring forrige århundredskifte, Hermann Gunkel og Julius Wellhausen, angående betydningen – eller manglen på betydning – af at afdække forlæg, i deres tilfælde i apokalyptisk litteratur. Hvor Gunkel tillagde kildens oprindelige betydning selvstændig værdi, hævdede Wellhausen, at denne oprindelige betydning i det højeste havde interesse som hjælp til at forklare uforøjede rester i den foreliggende tekst.¹⁴

Fortolkeren må desuden i det hele taget regne med den mulighed, at der i disse bibelske genskrivninger er tale om ”narrativ teologi” i den forstand, at forfat-

¹³ Denne karakteristik har jeg fra Thomas L. Thompson, ’Imago Dei. A Problem in Pentateuchal Discourse’. *SJOT* 23 (2009), 135-148 (147). Se også Niels Peter Lemches bidrag til dette bind.

¹⁴ Jf. referat i Mogens Müller, *The Expression ’Son of Man’ and the Development of Christology. A History of Interpretation*. Copenhagen International Seminar (London: Equinox 2008), 237-238.

teren ikke alene overtager og omsætter sin udgangstekst, men desuden med en for os umiddelbart uforståelig selvfølgelighed iklæder sine udfyldninger historiefortællingens skikkelse. Det tredje sammenligningspunkt mellem forlæg og genskrivning skal ikke søges i overensstemmelsen med faktisk stedfundne beghenheder, men i forkyndelsen.

Bibelske genskrivninger betjener sig med andre ord af historiefortællingen på en måde, som vi i dag må kalde fiktion. Derved adskiller denne litteratur sig fra almindelig historieskrivning, hvis sandhed ligger i det referentielle, også selv om antikkens historikere for at levendegøre deres beretning kan betjene sig af f.eks. indlagte taler, som de selv har komponeret. Josefus' gengivelse af bibelhistorien i *Den Jødiske Historie* bog 1-11 skiller sig i denne forbindelse ud ved ikke alene at være en navngiven forfatters genskrivning og dermed ikke gøre fordring på at være "bibelsk", men ved desuden at indgå i et historieværk, der udtrykkeligt forudsætter det fortaltes referentialitet.

Evangelierne og den historiske Jesus

Forståelsen af de nytestamentlige evangeliers værdi som kilder til en bagved liggende historie har naturligvis i en historisk-kritisk horisont i høj grad været bestemt af opfattelsen af deres indbyrdes forhold. Således har Markus-hypotesen haft grundlæggende betydning ved at forudsætte, at dette evangelieskrift både er det ældste og hovedkilde til de to senere synoptiske evangelier, Matthæus- og Lukasevangeliet. Tidligt vandt det hævde at tale om en synoptisk tradition ud fra den antagelse, at de tre evangelier i en vis udstrækning øste af en fælles, anonym overlevering. Albert Schweitzer kunne i sin tid ligefrem glæde sig over, at Jesus her blev skildret af "litterært ubegavede Kristne", fordi han derved blev skildret langt mere umiddelbart.¹⁵ De uomtvistelige ligheder mellem de tre første evangelier førte ind imellem ligefrem til en nivellering af de forskelle, som der lige så uomtvisteligt er.¹⁶ Således blev Johannesevangeliet, som med den hyppigt brugte

¹⁵ Se Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1913, ⁶1951), 6, hvor det i forbindelse med en konstatering af det problematiske i, at Sokrates blev skildret af forfattere, der selv bidrog til billedet, hedder: "Jesus steht viel unmittelbarer da, weil er von literarisch unbegabten Christen dargestellt wird." Dette gælder selvfølgelig ikke Johannesevangeliet. Oversættelsen er fra Albert Schweitzer, *Jesu Liv. Af Jesu-Liv-Forskningens Historie*. Udvalg og Oversættelse ved Johs. Novrup (København: Det Danske Forlag 1955), 24.

¹⁶ Et eksempel på en nivellerende og harmoniserende brug af de synoptiske evangelier som kilder til den historiske Jesus, hvor historie og tyding glider over i hinanden, er Hans Kvalbein, *Jesus. Hva ville han? Hvem var han? En innføring i de tre første*

betegnelse ”Det Fjerde Evangelium” også kom til at fremstå som det yngste, skilt ud som repræsentant for en særlig, mere eller mindre uafhængig Jesus-tradition.¹⁷

Så længe det underliggende spørgsmål er det referentielle, dvs. i hvilken grad evangelieoverleveringen kan føre os tilbage til en historisk Jesus, er det naturligvis vigtigt at skelne mellem faktum og tydning. Men uden på nogen måde at ville benægte, at der har været en historisk Jesus, og at denne person var anledning til den tydning, hvis ældste skriftlige nedslag vi har i Paulus’ breve, så er det vigtigt at fastslå, at alle fire nytestamentlige evangelier ligeledes grundlæggende er tydning og altså i det højeste indirekte er kilder til det historiske udgangspunkt. Som William Wrede fastslog det i 1901, så hører selv Markusevangeliet hjemme i dogmehistorien.¹⁸ Således må der gøres op med den forestilling, der har været grundlæggende i megen Jesu-liv-forskning, at den synoptiske tradition med Markusevangeliet i spidsen består af Jesus-overleveringer, der så at sige går tilbage til den historiske Jesus *uden om* Paulus og hans teologi. For der kan anføres gode grunde for at se Markusevangeliet som udtryk for en paulinsk teologi, om ikke ligefrem som en narrativisering af den.¹⁹

Allerede Wellhausen gjorde dog for 100 år siden opmærksom på, at man, hvis man vil forstå Jesus-skikkelsen, faktisk ikke kan skille den fra dens virkning. For denne virkning opfanger – og udvikler – det, som ikke kommer med i billedet, hvis det alene skal forestille den historiske Jesus, sådan som historikeren må re-

evangelienes budskap (Oslo: Luther Forlag 2008). Jf. min anmeldelse i *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 81 (2010), 68-69.

¹⁷ Således herhjemme f.eks. Bent Noack, *Zur johanneischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums*. Det Lærde Selskabs Skrifter. Teologiske Skrifter 3 (København: I kommission hos Rosenkilde og Bagger 1954).

¹⁸ Se *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1901, ³1963), 131.

¹⁹ For fortolkningshistorie: William R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark*. New Testament Theology (Cambridge: Cambridge University Press 1999), 164-169. Desuden Mogens Müller, ‘The Place of Mark and Matthew in Canonical Theology: A Historical Perspective’, som forhåbentlig en dag udkommer. Spændende tanker i denne retning findes i Henrik Tronier, ‘Markusevangeliets Jesus som biografiseret erkendelsesfigur. ”Ny skabelse” fra Paulus til Markus’, *Frelsens biografisering*, red. Thomas L. Thompson & Henrik Tronier, Forum for Bibelsk Eksegese 13 (København: Museum Tusculanum 2004), 237-271. Genskrevet engelsk version som ‘Philonic Allegory in Mark’, *Philosophy at the Roots of Christianity*, red. Troels Engberg-Pedersen & H. Tronier. Working Papers 2 (Copenhagen: The Faculty of Theology Biblical Studies Section, 2006), 9-48. Se også Anne Vig Skovens artikel i dette bind.

konstruere denne skikkelse.²⁰ På den anden side kunne Ernst Käsemann i 1953 indlede den såkaldte anden jagt på den historiske Jesus med at konstatere, at selve den kendsgerning, at menigheden producerede evangelier, godtgjorde den historiske Jesus' plads i og interesse for teologien. Som det hedder: "Hvor stærkt end deres anskuelse af Jesu historie adskiller sig fra hinanden, og hvor meget end Jesu virkelige historie må være skjult under deres egen forkyndelse, så er det alene interessen i denne historie, som vi overhovedet kan takke for deres fremkomst og for den skikkelse, der på en så egenartet måde adskiller sig fra det øvrige Nye Testamente og den samtidige litteratur."²¹

Der er i forståelsen af de fire evangeliers forhold til den historiske Jesus desuden to spørgsmål, hvis betydning i lyset af kendskabet til fænomenet "bibelske genskrivninger" må vurderes ganske anderledes, end det hidtil almindeligvis har været tilfældet. Det ene spørgsmål gælder det såkaldte Q-stof, altså det stof, som Matthæus- og Lukasevangeliet er fælles om at bringe, men som de ikke har fra deres fælles kilde Markusevangeliet. Når dette "Q-stof" af store dele af evangelieforskningen er blevet forklaret ud fra den såkaldte to-kildehypotese, dvs. forestillingen om, at det stammer fra en yderligere fælles kilde, der imidlertid siden gik tabt, er det en nærliggende tanke, at denne hypotese kom til verden for at redde den mulige historicitet af i hvert fald dele af dette stof. Som vi skal se det, gør inddragelsen af "bibelske genskrivninger" det nok så nærliggende, at det såkaldte Q-stof skyldes, at forfatteren til Lukasevangeliet blandt sine kilder også havde Matthæusevangeliet.

Det andet spørgsmål, der må revurderes, er forestillingen om en særlig johanneisk tradition, der skulle have eksisteret mere eller mindre uafhængigt af den såkaldte synoptiske tradition.²² Selv om det skulle være tilfældet, vidner Johan-

²⁰ Se Julius Wellhausen, *Einleitung in den drei ersten Evangelien* (Berlin: Georg Reimer 1911 [1905]), 104, hvor det endvidere med en problematisk formulering hedder: "Ohne das Evangelium und ohne Paulus bleibt doch auch das Judentum an Jesus haften, an dem er festhielt, obwohl er ihm entwachsen war."

²¹ 'Das Problem des historischen Jesus'. *ZThK* 51 (1954), 125-153. Opretrykt i og her anført efter samme, *Exegetische Versuche und Besinnungen* 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960), 187-214 (195).

²² Der er dog her en voksende tendens til at forudsætte, at forfatteren/forfatterne til Johannesevangeliet har kendt et eller flere af de synoptiske evangelier. Se f.eks. Hartwig Thyen, *Das Johannesevangelium*. HNT 6 (Tübingen: Mohr Siebeck 2005), 4, der ligeud erklærer, at det synes ham "wahrscheinlicher, daß Johannes außer der jüdischen Bibel nicht nur eine anonyme, ihm womöglich nur *mündlich* überlieferte, den Synoptikern ähnliche *Tradition* kennt und sie als Quelle benutzt hätte, sondern daß er vielmehr

nesevangeliet under alle omstændigheder om en påfaldende frihed i sin fortolkning af Jesus-skikkelsen i forhold til den, der optræder i de tre andre evangelier. Denne vidtgående forskellige skildring gør dog tilsyneladende ikke mindre krav på ”referentialitet”, dvs. på at være en tegning af en historisk Jesus, end de tre andre evangelier. Alligevel har det været den helt fremherskende opfattelse i fortolkningen, at hvor det er muligt at finde historisk fodfæste i den synoptiske tradition, er det langt vanskeligere i Johannesevangeliet, en konstatering der går helt tilbage til David Friedrich Strauss.²³

Evangelierne som gudstjenesteskrifter

Der er imidlertid endnu et aspekt, der må tages med i betragtning, når det gælder forståelsen af evangelierne som kilder. For som det er blevet fremhævet af Lars Hartman specielt med henblik på Markusevangeliet,²⁴ er der gode grunde til at antage, at de fire nytestamentlige evangelier alle er skrevet med henblik på gudstjenestebrug, dvs. for en indforstået læser/tilhørerkreds. De vil således uddybe og udlægge Jesus-begivenhedens betydning for en forsamling af i forvejen troende, ikke argumentere for kristendommens sandhed over for folk, der står udenfor. Dette meget vigtige aspekt indfanges ikke ved at konstatere, at evangelielitteraturen har meget til fælles med antikkens biografien.

Michael Goulder har for de tre synoptiske evangeliers vedkommende desuden argumenteret for den såkaldte lektionarhypotese, der går ud på, at disse skrifter er skabt med henblik på at forsyne menighederne med tekstrækker, for Markusevangeliet til 6½ måned, for Matthæus- og Lukasevangeliet for et helt ”kirkeår”.²⁵ Denne hypotese har i den konkrete udformning ikke fået mange tilhænge-

intertextuell mit den alttestamentlichen Texten ebenso wie mit den synoptischen Evangelien in ihren überlieferten redaktionellen Gestalten spielt; und zwar nicht allein mit dem Markusevangelium, sondern auch mit den Evangelien nach Matthäus und Lukas. Dieses Spiel setzt Leser voraus, die diese Evangelien ebenfalls kennen ...“

²³ Jf. Werner Georg Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (München: Karl Alber²1970), 152.

²⁴ Se Lars Hartman, ”Das Markusevangelium, ”für die lectio solemnis im Gottesdienst abgefasst“?”, *Geschichte – Tradition – Reflexion*. FS Martin Hengel vol. 1, red H. Cancik, H. Lichtenberger & P. Schäfer (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1996), 147-171; optrykt i Hartman, *Text-Centered New Testament Studies*, red. David Hellholm. WUNT 102 (Tübingen: Mohr Siebeck 1997), 25-51.

²⁵ Se for de synoptiske evangelier hhv. *Midrash and Lection in Matthew* (London: SPCK 1974, ²1979) og *The Evangelists’ Calendar. A Lectionary Explanation of the Development of Scripture* (London: SPCK 1978).

re, men indfanger ikke desto mindre karakteren af evangeliesskrifterne som gudstjenesteskriver. Og også dette gør det nærliggende at forstå dem som skrifter, der er blevet til med henblik på at blive brugt ligesom og på linje med jødedommens hellige bøger.

Markusevangeliet som bibelsk genskrivning af Jesus-overleveringen

Det giver i denne kontekst god mening at tale om Markusevangeliet som en bibelsk genskrivning af Jesus-overleveringen. Jeg tænker ikke her på en overlevering om "den historiske Jesus". I den forstand har efter alt at dømme al Jesus-overlevering fra først af overlevet ved at være forkyndelse, der udsprang af troen på Jesus som den opstandne. Dogmehistorien satte ikke først ind med affattelsen af Markusevangeliet. Den er allerede temmelig fremskreden i de ældste skriftlige vidnesbyrd, vi besidder om Kristus-troen, nemlig Paulus' breve. Tanken om, at den Jesus-overlevering, der indarbejdes i Markusevangeliet, på en eller anden måde har overlevet i et selvstændigt rum ved siden af Paulus og hans indflydelse, er især tiltrækkende for den, der ønsker at skabe et alternativ mellem Paulus og Jesus, hvor Jesus-skikkelsen kan få lov til at repræsentere en "kristendom", der ikke er påvirket af Paulus. Ikke mindst Paulus' grundlæggende betydning i den ældste menigheds historie taler dog imod denne tanke. Selvfølgelig har forfatteren til det ældste evangeliesskrift herunder inddraget adskillige af de Jesus-overleveringer, der må have været i omløb fra først af, og som også kan have bevaret historiske erindringer om Jesus fra Nazaret, overleveringer der ifølge sagens natur har været aramaisksprogede i deres oprindelige form.²⁶ Men det er også nærliggende at forestille sig, at Paulus' "evangelium" afspejler Jesu undervisning og forkyndelse og det gudsbillede, som opstod i forlængelse heraf.²⁷ Det forudsætter naturligvis en kontinuitet fra historiens Jesus over Paulus til Markusevangeliet – og de efterfølgende evangelier. Tredje sammenligningspunkt er her det nye liv, som de forskellige stationer i traditionsprocessen sigtede mod at af-

²⁶ Et spændende forsøg på rekonstruktion af nogle af disse overleveringer er Maurice Casey, *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, SNTSMS 102 (Cambridge: Cambridge University Press 1998); *An Aramaic Approach to Q. Sources for the Gospel of Matthew and Luke*, SNTSMS 122 (Cambridge: Cambridge University Press 2002) og, bl.a. i forlængelse deraf, samme forfatters store *Jesus of Nazareth. An independent historian's account of his life and teaching* (London: T. & T. Clark 2010).

²⁷ Jf. Mogens Müller, 'Paul – the oldest witness to the historical Jesus'. *Is This the Carpenter? Examinations on the Historicity of the Figure of Jesus*, red. Thomas L. Thompson & Thomas Verenna. Copenhagen International Seminar (London: Equinox Publishing Ltd 2012; under udgivelse).

føde, idet historiens Jesus i denne sammenhæng forstås som en fortolker af jødedommen.

Markusevangeliet manifesterer sig derved som et "bibelsk" skrift også i den forstand, at det med sin Jesus-fortælling forstår sig som en fortsættelse af den bibelske historie, som er indeholdt i jødedommens hellige bøger. Det mest nærliggende litterære forbillede for dette evangelieskrift og dets efterfølgere er således ikke mindst Samuels- og Kongebøgerne som udtryk for deuteronomistisk ideologi i fortællingens form. Der er dog det rigtige ved desuden at inddrage biografifgenren, som denne så ud i antikken,²⁸ at den tillod stor frihed med hensyn til at skabe hændelser, der kunne være med til at fremkalde den biograferedes sande betydning.²⁹

Det bindeled, som forfatteren til Markusevangeliet etablerer til den forudgående del af historien ved sit indledende Esajas-citat, udfoldes jo stærkt i de senere evangelier. Den "bibelske" fortællings eller genskrivnings "referentialitet" ligger i forkyndelsen, ikke i en "historisk virkelighed". Dette perspektiv indtegnes over for læseren ikke mindst gennem de tre punkter, hvor det himmelske bryder ind i fortællingen, nemlig i gudsrøsten ved henholdsvis Jesu dåb og forklarelsen på bjerget samt i beretningen om den tomme grav. De udgør så at sige en mytologisk indramning om Markusevangeliets billede af Jesus-skikkelsen, hvor gudsrige-prædiken, underfulde helbredelser og myndig undervisning i, hvad der er Guds vilje, i virkeligheden skildrer den opstandne og ophøjede Kristus foregrebet i en jordisk Jesus, det, der indfanges af begrebet "messiashemmeligheden", hvordan det så nærmere skal forstås.

Matthäusevangeliet som genskrevet Markusevangelium

Netop denne tilsigtede kristologiske grundtone kan forklare, at forfatteren til det næste skrift i rækken af evangelier, Matthäusevangeliet, arbejder inden for rammerne af genren "rewritten Bible". For ganske som forfatteren til Markusevangeliet iscenesætter en paulinsk Jesus Kristus i en jordisk skikkelse, iscenesætter forfatteren til Matthäusevangeliet en mere jødekristen Jesus Kristus. Noget kunne tyde på, at dets forfatter har fundet ideen med en fortælling om Jesu lev-

²⁸ Grundlæggende er her Richard A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, SNTSMS 70 (Cambridge: Cambridge University Press 1992).

²⁹ Et godt eksempel er Filon, *De vita Mosis*. Se hertil Finn Damgaard, *Recasting Moses. The Memory of Moses in Biographical and Autobiographical Narratives in Ancient Judaism and 4th-Century Christianity*. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 17 (København 2010), 50-92.

nedsløb fortrinlig, men ikke har været tilfreds med dens udførelse i Markusevangeliet. Man kan forestille sig, at han har fundet det alt for "paulinsk". Derfor har han foranstaltet en "bibelsk genskrivning" af det, hvor der har fundet en tydelig "rejudaisering" sted. Det er dog øjensynlig ikke sket ved så at sige at gå bag om Markusevangeliet, men netop ved at "genskrive" det.

Michael Goulder har med stor selvstændighed været med til at vise nye veje for forståelsen af Matthæusevangeliets forhold til Markusevangeliet. Det sker ikke mindst i hans *Midrash and Lection in Matthew* fra 1974. Således vil Goulder forstå Matthæusevangeliet som "a midrashic expansion of Mark", der for denne forfatter var "an authoritative book". Faktisk indoptager han 606 af sit forlægs i alt 661 vers.³⁰ Nu er termen "midrash" alt andet end entydig. Goulder selv sammenfatter fire genrer under denne betegnelse, nemlig 1) versioner som Septuaginta og targumer, hvor udvidelser begrænses af naturlige grunde; 2) genskrivninger som i Krønikebøgerne eller Jubilæerbogen, hvor forfatteren har betydelig mere frihed; 3) juridiske kommentarer som Mekilta og Sifre, hvor den bibelske tekst så at sige står over linjen; og 4) homiletiske tekster som vi finder dem i testamentelitteraturen eller sammentrængt i Midrash Rabbah. Her er det nu tydeligt, at Matthæusevangeliet har mest til fælles med den anden af disse genrer: Det er hverken en fri parafrase af Markusevangeliet eller en kommentar, men "a re-writing, a second edition".³¹ Derfor vil Goulder især sammenligne dette evangelieskrift med Krønikebøgerne.

I denne proces med at genskrive Markusevangeliet har forfatteren til Matthæusevangeliet imidlertid i høj grad også selv været skabende.³² Ifølge Goulder er Matthæusevangeliet således grundlæggende langt mere en fri bearbejdelse af Markusevangeliet, end det er et kompendium af foreliggende traditioner, sådan

³⁰ Se Michael D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, kap. 2: "The Midrashic Method", 28-46 (32). Goulder har selvfølgelig forgængere i denne henseende, f.eks. F.C. Burkitt, der i *The Earliest Sources for the Life of Jesus* (2. udgave) (London: Constable 1922), 97, skrev: "Matthew is a fresh edition of Mark, revised, rearranged, and enriched with new material." Versoptællingen er overtaget fra B.H. Streeter, *The Four Gospels* (London: MacMillan 1924), 152, 159.

³¹ Goulder, *Midrash and Lection*, 33-34.

³² Goulder, *Midrash and Lection*, 4: "Or, to put it in other words, I shall consider the grounds for thinking that Matthew was writing a midrashic expansion of Mark: that the new teaching is his teaching, that the new poetry is his poetry, that the new parables are his parables."

som det almindeligvis er antaget.³³ Hvor langt man vil gå med ad denne vej, er måske til syvende og sidst et temperamentsspørgsmål. For der er – ud over Markusevangeliet – ikke andre kilder end dem, som man selv hypotetisk antager. Og her spiller et subjektivt moment uvilkårligt ind, nemlig graden af vilje til at flytte balancepunktet mellem faktum og tydning længere i tydingens retning, end de fleste hidtil har gjort det. I den anden vægtskål vejer behovet for kunne regne med et historisk grundlag eller i hvert fald foreliggende kilder.³⁴ At forfatteren til Matthäusevangeliet faktisk selv har skabt meget af det stof, som ikke stammer fra Markusevangeliet, sandsynliggøres af dets umiskendelige matthæiske særpræg. Men en sådan forståelse vil selvfølgelig desuden afhænge stærkt af, om man overhovedet vil forstå Matthäusevangeliet som en 'bibelsk genskrivning'.

Som også siden Lukasevangeliet fastholder forfatteren til Matthäusevangeliet den mytologiske indramning med tre gennembrudspunkter for det guddommelige. Men i dette evangelieskrift bliver Jesus, i langt højere grad end i Markusevangeliet, læreren og lovudlæggeren, hvad der ikke mindst kommer til udtryk i de fem store taler, der præger det. Hvor Moseloven ikke udtrykkeligt er nævnt i Markusevangeliet, bliver den et hovedtema i Matthäusevangeliet. I det hele taget optræder den matthæiske Jesus på en helt anden måde end i Markusevangeliet som den, der udlægger de hellige skrifter, både i sin forkyndelse og undervisning og i sit levnedsløb, og hans gerning bliver væsentligt anskuet som den at muliggøre et liv i overensstemmelse med Guds vilje.

Johannesevangeliet og Lukasevangeliet

De to ældste evangelier skildrer ifølge sagens natur Jesu liv som fortidigt. Men de har også begge Jesu genkomst som den horisont, der så at sige suspenderer mellemtiden. Det har som nævnt været det helt almindelige at opfatte Johannesevangeliet som det senest tilkomne af Det Nye Testaments fire evangelier. Men der er omstændigheder, der gør det muligt at forstå det som tidligere end Lukasevangeliet og dets fortsættelse, Apostlenes Gerninger. Der er desuden flere gode argumenter for at sendatere Lukasskrifterne, dvs. betragte dem som blevet til på

³³ Goulder, *Midrash and Lection*, 5-6: "... to suggest that Matthew is much more a free reworking of Mark, and much less an edited compendium of traditions, than has been commonly supposed."

³⁴ Goulder lagde i et af sine første videnskabelige bidrag, 'The Composition of the Lord's Prayer', *JThS* 14 (1963), 32-45, ud med et forsøg på at vise, at Fadervor i virkeligheden er skabt af forfatteren til Matthäusevangeliet på grundlag af Markusevangeliets gengivelse af Jesu bøn i Getsemane Have og hans lære om tilgivelse.

et tidspunkt efter 115 e.Kr., måske endda i 120'erne eller 130'erne.³⁵ Og selv om det ikke helt kan udelukkes, at Johannesevangeliet er endnu senere, er det min arbejdshypotese, at også dette skrift hører hjemme blandt de mange forgængere, som forfatteren til Lukasevangeliet nævner i sit forord.³⁶ Således vil jeg forsøge at se Johannesevangeliet som en "bibelsk genskrivning" af Markus- og Matthæusevangeliet, Lukasevangeliet som en "bibelsk genskrivning" af dem alle tre.

Således kan Johannesevangeliet forstås som et gennemarbejdet forsøg på at løse det tidsproblem, som udeblivelsen af Jesu genkomst uvilkårligt måtte rejse. Og det gør forfatteren eller forfatterne bag dette skrift ved at lade den jordiske Jesus opløse helt af den himmelske åbenbarer og derved skabe en "samtidighe-dens situation". Læseren bliver her samtidig med åbenbareren, der kommer ham i møde i tekstens ord. På den måde er Jesus i evangeliets ord kommet igen. Det er det, der er blevet benævnt præsentisk eskatologi.

Forfatteren til Lukasskrifterne vælger en helt anden strategi. Han lader simpelt hen Jesus blive fortid ved at lade historien fortsætte, som det sker i Apostlenes Gerninger, der, så langt fra at være en tilfældig videreførelse, faktisk er en integreret del af én, samlet fortælling, der leder frem til den situation, som forfatteren og hans menigheder befinder sig i. Samtidig lader han i endnu højere grad end de andre evangelieforfattere Jesu historie fremstå som en fortsættelse af den, der er indeholdt i jødedommens hellige bøger. Prisen er blandt andet, at Jesus på en helt anden måde end i de to andre synoptiske evangelier – for nu slet ikke at tale om Johannesevangeliet – væsentligt kommer til at fremstå som en profet-skikkelse. I det hele taget giver selve eksistensen af Johannesevangeliet med dets helt anderledes tilrettede Jesus-fortælling anledning til at tro, at også de to andre senere evangelister *i princippet* har betjent sig af samme frihed til frit at skabe øjensynlig "referentielle" historier.

Forudsætningen for to-kildehypotesen er, at Matthæusevangeliet og Lukas-evangeliet er blevet til med så kort tidsinterval, at det senere af de to ikke har kendt det tidligere. Men bliver tidsintervallet 10, for ikke at sige 30-40 år, så er

³⁵ For udførlig argumentation: Mogens Müller, 'Lukasevangeliets iscenesættelse af en historisk Jesus. Om den fortidige fortid', *Historie og konstruktion*, FS Niels Peter Lemche, red. Mogens Müller og Thomas L. Thompson. Forum for Bibelsk Eksegese 14 (København: Museum Tusculanum 2005), 286-305.

³⁶ Wolfgang Schenk, *Das biographische Ich-Idiom 'Menschensohn' in den frühen Jesus-Biographien. Der Ausdruck, seine Codes und seine Rezeption in ihren Kontexten*. FRLANT 177 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997), 175, taler ligefrem om "[d]as 'lukanische Doppelwerk', die älteste 'Evangelien-Harmonie'".

det en umulig tanke, at – i dette tilfælde – forfatteren til Lukasskrifterne ikke skulle have kendt og brugt også Matthæusevangeliet, og at det er forklaringen på deres fællesstof. Igen er det Michael Goulder, der har lagt den udførligste dokumentation på bordet – og i hans tilfælde sker det endda uden at støtte sig til en sendatering af Lukasskrifterne.³⁷ Ofte er Goulders arbejder ikke blevet taget rigtigt alvorligt; det skyldes, dels at to-kildehypotesen har stået så stærkt i den meste hidtidige forskning, dels at hans egen sammenkobling af hypotesen om Lukasevangeliets afhængighed af Matthæusevangeliet med lektionarhypotesen, har stået i vejen. Men grundlæggende behøver de to hypoteser ikke at have noget med hinanden at gøre.³⁸

Sammenfatning

Der er altså gode grunde til at forstå de fire nytestamentlige evangelier som ”bibelske genskrivninger”. For Markusevangeliets vedkommende er der tale om en narratisering af Paulus’ evangelium. For de senere evangelieskrifters vedkommende er det sket som en teologisk korrigerende, uddybende og supplerende ”bibelsk” genskrivning af forgængererne ved hjælp af de virkemidler, som vi (gen)kender fra de skrifter, der er blevet rubriceret som ”rewritten Bible”. Derfor må fortolkeren være forberedt på, at en øjensynlig ”referentialitet” netop kun er øjensynlig. For fordi der ikke er tale om historieskrivning, refererer det fortalte ikke nødvendigvis til stedfundne hændelser, men fortællinger, herunder også taler og lignelser, kan udmærket være skabt som narrative udfoldelser af forkyndelse. Således har de lignelser, der er særstof for Matthæusevangeliet, også et umiskendeligt matthæisk præg, og helt det samme kan siges om de lignelser, der er særstof for Lukasevangeliet. Denne antagelse, at de enkelte evangelieforfattere i høj grad selv har været skabende i deres iscenesættelser af den jordiske Jesus, styrkes gennem erkendelsen af, at deres skrifter er skrevet til ”intern” brug, dvs. til brug i gudstjeneste – på linje med jødedommens hellige skrifter –

³⁷ Se, foruden *The Evangelists’ Calendar, Luke – A New Paradigm* I-II. JSNTSup 20 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1989).

³⁸ Den eneste tyske ekseget, der – så vidt jeg ved – har taget Goulder alvorligt, når i kraft af en analyse af en række teksteksempler til at kunne bekræfte hans resultater om Lukasevangeliets litterære afhængighed af Matthæusevangeliet; se Werner Kahl, ’Vom Ende der Zweiquellentheorie oder Zur Klärung des synoptischen Problems’. *Kontexte der Schrift. Band II. Kultur, Politik, Religion, Sprache – Text*. FS Wolfgang Stegemann, red. Christian Strecker (Stuttgart: Kohlhammer 2005), 404-442.

og i undervisning af mennesker, der på forhånd var velvillige eller ligefrem troende (jf. Luk 1,4).

Erkendelsen af genren eller fortolkningsstrategien ”rewritten Bible”, eller altså bedre: ”Bibelske genskrivninger” som et udbredt fænomen i religiøs litteratur i antik jødedom åbner en ny vej til forståelse af, hvad der er på færde i de nytestamentlige evangelier. Der er i givet fald her tale om en overtagelse og videreførelse af en særlig antik-jødisk brug af fiktionen til at forkynde og formidle et religiøst budskab.

Ejendommeligt nok kom alle fire evangelieskrifter med i den samling af skrifter, der efterhånden også formelt blev kanoniseret. For det betød, at man tog alle de forskelligheder og modsigelser med i købet, som en Tatian omkring 170 søgte at komme til livs i sin evangelieharmonie, *Diatessaron*. Philip Alexanders tredje punkt, at eksemplerne på ”rewritten Bible” ikke var blevet til med henblik at erstatte eller fortrænge deres forlæg, synes ikke at holde for alle de senere nytestamentlige evangeliers vedkommende. Matthäusevangeliet ser ud til at være ment som en erstatning for Markusevangeliet, og forfatteren til Lukasevangeliet, som jo er den eneste, der træder frem med et ”jeg”, evaluerer jo sine forgængere som utilstrækkelige. Kun Johannesevangeliet kan opfattes som et supplement.³⁹

³⁹ Jf. den udførlige drøftelse i Theo K. Heckel, *Vom Evangelium des Markus zur viergestaltigen Evangelium*. WUNT 120 (Tübingen: Mohr/Siebeck 1999).

Har Markus læst Romerbrevet?

Anne Vig Skoven

Abstract: B.W. Bacon once (1919) noted the importance of the theme of hardening in both Romans 9-11 and the Gospel of Mark. This observation led him to ask if Mark was actually familiar with Paul's letter to the Romans. Most scholars, however, have been skeptical of any kind of relationship between Paul and Mark. Nevertheless, modern investigations into the social character of literary activity in antiquity suggest that such a knowledge on the part of Mark is more likely than unlikely. Even if the two texts differ in genre and focus of time period, both Mark's choice of wording and the common theme of universal salvation brought about by God for Jews and Gentiles alike seem to point in the direction that Mark knew Romans. Mark seems to have been inspired by Romans 9-11 when he plotted the events leading to the death of Jesus in his gospel narrative. Based on the observation of important verbal overlaps between the two texts, the article seeks to compare the plot of Mark to Romans 9-11 in order to decide if the Gospel of Mark could actually be considered a rewriting of Romans 9-11.

Key words: The Gospel of Mark – Romans – Romans 9-11 – Hardening – “First Jews and then Greeks” – Gentile mission – narrative criticism

Historien om et bebudet mord er titlen på en roman af Gabriel García Márquez, der handler om de begivenheder, der leder op til mordet på en ung mand. På tilsvarende vis er Markusevangeliet en fortælling om de begivenheder, der leder frem til mordet på Jesus. Dette mord er, ligesom hos Márquez, et bebudet mord. Ikke alene er Jesus' lidelse bebudet i Skriften (Mark 9,12); hans død forvarsles også evangeliet igennem. Vi hører, at der skal komme dage, hvor brudgommen er taget væk (2,20), og i mere direkte form forudsiger Jesus sin død i evangeliets midterste del (8,31; 9,31; 10,33f). Hans død forvarsles imidlertid ikke bare i fortællingens forløb; den er også forudsat fra evangeliefortællingens begyndelse. Dette viser sig f.eks. i den relativsætning, som meget tidligt i evangeliet identificerer Judas som ”den, der overgav Jesus” (3,19). Selvom Markusevangeliet handler overordentlig meget om Jesus' liv, så er det altså hans død, der er udgangspunktet. Og hvad enten Markus havde historiske eller litterære kilder til sin fortælling eller ej, har han måttet tilrettelægge sit stof i et plot, der leder frem til Jesus' død – på samme måde som Gabriel García Márquez har skullet arrangere de begivenheder, der fører til det mord, der danner udgangspunkt for romanen.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

I romanen skal årsagen til mordet på (den muligvis uskyldige) Santiago Nasar findes i kulturens æreskodeks. I evangeliet er en sådan forklaring ikke tilstrækkelig; Jesus' død tjener nemlig tillige det guddommelige formål, at den kommer mennesker til gode.

Markusevangeliet er den første kendte nedskrevne fortælling, som forsøger at forklare, hvordan det egentlig kunne gå til, at Jesus, Guds søn, blev slået ihjel. Det er min tese, at Markus i tilrettelæggelsen af sit plot har kendt og anvendt den samme skabelon, som Paulus anvender i Romerbrevet kap. 9-11. Hermed lægger jeg mig ud med den udbredte opfattelse, at de synoptiske evangelier ikke viser nogen litterær afhængighed af Paulus' breve.¹ Dette synspunkt er dog ikke eneherskende. Vincent Taylor forestiller sig f.eks., at Markus muligvis levede i et paulinsk miljø og eventuelt kendte Romerbrevet og 1 Thessalonikerbrev. Der er dog ifølge Taylor ikke tale om nogen "deep influence"; Markus' gæld til Paulus bestemmes som "indirect and partial rather than direct and complete".²

Den umiddelbare iagttagelse ved en sammenligning mellem Markusevangeliet og Romerbrevet er da heller ikke lighederne, men ulighederne mellem de to tekster. Paulus og Markus benytter sig ikke alene af forskellige genrer; de fokuserer også på forskellige tidsperioder. Paulus skriver breve, mens Markus vælger fortællingen som medium. Paulus fokuserer på evangeliets forkyndelse i tiden *efter* Jesus' død og opstandelse, mens Markus skriver om *begyndelsen* på evangeliet: Jesus' liv og død. Sammen med redaktionskritikkens og den narrative kritiks interesse for de enkelte forfatters eller skrifers særpræg er disse åbenlyse forskelle sikkert en del af årsagen til, at relativt få forskere har interesseret sig for lighederne.³

¹ "No method in literary study is more objective or more fruitful than the comparison of one work with another to determine the question of literary indebtedness – which one shows acquaintance with the other, use of it, and dependence upon it. It is a matter of great importance, for example, that the Synoptics show no acquaintance with the letters of Paul...", E. J. Goodspeed i forordet til A. E. Barnett, *Paul Becomes a Literary Influence* (Chicago: University of Chicago Press 1941), vii.

² Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, (London: MacMillan Press, 2. udg. 1980 [1952]), 127-128.

³ Der er dog en voksende gruppe af forskere, der interesserer sig for teologiske (omend ikke nødvendigvis litterære) ligheder mellem Markus og Paulus. En moderne klassisk artikel er Joel Marcus, "Mark – Interpreter of Paul", *NTS* 46 (2000), 473-87, jf. W. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark* (Cambridge: Cambridge University Press 2003), 164-69. Se også artiklerne af Troels Engberg-Pedersen og Henrik Tronier i *Frelsens biografisering*, red. Thomas L. Thompson & Henrik Tronier, Forum for Bibelsk Eksegese 13 (København: Museum Tusulanums Forlag 2005).

I det nedenstående vil jeg – med lån af en ide fra B.W. Bacon⁴ – vove mig hinsides forskellene og genrekløften og sammenligne den teologiske diskurs i Romerbrevet kap. 9-11 med Markus' plot og struktur samt diskutere muligheden for, at evangelisten gjorde brug af en ide, han havde fra Paulus' brev til romerne. Ved sammenligningen af de to tekster vil jeg tage udgangspunkt i tre enkelte kriterier for litterær afhængighed, som er foreslået af Thomas B. Brodie:⁵

1. Tilgængelighed
2. Bemærkelsesværdige ligheder mellem to tekster, der ligger hinsides tilfældighed, bl.a. genre, tema, plot/handling, orden/rækkefølge, ordlyd/ordvalg
3. Forklaring af forskelle

Tilgængelighed

Eftersom Markusevangeliet almindeligvis dateres til ca. 70 og de paulinske breve til midten af 50'erne, er det ud fra en tidlig betragtning ikke usandsynligt, at Markus kan have kendt et eller flere paulinske breve.

Hvis Markusevangeliet oven i købet blev skrevet i Rom, som det blev hævdet i dele af den patristiske tradition,⁶ er det vel næppe sandsynligt, at Markus *ikke* skulle have kendt Romerbrevet – selvom den traditionelle kobling mellem Markus og Peter tilsyneladende har udelukket den mulighed.

Eksterne patristiske vidnesbyrd vejer imidlertid ikke så tungt, hvis ikke de støttes af interne vidnesbyrd. Flere forskere har i denne forbindelse peget på de mange såkaldte latinismer, f.eks. møntbetegnelserne denar (12,15) og kvadrans (12,42) eller vendinger som f.eks. ”at gøre vej” (2,23). Disse er blevet betragtet som indikation for, at Markusevangeliet må være blevet til i enten Rom eller Italia. På den anden side vil dette argument dog betyde, at også Talmud må anses

⁴ *Is Mark A Roman Gospel?*, Harvard Theological Studies VII (Cambridge: Harvard University Press 1919).

⁵ Thomas B. Brodie fra SBL-gruppen ”Markan Literary Sources” i hans paper ”Tracing Mark’s Sources” fra SBL Annual 2010, her i let redigeret form.

⁶ Således Irenæus, Clemens, Origenes, Euseb, Epifanius og Hieronymus. Den patristiske tradition er imidlertid ikke entydig. Papias, Tertullian og Johannes Chrysostomos foretager ikke koblingen mellem Markusevangeliet og Rom (C. Clifton Black, ”Was Mark a Roman Gospel?”, *The Expository Times* 105 (1993), s. 36).

for at være affattet i Rom.⁷ På basis af såvel eksterne som interne vidnesbyrd er det altså svært at komme længere end til den konklusion, at Markusevangeliets tilblivelse i Rom er ”om ikke bevist, så dog heller ikke usandsynlig”.⁸

Men sådan set afhænger Markus’ mulige kendskab til Romerbrevet egentlig ikke af, om evangeliet er blevet til dér. Både modtagelsen og frembringelsen af tekster havde en meget stærkere offentlig og social dimension i antikken, end hvad vi kender til i den moderne verden, hvor tavshed og isolation præger såvel forfatterens og læserens aktivitet med teksterne.⁹

Det er derfor nødvendigt at problematisere de snævre kriterier for litterær afhængighed, som anvendtes i redaktionskritikken. Litterær afhængighed kan ikke afgrænses til forestillingen om en forfatter, som har en anden forfatters tekst foran sig, mens han skriver. Den mulige afhængighed mellem Markusevangeliet og Romerbrevet må stadig anses for at være litterær, selv hvis Markus aldrig nogensinde har set, men kun hørt Romerbrevet.

I betragtning af den nære kontakt, der ser ud til at have været mellem de tidlige kristne menigheder, er det ikke utænkeligt, at Markus kendte Romerbrevet, også selvom han hverken boede i Rom eller tilhørte en menighed der. Der er mange måder at læse eller stifte bekendtskab med en tekst på. Begrebet ”at læse” dækker i antikken både det at læse op for andre, for sig selv og det at høre en tekst læst op.

Selvom en tidlig kopiering af de paulinske breve ikke er påvist, kan det ikke udelukkes, at breve fra Paulus er blevet kopieret og distribueret til andre menigheder.¹⁰ I så fald kan Markus have været kopisten, eller han kan have haft adgang

⁷ En tidlig indvending fra Gustav Volkmar, *Marcus und die Synopse der Evangelien nach dem urkundlichen Text und das Geschichtliche vom Leben Jesu* (Zürich: Verlag von Caesar Schmidt 1876), 646.

⁸ C. Clifton Black 1993, 40.

⁹ E.-M. Becker refererer til den antikke litterære tekstfrembringelse og -modtagelse som ”litterær aktivitet”. Dette begreb dækker både den sociale og kulturelle infra-struktur, inklusiv den mundtlige og (halv)offentlige oplæsning af litterære tekster kendt som *recitatio* (E.-M. Becker, ”Paul and Mark: Investigating Authors and Audiences”, under udgivelse).

¹⁰ 2 Petersbrev, som almindeligvis dateres til 100 eller senere, viser kendskab til en brevsamling af Paulus (3,15-16). David Trobisch finder det sandsynligt, at allerede Paulus selv, i lighed med Cicero, tog det første initiativ til en brevsamling. Denne oprindelige samling skulle have bestået af Romerbrevet, 1 og 2 Korintherbrev samt Galaterbrevet (David Trobisch, *Paul’s Letter Collection: Tracing the Origins* (Minneapolis: Fortress Press 1994). Trobisch opfatter Rom 16 som en ”cover note” til samlingen, der havde

til en kopi. Han kan også have hørt brevet læst op i sin egen menighed, eller måske endda selv været oplæseren af det. Endelig kan det tænkes, at Markus har hørt brevet læst op under et ophold i Rom. A. E. Barnett finder det f.eks. ikke usandsynligt, at der udviklede sig en praksis, hvor brevet blev læst op på Paulus' dødsdag eller ved andre særlige lejligheder.¹¹

Og det er umiddelbart svært at forestille sig, at nogen, som har hørt Romerbrevet læst op, skulle kunne glemme den diskurs, som føres i kap. 9-11, eller brevets generelle tema: at evangeliet åbenbarer Guds retfærdighed og er hans kraft til frelse for enhver, som tror – for jøde først, men så sandelig også for græker (1,16-17).

Bemærkelsesværdige ligheder: Ordvalg

Det er almindeligt anerkendt, at der er visse sammenfald i ordforråd mellem Paulus og Markus, f.eks. termen evangelium. En del af dette fælles ordvalg kan skyldes, at der er tale om almindelig udbredt tidlig kristen sprogbrug. Det røber derfor ikke nødvendigvis nogen litterær eller social sammenhæng mellem de paulinske breve/cirkler og Markus' evangelium/menighed.¹² På den anden side er der visse sammenfald, som er tankevækkende. F.eks. disse tre ord:¹³

menigheden i Efesos som adressat. Han forklarer dog ikke, hvorfor en sådan cover note optræder i slutningen af det første brev i samlingen.

¹¹ Det er dog Barnetts opfattelse, at der ikke er noget skrift i Ny Testamente, der udviser kendskab til de paulinske breve, førend Lukas-Acta (Barnett 1941, 1). Barnett betragter på traditionel vis 2 Petersbrev som senere end Lukas-Acta.

¹² At sammenfaldene skyldes almindelig tidlig kristen sprogbrug, er netop Martin Werners konklusion i monografien *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium*, BZNW 1 (Giessen: Töpelmann 1923), 209.

¹³ Ordene er hentet fra en længere liste over verbale overensstemmelser mellem Paulus og Markus hos W. Schenk i "Sekundäre Jesuanisierungen von primären Paulus-Aussagen bei Markus", *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, vol 2, red. F. van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. van Belle, J. Verheyden (Leuven University Press 1992), 877-904. Udover at oplyste en række af ord, der er fælles for Markus og Paulus, angiver Schenk, om de pågældende ord er særegne for Markus og Paulus, eller om de desuden optræder i andre nytestamentlige skrifter. Jf. Taylor 1980, 126.

1. *Pôrôsis* (forhærdelse), som optræder i Markus 3,5, Romerbrevet 11,25 og Efeserbrevet 4,18¹⁴
2. Det tilsvarende verbum *pôroô* (forhærde), som optræder i Markus 6,52; 8,17; Romerbrevet 11,7 samt i 2 Korintherbrev 3,14 og Johannesevangeliet 12,40
3. Adverbiet *prôton* (først) i forbindelse med ideen om et jødisk fortrin, som optræder i Markus 7,27 og Romerbrevet 1,16; 2,9.10

Det er værd at bemærke, at ordene i NT kun optræder de angivne steder. *Pôrôsis* optræder altså alene hos Markus og i Romerbrevet, foruden i det deuteropaulinske Efeserbrev. Matthæus og Lukas undgår omhyggeligt at anvende termen.¹⁵ Dette vidner om, at der ikke er tale om almindeligt sprog, men om en specifik terminologi. Yderligere påfaldende er det, at *pôrôsis* ikke optræder i LXX.¹⁶

Verbet *pôroô* er, på nær en enkelt forekomst i Job 17,7 ("mine øjne er blindet (*pepôrôntai*) af sorg"), ligeledes fraværende i LXX.¹⁷

De relativt få forekomster af *pôrôsis* og *pôroô* hos Markus og Paulus afspejler imidlertid ikke vigtigheden af tankegangen for Romerbrevet 9-11 og Markusevangeliet. I begge tilfælde optræder forhærdelsen som et gådefuldt fænomen, som får en afgørende betydning for historiens udvikling, og hvis ophav er sløret, indtil historien er fortalt færdig.

Den sparsomme brug af *prôton* i forbindelse med tanken om et jødisk fortrin afspejler heller ikke den rolle, som spørgsmålet om guddommelig udvælgelse spiller i begge tekster. Det er Romerbrevets omdrejningspunkt, at evangeliet er til frelse for enhver, *Ioudaiôî te prôton kai Hellêni* (1,16; jf. 2,9.10): for jøde, først, men så sandelig og i lige så høj grad for græker – en sætning, der på en og

¹⁴ Det er besynderligt, men naturligvis fremmede for hans sag, at Martin Werner i Markus 3,5 erstatter *pôrôsis* med det langt dårligere bevidnede *nekrôsis* (Schenk 1992, 899).

¹⁵ Både Matthæus og Lukas udelader *pôrôsis* fra deres version af Mark 3,1-6, dvs. de udlader Markus 3,5b (Matt 12,9-14; Luk 6,6-11).

¹⁶ *Pôrôsis* optræder et enkelt sted i det pseudepigrave Levis Testamente: "ingen kan fratage den vise visdommen, undtagen gudløshedens blindhed og syndens forhærdelse (*pôrôsis*)" (TestLev 13,7). Citeret efter Benedikt Otzens oversættelse i *De gammeltestamentlige Pseudepigraver*, red. Hammershaimb, Munck, Noack, Seidelin (2. udgave, Det danske Bibelselskab 2001).

¹⁷ Ikke desto mindre optræder *pôroô* hos Johannes i et citat fra Esajas 6,10. Schenk tager dette som indikation for Johannes' kendskab til Markus, jf. Es 6,9 i Mark 4,12 (Schenk 1992, 899).

samme tid anerkender og ophæver det jødiske fortrin (jf. 3,9;10,12). Romerbrevet er i øvrigt det eneste paulinske brev, der har denne vending.¹⁸ Temaet er ikke begrænset til de steder, hvor vendingen optræder, men løber brevet igennem (f.eks. 3,1-4; 9-11; 15,8). I Markusevangeliet understreger mødet mellem Jesus og den syro-fønikiske kvinde (7,24-30) på dramatisk vis den samme frelseshistoriske nyorientering, og også her spiller udvælgelsestemaet en rolle hele vejen igennem.

Bemærkelsesværdige ligheder: Plot/handling og rækkefølge

I forbindelse med en sammenligning inden for kategorierne plot/handling og rækkefølge er det formålstjenligt kort at resumere diskursen i Romerbrevet 9-11 samt plottet i Markusevangeliet med fokus på ovennævnte temaer.

Romberbrevet 9-11 har i de senere år været en slagmark for forskellige tolkninger af Paulus' forhold til jøderne, jødedommen og den mosaiske lov.¹⁹ I nærværende sammenhæng er disse spørgsmål dog ikke så påtrængende som karakteren af den diskurs, der foregår i de tre kapitler. Rom 9-11 fremstår ikke som en systematisk argumentation, men som en teologisk refleksion med inddragelse af citater og tankegange fra Skriften.²⁰ Den fortættede samtale med imaginære interlocutorer, de romerske adressater og de jødiske skrifter såvel som den *pathos*, der investeres, adskiller disse kapitler fra det øvrige brev, skønt de er tæt forbundet rent tematisk. Af nogle fortolkere opfattes kapitlerne endda som brevets klimaks.²¹

¹⁸ Som påpeget hos Bent Noack, "Romberbrevets hovedsag og tilgift", *Fra det eksegetiske værksted* (København: Gad 1992), 104. Selvom Noack finder, at Markus i 7,27 anvender *prōton* indholdsmæssigt parallelt med Paulus i Romerbrevet, mener han dog ikke, at Markusevangeliet er litterært afhængigt af Romerbrevet, men blot et udtryk for samme missionsprincip.

¹⁹ Vedrørende kapitlernes fortolkningshistorie i det 20. århundrede, se Anne Vig Skoven "Romberbrevet kap. 9-11 som eksegetisk spejl og gåde", *DTT* 65 (2002), 15-39.

²⁰ Bent Noack opfattede Rom 9-11 som "Paulus' fortvivlede monolog, skrevet mens den førtes, med spørgsmål og svar, klage og trøst, indvendinger og forsikringer, bønner og taksigelse" (Noack 1992, 107). Selvom Noacks beskrivelse af kapitlerne er rammende, er opfattelsen af dem som et produkt af øjeblikket nok tvivlsom.

²¹ Bl.a. J.C. Beker (*Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought* (Edinburgh: T&T Clark 1980)), J.D.G. Dunn (*Romans 9-16*, World Biblical Commentary (Dallas, Texas: Word Books 1988)) og J. Fitzmeyer (*Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 33 (New York: Doubleday 1993)).

Kapitlerne kan resumeres som følger: Efter at have udtrykt sin sorg over, at hans – ellers så privilegerede – landsmænd ikke deler troen på Jesus som Kristus (9,1-5), begynder Paulus en diskussion af Israel og ideen om guddommelig udvælgelse. Hele vejen igennem kapitlerne jonglerer Paulus med begrebet Israel, undertiden som en teologisk kategori (f.eks. 9,6), undertiden som hans jødiske landsmænd (f.eks. 9,6.30; 11,25) og undertiden som de Kristustroende blandt både jøder og hedninger (9,24).

Ikke alle fra Israel er Israel (9,6), siger Paulus, og ikke alle efterkommere af Abraham er hans børn (9,7). Det kødelige slægtskab har ingen betydning; det har Guds løfte til gengæld (9,8). Det er alene Guds barmhjertighed, der afgør, om nogen er børn af dette løfte (9,16), og Gud kan vise barmhjertighed mod hvem, han vil, eller forhærde, hvem han vil (9,18); eksempelvis Farao, som imidlertid, trods sin forhærdelse, blev et redskab til at forkynde Guds navn over hele jorden (9,17).²²

Nu har Gud så kaldet ”os” – blandt både jøder og hedninger (9,24) – i overensstemmelse med profeten Hoseas’ orakler om hedningerne (9,25-26) og profeten Esajas’ tale om en rest blandt Israels sønner, der skal frelses (9,27f).

På dette stadium af diskursen ser det ud til, at Israel (jøderne) aldrig har været udvalgt af Gud som folk. Men i det følgende (9,30ff) er en sådan udvælgelse alligevel forudsat. Paulus bebrejder her Israel (jøderne) for at styre i den gale retning, der ikke leder til retfærdighed (9,31-32). Deres beklagelige situation skyldes altså ikke Guds manglende udvælgelse, men deres egen iver for at overholde loven (10,1-4) samt deres manglende Kristustro (10,9). Denne misere leder umiddelbart til en mistanke om, at Gud har svigtet sit folk. Det er imidlertid ikke tilfældet – Paulus er selv et vidnesbyrd herom (11,1-2). I kap. 11 bringer Paulus tankegangen fra kap. 9 tilbage (forhærdelse, kun en rest er udvalgt) og føjer den til perspektivet fra 9,30-10,13 (Israel (jøderne) er udvalgt). Dette munder ud i den umiddelbart paradoksale konklusion, at Israel (jøderne) ikke har opnået det,

²² I Rom 9,17 anvendes ikke *pôroô*, men det meningsmæssigt beslægtede verbum *sklêrynô*, som er det verbum, der tillige anvendes i Exodus LXX. Det tilsvarende substantiv *sklêrokardia* (hårdhertethed) anvendes i Markus 10,5, hvor Jesus forklarer, at skilsmissebrevet er Moses’ eget påfund forårsaget af ”jeres hårdhertethed”. Markus 10,5 kan næppe forstås som en forklædt guddommelig passiv og tilhører ikke det forhærdelsestema, der i Markusevangeliet knytter sig til *pôrôsis*.

de søgte, men det har de udvalgte til gengæld, mens de øvrige er blevet forhærdet (11,7).²³

Denne forhærdelse er forudset i Skriften (øjne, der ikke ser, ører, der ikke hører (Deut 29,4); en dyb søvns ånd (Esajas 29,10²⁴)). Davids dom er hård: "Lad deres rygge være bøjet for evigt!" (11,9-10)

Ifølge Paulus er Israels "snublen" imidlertid ikke et fald. Det har afstedkommet, at frelsen er kommet hedningerne til gavn, og netop dette aspekt skal provokere jøderne, så de bliver misundelige (11,11-14). Hedningerne (som her tiltales direkte i 2. person) har som vilde olivengrene derfor ingen grund til at hovre, men bør være taknemmelige for at være blevet indpodet på det ægte oliventræ (11,17-24).

Endelig kan Paulus afsløre en overraskende hemmelighed (*mysterion*): Gud har forhærdet en del af Israel, *for at* hedningerne skulle blive frelst (11,25). Den delvise forhærdelse (*pôrôsis*) af Israel er altså ikke evig, men midlertidig, og den vil blive fjernet, når alle hedningerne er "kommet ind". Til sidst skal "hele Israel" nemlig frelses (11,26).

Hvad end "hele Israel" dækker over, så står det klart, at Israel (jøderne) alligevel var udvalgt fra begyndelsen af. Den nuværende beklagelige situation er kun midlertidig. Gud bruger forhærdelsen af Israel (jøderne) som sit redskab til at række ud til hedningerne og således afstedkomme universel frelse.

Paulus bringer altså følgende emner op i løbet af kap. 9-11: Jødernes afvisning af evangeliet, tanken om guddommelig udvælgelse og Guds barmhjertighed, kødets børn vs. løftets børn, Guds brug af forhærdelse som middel, Israels sammensætning (nu med hedninger), udvælgelsen af en rest; søgen efter retfærdighed gennem loven og ikke Kristus; forhærdelsen af Israel (jøderne) som en guddommelig strategi, som tjener til universel frelse. Væsentligt er det, at den guddommelige strategi udgør et skjult perspektiv, som først afsløres til sidst.²⁵

²³ Dunn finder, at det ville være overraskende, hvis ikke Es 6,9-10 var i Paulus' tanker i Rom 11,7, selvom der ikke er nogen specifik allusion. Es 6,9-10 citeres i Mark 4,12 (Dunn 1988, 641).

²⁴ "en dyb søvns ånd" er en markant afvigelse fra Deut 29,3 LXX. Dette udtryk findes i hele LXX kun i Es 29,10; samme kapitel, som Jesus citerer fra i sin diskussion med farisæerne og de skriftkloge i Mark 7,6 (Dunn 1988, 641). Man kan overveje, om ikke disciplenes søvn i Mark 14,37.40.41 udfolder denne tanke.

²⁵ Vedr. dynamikken i dette skjulte perspektiv, se Gitte Buch-Hansen, "Dobbeltperspektivet i Romerbrevet kap. 9-11. Et forsøg på med udgangspunkt i receptionshistorien at komme med et aktuelt bud på en eksegese af Rom 9-11", *DTT* 65 (2002), 81-107.

Paulus' diskurs om Israels frelse fokuserer på tiden for den evangeliske mission, fra Jesu opstandelse til parusien (11,26f). Selv om denne tidsperiode på ingen måde er fraværende i Markusevangeliet (f.eks. 13,10.26-27; 14,9), fokuserer Markus på en tidligere periode – begyndelsen på evangeliet om Jesus Kristus (1,1) op til hans død og opstandelse.

Markusevangeliet handler grundlæggende om Jesus' kamp for at udbrede Gudsriget. Dette projekt involverer den markinske Jesus i tre konflikter:²⁶

1. Den apokalyptiske konflikt mellem Gud og Satan (eksplicit 1,12-13; 1,23-26)
2. Konflikten med autoriteterne (f.eks. 2,1-3,6; 11-15)
3. Konflikten med disciplene (fra kap. 4)

Den apokalyptiske konflikt kan siges at være de øvrige konflikters moder, idet det er denne, der også udspilles i de andre (jf. Mark 8,33 "Vig bag mig, Satan!"). Konflikterne udgør tre forbundne men forskellige hovedplot-linjer, som hver især leder til den uomgængelige begivenhed: Korset.

Det har været evangelistens særlige opgave at tilrettelægge disse plots. På den ene side er Jesus' død et resultat af et samspil mellem de religiøse autoriteters intentionelle aktivitet og manipulation samt disciplenes svigt og forræderi. På overfladen af fortællingen følger vi modstandernes mordplaner og rænkespil, der skal bringe Jesus i fedtefadet. Vi overværer den stadigt stigende isolation af Jesus i lidelseshistorien, hvor han svigtes af sine allierede – disciplene (kap. 14), skaren (15,6-14) og Gud selv (15,34). Men på den anden side arbejder Guds usynlige hånd under overfladen på den universelle frelse. Selv om den skæbne, som i evangeliet konstituerer Jesus som Messias, angiveligt er bebudet i Skriften (9,12; 14,27), foregår den guddommelige aktivitet ikke desto mindre skjult for alle andre aktører i evangeliet end den markinske Jesus. Ikke mindst Satan, som jo intetanende ødelægger sig selv, mens Jesus røver hans ejendele ved at dø på korset (jf. 3,22-27). Det er opstandelsen (16,1-8), som kaster lys over dette usynlige eller skjulte perspektiv og afslører, at Jesus' død ikke var en tragedie, men en sejr for Gud. Gennem forhærdelsen og forblindelsen af Israel (jøderne) har Gud (med Jesus' samtykke) frembragt den begivenhed, som tjener til universel frelse.

²⁶ Jf. Rhoads, Dewey and Michie, *Mark As Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Minneapolis: Fortress Press, 2. udg 1999 [1982]), 73ff.

Markus giver aldrig nogen udførlig begrundelse for betydningen af Jesus' død, bortset fra et par enkelte antydninger af, at den vil komme mange til gode (10,45; 14,24). Markus' primære anliggende er derfor ikke at give en specifik soteriologisk tolkning af Jesus' død, udover at understrege, at det hverken var et uheld eller en tragedie, men en sejr og resultatet af en guddommelig plan. Som den markinske Jesus selv meddeler sine disciple i den midterste del af evangeliet: *Det er nødvendigt (dei)*, at Menneskesønnen skal dø – og opstå efter tre dage (8,31, jf. 9,31; 10,33f).

Tematiske ligheder: Udvælgelse

Hvis man ser Markusevangeliet gennem Romerbrevet 9-11, opdager man den overraskende opmærksomhed, som er viet til temaet "udvælgelse". Det er f.eks. påfaldende, at Jesus' allerførste handling er en udvælgelse (1,16-20). Kaldelsen af de første fire disciple er, ligesom kaldelsen af Levi (2,13-14), ganske vilkårlig og kan ses som et eksempel på Guds frie udvælgelse eller uspecificerede barmhjertighed (Rom 9,6-13), uafhængig af menneskelig villen eller løben (Rom 9,16). Udvælgelsestemaet fortsætter evangeliet igennem, især i de mange bifigurer, som udviser tro (f.eks. Jairus og den blødende kvinde (5,21-43)). Disse bifigurer illustrerer rækkevidden af den guddommelige barmhjertighed.

Den nye udvælgelse gennem Jesus symboliseres ved grundlæggelsen af et nyt Israel med tolv nye patriarker (3,13-19). Efter grundlæggelsen defineres det nye Israel – ikke ved kødelig afstamning (*sarx*, jf. Rom 9,6-13), men ved Ånden (3,22-35). Den kødelige familie betyder ikke noget i denne sammenhæng, for slægtsskab defineres ved det at være "omkring Jesus" (jf. troens rolle i Rom 9,30-10,4). Afvisningen af *Blut und Boden* gentages og udvikles i 6,1-6. Skønt indbyggerne i Nazaret indledningsvis anerkender Jesus' visdom, fokuserer de alligevel straks på hans kødelige ophav (6,3). Det nye Israel viser sig at inkludere også hedninger, hvilket især den syro-fønikiske kvinde viser (7,24-30), dog foregrebet af geraseneren (5,1-20), og understreget af centurionen ved korset (15,39). Søen (eller havet, som Markus kalder den), som Jesus og disciplene gentagne gange krydser eller forsøger at krydse (4,35-8,21), optræder som en etnisk grænse mellem det jødiske og det hedenske land. Overskridelsen af denne grænse er et væsentligt element i udvælgelsestemaet i evangeliet.

Forhærdelse

Den nye udvælgelsehandling, som i praksis redefinerer Israel og omtolker dets traditionelle grænser, møder øjeblikkeligt modstand. Det gamle Israel, som ikke anerkender Jesus' autoritet, forsvarede de traditionelle regler (2,1-3,5; "menneske-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

budene” (7,7); *ta tôn anthropôn* (8,33), jf. ”deres egen retfærdighed” (Rom 10,3)). Allerede i forbindelse med sabbatsstriden i synagogen (3,1-6) hører vi, at modstanden imod Jesus skyldes forhærdelse (3,5), hvilket leder direkte til planen om at slå Jesus ihjel (3,6).

Det er B.W. Bacons fortjeneste at have påpeget, hvilken fremtrædende rolle forhærdelsestemaet spiller i Markusevangeliet.²⁷ En rolle, der langt overstiger de tre forekomster af *pôrôsis/pôroô* (3,5; 6,52; 8,17). Forhærdelsen vedrører nemlig ikke kun Jesus’ religiøse modstandere (3,5). I kraft af Esajascitatet i Markus’ såkaldte lignelsesteori (4,11-12) udfoldes dette tema som den generelle umulighed af at forstå Jesus.²⁸ Forhærdelsen gælder altså også den ellers positivt indstillede skare. Og hvad værre er: den viser sig at gælde disciplene – trods det, at de iflg. Jesus kender Gudsrigets hemmelighed (4,11). På trods af denne gave samt ekstra privattimer viser disciplene ikke fremgang i forståelsen – bortset fra det enkelte moment af klarsyn hos Peter, hvor han identificerer Jesus som Kristus (8,29). Selv om urene ånder og dæmoner gentagne gange anerkender Jesus’ sande identitet og autoritet, gør hverken disciplene eller nogen andre menneskelige aktører det. Selv da Jesus demonstrerer sine guddommelige kræfter gennem fire store undere og sejre over både storm, dæmonhær, håbløs sygdom og død (4,35-5,43), forstår disciplene ikke. Den gentagne mirakuløse bespisning hjælper dem heller ikke. Disciplenes hjerter er blevet forhærdet, som fortælleren forklarer (6,52), og Jesus gentager (8,17). Denne forhærdelse medfører ikke bare, at disciplene ikke forstår Jesus, men fører også i sidste ende til, at de enten forråder (Judas), svigter (de øvrige) eller fornægter ham (Peter) og således er afskåret fra at forhindre hans skæbne.

Verbet *pôroô* optræder i passiv, så det står helt indtil slutningen åbent, hvem der egentlig er subjektet bag denne forhærdelse. Det viser sig overraskende nok ikke at være Satan, men derimod Gud, som på snedig vis har anvendt forhærdelsen til at gennemføre sin frelsesplan, således som bebudet i Skriften (f.eks.14,27).

Forhærdelsen er, ligesom i Romerbrevet 9-11, ikke bestandig, men midlertidig. Helbredelserne af de blinde, der danner en *inclusio* omkring evangeliets

²⁷ Bacon 1919, 82.

²⁸ Bacon 1919, 83. Selvom Es 6,9-10 overtages og udvikles af såvel Matthæus og Johannes (Matt 13,14-15; Joh 12,37-43) som Lukas (Acta 28,26-27), er der ingen af dem, der breder forhærdelsestemaet ud over hele fortællingen. Esajascitatet, som anvendes i Markus 4,11-12 (Es 6,9-10; 29,10), er en parallel til Paulus’ Deuteronomium-citat i Rom 11,8 (Deut 29,3): øjne, der ikke ser; ører, der ikke hører.

midterste og læreprægede del, og som skal ses i forlængelse af det blindhedstema, der introduceres i 4,12, fungerer som et forvarsel om, at der er håb forude (8,22-26; 10,46-52). I disse fortællinger foregribes fjernelsen af den symbolske blindhed, der hindrer forståelsen i at komme i stand. Markusevangeliets overraskende slutning i 16,8 indikerer sammen med Jesus' profeti (14,28; jf. 16,7), at disciplenes forhærdelse vil blive fjernet og afløst af den indsigt, som gør det muligt overhovedet at fortælle evangeliet.

Ligesom Israels (jødernes) forhærdelse i Romerbrevet i sidste ende kommer til at tjene som bevis på Guds trofasthed, tjener disciplenes forhærdelse i Markusevangeliet til illustration af denne (14,28; 16,7). Gud forkaster nemlig ikke dem, han har udvalgt sig (Rom 11,2).

Den syro-fønikiske kvinde (Markus 7,24-30)

Det presserende aspekt i udvælgelsestematikken i Romerbrevet er, hvordan den gamle udvælgelse (Sinai) forholder sig til den nye (Kristus). Adverbiet *prôton* anvendes i tematiseringen af spørgsmålet om et eventuelt jødisk fortrin (Rom 1,16; 2,9.10). I Markusevangeliet anvendes det kun én gang (7,27), i en samtale mellem Jesus og en syro-fønikisk kvinde.

Mødet mellem Jesus og den hedenske kvinde indeholder mange interessante træk. Ældre kommentatorer har hæftet sig ved, at Jesus her for første gang udfører en fjernhelbredelse. Formkritikere har hæftet sig ved, at Markus blander en underberetning med en stridssamtale. Jesu liv-forskere har diskuteret sandsynligheden af, hvorvidt den historiske Jesus nogensinde opholdt sig i nærheden af Tyrus. Fra et narrativt perspektiv er disse træk dog ikke de mest iøjnefaldende ved mødet mellem Jesus og den fremmede kvinde med en dæmonbesat datter. Her er følgende punkter af større interesse:

- kvindens køn
- understregningen af kvindens etnisk/religiøse herkomst (*Hellênis*, syro-fønikisk, 7,26)
- kvindens eksemplarisk ærbødige holdning: at hun henvender sig til Jesus for at få hjælp, kaster sig ned foran hans fødder og tiltaler ham Herre (7,25-26-28)
- hendes overraskende evne til at forstå Jesu "parabolske" tale (7,28)
- at Jesus ændrer holdning (7,29)

Jesus optræder forbløffende afvisende i denne fortælling. Ikke alene forsøger han at skjule sig (7,24), han forsøger også at sende den syro-fønikiske kvinde væk med paraboliske og fornærmende ord om børnenes fortrin frem for de små hunde (7,27). Morna Hooker noterer rigtigt, at ”denne hændelse præsenteres som en afvigelse fra Jesu planer: udvidelsen af hans virke til en hedning behandles som en undtagelse og afvigelse, ikke som en del af hans intention”.²⁹

Efter Jesus’ afvisning svarer kvinden imidlertid høfligt tilbage og tiltaler Jesus som Herre. Selv om dette var en almindelig høflig tiltale, ville læsere i det første århundrede (og senere?) uden tvivl blive mindet om bekendelsen, at Jesus er Herre (Rom 10,9; jf. 1 Kor 12,3) – ikke mindst fordi kvinden er den eneste, der tiltaler Jesus således i hele Markusevangeliet. Mere overraskende er imidlertid den kendsgerning, at hun overhovedet forstår Jesus’ ord. Den syro-fønikiske kvinde er den eneste person i hele Markusevangeliet, som forstår Jesu paraboliske tale og som selv kan tale dette sprog. I lyset af det generelle tema om forhærdelse, blindhed og manglende forståelse i Markusevangeliet er kvindens svar bemærkelsesværdigt. Hun har ikke brug for ekstratimer i hermeneutik sådan som disciplene (der dog alligevel ikke forstår). Ikke alene er hun ualmindeligt kvik efter markinsk standard; hun er også den eneste aktør i Markus, der vinder en stridssamtale med Jesus.

Jesus’ efterfølgende reaktion er mindst ligeså overraskende: På trods af sin oprindelige afvisning anerkender han kvindens ræsonnement og ændrer holdning.³⁰

Markus 7,24-30 er tydeligt relateret til den historiske og teologiske problematik forbundet med missionen til hedningerne. I den litterære sammenhæng foregår mødet mellem Jesus og kvinden umiddelbart efter, at Jesus har erklæret al mad for ren (7,19) og dermed ophævet en afgørende socio-religiøs grænse mellem hedninger og jøder. Hans næste træk bliver et nyt bespisningsunder, denne gang på den anden side af søen (8,1-10), på det hedenske område. Tilhøreren/læseren genkalder sig, at Jesus allerede har bespist ”børnene” (6,32-44), og at adskillige levninger blev samlet ind – nok til, at også ”de små hunde” kan blive mætte. Det verbum, som i 7,27 anvendes om at blive mæt (*chortazô*) er det

²⁹ Morna D. Hooker, *The Gospel according to St. Mark*, Black’s New Testament Commentaries (London: Black 1997 [1991]), 181, min oversættelse.

³⁰ Joel Marcus’ indvending om, at det ikke er Jesus, der ændrer holdning, men kvinden, der består prøven (Marcus 2000, 468), tager ikke Jesus’ overraskende afvisning af kvinden tilstrækkelig alvorligt.

samme, som bruges i forbindelse med bespisningerne (6,42; 8,8). De eukaristiske overtoner, som klinger med, forstærkes af, at fortællingen er indlejret i den større sammenhæng 6,30-8,21, som handler om ”brød”. I hver ende af denne sektion findes motivet med forhærdelsen af disciplene (6,52; 8,17).

Der kan næppe være tvivl om, at kvinden med sin udførligt beskrevne etnisk-religiøse baggrund eksemplificerer hedningesiden af den problemstilling, som adresseres i Romerbrevet: at evangeliet er til jøder først, men også til hedninger (jf. Rom 1,16), mens Jesus repræsenterer det ”protoniske” jødiske synspunkt. Fortællingens pointe er imidlertid netop den paradoksale balancering af disse to synspunkter, som vi også kender fra Romerbrevet, i det ikke-skelnende, alt inkluderende *Ioudaioi te prôton kai Hellêni*.

Kvindens svar i 7,28 viser, at hun har tilegnet sig netop den attitude over for ”børnene”, som Paulus formaner de hedningekristne i Rom til at have over for de ægte grene på oliventræet (Rom 11,17-24). Selvom *pistis* ikke optræder i denne perikope, eksemplificeres det ved kvindens optræden. Hun er den perfekte hedningekristne.

Hendes bemærkelsesværdige evne til at forstå er imidlertid et unødvendigt overskud, såfremt hun alene skal repræsentere sin etnicitet. Som Hooker påpeger, er det kun den syro-fønikiske kvinde og den hedenske centurion (15,39), som i Markusevangeliet har den rette indsigt i Jesu identitet.³¹ Kunne man, i lyset af de tematiske berøringspunkter mellem Mark 7,24-30 og Romerbrevet 9-11, forestille sig, at den syro-fønikiske kvindes klare perception er en narrativ konfiguration af Romerbrevet 11,14? Dvs. årsagen til den misundelse, som angiveligt skal bringe jøderne tilbage?

Forskelle

Det tredje af Brodies kriterier var en redegørelse for og forklaring af forskellene mellem de to tekster. Vi har allerede nævnt de åbenlyse forskelle i genre og tidsfokus. Disse har dog vist sig ikke at være en hindring for, at der kan være tale om det samme skema i begge tekster. Selvom begge tekster benytter sig af ideen om en strategisk guddommelig forhærdelse, er der dog ydermere den forskel, at hvor Markusevangeliets konflikter og plot er præget af en dualistisk apokalyptisk kamp, med Satan som antagonist par excellence, så ruller frelsesplanen i Rom 9-11 afsted i kraft af en dialektik, som ikke kan bruge en sådan dualisme. Denne forskel skal ses i lyset af teksternes forskellige *Sitz-im-Leben*. I Rom 9-11 ville

³¹ Hooker 1997, 183.

det decideret stride imod Paulus' ireniske intention at anskue konflikten mellem de hedningekristne og jøderne som udtryk for en apokalyptisk dualistisk kamp. På Markusevangeliets tid er denne konflikt ikke presserende.

Sammenfatning

Trods ovennævnte forskelle er det ikke desto mindre de samme elementer, der strukturerer plottet i de to tekster: Guds barmhjertighed, ny udvælgelse/nyt Israel (med ny etnisk sammensætning), modstand og forhærdelse (en nøglefaktor), universel frelse, og især: det skjulte perspektiv, som ved at blive afsløret forandrer tilhørernes syn på virkeligheden. Bemærkelsesværdigt er det desuden, at struktureringen af begivenheder i Markusevangeliet stort set følger skemaet fra Rom 9-11.

Ved at genlæse/-høre Markusevangeliet kan tilhørerne værdsætte de træk, som bærer vidnesbyrd om det skjulte perspektiv: de guddommelige passiver og den dramatiske ironi.³² Tilsvarende vil stampublikummet til Romerbrevet i kap. 9-11 opdage den guddommelige strategi længe før den overraskende afsløring i 11,25ff. I begge tekster er et tilsyneladende nederlag vendt til triumf gennem en narrativ transformation, som ikke kan rulles tilbage.³³

Hovedformålet med artiklen har været at tage B.W. Bacons tese om forhærdelsestemaet som et vidnesbyrd om det mulige forhold mellem Markusevangeliet og Romerbrevet 9-11 op til fornyet overvejelse. Det har vist sig, at Bacons tese kan støttes af sproglige såvel som indholdsmæssige iagttagelser. Ligesom Taylor var Bacon ikke sikker på, at der var tale om en direkte litterær påvirkning.³⁴ Hvis de med denne formulering mente, om Markus havde en kopi af Romerbrevet foran sig, da han skrev, må vi – med tanke på karakteren af den litterære aktivitet i antikken – afvise denne definition på litterær afhængighed som for snæver. For når vi iagttager

³² Herunder kongemetaforikken i lidelseshistorien jf. Niels Jørgen Willert, *Den korsfæstede konge. Kristologi og discipelbillede i Markusevangeliets passionsfortælling* (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1997).

³³ Denne pointe udfolder Geert Hallbäck på semiotisk vis i forbindelsen med 7,24-30 i ”Teksten som transformator. En strukturel analyse af fortællingen om den syro-fønikiske kvinde, Mark 7,24-30”, *Om Markus. Analyser og fortolkninger* (København: Anis 2002), 23-37.

³⁴ Bacon 1919, 85.

- at den specifikke term *pôrôsis*, der optræder i både Markusevangeliet og Rom 9-11, ikke anvendes i andre evangelier eller ægte paulinske breve eller LXX, og derfor ikke kan tilskrives almindelig tidlig kristen sprogbrug
- at forhærdelsesmotivet spiller en afgørende rolle for plottet i begge tekster
- at spørgsmålet om udvælgelse og Israels sammensætning, med særligt fokus på hedninger, har en fremtrædende placering i begge tekster
- at den karakteristiske vending *Ioudaiôi prôton te kai Hellêni*, som alle kendes fra Romerbrevet, findes i narrativeret form i Markus 7,24-30

så tyder det på, at Markus faktisk kendte Romerbrevet, og at han var inspireret af tankegangen i kap. 9-11, da han skulle tilrettelægge Markusevangeliets plot. På trods af at der er tale om en ny genre og sammenhæng, kan en sådan fremgangsmåde forstås som en genskrivning, idet der er tale om en bærende teologisk struktur.

Johannes Døber i et genskrevet evangelium

Christina Solmunde Michelsen

Abstract: The author of the Gospel of Luke ends his story of the public performance of John the Baptist by including his imprisoning. It is special for Luke that this gospel tells about the baptism of Jesus in the following without indicating the location and with the verbs held in passive. If Luke in this is a piece of rewriting, there are two significant exclusions. One might ask, somewhat provocatively, if John the Baptist in the Lucan baptism scene is replaced by a verb with the result that the figure of John no longer possesses the privileged role which the gospels of Mark and Matthew unambiguously confer to him. This article attempts to show how Luke intentionally removes John from Jesus, and removes John's baptism from the Christian baptism which is performed in the name of Jesus, and conveys the Spirit.

Key words: John the Baptist – Gospel of Luke – Acts of the Apostles – rewritten Bible

Indledning

Med udgangspunkt i den lukanske fortælling om Johannes Døbers offentlige virke i ørknen, som går forud for den scene, hvor dåben af Jesus finder sted, vil jeg undersøge, hvordan der tegnes et nyt portræt af Johannes Døber i Lukasevangeliet. Hver genfortælling skaber som bekendt sine pointer, så de refererede begivenheders funktion får ny betydning. I Markusevangeliet beskrives dåben således som det kristologiske moment, hvor Jesus bliver Guds søn. I Matthæus- og Lukasevangeliet er det kristologiske moment foregrebet ved undfangelsen og i Johannesevangeliet allerede ved verdens skabelse. Læser man de tre synoptiske evangeliers præsentation af Johannes-figuren i Matt 3, Mark 1 og Luk 3, vil man konstatere overraskende meget fælles stof. Både Markus og Matthæus fortæller med fokus på Johannes Døbers offentlige virke, at han bliver fængslet, inden Jesus begynder sit offentlige virke. Lukas tager forskud på beretningen om denne hændelse. Johannes' fængsling sker allerede inden Jesus' dåb, og som kardinalfunktion¹ lukker den hermed den narrative enhed, som beskriver Johannes' of-

¹ Jf. Roland Barthes' sondring mellem kardinalfunktioner og katalyser i "Introduction à l'analyse structurale des récits", *Communications* 8, red. Roland Barthes' redaktion (Paris: Editions du Seuil 1966), 1-27.

fentlige virke. Denne ændring i fortælleforløbet kan forklares med, at Lukas af stilistiske hensyn² afslutter det narrative afsnit om Johannes. En alternativ forklaring kan være, at forfatteren bevidst skaber en sløring eller uklarhed omkring Johannes' tilstedeværelse ved Jesus' dåb, som stemmer overens med hans teologiske intentioner. Hvis ændringen peger på en konkurrerende dåbsidentitet mellem efterfølgere døbt med enten Johannes' dåb eller den kristne dåb, vil den muligvis løse et problem i de urkristne menigheder, som teksten er rettet til. Dette problem vedrører omstændighederne omkring Jesus' dåb, og spørgsmålet om en rangorden mellem en kristen dåb og en ifølge Acta 18,25;19,1-7 utilstrækkelig dåb i Johannes' navn.

En yderligere alternativ forklaring er, at der tages forbehold for det problematiske i, at Jesus døbes med en omvendelsesdåb til syndernes forladelse, da en tidlig soteriologisk tolkning vil se Jesus som et uskyldigt lam, der bærer verdens synder (Joh 1,29). Resultatet af denne ændring i fortællingen er, at Johannes' døberfunktion nedtones eller begrænses, mens portrættet af en omvendelsesprædikant fremhæves. En prædikant, hvis fornavn knyttes til en foreløbig dåb, som siden overgås af den kristne dåb i det historiske perspektiv, som er karakteristisk for det lukanske dobbeltværk. Der tegnes herved et nyt portræt af Døber-figuren og et nyt billede af forholdet mellem Jesus og Johannes.

Bibelsk genskrivning som narrativ strategi

Tager man udgangspunkt i en læsning af de senere nytestamentlige evangelier som "bibelske genskrivninger", søger man samtidig en narrativ strategi bag dem, som tillader, at der skæres i kilderne, digtes videre på figurernes forhistorie og tages friheder i forhold til overleverede udsagn. Genskrivningsperspektivet tilføjer evangelieforfatteren en vis kreativitet i sin litterære komposition. Ved Lukasevangeliets affattelsestidspunkt er evangelietraditionen i dette lys stadig blød som ler, der kan formes på ny. Det kan man konstatere ved den frihed og de afvigelser, der findes i forhold til Markus- og måske desuden Matthæusevangeliet, hvis der rent faktisk er tale om en senere genskrivning. Det er der ikke noget polemisk i at formode, hvad angår en genskrivning af Markusevangeliet som ældste overleverede kilde. Formkritikken forklarer disse afvigelser som et resultat af variationer i den tidligere mundtlige overlevering. Redaktionskritikken, der

² François Bovon konstaterer i sin kommentar *L'Évangile selon saint Luc 1-9* (Genève: Labor et Fides 1991), 174, at begivenhederne er fortalt i omvendt rækkefølge, hvilket han forklarer ud fra litterære hensyn.

har fokus på det afsluttende led i overleveringen, tillægger forfatteren en større rolle, som via redaktion af ældre tilgængelige kilder har produceret en ny tekst præget af en særlig teologi.

Siden Geza Vermes i 1961 ud fra sine studier af bl.a. gammeltestamentlige pseudepigrapher foreslog betegnelsen "rewritten Bible" for en særlig genre skrifter, er der inden for bibelsk eksegese i stigende grad opmærksomhed omkring fænomenet bibelske genskrivninger og genskrivning af bibelske figurer.³ Jeg vil i det følgende undersøge, i hvilken grad Johannes Døber er en figur, der genskrives i Lukasevangeliet. Johannes Døber er sandsynligvis en historisk figur, sådan som den jødiske forfatter Josefus beskriver ham i *Antiquitates* 18.116-119, men det er også en nytestamentlig teologisk konstruktion. Er det i så fald en anakronisme at kalde Johannes Døber en bibelsk figur? Hertil kan man svare, at Lukasevangeliets barndomsberetning er karakteristisk ved at efterligne Septuagintas sproglige stil og ved at skrive de nytestamentlige figurer ind i noget, der kunne ligne en gammeltestamentlig fortælling, præget af bebudelsesundere, lovsange, tempelpraksis og fornævne, som dikterer en skæbne. Disse stilistiske valg anskueliggør forfatterens forsøg på at få Johannes Døber til at ligne en bibelsk figur. Spørgsmålet er så, om det er hønen eller ægget, der kom først? Det er åbenlyst, at Døber-figuren står i gæld til det Gamle Testaments profetforjættelser i samme grad, som evangelielitteraturen står i gæld til det jødiske folks hellige bøger. Profetien om profeten Elias' komme i Mal 3,1.23-24 vurderes som en gammeltestamentlig fortolkningsfigur bag Johannes-figuren, som hos Lukas allerede udlægges under bebudelsen rettet til Zakarias i undfangelses- og barndomsberetningen. I Lukas' lange forhistorie om Johannes' undfangelse, fødsel, hans forældre og slægtsforbindelse til Jesus er det bemærkelsesværdigt, at fortælleren ikke kalder Johannes for Johannes Døber, eller så meget som nævner, at han er kommet for at døbe. I sammenligning med Markusevangeliet, som indleder med at fortælle, hvordan Johannes døber Jesus, er Lukas' Johannes-rolle som døber stærkt nedtonet allerede fra begyndelsen af fortællingen. Ved bebudelsen siger englen til Zakarias, at Johannes skal være fyldt af Helligånden og omvende man-

³ Det problematiske ved at tale om 'rewritten Bible' som en særlig genrebetegnelse behandles ikke her, men der henvises til Anders Klostergaard Petersens artikel "Rewritten Bible as a Borderline Phenomenon – Genre, Textual Strategy, or Canonical Anachronism?", *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, red. A. Hilhorst (Leiden – Boston, Brill 2007). Til gengæld foretrækkes udtrykket 'bibelsk genskrivning' forstået som en *genskrivende narrativ strategi*, fremfor en særlig *genre*. Dvs. en bredere forståelse af Vermes' begreb.

ge af Israels børn til Herren og herved forberede folket (Luk 1, 16-17). Der er i barndomsberetningen ikke tale om en figur, som skal døbe eller forberede til dåben, men der er snarere tale om, at Johannes skal hjælpe folket til en etisk bevidsthed og omvendelse (jf. Luk 1, 77).

En legitim genskrivningsstrategi svækker Q-hypotesen

Det spørgsmål, som Lukasevangeliet svarer på angående forholdet mellem Johannes Døber og Jesus, kunne også lyde: Hvem kom først? I det narrative forløb lader forfatteren til Lukasevangeliet Johannes komme Jesus i forkøbet, men altid for efterfølgende at blive overgået af ”ham som kommer”. I den kristne overlevering er der parallelitet og konkurrence mellem Johannes-figuren og Jesus-figuren, i modsætning til Josefus’ overlevering, som giver to separate portrætter.⁴ Hvis der i den tidligste kristendom har udspillet sig en duel angående de to figurers karisma, disciple, profetrolle og dåb, så løses denne teologiske konflikt forskelligt af evangelisterne.

Udgangspunktet for undersøgelsen er, at Lukasevangeliet er en genskrivning af bl.a. Markusevangeliet. I Lukasevangeliets forord forklarer forfatteren, at hans fortælling bygger på andre kilder. At der også kan være tale om en genskrivning af Matthæusevangeliet, kan sandsynliggøres ved en sendatering af Lukas, hvilket er min arbejdshypotese. Q-hypotesen derimod forudsætter bl.a. et litterært forhold med en hypotetisk fælles kilde bag Matthæusevangeliet og Lukasevangeliet, idet de to skrifter skal være blevet til uafhængigt af hinanden. Det er legitimt i et genskrivningsperspektiv at tilsidesætte Q-hypotesen for at undersøge sandsynligheden af et litterært forhold mellem to senere evangelier i forlængelse af ikke mindst Michael Goulders *Luke - A New Paradigm* fra 1989.⁵

Hypotesen bag min undersøgelse af Lukasevangeliets Johannes-portræt er samtidig, at ”rewritten Bible” er den narrative strategi, som den nytestamentlige tradition fortsætter inden for. Bibelsk genskrivning som narrativ strategi er karakteristisk ved at omforme det oprindelige stof. Resultatet er en forklarende genskrivning af den bibelske historie med bl.a. uddybende portrætter af bibelske figurer, hvor forfatteren løbende tillader gentagelser, tilføjelser og udeladelser. Det bliver nøgternt set en alternativ genfortælling, som i vores aktuelle perspektiv ikke kan vurderes som historieskrivning, men som historiefortælling med et

⁴ For så vidt der er tale om autentisk stof og ikke senere tilføjelser til Josefus’ tekst.

⁵ Michael Goulder, *Luke - a New Paradigm*, JSOT Supplement Series 20 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1989), 270.

religiøst forkyndelsessigte. I det lys kan der argumenteres for, at Josefus med sit værk *Antiquitates Judaicae* opdaterer den bibelske fortælling om det jødiske folks historie samt korrigerer selvmodsigelser eller uklarheder i den bibelske tekst.⁶ Dermed svarer Josefus på teologiske spørgsmål og samtidens kritik af den jødiske religion og tradition igennem en bibelsk genfortælling, frem for en bibelkommentar. Det må overvejes, om denne metode på affattelsestidspunktet blev vurderet som en legitim måde at skrive historie på eller en legitim litterær strategi, som står i kontrast til en kommenterende eksegesi, der accentuerer afstanden til den tekst, som kommenteres. Den bibelske genskrivning absorberer til forskel fra kommentaren det bibelske forlæg.

Når der for Lukasevangeliets vedkommende tales om bibelsk genskrivning, går spørgsmålet og undersøgelsen på en genskrivning af nytestamentlige kilder. Den nytestamentlige fortælling om Jesus' liv og kristendommens tidlige historie kan i det perspektiv læses som et genskrevet evangelium. Hvilke kilder der var tilgængelige for forfatteren på affattelsestidspunktet, vil under alle omstændigheder være et vurderingsspørgsmål, så længe der ikke findes noget faktisk belæg herfor. Undersøgelsen af Lukas som genskrevet Markus og Matthæus har et forspring i forhold til Q-hypotesen, da den tager udgangspunkt i faktisk overleverede traditioner. Hvis det kan sandsynliggøres, at en kreativ genskrivning på affattelsestidspunktet var legitim, modsiges udgangspunktet for overhovedet at søge en ældre og mere autentisk fælleskilde bag Matthæus og Lukas. Q-hypotesen forudsætter en ordret genskrivning, der ikke tillader megen kreativitet, men som autoritetstro følger den ældre kilde.

Døberens rolle som prædikant i Luk 3,1-20

Det er karakteristisk, at forfatteren til Lukasevangeliet vil etablere det rette forhold og den rette afstand mellem Johannes og Jesus, selv hvis spørgsmålet om litterær afhængighed tilsidesættes.⁷ Johannes hører til den urkristne tradition og er således en nytestamentlig figur, som Lukas ikke kan udelade, men som han omskriver. Han tegner et nyt portræt af Johannes i sin genskrivning af evangeliet via ændringer i det narrative forløb. Figuren kommer på den måde til at udfylde

⁶ Louis Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible* (Leiden: Brill 1998), 539-570.

⁷ Peter Böhlenmann, *Jesus und der Täufer: Schlüssel zur Theologie und Ethik des Lukas*, Society for New Testament Studies. Monograph Series 99 (Cambridge: Cambridge University Press 1997). Böhlenmann giver en ny fortolkning af Lukasevangeliets teologi og etik ud fra en narrativ analyse af kontrasten mellem Jesus' og Johannes' prædiken/undervisning.

en ny rolle i fortællingen, hvor døberfunktionen nedtones, mens Johannes' funktion som omvendelsesprædikant fremhæves. Med udgangspunkt i fortællingen om Johannes i egnen omkring Jordan er det iøjnefaldende, at Lukas er meget tæt på de synoptiske paralleller, idet hans få variationer dog er af afgørende betydning. Det er en antagelse, at disse ændringer sandsynliggør en litterær afhængighed mellem Matthæus og Lukas, en hypotese som altså især Goulder argumenterer for, og som leder ham til at hævde, at Lukasevangeliet følger Matthæusevangeliet fra Luk 3,1-4,30.⁸ Lukas' gengivelse af Johannes' offentlige virke består af redigeret og omskrevet stof, som er fælles med både Markus og Matthæus, samt en nærmest ordret gengivelse af Johannes' domsprædiken fra Matt 3,7-9. Desuden er der tilføjelser, som udgør lukansk særstof med Johannes' formaninger til skaren angående en etisk korrekt livsførelse (Luk 3, 10-14), samt tilføjjelsen om, at skaren er fuld af forventning og spørger sig selv, om Johannes kunne være den salvede (Luk 3,15). I det følgende vil jeg undersøge, hvordan disse led i forlængelse af Lukasevangeliets forhistorie, samt sløringen af dåbsscenen, ændrer portrættet.

Med barndomsberetningen tager Lukas forskud på fortællingen om Johannes. Flere af de oplysninger, som vi får om Johannes Døber i Markus' og Matthæus' beskrivelse af hans offentlige virke, foregribes af Lukas i forhistorien. Lukas skriver i afsnit, hvor han følger en figur for i et efterfølgende afsnit at følge en anden figur. Et mønster som også er karakteristisk for Acta. Disse afsnit er placeret og fungerer som parallelfortællinger, samtidig med at fortællingens aktører synes at bevæge sig efter en nøje 'teologisk geografi'. Det er derfor overraskende at konstatere, at det eneste sted i fortællingen, hvor Jesus og Johannes krydser hinanden, er da Maria besøger Elisabeth, hvor det er den gravide Elisabeth, som vægrer sig ved, at 'Herrens mor' kommer til hende. Det er i øvrigt et anakronistisk udtryk, som klinger af en urkristen bekendelse til den opstandne Kristus som Herren, men motivet er genkendeligt, som "forløberens respekt for den, som er større end ham", lagt i munden på den gravide mor. Bemærkningen til Maria overflødiggør den beskrivelse, som Matthæus giver af, hvordan Johannes i en samtale med Jesus vægrer sig ved, at Jesus kommer til ham for at blive døbt (Matt 3,14). Det er en hypotese, at Lukas foregriber motivet og derfor udelader det i dåbsscenen, så Johannes og Jesus faktisk aldrig direkte udveksler et eneste ord. Senere i fortællingen stiller Johannes Døber – selv om det ikke i Lukas siges, at han sidder i fængsel – via sine disciple spørgsmål til Jesus, men de to mø-

⁸ Goulder 1989, 270.

des ikke. Resultatet er en dåbsscene, hvor den samtale mellem Johannes og Jesus, som Matthæus refererer til, enten er ukendt eller udeladt af Lukas. Hvis Lukas bevidst har udeladt samtalen, har han behandlet og løst problemet anderledes, bl.a. ved narrativt at sløre, hvorvidt Johannes er til stede ved dåben. Udeladelsen af samtalen er også en logisk konsekvens af, at det ikke fortælles eksplicit, om de to figurer befinder sig på samme sted samtidig. Hermed ændrer den ligefrem forståelsen af dåbsscenen i en diakron læsning af evangelierne som gen-skrivninger. Sløringen af dåbsscenen kan i dette lys ikke være tilfældig, men udgør derimod et valg fra forfatterens side, som understøtter et teologisk sigte. Acta refererer til dåbsscenen uden at nævne Johannes' tilstedeværelse ved dåben, men det er underforstået, at dåben af Jesus har en særlig karakter, og at den hverken kan identificeres som Johannes' dåb eller den kristne dåb. Dåben af Jesus har ifølge Acta fundet sted ved, at Gud salver Jesus med Helligånd og kraft efter, at Johannes har prædikeret dåb (Acta 10,37-38). Der er overensstemmelse mellem Lukasevangeliet og Actas gengivelse af Jesus' dåb. I Acta 19,1-7 skelnes der ligeledes meget tydeligt mellem en foreløbig dåb i Johannes' navn som forskellig fra en dåb i Herren Jesus' navn. Forfatteren bag det lukanske dobbeltværk skaber hermed et tidsperspektiv angående dåben, som er i overensstemmelse med det frelseshistoriske perspektiv, som karakteriserer værket. Jesus' dåb har særlig status, mens dåben i Johannes' navn i den urkristne histories forløb efterfølges og suppleres af den kristne dåb.

Spørgsmålet om den gode frugt

Lukas' særstof afspejler i bemærkelsesværdig grad det portræt af Johannes, vi finder hos Josefus. Josefus beskriver to figurer, som ikke sættes i forbindelse med hinanden; men portrættet af Johannes som prædikant og betydningen af den omvendelsesdåb, som han praktiserer, er i overensstemmelse med den lukanske version. Hvad angår Johannes' døbevirkning, kan Josefus' beskrivelse have influeret på Lukasevangeliets portræt netop i beskrivelsen af Johannes' virke ved Jordan og hans udlægning af, hvad der ligger i udtrykket god frugt. Mason gør opmærksom på, at den lukanske Johannesfigur, som opfordrer skaren til at leve sparsomt, stemmer overens med det ideal, som beskrives i Acta 2,44-45 og 4,32.35.⁹ Hvis Johannes' illustrationer i den formanende dialog med skaren i Luk 3,10-14 af, hvad der menes med god frugt, er en narrativ udvidelse af Luk 3,7-9,

⁹ Jf. Steve Mason, *Josephus and the New Testament* (Peabody: Hendrickson Publishers 2003), 213-225.

som i Goulders perspektiv er genskrevet Matt 3,7-10, så er spørgsmålet, om Lukas ikke uddyber, hvad han betragter som utilstrækkeligt i Matthæus. Opfordringen til at bære frugt, som er omvendelsen værdig, er netop det tema, som udlægges i Johannes' svar til skaren. Lukas foregriber et motiv, som vi finder i Acta 2,37-41, hvor Peters prædiken om en ny dåb også er indledt med det samme: "hvad skal vi gøre?", som gentages tre gange i Luk 3,10-14 (Jf. Acta 26,20).

I den lukanske genskrivning af Johannes' dåb med vand i Luk 3,16 udelader Lukas i sammenligning med Matt 3,11, at det drejer sig om en dåb *til omvendelse*. Lukas har i det foregående allerede narrativt illustreret den omvendelse, der er en forudsætning for dåben, og vil derfor ikke gentage, at det er en dåb *til omvendelse*, hvilket er det eneste ord, der udelades i den sekvens, som Lukas gengiver i ordret overensstemmelse med Matthæus 3,11-12.¹⁰

De menigheder, som kun kendte det lukanske dobbeltværk, kunne udlede, at da Jesus blev døbt, fandtes der kun én dåb, Johannes' dåb, som forberedte til den kristne dåb, som den er omtalt i Acta 1,5; 2,37-41. Som beskrevet ovenfor er omstændighederne omkring Johannes' tilstedeværelse ved Jesus' dåb uklare i sammenligning med Markus og Matthæus. De karakteristiske variationer i evangelisternes gengivelse af dåbsformlen ved Jesus' dåb vedrører især kristologien og ikke Johannes-figuren. Den lukanske genfortælling af dåbsscenen lader til gengæld ikke Johannes spille den samme rolle, som han udfylder i Markus- og Matthæusevangeliet, hvor han utvetydigt beskrives som ørkenprædikanten, der døber Jesus med en omvendelsesdåb. Forfatteren til Lukasevangeliet er her enig med Johannesevangeliet i at revidere rollefordelingen ved dåben imod Markus og Matthæus. Den narrative udpensling af dåbsscenen i forlængelse af Johannesportrættet i Matthæusevangeliet brydes hos Lukas af informationen om, at Johannes sættes i fængsel, hvorefter dåbsscenen med verberne i passiv hos Lukas bliver en optakt til Jesus' stamtavle. Hermed skabes der et litterært skel mellem Johannes' omvendelsesdåb og beskrivelsen af, hvordan Jesus døbes.

¹⁰ Bortset fra at Lukas ændrer Matthæus' vending "jeg er end ikke værdig til at tage hans sko af" til "jeg er end ikke værdig til at løse remmen på hans sko" for at følge Markus' vending. Til gengæld bruger Lukas Matthæus' vending, da episoden genfortælles af Paulus i Acta 13,25.

Det rette forhold mellem Jesus og Johannes i evangelierne

I Johannesevangeliet¹¹ får man et indtryk af en konkurrerende døbevirkosomhed mellem Johannes Døber og Jesus, hvor Johannes selv tager til orde for at forklare den rette rangorden: At han ikke er Kristus, men udsendt forud for ham (Joh 3,28), og at Jesus bør vokse, og han blive mindre (3,30). I Lukasevangeliet og Acta finder vi udsagn, som illustrerer motivet om det rette forhold mellem de to figurer i Johannes' mund (Luk 3,16f) og i Jesus' egen mund (Luk 7,28 og Acta 1,5), men motivet er især udfoldet i forhistoriens narrative forløb og i Zakarias' lovsang. Desuden er motivet gengivet hver gang, der er tale om Johannes Døber eller Johannes' dåb enten som rygte (Luk 3,15), i Herodes' mund (Luk 9,7.9) eller forud for Peters bekendelse (Luk 9,19-20), ligesom motivet gentages i Acta i Johannes-disciplenes mund (Acta 19,3).

Spørgsmålet, om Johannes kunne være Kristus, foregribes og uddybes i Luk 3,15, hvor den alvidende fortæller refererer skarens tvivl efter at have hørt Johannes' domsprædiken og formaninger. Lukas uddyber det problem, som den efterfølgende sætning er et svar på. Problemet angår det rette forhold mellem de to figurer og kvaliteten af Johannes' dåb versus Jesus' dåb, som ligeledes beskrives i Mark 1,7-8 og Matt 3,11-12.

En forveksling af Johannes og Jesus spejlvendes siden i Lukasevangeliet, hvor det fortælles, at Herodes hører om Jesus' virke og undrer sig over skarens rygte om, at Jesus skulle være Johannes opstået fra de døde (Luk 9,7). Jesus' disciple kender også til rygten om, at Jesus skulle være Johannes Døber i Luk 9,19. Lukas lader Herodes selv dementere rygten, idet han afviser påstanden med, at han jo selv har ladet Johannes halshugge. Her er der tale om en afgørende ændring i forhold til Markus og Matthæus, som lader rygten stå: Herodes undrer sig over rygten, men modsiger det ikke. Efter Herodes' benægtelse i Lukasevangeliet kan Peters bekendelse stå endnu klarere: Jesus er Guds salvede, og han er hverken Johannes Døber, Elias eller en af de gamle profeter opstået fra de døde. Markus og Matthæus får ikke ligeså udførligt aflivet rygten, som Lukas gør. De har til gengæld udpenslet, hvorfor og hvordan henrettelsen finder sted. Hos Lukas er der ikke nogen kvindeligt bag henrettelsen, og herved vinder Herodes autoritet samtidig med, at Johannes' død får mindre karakter af et martyrium.¹² Kondense-

¹¹ I Johannesevangeliet omtales Johannes Døber kun med fornavnet, hvilket er en afvigelse, som deles med Lukas (med to undtagelser), i forhold til Markus og Matthæus.

¹² Ross S. Kraemer, "Implicating Herodias and her daughter in the death of John the baptizer: a (christian) theological strategy?" *JBL* 125 (2006), 321-349.

ring af en fortælling er et andet karakteristisk træk ved den genskrivende narrative strategi.

Johannes' og Jesus' liv beskrives i respektive afsnit. Lukas adskiller de to livsforløb narrativt, men lader dem stå parallelt, så der skabes en kontrast, der skal løse problemet om den rette afstand mellem de to. Allerede barndomshistorien i Lukas vidner om et særligt hierarkisk forhold mellem Johannes' og Jesus' undfangelses- og barndomsberetning. Johannes' offentlige virke står i kontrast til Jesus' offentlige virke. Johannes' dåb underordnes Jesus' dåb, ligesom beskrivelsen af Johannes' død langt overgås af beskrivelsen af Jesus' død. Det er en del af Lukasevangeliets strategi at adskille figurerne Johannes og Jesus.¹³ Hensigten kunne være at tilpasse og underordne Johannes' biografi i forhold til Jesus' biografi. Samtidig accentuerer parallellfortællingen det rette hierarkiske forhold mellem de to i Lukas' frelseshistoriske perspektiv: Blandt kvindefødte er ingen større end Johannes. Men den mindste i Guds rige er større end han (Luk 7,28). Her uddyber Lukas det spørgsmål, som Johannesevangeliet besvarer om, at Johannes er forløberen, som skal blive mindre for siden at overgås af Jesus, som skal vokse (Joh 3,30).

Er det så et tilfælde, at Johannes sættes i fængsel, inden Jesus bliver døbt, fordi forfatteren netop afslutter afsnittet om Johannes' offentlige virke? Eller er det en narrativ strategi, som har teologisk vægt? I Acta 13,24-25 fremhæves et klart skel mellem Johannes' tid og Jesus' tid: I Paulus' tale i synagogen i det pisidiske Antiokia forklarer han således, at det er sidst i Johannes' liv, at Johannes prædiker om, at der efter ham kommer én, der er større end ham. Og det programmatisk udsagn i Luk 16,16 er tvetydigt, hvad dette skel angår.¹⁴ For hører Johannes her med til profeternes tid, som varede "indtil Johannes", eller til tiden for forkyndelsen af Guds rige, hvis begyndelse var "fra da af"? Dette udsagn vidner om, at Johannes har spillet en rolle i den nye tid, men det er muligvis møntet på forkyndelsen samt den foreløbige dåb i Johannes' navn, ikke på dåben af Jesus. Ifølge Acta 19,1-5 er en ny dåb nødvendig for at supplere Johannes' dåb. Her modstilles omvendelsesdåb og en dåb ved Helligånden.

¹³ Goulder 1989, 279.

¹⁴ Jf. Hans Conzelmanns fokus på Luk 16,16 som en hermeneutisk nøgle til det lukanske frelseshistoriske perspektiv i *Die Mitte der Zeit* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Siebeck) 1964). I Luk 16,16 sættes der skel mellem loven og profeternes tid og den nye tid, hvor evangeliet om Guds rige forkyndes.

Johannesevangeliet og Lukasevangeliet bruger to forskellige narrative strategier til at forklare forholdet mellem Johannes og Jesus, men de er fælles om at beskæftige sig med spørgsmålet og fælles om at undlade en tydelig beskrivelse af, hvem der egentlig døber Jesus. Det slørede billede af, hvorvidt Johannes har autoritet til at døbe Jesus, kommer muligvis en teologisk pointe til gode på affattelsestidspunktet i de respektive menigheder. Det er det spørgsmål, som en historisk og tendenskritisk tilgang vil forholde sig til.

Johannes' dåb - ny funktion og betydning

Lukas fortæller, at Johannes prædiker og døber. I det lukanske dobbeltværk opstår desuden udtrykket "Johannes' dåb" i en ny kontekst (Luk 7,29 og Acta 19,3), men kun to gange finder vi navnet *Johannes Døber*, nemlig i Luk 7,20, hvor det er Johannes' disciple, som taler, og i Luk 9,19, hvor det er Jesus' disciple, som refererer skarernes udsagn. Ellers undlader Lukas dobbeltnavnet og erstatter det med fornavnet, når Markus og Matthæus har dobbeltnavnet (f.eks. Matt 11,11). Johannes er således aldrig Døber i den lukanske fortællers perspektiv. Han er en prædikant, som opfordrer til omvendelse og radikal ny livsform. Han lægger navn til en foreløbig dåb, men han er ikke den privilegerede døber, som døber Jesus med en omvendelsesdåb, i Mark 1,3 endda til "syndernes forladelse". En omvendelsesdåb er kristologisk set problematisk. Til gengæld bliver alle, som hører ham, døbt med Johannes' dåb (Luk 7,29),¹⁵ et udtryk som betegner en fortidig og ifølge Acta 19,1-7 utilstrækkelig dåb, sammenlignet med den kristne dåb, der ifølge Acta har sin oprindelse pinedag i Jerusalem og henter sin kraft fra Helligånden (Acta 1,5;8; 2,38). François Bovon fremhæver, at Johannes' dåb i det lukanske perspektiv er utilstrækkelig ved kun at informere om og forberede til anger og omvendelse, men at den ikke *giver* syndernes forladelse.¹⁶ Denne karakteristik er i overensstemmelse med forudsigelsen i Luk 1,77 og med udlægningen i Acta 19,1-5. Inden for denne ramme af forudsigelse og udlægning er Johannes' dåb gjort foreløbig, og dåben af Jesus er isoleret fra den utilstrækkelige dåb ved Johannes. Johannes' dåb vedrører ikke direkte Jesus, men hans disciple og dem, som tror på ham indtil den dag, hvor dåben ved Helligånden ifølge Acta bliver mulig, efter at Jesus er død, genopstået og ophøjet til Guds højre hånd (Acta 2,38). I Peters prædiken i Acta 10,37-38 beskrives en messiansk forståelse af dåben, som kan kaste lys over det lukanske Johannes-portræt:

¹⁵ Udtrykket "Johannes' dåb", som vi også finder i Mark 11,30par.

¹⁶ Bovon 1991, 175.

”...efter den dåb, Johannes prædikede: hvordan Gud salvede Jesus fra Nazaret med Helligånd og kraft...” Her udlægges det lukanske tidsperspektiv, hvor Jesus indleder en ny tid, som Johannes udelukkende har forberedt til, men ikke selv bliver en del af (jf. Luk 16,16). Johannes har ifølge Actas udlægning prædikeret om syndernes forladelse og om dåben, men har ikke selv givet syndernes forladelse.

Johannes Døber som genskrevet figur

Sammenlignet med de andre nytestamentlige Johannes Døber-portrætter nedtones Johannes’ myndighed i Lukasevangeliets genskrivning af figuren. Spørgsmålet er derfor, om det har været et problem for den tidlige kristendom, at Jesus lod sig døbe af Johannes. Det apokryfe Nazaræerevangelium kunne vidne herom,¹⁷ ligesom Matthæus’ beretning om, hvordan Johannes vægrer sig ved at skulle døbe Jesus, underforstår et soteriologisk problem. Genskrivningshypotesen forudsætter en historisk kontekst, som har nødvendiggjort et nyt portræt af Johannes. Resultatet er en litterær komposition, som har forholdt sig kritisk til sine forlæg, og som herved vidner om en særlig receptionshistorie. I en analyse af Lukas’ Johannes-portræt som bibelsk genskrivning, viser det sig, at Lukas har tilføjet følgende narrative elementer til det nytestamentlige Johannes-portræt: et billede af hans forældre, en underfuld undfangelse, en profeti om hans skæbne i Zakarias’ lovsang, samt oplysningen om, at han opholdt sig i ørkenen indtil sin fremtræden. Udover at være en domsprædikant og omvendelsesdøber beskrives han også som en prædikant, der opfordrede til at leve nøjsomt og føre et nyt liv som betingelse for at blive døbt. Lukas’ Johannes-figur udlægger, hvad der ligger i at bære god frugt. Hvorvidt Jesus bliver døbt af Johannes sløres i fortællingen, ligesom beretningen om Johannes’ død er reduceret til en bekræftelse af, at Herodes har ladet ham halshugge. Det er vigtigere for Lukas at fremhæve, at Johannes fik skåret hovedet af, og at Jesus derfor ikke kan være Johannes opstået fra de døde, end at gengive beskrivelsen af, hvordan Herodias’ med hævnfuld list får halshugget Johannes imod Herodes’ vilje. Der er således eksempler på tilføjelser, kondensering og anticipation af narrative motiver, hvilket er karakteristisk for en genskrivningsstrategi.

¹⁷ I det apokryfe Nazaræerevangelium foreslår Jesus’ mor og brødre, at de alle lader sig døbe af Johannes, hvorefter Jesus spørger, hvori han har syndet, at han skulle lade sig døbe af ham. Dansk oversættelse i Jørgen L. Christiansen og Helge Kjær Nielsen, *Nytestamentlige apokryfer* (København: Det danske Bibelselskab 2002), 71-72.

Lukas beskriver i Acta, hvordan Johannes' dåb hører tiden før pinsen til, hvorefter dåben ved Helligånden skal blive tilgængelig for andre end Jesus selv fra pinsen og frem. Johannes' dåb bliver fortidig og devalueret til en foreløbig dåb, som farisæerne dog gør sig skyldige i ikke at tage imod. Ifølge Lukas er det Guds plan, at folket først skal lade sig døbe med Johannes' dåb, mens Jesus lever (Luk 7,30), og siden skal de døbes med den kristne dåb ved Helligånden efter at korsfæstelse, død, opstandelse og ophøjelse har fundet sted. Denne udlægning modsiger Matthæus' beretning om en missionsbefaling umiddelbart efter opstandelsen, hvor Jesus opfordrer disciplene til at døbe i Faderens, Sønnens og Helligåndens navn. Det er karakteristisk for det lukanske dobbeltværk at gengive en dåbsforståelse, som konsekvent adskiller Johannes' dåb og den kristne dåb. Denne særlige dåbsforståelse præger de ændringer, som er foretaget i Lukasevangeliets portræt af Johannes og i beretningen om Jesus' dåb, og den kan have motiveret en genskrivning af de kilder, som Lukas har brugt som forlæg.

”Hvem er min næste?” Krønikebøgernes idealkonge og Lukasevangeliets Jesusfigur¹

Ingrid Hjelm

Abstract: With Luke's implicit use of Old Testament themes and narratives, he exposes an insight into Old Testament ideology, narratives and language that is far more profound and sophisticated than the simple search and mark method employed by Matthew. His method is not that of rabbinic demonstration of utterance and fulfillment, but rather the use of parallelism and reiteration. From a modern perspective, parallelism and reiteration, so common in ancient writings, dissolve the testimonial values and reliability of the Old Testament, the Apocrypha (esp. Books of Maccabees), Josephus, and the Gospels. However, form and genre do not define historicity per se, and our unease towards reiteration clashes with the reliability assigned to the use of double witness and reiteration in antiquity. Continuation and confirmation of prophecies and events were signs of fulfillment of a historical plan that had been created a long time ago. The article examines how Matthew and Luke made different use of past traditions in their presentation of Jesus as heir to prophetic and royal roles known from the Hebrew Bible. Luke's presentation of Jesus' birth signifies a return of the glory of God to his true Israel, and Jesus' life and teachings aim at restoring the brotherly relationship between Samaritans and Jews that had deteriorated. Such is also the aim of the Books of Chronicles whose portraits of Moses and David play a major role in Luke's Gospel.

Key words: Old Testament – New Testament – Reiterative Narrative – Figure of Jesus

Lukasevangeliets implicitte brug af gammeltestamentlige temaer og motiver afslører en indsigt i Det Gamle Testaments ideologier, fortællinger og sprog, som er væsentlig mere sofistikeret end den simple ”marker og søg”-metode, der karakteriserer Matthæusevangeliets mere eksplicitte benyttelse af gammeltestamentlige udsagn og tekster som dokumentation for Kristus-fortællingens profetiske forankring. Begge evangelier placerer Jesus inden for en davidisk kongeideo-

¹ Artiklen er en bearbejdet oversættelse af I. Hjelm, ”Who Is My Neighbor?” Implicit Use of Old Testament Stories and Motifs in Luke's Gospel”, *Is This the Carpenter? Examinations on the Historicity of the Historical Jesus*, red. T. L. Thompson og T. Verenna (London: Equinox, under udgivelse).

logi, der henter sit materiale i Ruths bog og 1 Krønikebog, men deres forskellige benyttelse af materialet peger frem mod helt forskellige syn på Jesusfigurens ophav og funktion.

I

Profeti- og opfyldelsesideologien, som ligger til grund for Matthæusevangeliets Jesusfortælling, placerer Jesus inden for en dynastisk genealogi, der regner Abraham som hans tidligste forfader (Matt 1,1-17). De 42 generationer, som listen består af, er sammensat af tre gange fjorten generationer, der i første del skaber en succession fra Abraham, Isak, Jakob og Juda gennem ti generationer frem til David. Næste led består af 14 generationer af Judas konger indtil eksilet, mens tredje og sidste led opregner yderligere 13 generationer, frem til Jesu fødsel, som hermed bliver den 14. i rækken. Både totalantallet 42 og forfatterens betoning af listens tredeling i 3 gange 14 (v. 17) er betydningsbærende. 42 er ikke blot antallet på alle Israels og Judas konger i Kongebøgerne,² men tillige antallet af ægyptiske provinser i ægyptisk mytologi.³ De tematiske overensstemmelser vedrørende fragmentering, død, opstandelse og helhed, som karakteriserer ægyptisk og gammeltestamentlig mytologi og "historieskrivning", synes også at ligge til grund for Jesus-fortællingernes allegoriske særpræg. 14-tallet er som bekendt summen af de hebraiske konsonanter ךךך, som former Davids navn (4+6+4), og tredelingen har et væld af konnotationer. Disse kan være genealogiske og/eller kronologiske og eksempelvis relatere til de tre patriarker; de tre fælleskonger Saul, David og Salomo; de tre templer (det salomoniske, det andet og det kommende tempel);⁴ fødsel, dvs. liv, død og opstandelse samt tidens inddeling i for-

² 20 judæiske og 19 israelitiske konger plus Saul, David og Salomo; jf. I. Hjelm, "Samaria, Samaritans and the Composition of the Hebrew Bible", *Samaritans: Past and Present. Current Studies*, red. M. Mor, F. V. Reiterer og W. Winkler (Berlin, New York: De Gruyter 2010), 91-103.

³ J. Assmann, *Religion and Cultural Memory, Ten Studies* (Stanford, Calif.: Stanford University Press 2006; oversat af R. Livingstone fra *Religion und kulturelles Gedächtnis* (München: Beck 2000)), 75: "The forty-two provinces correspond also to the number of limbs of Osiris, whom Seth murdered and whose limbs he scattered throughout Egypt. Every year, the parts of the body are brought together from all regions of the land in solemn processions and joined together in one body. In this way, the number forty-two is associated with the idea of Egypt as a sacred entity that is constantly being salvaged from fragmentation of history and has to be joined together".

⁴ For gammeltestamentlig og tidlig jødisk litteraturs kritik af det eftereksilske tempel og forventninger om et kommende perfekt tempel, se *Det Ny Jerusalem. Guds by og de skiftende forventninger*, red. A. M. Aagaard (København: ANIS 1989); B. Otzen, "Hvis

tid, nutid og fremtid. Matthæus' genealogi kunne imidlertid også være helt vilkårligt sammensat af genealogierne i 1 Krøn 2,1-15 og Ruth 4,18-22, som også opregner 14 generationer fra Abraham til David. Dette har formentlig været bestemmende for Matthæus' udeladelse af nogle af de judæiske konger (jf. 1 Krøn 3,10-17) for at få skemaet til at gå op.⁵ Mistanken om 14- og 42-tallenes mytologiske betydning flytter dog med, når det viser sig at Lukas har placeret David som den 42. generation i hans helt forskellige genealogi (Luk 3,23-38). Mere herom senere.

Davids rolle som Jesu royale eponym er stadfæstet med Matthæusevangeliets indledning: "slægtsbog" eller "genealogi for Jesus Kristus, Davids søn, Abrahams søn" (Matt 1,1).⁶ Dette forhold stadfæstes umiddelbart efter genealogiens afslutning med tiltalen "Josef, Davids søn" i perikopen, der annoncerer Marias svangerskab (1,20). Gentagne gange tiltaler de blinde, de fremmede og skaren Jesus med en tilsvarende genealogisk tilføjelse (Matt 9,27; 12,23; 15,22; 20,30; 21,9. 15). Dette forårsager vrede og frygt hos de religiøse ledere og præster og sætter dem i et uløseligt dilemma. Hvis de anerkender Jesu kongelige afstamning, får de problemer med de romerske myndigheder, men indrømmer de, at Messias er mere end David, nemlig Guds søn (Matt 22,41-46; 26,59-68), får det konsekvenser for deres teologi. Afvise tilhørsforholdet kan de ikke, for den er genealogisk stadfæstet i Genesis og, som vi skal se senere, stadfæstet hos Lukas. Matthæus' genealogi afslører ikke denne relation, men fremhæver relationen til Abraham og David som genealogiens begyndelse, fortsættelse og videreførelse. Med benyttelsen af genealogierne i Ruths bog og Første Krønikebog peger evangeliet også indirekte på Jesu universelle (eponyme) og partikulære (royale) mission som arvtager til løfterne til Abraham (Gen 12,3; 18,18-19; 22,18) og David

jeg glemmer dig Jerusalem...", i *Tekster og Tolkninger – ti studier i Det gamle Testamente*, red. K. Jeppesen og F.H. Cryer (Århus: ANIS 1986), 67-81; I. Hjelm, *Jerusalem's Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition*, JSOTSup 404; CIS 14 (London and New York: T&T Clark International 2004), 260-266.

⁵ M. Müller, *Kommentar til Matthæusevangeliet*. Dansk kommentar til Det Nye Testamente 3 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2000), 79.

⁶ Den græske term βίβλος γενέσεως er en genbrug af den terminologi, som indleder og afslutter Adamsfortællingen i Septuaginta (Gen 2,4 og 5,1). Dens hebraiske equivalent ספר תולדות bruges dog kun i Gen 5,1. Alle øvrige genealogier i Septuaginta og MT er betegnet γενεαί og תולדות uden "bog". En bedre oversættelse af βίβλος γενέσεως kunne derfor være "historie".

(2 Sam 7,16).⁷ Diskussioner om Jesu sande natur er et stadigt tilbagevendende tema i Matthæusevangeliet. Epitetet "Guds søn", som hører til nærorientalsk kongeideologis nomenklatur, benyttes i Det Gamle Testamente også om folket og indikerer forhold, der lige så vel er adoptionslignende og analoge som de er genealogiske.⁸ Familiemetaforer benyttes for at markere den gensidige far-sønrelation. Skønt (Guds) røst fra himlen to gange erklærer Jesus for "min elskede søn" (Matt 3,17; 17,5), deler han ikke skæbne med den ophøjede messiasfigur, som vi kender fra nærorientalsk kongeideologi,⁹ men med den falske eller afviste tronprætendent. Hermed viderefortolker Matthæusevangeliets Jesus-figur den skæbne som blev Abrahams folk til del.

II

Lukasevangeliets genealogi åbner med den usikkerhed, at "man mente" (ἐνομίζετο), at Jesus var søn af Josef (Luk 3,23). Listen nedregner 76 generationer, indtil den når sit ultimative udspring: "søn af Gud".¹⁰ David fremtræder som nummer 42 fra oven, men listen består ikke af navnene på Judas konger, som vi kender dem fra den bibelske tradition i Konge- og Krønikebøger. Genkendelige er Zerubbabel og hans far Shealtiel (v 27-28), arvtagere til den Davids trone, som var gået uigenkaldeligt tabt ved den babylonske erobring. Listen opregner 20 generationer fra Shealtiel ned til David; samme antal som Judas konger fra Rehabeam til Jojakim i Kongebøgerne, men Davids søn i Lukas' liste er ikke Salomo, men Natan (jf. 1 Krøn 3,5; 2 Sam 5,14). Genkendelige tilfældige navne er Joram (Joram) og Eljakim. Når Lukas nævner Natan og ikke Salomo som Davids søn, og i modsætning til Matthæus ikke fremstiller en judæisk "kongeliste" a la 1 Krøn 3,10-17, rejser det mistanke om, at han bevidst vil undgå at nævne de konger, som var ansvarlige for Judas fald. Skønt Salomo får en meget rosende omtale i 1 Kongebog, bliver han også kritiseret for at have vildledt israelitterne

⁷ Müller, 2000, 75.

⁸ Folket som "søn" i Exod 4,22; Deut 14,1; Es 30,1; 43,6; 45,11; Ez 16,20-21; Hos 2,1; 11,1, 10-12. Kongen som "søn" i Sl 2,7; 89,27-28; 2 Sam 7,14 // 1 Krøn 17,13; 22,10; 28,6.

⁹ T. L. Thompson, *The Messiah Myth. The Near Eastern Roots of Jesus and David* (New York: Basic Books 2005).

¹⁰ Antallet af generationer varierer i ældre manuskripter og litteratur fra 72-77 navne, så betydningen heraf må tages med et vist forbehold, jf. M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies. With Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus* (Cambridge: University Press, 1969), 231-233.

gennem sine ægteskaber med fremmede kvinder, for at støtte afgudsdyrkelsen og forårsage rigets deling (1 Kong 11,1-13; 2 Kong 23,13). I Neh 13,26 bliver hans eksempel brugt som advarsel om risikoen for, at nye ulykker skal ramme folket. Så hvad er værd at huske om de davidiske konger? Ikke meget, hvis vi følger de beskyldninger, der rejses i 2 Kongebog 23's fortælling om Josias' reform. Dette kunne være baggrunden for Lukas' valg af Natan, som ikke var en judæisk konge, men navnebror med den profet, som profeterede Davids evige kongedømme (2 Sam 7,11-17). Denne mulige fortolkning finder vi i Eusebs *Quaestiones Evangelicae ad Stephanum*, III 2,¹¹ baseret på Jer 22,24-30's forbandelse af (Je)konja, Jojakims søn og forudsigelsen om, at han skal forblive barnløs, og at ingen af hans efterkommere skal tage sæde på Davids trone. I 1 Krøn 3,17 og Matt 1,12 bliver han imidlertid far til Shealtiel, mens Lukas nævner en i øvrigt ukendt person, Neri (Luk 3,28). Sammensmeltningen af Davids søn Natan og profeten af samme navn var begyndt allerede i Targum Zak 12,12-14. Den forefindes også i Julius Africanus' *Brev til Aristides* (3. årh. e.Kr.), som var kendt af Euseb.¹² Lukas' opregning af Zakarias' fire navne: David, Natan, Levi og Shimei sammen med navne, der sædvanligvis optræder i Levis og Josefs genealogier, tyder på, at han var opmærksom på jødiske diskussioner om Messias' afstamning.¹³ Lukas' inkluderende liste afspejler, ligesom også Første Krønikebogs genealogiske liste for Judastammen,¹⁴ indre jødiske, såvel som jødisk-samaritanske uoverensstemmelser, og tilbyder en ophævelse af disse i kristendommen. Med inkorporeringen af Natan i listen opnår Lukas både at indikere Jesu kongelige og politiske rolle samt placere ham i profetgruppen.

Jesu kongelige legitimitet er eponymisk snarere end genealogisk, når hans 34 forfædre før David markerer slægtsfølgen fra Adam via Set, Noa, Shem, Arpakhshad, Abraham og Juda ved hjælp af udvalgte navne fra genealogier i 1 Krøn 1, 24-27; 2,4-15 og Ruth 4,17-22. Lukas' opregning af 22 slægter fra Adam

¹¹ Johnson 1969, 243-245. Teksten, som Johnson citerer, er fra J.P. Migne (red.), *Patrologiæ cursus completus omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, sive Latinorum, sive Graecorum* (221 bd.; Paris, 1844-1855 og 1862-1865), XXII, 895.

¹² Johnson 1969, 240-243.

¹³ Johnson 1969, 247.

¹⁴ S. Schweitzer, *Reading Utopia in Chronicles* (New York and London: T&T Clark 2007), 48; J. T. Sparks, *The Chronicler's Genealogies. Towards an Understanding of 1Chronicles 1-9* (Atlanta: SBL Press 2008), 224-227.

til Jakob inkluderer Kenan som Arpakhshads søn i lighed med *Jub* 8,1 og LXX Gen 10,24 og 11,13.¹⁵ Listen inviterer til overvejelser over sammenhængen mellem de 22 generationer fra Adam til Jakob og de 22 skabelsesværker omtalt i *Jub* 2,23 og 4Q Jub^a (4Q216). Senere traditioner sammenligner 22-tallet med antallet på bogstaver i alfabetet og de 22 hellige bøger,¹⁶ som er nævnt i Josefus, *Contra Apionem* 1.37-41. I sin helhed betegner Lukas' genealogi en ny begyndelse og en opfyldelse af løfterne til forfædrene, således som det kommer til udtryk i Marias *Magnificat* (Luk 1,46-56) og Zakarias' *Benedictus* (Luk 1,67-69). Begge lovsange trækker intenst på gammeltestamentlig litteratur i proklamationen af den davidiske frelser, der skal genoprette freden og fjerne forsmædelsen og forhånelsen fra Israel. Med sin paradigmatiske benyttelse af 1 Samuel 1-4 tilkendegiver Lukas, at det ærestab (אֵי כֹהֵן), som Israel led ved tabet af arken (1 Sam 4,21-22), endnu engang kan genoprettes ved fødslen af profeten og kongen, nemlig Johannes og Jesus som spejlbilleder af Samuel og David. Som Raket (Gen 30,23) og Hanna (1 Sam 1,6; 2,1) oplever også Elisabeth, at vanæren og forhånelsen er blevet taget fra hende (Luk 1,48).

I lighed med Matthæus placerer også Lukas Jesus i både Abrahams og Davids genealogier (Luk 3,32-38) og erklærer, at Marias barn skal arve sin far Davids trone (1,32). Læseren er allerede forberedt på dette med Lukas' kommentar vedrørende Marias forlovede "Josef, som var af Davids hus" (1,27), og det understøttes af hans gentagne referencer til Jesu davidiske afstamning i evangeliet. Lukas' mest eminente afsløring af denne royale afstamning finder vi i hans kompositioner af den kongeideologiske "fattigmandssang",¹⁷ som Maria (Luk 1,46-56), Zakarias (68-80) og Jesus (Luk 4,18-19) fremfører. Alle tre tekster er sammensat af gammeltestamentlige tekster fra profet- og salmelitteraturen, som lovpriser den messianske konge, især David, som frelser og leder af Israel. Det er

¹⁵ Hverken samaritanske eller masoretiske Pentateuktekster nævner Kenan, og de nævnte Genesisstekster mangler blandt Dødehavsteksterne.

¹⁶ R.H. Charles' første engelske oversættelse af *Jubilæerbogen* fra 1902 redigerede teksten i Jub. 2,22-23 på grundlag af adskillige tekstvidner så den stemte overens med Epifanius af Salamis' værk *De mensuris et ponderibus*, kap. 22: "As there were two and twenty letters and two and twenty (sacred) books and two and twenty heads of mankind from Adam to Jacob, so there were made two and twenty kinds of work before the seventh day"; R.H. Charles, *The Book of Jubilees or the Little Genesis, Translated from the Editor's Ethiopic Text and Edited, with introduction, Notes, and Indices* (London, 1902).

¹⁷ Thompson 2005, 132-134.

imidlertid bemærkelsesværdigt, at Jesu første offentlige optræden ikke finder sted i paladset, men i synagogen, hvor han præsenterer sig som ”profet” og relaterer sig til de gammeltestamentlige profeter (Luk 4,24-27). Inden for denne tematik er det især Elias og Moses, som han sammenlignes med og overgår i forklarelsesfortællingen (Luk 9,28-36). Ligesom Jahve antog kongen med ordene ”min søn” (2 Sam 7,14; 1 Krøn 17,13; 22,10; 28,6; Sl 2,7; 89,27-28), således annonceres også Jesu gerning med ordene: ”Denne er min søn, den udvalgte, hør ham!” (Luk 9,35). Scenen besvarer spørgsmål, stillet både af Herodes: ”Hvem er han?” (Luk 9,9), og af Jesus selv: ”Hvem siger skarerne, jeg er” og ”hvem siger I, jeg er?” (9,18-20) henvendt til disciplene. Røsten fra himlen legitimerer Jesu rolle som Moses’ og Elias’ efterfølger som lovgiver og profet. Men snarere end at være én af de gamle profeter, der er genopstået (*προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἄνῆστη*), sådan som nogle foreslog (Luk 9,8. 19), så er Lukas’ Jesus – ligesom Krønikebøgernes David – både profet og konge, og han er bestemt ikke én af de gamle profeter.

Tilsynekomsten af Moses og Elias og deres forsvinden kan læses allegorisk som de specifikke samaritanske og judæiske (jødiske) traditioner,¹⁸ som kristendommen overgår. Nyere studier i det Nye Testaments holdning til uoverensstemmelserne mellem samaritanere og jøder har konkluderet at både Lukas- og Johannesevangeliet argumenterer for en inklusion af jøder, samaritanere og hedninge i ”den nye pagt”. Kristen teologi tilbydes som en løsning på det ”enten Garizim eller Jerusalem”-spørgsmål, der rejses i Johannes 4.¹⁹ Teologien finder sit forlæg i gammeltestamentlige visioner om en samling eller forbrødring, om man vil, af hele Israel i Jerusalem med David som konge. Denne fremtidsvision er især at finde hos profeterne Esajas, Jeremias og Ezekiel samt i Krønikebøgerne. I sidstnævnte værk er Davids rolle kultisk og spirituel og langt fra de politiske og verdslige roller, som Samuels- og Kongebøgernes konger spiller.²⁰

¹⁸ Thompson 2005, 57.

¹⁹ J. Zangenber, *Frühes Christentum in Samarien: Topographische und traditionsge-schichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium. Texte und Arbeiten zum Neutestamentlichen Zeitalter 27* (Tübingen: A. Francke Verlag, 1998) 206-209; 224-225; M. Böhm, *Samaritaner und die Samaritaner bei Lukas: Eine Studie zum religions-historischen und traditionsge-schichtlichen Hintergrund der lukanischen Samaritentexte und zu deren topographischer Verhaftung*. WUNT 111 (Tübingen: Mohr Siebeck 1999), 310.

²⁰ Hjelm 2004, 248-253; Schweitzer 2007, 79-88.

III

Disse temaer får deres mest eksplicitte udtryk i Krønikebøgernes portræt af David som *Moses redivivus*. Allerede i bogens åbning med de endeløse genealogier knyttes Moses og David uløseligt sammen, når David legitimerer kultens musikalske udtryk,²¹ og Moses præsternes funktioner og offerkultens udførelse.²² Som en reduplikation af Moses' narrative planer for tabernaklet i Ex 25-40 planlægger David bygningen af det salomoniske tempel ned til mindste detalje ved at kombinere sine egne opfindelser med Moses' design (1 Krøn 22-29).²³ Ikke mindre imaginært end Moses' tabernakel er Davids tempel *ikke* en beskrivelse af et jahvistisk kultsted i det persiske eller hellenistiske Jerusalem. Det utopiske Jerusalem, til hvilket sted alle skal samles,²⁴ placerer David i Moses' fodspor som den ventede profet.

Samuelsbøgernes Davidsportræt står i skarp modsætning hertil, når David imiterer og i nogen grad karikerer nærorientalske kongeideologier,²⁵ hvis hovedbeskæftigelse er krig, politik, rigdom og kvinder. Bøgerne nævner aldrig Moses eller Loven, men præsenterer David som en konge, der indstifter sin egen lov og orden.²⁶ Det forhindrer dog ikke, at der også i dette portræt gives anledning til overvejelser over Davids mulige rolle som den ventede profet.²⁷ Den sande konkurrent til det mosaiske udsagn om, at "der ikke igen fremstod nogen profet som Moses" (ולא־יקם נביא עוד בישראל כמשה) Deut. 34,10), er måske ikke én af de bibelske profeter.²⁸ Skønt Hoseas afventer de kommende profeter,²⁹ Amos³⁰ og Zaka-

²¹ 1 Krøn 6,16-17, jf. også Davids rolle i Ezra og Nehemias, jf. Hjelm 2004, 9, n. 29.

²² 1 Krøn 6,33-34; Sparks 2008, 56-60.

²³ J. van Seters, "The Chronicler's Account of Solomon's Temple-building: A Continuity Theme", *The Chronicler as Historian*, red. M.P. Graham, K.G. Hoglund og S.L. McKenzie. JSOTSup 238 (Sheffield Academic Press, 1997), 283-300.

²⁴ Schweitzer 2007, 57.

²⁵ D.F. Murray, *Divine Prerogative and Royal Pretension: Pragmatics, Poetics and Polemics in a Narrative Sequence about David* (2 Samuel 5.17-7.29). JSOTSup 264 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1998).

²⁶ 2 Sam 8,15; Hjelm 2004, 233-235.

²⁷ Hjelm 2004, 245-248.

²⁸ P.R. Davies, *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures* (Westminster: John Knox Press 1998), 115: "It remains possible that a "prophecy" canon originated as a counterweight to the Mosaic canon and that Deuteronomy's presentation of Moses as a prophet like no other and its concern to control prophecy is influenced by the existence of a prophetic canon".

rias³¹ taler om de ”tidligere profeter”, og Samuel synes at kandidere til rollen, mens Jeremias stiler mod at erstatte både Moses og Samuel,³² peger den bibelske tradition implicit på den ideale kong David som den ventede profet. I denne rolle fungerer Davids eksempel på lige fod med Moseloven som rettesnor for bedømmelsen af de davidiske konger i kongeøgterne.³³ Ligesom der ikke fremstod nogen profet som Moses, var der heller ikke nogen konge som Hezekias (לאֲהִיָּהּ וכמהו לאֲהִיָּהּ לפניו מלך...ואחריו לאֲקָם) (2 Kong 18,5) og Josias (כמהו 2 Kong 23,25) som fulgte i Davids og Moses’ fodspor. Ligesom Abraham blev regnet for retfærdig, fordi han stolede på Jahve (והאמן ביהוה ויחשבה לו צדקה) (Gen 15,6), således blev også David regnet for retfærdig (וישב יהוה לי כצדקתי) og (כצדקתי יגמלני יהוה), fordi han med Jahves bestemmelser for øje forblev udadledig (והאיה תמים לו) (2 Sam 22,21-25).³⁴ Denne retfærdighed er en variant af Deut 6,25’s retfærdiggørelse som løn for at have overholdt Jahves befalinger (וצדקה ושמר לנו כי נשמר לעשת את־כל־המצות לפני יהוה אלהינו כאשר צונו) (ואיש כי יהיה צדיק ועשה משפט וצדקה) (Ezekiel 18,5’s definition på en retfærdig person). Salmistens karakteristik af Davids retfærdighed er ikke en omvendelsesteologisk vendt sig til helhjertet lydighed eller en allusion til den temmelig uskyldige uagtsomme synd, som man også kan finde i oldtidens fortolkninger af Davidsfiguren.³⁶ Karakteristikken reflekterer snarere aspekter af Platons ideverden eller Aristoteles’

²⁹ Hos 12,11; K. Zobel, *Prophetie und Deuteronomium: Die Rezeption prophetischer Theologie durch das Deuteronomium* (Berlin: W. de Gruyter 1992), 213.

³⁰ Amos 2,11; Zobel 1992, 207-208.

³¹ Zak. 1,4; 7,7. 8.

³² Jer 15,1-2; LXX^A: καὶ Ααρὼν; Teksten synes at reflektere både 2 Krøn 35 og 2 Kong 23 (jf. Jer 15,4). J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel: From Settlement in the Land to the Hellenistic Period* (Philadelphia: The Westminster Press 1983), 158-60; C. R. Seitz, “Mose als Prophet: Redaktionsthemen und Gesamtstruktur des Jeremiasbuches”, *BZ* 34 (1990), 234-45; J. van Seters, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Kampen: Kok Pharos 1994), 171-75.

³³ Hjelm 2004, 83-88

³⁴ Således som den retfærdige Noa (אִישׁ צַדִּיק תָּמִים) gjorde (Gen. 6,9), og som Abraham (Gen. 17,1) og israelitterne også skulle gøre (Deut 18,13; Jos 24,14).

³⁵ Jf. også Deut 24,13.

³⁶ Hjelm 2004, 237; G.A. Anderson, “Intentional and Unintentional Sin in the Dead Sea Scrolls”, *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, red. D.P. Wright, D.N. Freedman og A. Hurvitz (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1995), 49-64.

hierarkiske ideer om det *højeste værende*, hvis systemer muliggør forestillinger om David som lidt mindre end Gud³⁷ og så tæt forbundet med Jahve, at Jahves vilje bliver Davids mål (2 Sam 15,25-26; 23,2-5). Davids paradigmatiske eksempel for efterfølgende kongers opførsel bliver hermed at sammenligne med Abrahams rolle som model for den ideelle stammeleder og Moses' rolle som guddommelig lovgiver. I kanonisk kronologi tjener Davids rolle til at illustrere kongens tilknytning til Loven og dens fortolkere, hvad enten det er en implicit forstået mosaisk lov eller budskaber formidlet af profeterne. I narrativ kronologi derimod fremstiller Samuelsbøgerne kongen som uafhængighed af fortidens institutioner: tempel, præsteskab og lov. Kompositionsmæssigt optræder endog Davids overtrædelser *efter*, at han har indsat lov og orden (2 Sam 8,15).

IV

Dette er ikke den rolle, som David spiller i Krønikebøgerne, hvor hans overtrædelser ikke nævnes, og hans adfærd kun er lidet ringere end Salomos. Ved hjælp af taler, salmer og bønner "engagerer" Krønikebøgernes David både Moses og profeterne, som opfordrer folket til at søge Jahve (שׁוּבוּ/בָקְשׁוּ), angre eller vende om (שׁוּבוּ) og overholde (שׁמְרוּ) Loven samt advarer mod at svigte (עֲזַבוּ) Jahve og være utro (מַעֲלֵי).³⁸ Som Moses ikke fik lov at komme ind i det forjættede land, men overgav forordningerne for den fremtidige tilværelse dér til Josva (Deut 31.7-8, 23), således får David heller ikke lov til at bygge templet og dermed komme ind i det, men overgiver de arkitektoniske og administrative planer for templet til Salomo (1 Krøn 28,11-19). Ligesom Moses før ham ikke var værdig til at betrede det hellige land, således er David, på grund af hans krige, ikke værdig til at berøre dets hellige sted, men i Josva- og Krønikebøgernes optik bliver hverken Josva eller Salomo tilregnet nogen synd. Hvis der overhovedet kan henvises til en absolut fejlfri person i Det Gamle Testamente, så er det Krønikebøgernes Salomo. Hans tvivlsomme karakter og nedgangstid som fortalt i 1 Kongebog 9 og 11 er her aldeles udeladt.³⁹

³⁷ 2 Sam 7,25-27; jf. Sl 8,5-9; Murray 1998, 208-11; 312.

³⁸ Dette er mest bemærkelsesværdigt i Davids formaninger til Salomo i 1 Krøn 22,11-16; 28,8-10; 29,10-19; jf. Jer 29,13-14; Deut. 5.29. M. A. Throntveit, "The Chronicler's Speeches and Historical Reconstruction", *The Chronicler as Historian. Studies in Text and Texture*, red. M.P. Graham, K.G. Hoglund og S.L. McKenzie. JSOTSup 238 (Sheffield Academic Press 1997), 225-245; B. E. Kelly, *Retribution and Eschatology in Chronicles*. JSOTSup 211 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1996), 49-58.

³⁹ Schweitzer 2007, 81-88

Han er Jahves udvalgte konge, som sidder på Jahves trone (1 Krøn 29,23; jf. 28,5) og bygger hans tempel (1 Krøn 28,5-7.10). I Samuelsbøgerne er det Saul og David, som er udvalgte (בחר)⁴⁰ mens det i Krønikebøgerne er David og Salomo.⁴¹ Salomo er en “fredens mand” (איש מנוחה 1 Krøn 22,9) i modsætning til David, som er en “krigens mand” (איש מלחמה 1 Krøn 28,3; 22,7-8). Udstrækningen af Salomos rige er en utopisk opfyldelse af Jahves løfte til Abraham: “fra Eufratfloden til filistrenes land og Ægyptens grænse”.⁴² En lignende lovprisning finder vi også i 1 Kongebogs omtale af Salomo, men på højdepunktet for hans regering (1 Kong 5,1.5), og før templet bliver bygget. I Krønikebøgerne er denne lovprisning placeret ved afslutningen på hans regeringstid og efter, at templet er blevet bygget og kulten forordnet. Både David og Salomo bidrager med eventyrlige summer til byggeriet og templets drift.⁴³ Helt i tråd med Krønikebøgernes generelle argument, at troskab mod Toraen og kulten bringer velsignelse, når den velsignelse, som bliver Salomo til del, sit absolutte højdepunkt på det tidspunkt hvor den ideale mosaiske kult er fuldkommengjort med de davidiske tilføjelser.⁴⁴ Krønikebøgernes David er ikke mindre den profet, som Jahve betror sine tanker til, end Moses før ham, når han erklærer, at planen for tempelbyggeriet er skrevet med Jahves hånd (מִיַּד יְהוָה; 1 Krøn 28,19). Her er bestemt mere end Moses, men Salomo overgår dem begge.

V

Selvom Salomo ikke nævnes i Lukas’ genealogi er han bestemt ikke glemt i evangeliet, men tjener som sammenligning til det allermost udsøgte, når Lukas i kapitel 12 mener at markens blomster er bedre klædt på end Salomo i al hans pragt (Σολομῶν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβύλετο; Luk 12,27). Med placeringen blandt Jesu visdomsudsagn henviser Lukas’ sammenligning ikke udelukkende til Salomos rigdom, men tillige til den visdom og kundskab, som han bad om snarere end besiddelse, magt og ære (2 Krøn 1,11-12 // Kong 3,11-13). Som belønning for denne uegennyttige fromhed får han også løfte om alt det øvrige: ”men jeg vil også give dig rigdom og formue og ære, så meget som ingen konger

⁴⁰ Hjelm 2004, 294-296.

⁴¹ Schweitzer 2007, 81.

⁴² 2 Krøn 9,26; jf. Gen 15,18; Schweitzer 2007, 88.

⁴³ 1 Krøn 22,14; 29,2-5; 2 Krøn 5,1; 8,12-16.

⁴⁴ Schweitzer 2007, 87.

tidligere har haft og ingen siden hen skal få” (2 Krøn 1,12; jf. 1 Kong 3,13). Fra verdens ende kom den legendariske ”Sydens dronning” (dronningen af Saba) for at lytte til Salomos gudgivne visdom, men Jesus overgår ham: ”Her er mere end Salomo” (πλεῖον Σολομῶνος ᾧδε, Luk 11,31; jf. 2 Krøn 9,1-9 // 1 Kong 10,1-10). Med rod i Bibelens erstatnings- og videreførelsesteologi (”supersessionisme”) imiterer, inkorporerer og afløser Jesus traditionens guddommeligt sanktionerede og velsignede litterære skikkelser.⁴⁵ Som Salomo sad på Jahves kongelige trone (1 Krøn 29,23), skal Jesus sidde ved Guds højre hånd i Himlen, og David skal anerkende begges overhøjhed (Luk 22,69; jf. 20,41-44: ApG 2,29-35; 1 Kong 1,35). Jesus er bestemt ikke én af de gamle profeter, men deres skæbne bliver hans skæbne (Luk 11,50-51) ligesom det også vil blive Stefanus’ skæbne ved hans imitation af Jesu profetiske rolle (ApG 7,58-60).

Supersessionistisk ideologi definerer også Jesusbevægelsen og kristendommens rolle i Lukasskrifterne. Judaisme og samaritanisme bliver ikke forkastet, men reformuleret og inkorporeret. Lukas’ fortælling om ”den barmhjertige samaritaner” (Luk 10,25-37) udtrykker på smukkeste vis hans subtile brug af traditionen.⁴⁶ Fortællingen indledes med at ”en jurist” (νομικός, dvs. én der kender loven, en lovkyndig) rejste sig og for at sætte Jesus på prøve spurgte ham: ”Lærer, hvad skal jeg gøre for at arve evigt liv?” Jesu svar er en henvisning til Loven: ”Hvad står der skrevet i loven. Hvad læser du der?” Spørgsmålene kan være helt ligefremme, men også indeholde betydning af ”hvordan fortolker du Loven?” Den lovkyndige svarer med at citere *Shema* i Deut 6,5’s bud om at ”du skal elske Herren din Gud af hele dit hjerte og hele din sjæl og al din styrke og hele dit sind” (Αγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλη τῇ διανοίᾳ σου),⁴⁷ og Lev 19,18’s påbud om at ”elske din næste som dig selv” (καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν). Svaret accepteres af Jesus som lige netop det, juristen skal gøre for at arve evigt liv: ”Gør dette og du skal leve” (τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ Luk 10,28).

⁴⁵ François Bovon, *Luke the Theologian. Fifty Years of Research (1950-2005)* (2nd rev. ed.; Waco, Texas: Baylor University Press 2006), 104.

⁴⁶ Den nyeste forskning om Lukas’ brug af det Gamle Testamente er omtalt i Bovon, 2006, 87-121, 525-531.

⁴⁷ Lukas’ tekst er lidt anderledes end LXX, MT, SP og DSS. Ingen af disse tekster medtager fjerde led καὶ ἐν ὅλη τῇ διανοίᾳ σου. Tilføjelsen διανοίᾳ til MT’s ”hjerte”, ”sjæl / liv” og ”styrke” findes også i Matt 22,37 og Mark 12,30. Det hebraiske לבב, ”hjerte”, kan imidlertid også gælde for ”sind”.

Den lovkyndige synes enten at være utilfreds med problemets åbenlyse simplicitet, eller måske vil han blot sikre sig, for teksten fortsætter med at fortælle, at "han ville retfærdiggøre sig selv og spurgte Jesus: Hvem er så min næste?" Jesu svar er den velkendte fortælling om en mand, som på vejen fra Jerusalem til Jeriko faldt i hænderne på røvere; de trak tøjet af ham, slog ham og forlod ham halvt døende. Både en præst og en levit kom forbi, så ham og gik over på den anden side af vejen, men en samaritaner, som var på rejse "så ham, havde medlidenhed med ham, hældte olie og vin i hans sår og forbandt dem, løftede ham op på sit eget ridedyr og bragte ham til et herberg og sørgede for ham" (10,34). Da han rejste videre gav han værten to denarer, bad ham tage sig af manden og lovede at godtgøre evt. yderligere udgifter. Efter at have fortalt denne historie spørger Jesus den lovkyndige: "Hvem af disse tre mænd synes du var næste for ham, der faldt i røvernes hænder?" (τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγενῆσθαι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς ληστὰς 10,36). Og da juristen svarer: "Den, som har vist ham barmhjertighed", siger Jesus: "Gå du ud og gør ligeså" (10,37).

Der er utallige fortolkninger af denne fortælling, der uddrager en moralsk lære om kristen velgørenhed som fortællingens pointe. Så meget, så udtrykket "den barmhjertige samaritaner" eller blot "samaritaner" ofte bliver brugt i navnet på hospitaler, nødhjælpsorganisationer og herberger. Samaritanerne elsker selvfølgelig fortællingen som bidrog til deres ry allerede i oldtiden som gæstfri, jf. 2 Makk 6,2 og Josefus, *Ant* 11.346. Fortællingens skurke er ikke blot røverne, men også præsten og levitten, som måske elskede Gud, men havde glemt at være næste. Skønt det ofte påstås, at Lukas her udtrykker en pro-samaritansk holdning, er fortællingens samaritaner ikke mere udtryk for en sådan mulig holdning end den samaritanske spedalskes tilbagevenden for at "lovprise Gud" i Luk 17,15f. Lukas' samaritanerfortællinger har til formål at udstille jødernes genstridighed; og ved at sammenligne dem med den nærmest sammenlignelige gruppe rammer bebrejdelsen så meget desto hårdere.⁴⁸ Lukas' fortælling har ikke til hensigt at anvise simple principper om hvem, der er den lovkyndiges næste, men alluderer til og implicerer et uløst problem vedrørende jødisk og samaritansk fjendskab. Mange forhold og begivenheder havde befordret dette fjendskab. Især Johannes Hyrkanus' ødelæggelse af det samaritanske tempel på Garizim omkring 110

⁴⁸ I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*. JSOTSup 303, CIS 7 (Sheffield Academic Press 2000), 116-118.

f.Kr.⁴⁹ og nogle samaritaneres forurening af Jerusalems tempel omkring 100 år senere under Polonius' prokuratortid (6 - ca. 9 e.Kr.)⁵⁰ blev afgørende. Lukas' lovkyndige, som synes at kende Skriften, kunne have genkendt Jesu fortælling som en allegori over en af fortidens fortællinger om jøder og samaritanere.

VI

Denne fortælling, som vi finder i 2 Krøn 28,⁵¹ beretter om Judas konge Akaz' krig mod aramæerne og Israels konge Peka. Krigen resulterede i et massivt nederlag for Akaz med mere end 120.000 faldne judæere og 200.000 tilfangetagne kvinder og børn, som israelitternes hær bragte til Samaria (2 Krøn 28,5-8). Da de ankommer til Samaria, kommer en profet ved navn Oded ud sammen med nogle af efraimiternes ledere og bebrejder dem, at de i blindt raseri har slagtet løs blandt judæerne og for at have taget deres landsmænd (אֶרְבָּא; bet. egtl. "brødre"; v. 11; jf. v. 8) som slaver. Oded advarer dem mod at føje skyld til skyld ved at tvinge judæerne og jerusalemterne i slaveri under sig (v. 10-13). Hæren frigiver fangerne og de efraimitiske ledere "rejste sig og tog sig af fangerne, og alle dem, der var nøgne klædte de på med tøj fra byttet; de gav dem tøj og sandaler, mad og drikke og de salvede dem. De svage satte de op på æsler og førte dem til deres landsmænd i Jeriko, Palmebyen, hvorefter de vendte tilbage til Samaria" (v. 15). De tematiske og implicite overensstemmelser mellem Lukas' "barmhjertige samaritaner"-fortælling og denne fortælling er slående, selv om der ikke er mange leksikalt sproglige sammenfald.

I lyset af Krønikebogens fortælling giver Jesu lignelse om den barmhjertige samaritaner et radikalt svar på juristens spørgsmål: "Hvem er min næste?" lig med: Hvem er min nærmeste, min nabo, min bror? Svaret er, at han er den, som gjorde godt imod dig; den som klædte de nøgne på, gav dem sandaler, mad og drikke, salvede dem og satte de svage på æsler for at bringe dem til deres landsmænd i Jeriko. Det, som Jesus implicit beder om med spørgsmålet: "Hvem synes du var næste for ham, der faldt i røvernes hænder?" er anerkendelse og forsoning

⁴⁹ Y. Magen, *Mount Gerizim Excavations II. A Temple City*. Judea & Samaria Publications 8 (Jerusalem: Staff Officer of Archaeology, Civil Administration of Judea and Samaria, 2008; engelsk oversættelse: E. Levin og C. Ebert), 178.

⁵⁰ Josefus, *Ant* 18.29-30.

⁵¹ Selvom Konge- og Krønikebøgerne har meget fællesstof i fortællingerne om Kong Akaz, udgør særstoffet i Krønikebøgerne en endnu større del; og 2 Krøn 28,9-15 findes ikke i Anden Kongebog.

og et ophør af det had, som ifølge Det Gamle Testamente var en følge af den aramæisk-israelitiske krig mod Judæa. Selvom denne krig ikke var den eneste begivenhed, der førte til konfrontation mellem Israel og Juda i Det Gamle Testamente, er den af afgørende betydning, fordi den førte til et absolut nulpunkt i de israelitisk-judæiske relationer.⁵² Placeret i konteksten af det 8. århundredes omvæltninger, som de tilbagevendende assyriske invasioner i regionen medførte, udtrykker fortællingen om konflikten en sorg over, at de to naboriger og traditionsmæssigt forbundne folk ikke var i stand til at modstå invasionerne på grund af illoyalitet og splittelser.⁵³ Snarere end at alliere sig med Israel forværrer Judas kong Akaz situationen ved at bede assyrerne om hjælp. Hans underkastelse er ikke kun politisk, men også religiøs i en sådan grad at han endog lukkede templet og tilbad andre guder (2 Krøn 28,24-25). Mens Kongebøgerne udtrykker en ”de fik, hvad de fortjente”-attitude med hensyn til kongeriget Israels undergang og folkets eksilering (2 Kong 17,7-8,15-18), udtrykker Krønikebøgerne, i lighed med Esajas’ omsorg for Israels overlevende rest (שאר ישראל ופליטת בית יעקב, Es 10,20), forventninger om Guds tilgivelse og en tilbageførelse af de overlevende israelitter⁵⁴ (וישב אל הפליטה הנשארת לכם מכף מלכי אשור) til en fælles gudsdyrkelse i Jerusalem (2 Krøn 30,6-8).⁵⁵ Bogens fortælling i 2 Krøn 29,3-10 om Akaz’ søn Hizkijas omstødelse af faderens handlinger rammer lige ned i centrum af, hvad der er på spil: Judas forhold til dets patron Jahve, som deres fædre havde været utro imod (מעל 2 Krøn 29,6; jf. 28,19. 22), havde svigtet (עזב 29,6; jf. 28,6), fra hvis bolig de havde vendt sig væk (ויסבו פניהם ממשכן יהוה), og med hvem Hizkija nu opretter en pagt (29,10).

De litterære og historiske kontekster er Judas konge Hizkijas regering i det 8.-7. årh. f.Kr. Krønikebøgernes ønske om forsoning henter måske nok sit litterære grundlag i fortidens deling af det idealiserede davidisk-salomoniske kongedømme, men det er realhistoriens nærtbeslægtede provinser Samaria og Juda i den persisk-hellenistiske periode, der beforder ønsket. De kultcentraliseringsideologier, som Det Gamle Testamente generelt og Krønikebøgerne meget specifikt udfolder, fører med de ændrede magtstrukturer i den hasmonæiske periode til Johannes Hyrkans ødelæggelse af det samaritanske by og tempel på Garizim

⁵² Hjelm 2004, 115-130.

⁵³ Hjelm 2004, 118.

⁵⁴ 2 Krøn 30,6; Es 10,20-22; Hjelm 2004, 123, 150.

⁵⁵ Hjelm 2004, 116.

omkring 110 f.Kr. Efterdønninger af denne begivenhed og det voksende had mellem samaritanere og jøder synes ikke at være ukendte for forfatterne til Det Nye Testaments skrifter. Samaritanernes oprindelse og religion var et emne, der var til debat, og især Josefus gjorde en dyd ud af at fratage samaritanerne relationen til de ti israelitiske stammer. På grundlag af Anden Kongebog 17 hævdede han, at de var forsvundet ved eksileringen af Israel under Shalmanesers erobring (2 Kong 17,6).⁵⁶ Hans polemik var rettet mod samaritanernes påstand om at være efterkommere af Josef, Efraim og Manasse.⁵⁷ Når Jesus fortæller en historie, som bringer de efraimitiske lederes gode handlinger i erindring, er den implicite udfordring: Vil du anerkende og værdsætte den, der har vist dig medlidenhed som din bror, din næste?

Lukas' mål er imidlertid ikke en tilbagevenden til en fortidig jødedom eller samaritanisme. Det er heller ikke et håb om at genoplive Krønikebøgernes utopiske davidisk-salomoniske kongerige med dets royale og kultiske institutioner. Lukas er snarere fortæller for en erstatning af sådanne ideer med en kristen messianisme, som modsiger Matthæus' begrænsning af Jesu virksomhed til "de fortabte får af Israels hus" (nemlig jøderne) og påbud til disciplene om ikke at gå på "hedningernes vej" og ind i "samaritanernes by" (Matt 10,5-6).

Nøglen til forståelse af Lukas' hermeneutik er givet med den opstandne Jesu selvidentifikation som den messias (Kristus), som der er skrevet om hos Moses (Moseloven), Profeterne og Salmerne (Luk 24,27.44).⁵⁸ I en opfyldelse af fortidens profetier udgør Jesu liv og lære hos Lukas ikke en afsluttet fortælling, men en introduktion til fortællingerne om den kristne missions grænseoverskridende

⁵⁶ Josefus, *Ant* 10.183-185. Hjelm 2000, 194; I. Hjelm, "The Samaritans in Josephus' Jewish 'History'", *Proceedings of the Fifth International Congress of the Société d'Études Samaritaines*. Helsinki, August 1-4, 2000. *Studies in Memory of Ferdinand Dexinger*, red. H. Shehadeh og H. Tawa (Paris: Societe Nouvelle Librairie Orientaliste, Paul Geuthner S.A. 2005), 27-39; R. Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus. Texts and Studies in Ancient Judaism 129* (Tübingen: Mohr Siebeck 2009), 76-79.

⁵⁷ I henhold til Josefus, *Ant* 9.291 og 11.340 påberåber samaritanerne slægtskab med jøderne, når de kan høste fordel af det, og "they call them their kinsmen, on the ground that they are descended from Joseph" (*Ant* 9.291), eller "saying that they are related to them and tracing their line back to Ephraim and Manasse, the descendants of Joseph" (*Ant* 11.341; oversættelse efter Loeb Classical Library).

⁵⁸ P. Schubert, "The Structure and Significance of Luke 24", *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem 70. Geburtstag am 20. August 1954*, red. W. Eltester. BZNW 21 (Berlin: Töpelmann 1954), 165-86.

virksomhed i Apostlenes Gerninger (ApG 1,8; 8,1; 8,5-29; 9,31; 15,3).⁵⁹ Lukas' brug af før-kristen jødisk og samaritansk litteratur knytter ikke kun Skriften til kirken⁶⁰ som testamente, vidnesbyrd og arv, men hvad der er vigtigere: Lukas henter paradigmerne for sin komposition i Skriften. Det er måske derfor ikke helt så oplagt at søge Lukas' baggrund i den hedningekristne kontekst, som forskningen har henvist ham til, men snarere i en helleniseret jødedomms fortrolighed med traditionens græske udgaver.⁶¹ Hans metode adskiller sig fra Matthæus' i benyttelsen af allusioner, typologi, parallelisme og reiteration. Disse "genbrug" var så udbredte i oldtidens skrifter, at et moderne historiesyn finder dem nærmest uanvendelige for historisk rekonstruktion, og det er hvad enten vi taler om Det Gamle Testamente, apokryfe skrifter, Makkabæerbøgerne ikke undtaget,⁶² eller Josefus. Men form og genre definerer ikke historicitet per se; og vores ubehag ved gentagelser støder sammen med oldtidens begreb om sandhedsværdien af den dobbelte bevidnelse og historiens gentagelse. Inden for det bibelske univers er kontinuitet og bekræftelse af fortidens profetier tegn på opfyldelse af en historisk plan, som var blevet lagt engang i fortiden. Det var fortolkerens og historieskriverens opgave at tyde disse tegn og viderekommunikere dem.

⁵⁹ J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres* (Paris: Cerf 1967), 246; Hjelm 2000, 118.

⁶⁰ Bovon 2006, 120: "it binds the Scripture to the Church".

⁶¹ Nyere forskning baseret på teorier om genskrevet Bibel tegner et mere nuanceret billede af Lukas på grundlag af hans brug af traditionen; jf. Bovon 2006, 525-531.

⁶² Hjelm 2004, 266-288; I. Hjelm, "I Makkabæerbogs helte mellem fortælling og virkelighed", *Frelsens Biografisering*, red. H. Tronier og T.L. Thompson. Forum for Bibelsk Eksegese 13 (København: Museum Tusulanums Forlag 2004), 63-78.

Dæmoniske disciple: Satan mellem Peter og Judas

Finn Damgaard

Abstract: I examine the way the portraits of Peter and Judas are rewritten in the New Testament gospels and the Gospel of Judas. Though the two disciples are often seen as unlike, they actually share several characteristics. Whereas Peter is called Satan in *Mark* and *Matthew*, Judas is the one who is recast as acting in collusion with Satan/the Devil in *Luke* and *John*. I argue that *John's* and *Luke's* portrait of Judas might be seen as a rewriting of *Mark's* and *Matthew's* picture of Peter in the Caesarea Phillippi-scene. I moreover suggest that the Gospel of Judas exploits the differences in the New Testament portraits of Judas. Accordingly the Gospel of Judas should not be read as a polemic against all the New Testament gospels. The Gospel of Judas seems to have made use of *Mark's* and *Matthew's* tragic portrait of Judas and turned it against *Luke's* and *John's* portrait.

Key words: Peter – Judas – Satan – Devil – Gospel of Judas

Det vakte opsigt, da *National Geographic* op til påsken i 2006 præsenterede et nyt, ukendt evangelium, Judasevangeliet, der havde været gemt i en egyptisk hule siden slutningen af det 3. århundrede.¹ At Judasevangeliet blev præsenteret netop i forbindelse med påsken var næppe en tilfældighed, for Judasevangeliet viste sig at fortælle en noget anden historie om Judas end den, der har bidt sig fast i den kollektive kristne erindring. Ifølge Judasevangeliet var det nemlig ikke Peter, men Judas, der var Jesus' nærmeste fortrolige. Judas overgav derfor heller ikke Jesus til korsfæstelse som følge af et forræderi, det skete derimod på Jesus' egen opfordring. Fundet af Judasevangeliet gav hurtigt grobund for en række konspirationsteorier om, at skriftet var forsøgt undertrykt af den magtfulde kirke, fordi det udgjorde en bombe under kristendommens centrale begivenhed: påsken. Det konspiratoriske ræsonnement gik ud på, at hvis evangelierne historie

¹ For den dramatiske historie om fundet af Judasevangeliet, se Jesper Tang Nielsen, "Judasevangeliet fundet til tiden", *Sfinx* 30 (2007), 10-15. Judasevangeliet findes i flere danske oversættelser, se f.eks. Tilde Baks og Katrine Brix' oversættelse, "Judasevangeliet fra Codex Tchacos", *Bibliana* 8:1 (2007), 33-58. Den tekstkritiske udgave kan findes i Rodolphe Kasser & Gregor Wurst, *The Gospel of Judas, together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos, Critical Edition* (Washington D.C.: National Geographic 2007).

om Judas ikke er pålidelig, kan resten af påskefortællingen heller ikke være det.² Problemet med en sådan slutning er, som de fleste selvfølgelig ved, at der ikke eksisterer et 1:1 forhold mellem en tekst og den historiske virkelighed. De forskellige fremstillinger af Judas i de nytestamentlige evangelier (og i Judasevangeliet for den sags skyld) er ikke historiske, men teologiske. I en tidligere artikel i denne serie har Lone Fatum vist, hvordan Judas kan anskues som en teologisk konstruktion og en narrativ udfoldelse af verbet *paradidômi*. Mens Paulus opererer uproblematisk med forestillingen om en tolvkreds efter Jesus' død (1 Kor 15,5),³ og bruger *paradidômi* uden reference til Judas (1 Kor 11,23), er det for Fatum symptomatisk, at det netop er i evangelielitteraturen (forstået som Kristusbiografi), at der finder en personificering/biografisering af verbet *paradidômi* sted.⁴ Men selvom Judas forsynes med flere og flere karakteristika, i takt med at Markus genskrives igen og igen, forbliver hans narrative funktion, udpegningen af Jesus, "overflødige end det femte hjul til vognen", sådan som Georg Brandes i sin tid så fyndigt formulerede det.⁵ Ifølge Fatum kommer Judasfiguren således aldrig til at spille nogen selvstændig rolle i evangelierne. Figuren er nemlig knyttet uløseligt sammen med evangeliernes konstruktion af Jesusfiguren.

Med Judasevangeliets Judasfigur kommer vi heller ikke tættere på, hvem Judas virkelig var, men derimod på den gnostiske kristendomsopfattelse, som skriftets forfatter havde. Ifølge forfatteren er verden og mennesket ikke skabt af Gud, men af en dæmonagtig figur. Meningen med den kristne lære bliver i denne gnostiske tankegang, at menneskets sjæl skal frelses ud af legemet. De særligt indviede som f.eks. Judas forstår derfor også korsfæstelsen som en befrielse, hvor

² Se hertil Marie Vejrup Nielsen, "Kristne konspirationer – De nye og nyfundne Jesusfortællinger", *Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*, red. Anders Klostergaard Petersen, Jesper Hyldahl & Einar Thomassen (København: Forlaget Anis 2008), 315-332.

³ Den samme uproblematisk brug af tolvkredsen efter Jesus' død kan genfindes i Peters evangelium (14.59) og Jakobsapokryfen (2.8).

⁴ Lone Fatum, "Judas som teologisk projekt", *Frelsens biografisering*, red. Thomas L. Thompson & Henrik Tronier, Forum for Bibelsk Eksegese 13 (Københavns Universitet: Museum Tusulanums Forlag 2004), 147-176, 148. En lignende ide findes antydningvist hos Kim Paffenroth, *Judas – Images of the Lost Disciple* (Louisville: Westminster John Knox Press 2001), 2. Men allerede i 1857 foreslog Gustav Volkmar, at Judas-traditionen kunne være opstået som en udfoldelse af *paradidômi* i 1 Kor 11,23, Volkmar, *Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft* (Leipzig: Brockhaus 1857), 261.

⁵ Georg Brandes, *Sagnet om Jesus* (København: Nordisk Bogforlag 1992 [1925]), 58.

Kristus' guddommelige ånd bliver befriet fra det materielle legeme. At forfatteren til Judasevangeliet særligt knytter an til Judas blandt Jesus' disciple, er et særegent træk ved dette skrift; men det er et alment træk i den tidlige kristendom, at forskellige kristne grupperinger påberåbte sig traditionen fra Jesus' disciple for at legitimere deres egne budskaber og selvopfattelser. Ikke mindst Nag Hammadi-fundet har givet os et enestående indblik i dette forhold med eksempelvis Filipsevangeliet og Marias Evangelium, der stammer fra et beslægtet fund. Traditionen fra Jesus' disciple har altså været et typisk stridspunkt mellem de tidlige kristne. Forfatterne til disse forskellige evangelier har alle knyttet an til hver deres favorit blandt Jesus' disciple og hævdede, at netop denne discipel havde en særlig indsigt eller stod Jesus særlig nær. Det er en proces, der allerede finder sted i de nytestamentlige evangelier, hvor Peter eksempelvis promoveres i *Lukas*, mens den anonyme Yndlingsdiscipel fremhæves i *Johannes*.⁶ Når forfatteren til Judasevangeliet fokuserer på Judas frem for Peter som Jesus' vigtigste discipel, sker det angiveligt i bevidst polemik mod flere af de nytestamentlige evangelier. Det polemiske anliggende er imidlertid ikke det væsentligste i Judasevangeliet. Ved at betone Judas' overgivelse af Jesus understøttes evangeliets særlige teologi, nemlig at de kristne skal frigøres fra den fysiske verden og dermed også fra den menneskelige krop. Når Judas overgiver Jesus til korsfæstelsen, er det, fordi han har fået del i denne indsigt. Han ved som Jesus' betroede åbenbaringsmodtager, at Jesus' fysiske legeme ikke har noget med Jesus at gøre.

Yndlingsdisciple vs. dæmoniske disciple

Judasevangeliets fremhævelse af Judasskikkelsen er altså ikke kun polemisk. Fremhævelsen af Judas tjener også et teologisk formål. Spørgsmålet er imidlertid, om fremhævelsen af Judas på bekostning af Peter egentlig er så fremmed for de nytestamentlige evangelier selv? Når forfatteren til Judasevangeliet placerer Judas på Peters sted, betjener han sig af det, jeg vil kalde for narrativ ombytning. Et fænomen, som jeg vil argumentere for, også gør sig gældende i de nytestamentlige evangelier. Fundet af Judasevangeliet er derfor en god anledning til at gentænke forholdet mellem Judas og Peter i de nytestamentlige evangelier, og dermed også kvalificere Judasevangeliets "polemik" yderligere. Ved at gøre Ju-

⁶ Vedr. Yndlingsdisciplen, se eksempelvis Jesper Tang Nielsen, "Yndlingsdisciplen og Johannesevangeliet", *Skriftbrug, autoritet og pseudepigrافي*, red. Bodil Ejrnæs & Lone Fatum, Forum for Bibelsk Eksegese 16 (Københavns Universitet: Museum Tusulanums Forlag 2010), 101-117.

das til den centrale discipel udstiller Judasevangeliets forfatter den diskrepans, der dominerer de nytestamentlige evangeliers fremstilling af Judas. For selvom Judas på intet tidspunkt fremstilles som den vigtigste discipel i Ny Testamente, vil jeg argumentere for, at der er en tendens til, at han i de tidligste evangelier, særligt i *Markus*, ikke portrætteres entydigt negativt. Hvorimod de senere evangelier, *Lukas* og *Johannes*, knytter ham sammen med Satan. I *Markus* og *Matthæus* er det derimod discipelen Peter, som Jesus kalder for Satan (Mark 8,33; Matt 16,23). Min tese er, at der også sker en ”narrativ ombytning” af *Markus*’ og *Matthæus*’ portræt af Peter og Judas i *Lukas* og *Johannes*. Særligt i *Johannes* er det tydeligt, at forfatteren med sin identifikation af Judas med Djævelen (det græske ord for det hebraiske ”Satan”) har overført den lignende identifikation af Peter med Satan i de tidligere evangelier til Judas.⁷ Det er således i præcis den scene, som i *Johannes* modsvarer Cæsarea Filippi-scenen, at Judas sættes i relation til Djævelen/Satan (6,66-71).⁸ I forbindelse med denne ombytning finder der også en stereotypisering sted. For i det øjeblik det er *Judas*, der forbindes med Djævelen/Satan, ændrer identifikationen karakter. Mens Peter i *Markus* og *Matthæus* således kaldes for Satan, fordi han vil *forhindre* Jesus’ lidelse og død, forbindes Judas med Djævelen/Satan i *Lukas* og *Johannes*, fordi han vil *udlevere* Jesus til hans lidelse og død. Som vi skal se, åbner denne forskydning op for en dæmonisering af alle dem, som ifølge disse evangeliets forfattere, er skyld i Jesus’ korsfæstelse.

Medhjælper og modstander: Judas og Peter ifølge Markus og Matthæus

Som vi har set kaldes Peter altså for Satan i *Markus*. Til trods herfor fremstår han dog stadig som en sympatisk figur i dette evangelium. Selvom han igen og igen misforstår Jesus’ mission og ikke formår at leve op til sine egne idealer, vækker fortælleren læsernes sympati for ham dels gennem indblik i hans tanker (9,6;

⁷ Jf. eksempelvis C.K. Barrett, *The Gospel according to St John*, Second edition (London: SPCK 1978), 308, og William Klassen, *Judas – Betrayer or Friend of Jesus?* (London: SCM Press 1996), 140.

⁸ Ifølge Ernst Haenchen er navnet ”Simon” om Judas’ far (Joh 6,71) en eftervirkning af den markinske tradition, hvor navnet Simon også optræder, men der i forbindelse med Peter; Haenchen, *Die Bibel und Wir. Gesammelte Aufsätze*, 2. Band (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1968), 130, note 44. Parallellen er endog endnu tydeligere i forhold til *Matthæus*, hvor Peter bliver karakteriseret med ordene ”Simon, Jonas’ søn” (Matt 16,17).

11,21 14,40; 72),⁹ dels ved at antyde en udvikling i form af voksende selverkendelse om egne fejl og mangler (14,72). At Peter bryder ud i gråd efter hans fornægtelse af Jesus, er således kulminationen på en lang række fejlslagne forsøg fra Peters side på at forstå Jesus' gerning.

I *Matthæus* derimod udelades *Markus*' afvæbnende kommentarer til og fremstillinger af Peters tanker, og når *Matthæus* samtidig fastholder og endda udbygger billedet af Peter som den, der igen og igen ikke slår til,¹⁰ bliver resultatet, at det sympatiske ved Peterfiguren forsvinder. Det er også bemærkelsesværdigt, at mens forfatteren til *Markus* nævner Peter eksplicit igen efter fortællingen om hans fornægtelse (16,7), så er det sidste vi eksplicit hører til Peter i *Matthæus*, at "han gik udenfor og græd bitterligt" (26,75), og selv i denne sætning fornemmer man fortællerens forsøg på at føje endnu en facet til det negative portræt af Peter. Mens *Markus*' Peterfigur således bryder sammen i gråd, da han hører hanen gale anden gang (Mark 14,72) og dermed formentlig udsætter sig selv for en stor risiko, idet han må formodes stadig at befinde sig i ypperstepræstens gård, så skildrer *Matthæus* indirekte Peter som en langt mere udspekuleret person, idet han går udenfor, da han begynder at græde (26,75). *Matthæus* er også det eneste kanoniske evangelium, der ikke eksplicit refererer til Peter efter hans fornægtelse. At han stadig er at finde blandt Jesus' disciple kan vi kun indirekte slutte os til ud fra Matt 28,16, hvor det fortælles, at de *elleve* disciple gik til Galilæa til det bjerg, hvor Jesus havde sat dem i stævne (elleve, fordi Judas er død, jf. 27,3-10). Selv denne afsluttende fortælling kan imidlertid læses som en polemisk stikpille til Peter, idet fortælleren her betoner, at nogle af de elleve disciple tvivlede (*edistasan*), da de så Jesus (28,17). Vi finder kun verbet *distazô* brugt ét andet sted i Ny Testamente, nemlig i *Matthæus*' unikke fortælling om Peters vandring på søen (14,28-31), hvor Jesus karakteriserer Peter – som den eneste individuelle person i hele evangeliet – som en person med en lille tro og går i rette med ham, fordi han tvivlede (*edistasas*). Eftersom fortælleren altså har brugt det samme ord om Peter tidligere i evangeliet, forekommer det sandsynligt, at fortælleren

⁹ Jf. også Thomas E. Boomershine, "Peter's Denial as Polemic or Confession: The Implications of Media Criticism for Biblical Hermeneutics", *Semeia* 29 (1987), 47-68.

¹⁰ Peter fremhæves som bekendt særligt i *Matthæus*' version af Cæsarea Filippi-scenen, idet Jesus her slår fast, at Peters bekendelse er åbenbaret til ham af Gud, og at Jesus vil bygge sin kirke på Peter og give ham nøglerne til Himmeriget (16,17-19). Imidlertid undergraves denne positive fremhævelse straks efter, idet forfatteren nu lader Jesus kalde Peter for en anstødssten (*skandalon*, 16,23), ligesom han bibeholder *Markus*' identifikation af Peter med Satan og slår fast, at han "ikke vil, hvad Gud vil, men hvad mennesker vil".

indirekte hentyder til Peter som værende blandt de disciple, der tvivlede, da de igen så Jesus.

Selvom Peter altså fremstår væsentlig mere sympatisk i *Markus*, er der imidlertid ikke den store væsensforskel mellem Peter og Judas i *Markus* og *Matthæus*. Hverken Peter eller Judas forstår meningen med Jesus' lidelse og død,¹¹ og mens Judas udfylder sin rolle og udleverer Jesus til magthaverne som led i den guddommelige plan (jf. den passive brug af *paradidômi* i lidelsesforudsigelserne, Mark [8,31]; 9,31 og 10,33-34, samt dertil 14,21, 41), fornægter Peter Jesus tre gange på trods af hans forsikringer om det modsatte. Mens Judas fungerer som Jesus' medhjælper, er Peter snarere Jesus' modstander.¹² Ifølge *Matthæus* fortrød Judas ligefrem sin handling, angrede den og hængte sig selv ("Jeg har syndet og forrådt uskyldigt blod", 27,4). Til trods for deres sparsomme personskildring vil jeg mene, at *Markus* og *Matthæus* rummer en række ansatser, der gør det muligt at forstå Judas som en tragisk helt. Judas er som bekendt en af Jesus' disciple og er dermed også en potentiel fremtrædende personlighed – noget som Aristoteles i sin *Poetik* netop mener, karakteriserer den tragiske helt (13.5). Mens læserne ved, hvem Judas virkelig er (nemlig den der kommer til at overgive Jesus til korsfæstelse, jf. Mark 3,19 og Matt 10,4), ved han det tilsyneladende ikke selv (Mark 14,18-19 og Matt 26,22).¹³ Hans handling ser måske nok ud til at udgå fra

¹¹ Jf. også Anders Klostergaard Petersen, "Genskrevet Skrift", *Mellem venner og fjender*, 39-80, 56. En mere fyldig version af Klostergaard Petersens artikel kan nu findes som "The Gospel of Judas: A Scriptural Amplification or a Canonical Encroachment?", *Judasevangelium und Codex Tchacos*, red. Gregor Wurst & Enno Popkes (Tübingen: Mohr Siebeck 2011).

¹² Jf. også Fatum 2004, 151.

¹³ Det tragiske heltepotentiale i Judasfortællingen blev udnyttet op gennem middelalderen, idet fortællingen om Judas ofte blev forbundet med den tragiske helt *par excellence*, Ødipus. I middelalderens mest populære legendesamling, *Den Gyldne Legende* fra sidst i 1200-tallet, fortæller Jacobus de Voragine, at Judas' mor, Cyborea, i en drøm får at vide, at hun vil føde en søn, der vil blive så ond, at han vil ødelægge hele folket. For at forhindre dette putter forældrene den lille Judas i en kurv og sætter den ud på vandet. Kurven driver imidlertid i land på øen Iskariot, hvor Judas bliver fundet og opfostret af regentparret. Da Judas senere finder ud af, at han er adopteret, slår han sine adoptivforældres biologiske søn ihjel og flygter til Jerusalem, hvor han kommer i tjeneste hos Pilatus. Her går han på æblerov i en frugtplantage for at skaffe nogle særlig udsøgte æbler til Pilatus. Under tyveriet kommer han til at slå plantageejeren (som er hans far) ihjel, og da Pilatus erfarer, at plantageejeren er død, giver han plantagen samt plantageejerens enke Cyborea til Judas. Ligesom Ødipus har Judas imidlertid nogle mærker på kroppen, som Cyborea genkender, og da Judas finder ud af, at han har myrdet sin far og begået incest med sin mor, opsøger han Jesus for at få tilgivelse og blive hans disciple, Voragine, *The*

hans egen vilje (Mark 14,10-11 og Matt 16,14-16), men i virkeligheden er den styret af Gud (Mark 8,31; 9,31; 10,33-34; 14,21 og Matt 16,21; 17,22-23; 20,18-19; 26,24), og efter sit fejlgreb forstår Judas, hvad han har gjort og angrer og begår selvmord¹⁴ (dog kun i *Matthæus* [27,3-5], da vi ikke hører mere til Judas efter udleveringen af Jesus i *Markus*).¹⁵

Golden Legend, oversat af William Granger Ryan (Princeton: Princeton University Press 1993), 167-168. De senere fortællinger om Ødipus-Judas-figuren udfolder et lighedspunkt mellem de to fortællinger om skæbne og fri vilje, som allerede blev påpeget af Origenes: "Vi hævder ikke [sådan som Kelsos], at dét, at en har forudviden, fjerner muligheden for, at noget sker eller ikke sker [...] Dette gælder for al forudviden, som er afhængig af os, hvad enten vi har at gøre med guddommelige skrifter eller græske historier. [...] For at gøre dette forståeligt vil jeg citere profetierne om Judas fra Skriften eller vores frelsers forudviden om, at han ville forråde (*prodōsontos*) ham, og endelig vil jeg fra de græske historier citere oraklet til Laios [Ødipus' far], idet jeg her går ud fra, at det er sandt, skønt dette spørgsmål ikke skader argumentet" (*Contra Celsum* 2.20.85, min oversættelse).

¹⁴ Judas' selvmord er traditionelt blevet fortolket som endnu en synd, idet det har været en udbredt opfattelse inden for kristendommen, at selvmord er en synd. Denne opfattelse optræder først hos Augustin (jf. Arthur J. Droge & James D. Tabor, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity* [New York: HarperCollins 1992], 113-114, 125), som i sin *De Civitate Dei* skriver: "For så sandt det ikke er tilladt nogen privatperson at dræbe selv et skyldigt menneske, som ingen lov giver tilladelse til at dræbe, lige så sandt er den, der dræber sig selv, en morder [...]. Det er med rette, vi afskyer Judas' handling, og sandheden bekræfter, at han, da han hængte sig i et reb, snarere øgede end udsonede det begåede forræderi, fordi han derved i en skæbnesvanger mistillid til Guds barmhjertighed ikke angerfuld lod plads tilbage for en frelsende bodfærdighed. [...] da Judas dræbte sig selv, dræbte han en forbyrder, og dog sluttede han sit liv som skyldig ikke blot i Kristi, men også i sin egen død, fordi han, skønt han blev dræbt på grund af sin egen forbrydelse, blev det ved en ny forbrydelse fra sin egen side" (*De Civitate Dei* 1.17, Bent Dalsgaard Larsens oversættelse: *Augustin, Om Guds Stad, oversættelse med indledning, noter og register af Bent Dalsgaard Larsen* [Århus: Aarhus Universitetsforlag 2002]). Før Augustin blev selvmordet ofte anset for at være en acceptabel, hvis ikke ligefrem ærefuld, udvej i en række særlige situationer – jævnfør de græskromerske idealer om en nobel død. Når Judas griber til selvmordet, skal det derfor formentlig ses som en konsekvens af, at han erkender sin synd. Med sit selvmord forsøger Judas at opnå forsoning og at genoprette sin ære. Med sin afsluttende fortælling om Judas har forfatteren til *Matthæus* formentlig ønsket at udpege de *virkelige* skyldige i Jesus' død, nemlig ypperstepresterne og de ældste, jf. også Caroline F. Whelan, "Suicide in the Ancient World: A Re-examination of Matt 27:3-10", *Laval Théologique et Philosophique* 49 (1993), 505-522.

¹⁵ *Matthæus'* fortælling om Judas' død er således den største afvigelse fra *Markus'* lidelseshistorie. Mens forfatteren til *Matthæus* altså har været optaget af at fortælle om Judas' endeligt, udelader forfatteren som nævnt *Markus'* afsluttende eksplicitte reference til Peter. Der sker med andre ord også en forskydning i interessen fra Peter til Judas i *Matthæus'* afslutning.

Alligevel er det ikke usædvanligt at finde Judas portrætteret som ærkesynderen i den senere kristne tradition. Denne negative fremstilling af Judas er tilmed blevet brugt til at anspore til jødeforfølgelser op gennem Europas historie, idet Judas ikke bare er blevet set som ærkesynder, men også som ærkejøde. Et sådan syn på og misbrug af Judas begynder at blive udbredt fra det 4. århundrede og er siden jævnlgt dukket op. Hieronymus, en af de første kirkefærdre, der slog Judas i hartkorn med jøderne, argumenterede således polemisk for, at jøderne ikke havde taget deres navn fra Juda, men fra forræderen Judas (homili 35 om salme 108[109]),¹⁶ og langt senere brugte også Martin Luther Judas polemisk i sine skrifter mod jøderne.¹⁷

Nyere europæisk historie er imidlertid også fuld af eksempler på, hvordan Judasfiguren er blevet opfattet som særlig jødisk. I forbindelse med det antisemitiske justismord i slutningen af 1800-tallet på Alfred Dreyfus, en jødisk officer i den franske hær, blev Judas således brugt igen og igen af Dreyfus' modstandere som et led i deres smædekampagne. Dreyfus, som i første omgang blev fundet skyldig i at udlevere fortrolige dokumenter til Tyskland, blev efter stor bevågenhed i den franske presse og efter at retssagen var blevet genoptaget ad flere omgang, i sidste ende renset for alle anklagerne. Under det lange sagsforløb (1894-1906) var Frankrig imidlertid delt på spørgsmålet om Dreyfus' skyld.¹⁸

¹⁶ Refereret i Susan Gubar, *Judas – A Biography* (New York: W. W. Norton & Company 2009), 6.

¹⁷ I en passage i *Vom Schem Hamphoras* (157) fra 1543, hvor Luther raser over jødernes oversættelse af det hebraiske ord 'almah med "ung kvinde" (fra Esajas 7,14), skriver han eksempelvis: "Ich verfluchter Goy [Luther bruger her den jødiske betegnelse for ikke-jøder sarkastisk om sig selv] kann nicht verstehen, woher sie [jøderne] solche hohe Kunst haben [om jødernes udlægning og oversættelse af 'almah i Esajas 7,14, som Luther som bekendt mente skulle oversættes med "jomfru"], ohne daß ich muß denken, da Judas Scharioth sich erhenkt hatte, daß ihm die Därme zerrissen, und, wie den Erhenkten geschicht, die Blase geborsten: da haben die Jüden vielleicht ihre Diener mit güldnen Kannen und silbernen Schlüsseln dabei gehabt, die Judas-Pisse (wie man's nennt) sammt dem anderen Heiligthum aufgefangen, darnach unternander die Merde gefressen und gesoffen, davon sie so scharfsichtige Augen krieget, daß sie solche und dergleichen Glosse in der Schrift sehen, die weder Matthäus, noch Jesaias selbst, noch alle Engel, schweige wir verfluchten Goyim [igen bruges den jødiske betegnelse for ikke-jøder sarkastisk her om alle kristne], sehen können" (Gerhard Falk, *The Jew in Christian Theology. Martin Luther's Anti-Jewish Vom Schem Hamphoras, Previously Unpublished in English, and Other Milestones in Church Doctrine Concerning Judaism* [Jefferson: McFarland & Company 1992], 267)

¹⁸ For en god introduktion til Dreyfus-affæren, se Eric Cahm, *The Dreyfus Affair in French Society and Politics* (London & New York: Longman 1996).

Hans modstandere var imidlertid først og fremmest motiveret af et anti-semitisk had, og Dreyfus blev gang på gang både direkte og indirekte sammenlignet med Judas, hvis forræderi blev gjort til indbegrebet af jødedommen. Charles Maurras, en af de ledende Dreyfus-modstandere, gav eksempelvis sin beretning om Dreyfus' degradering overskriften "La Parade de Judas" i den anti-semitiske avis *Action Française*, mens Léon Daudet, en anden Dreyfus-modstander, kaldte sine erindringer om Dreyfus-sagen "Au Temps de Judas".¹⁹ Både Maurras og Daudet støttede senere den fascistiske franske Vichy-regering. Dreyfus-affæren fik bl.a. betydning for den ungarske zionist Theodor Herzl, som på det tidspunkt virkede som korrespondent i Paris. I 1896 udgav Herzl *Der Judasstaat*, hvori han udfoldede sit pessimistiske syn på jødernes stilling i de europæiske lande og advokerede for oprettelsen af en jødisk stat i Palæstina.

Også den nazistiske propaganda benyttede sig af en perverteret fremstilling af Judas. Skolebørn skulle eksempelvis lære slogans som "Judas, der Jude, verriet Jesus, den Deutschen, den Juden".²⁰ At Jesus var arier, mens Judas var jøde, var også en del af tankegodset i det nazistiske teologiske institut (*Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*), hvis formål var at rense den kristne religion for såkaldte jødiske fremmedelementer.²¹

Der er noget mærkværdigt over forestillingen om, at Judas skulle være mere jødisk end de øvrige disciple eller Jesus selv for den sags skyld. Det skal jeg komme tilbage til senere. I første omgang vil jeg opholde mig ved billedet af Judas som ærkesynderen. Et billede der jo som bekendt gennemsyrrer hele den kristne kultur, sådan som vi eksempelvis finder det i Dantes *Guddommelige Komædie*, hvor Judas er placeret allernederst i Helvedets bundfrosne dyb og uafledeligt pines af Satan (*Helvedet*, sang 34). Peter derimod befinder sig ikke alene i paradiset for fødderne af Jesus siddende til højre for jomfru Maria: det er også ham, der har nøglerne til paradiset (*Paradiset*, sang 23 og 32). Men hvis Judas

¹⁹ Refereret i Hyam Maccoby, *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil* (London: Peter Halban 1992), 120.

²⁰ Erika Mann, *Zehn Millionen Kinder. Die Erziehung der Jugend im Dritten Reich. Mit einer Einführung von Thomas Mann* (München: Verlag Heinrich Ellermann 1986 [1938]), 101.

²¹ Susannah Heschel, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany* (New Jersey: Princeton University Press 2008).

blot gjorde, hvad der var en frelseshistorisk nødvendighed, hvorfor så denne hårde dom over ham?

I Satans vold: Judas og Peter ifølge Lukas og Johannes

Baggrunden for en sådan dom over Judas skal sandsynligvis findes i det portræt af Judas og Peter, som vi finder i *Lukas* og *Johannes*. Ifølge *Lukas* fór Satan således i Judas (22,3). Det er også i *Lukas*, at Judas for første gang omtales som en forræder (6,16). Det fremgår desværre ikke af den autoriserede danske Bibeloversættelse, der i overensstemmelse med Luthers oversættelse af Biblen oversætter det græske udtryk *paradidōmi* med det farvede "forråder" i stedet for det mere neutrale "overgiver" hver gang Judas er involveret.²² I modsætning til *Matthæus* fortryder Judas heller ikke sin handling i Lukasskrifterne, men køber en mark for pengene, hvor han ifølge forfatteren fik en vanærende død, idet han sprængtes, "så alle hans indvolde væltede ud" (ApG 1,18). Sideløbende med denne dæmonisering af Judas i Lukasskrifterne, finder vi nok her det mest positive billede af Peter i de nytestamentlige evangelier. Forfatteren udelader som nævnt traditionen om, at Jesus kaldte Peter for Satan. Den samme tendens gør sig gældende i fortællingen om Jesus i Getsemane, hvor Jesus formaner disciplene til at våge og bede om ikke at falde i fristelse. Mens forfatterne til både *Markus* og *Matthæus* lader Jesus fremhæve, hvordan særligt Peter faldt i fristelse, fordi han falder i søvn (Mark 14,37, Matt 26,40), udelader *Lukas*' forfatter referencen til Peter (22,39-46) og fjerner dermed den særlige kobling mellem Peter og fristelsen, som udtrykkes i de tidligere evangeliers Getsemane-perikope. I tråd hermed hævder forfatteren også, at Jesus var særlig optaget af at bevare Peters tro overfor Satan: "Simon, Simon! Satan gjorde krav på jer for at sigte jer som hvede; men jeg bad for dig, for at din tro ikke skal svigte!" (22,31).²³ I samme åndedrag understreges også Peters unikke rolle i *Lukas* som dén, der skal styrke

²² Til oversættelsen af *paradidōmi*, se Klassen (1996), 47-58, og William Klassen, "The Authenticity of Judas' Participation in the Arrest of Jesus", *Authenticating the Activities of Jesus*, red. Bruce Chilton & Craig A. Evans (Leiden: Brill 1999), 389-410.

²³ Judas er i øvrigt ikke den eneste figur i *Lukas*, som slås i hartkorn med Satan. Også Maria Magdalene bliver skildret, som om hun er besat af dæmoner (Luk 8,1-3). Som Ann Graham Brock har argumenteret for, er dette sandsynligvis et udtryk for forfatterens forsøg på at marginalisere Maria Magdalene, sådan som det også sker i *Lukas*' version af lidelseshistorien, jf. Brock, "Mary of Magdala: Christian Polemics and Demonic Influence", *SBL Forum*, n. p. (tilgået dec. 2003) Online: <http://sbl-site.org/Article.aspx?ArticleID=209>.

sine brødre (22,32). Forfatteren foregriber her billedet af Peter i Apostlenes Gerninger som en central aktør i den tidlige menighed. Måske for at lægge yderligere afstand til tidligere evangeliers identifikation af Satan med Peter fremstiller forfatteren nu tværtimod Peter som en, der kan gennemskue, når andre bliver fristet af Satan. I fortællingen om Ananias og Safira gennemskuer Peter således Ananias, og anklager ham for at have løjet for Helligånden og stukket penge til side til sig selv, fordi *Satan* har fyldt hans hjerte (ApG 5,3). Også i Peters opgør med magikeren Simon karakteriserer Peter indirekte Simon for at være i Satans vold, idet han anklager Simon for at være “fuld af gift og galde og *lænket (sundesmon)* i uretfærdighed” (ApG 8,23, min kursivering).²⁴

Forfatteren lægger endelig yderligere afstand mellem Peter og Judas ved i begyndelsen af Apostlenes Gerninger at lade Peter tage initiativ til, at disciplene skal vælge en ny apostel til erstatning for Judas (1,25). Selvom fortællingen om Peters fornægtelse altså bibeholdes i *Lukas* (dog i en væsentlig mildere form end i *Markus* og *Matthæus*), ophæver forfatteren til *Lukas* dog hurtigt det negative indtryk, som fornægtelsesscenen eventuelt kunne være årsag til, ved straks efter at rehabilitere Peter ved – som det eneste blandt de nytestamentlige evangelier – at gøre Peter til opstandelsesvidne (24,34).

I modsætning til *Lukas* er *Johannesevangeliet*s forfatter noget mere tilbageholdende i sin positive beskrivelse af Peter, idet forfatteren også skal have plads til Yndlingsdisciplen. Men omvendt fortæller forfatteren heller ikke på noget tidspunkt, at Jesus kalder Peter for Satan, sådan som det sker i *Markus* og *Matthæus*. Ligesom i *Lukas* er det derimod Judas som står for skud. Det kunne derfor meget vel være et udtryk for bevidst polemik mod den markinske Peter-Satan-tradition, når forfatteren ligefrem lader Jesus kalde *Judas* for en Djævel (Joh 6,70).²⁵ Forud herfor har Peter netop identificeret Jesus som “Guds hellige” (6,69) – en titel som i *Markus* var lagt i munden på den dæmonbesatte mand i synagogen i Kapernaum (Mark 1,24; Luk 4,34). Peters ord til Jesus er som nævnt del af en scene, som udgør en parallel til *Markus*' og *Matthæus*' Cæsarea Filippi-scene, og brugen af titlen “Guds hellige” skal måske også ses som en intertekstuel reference til denne scene, hvor Peter identificeres med Satan. Meningen er

²⁴ For en detaileksetisk læsning af ApG 8,4-25 med særlig henblik på forbindelsen mellem Simon og Satan, se Susan R. Garrett, *The Demise of the Devil. Magic and the Demonic in Luke's Writings* (Minneapolis: Fortress Press 1989), 61-78.

²⁵ I Jesus' sidste bøn refererer han også til Judas og kalder ham ”fortabelsens søn” (Joh 17,12).

næppe, at Peter er som *Markus'* dæmonbesatte mand,²⁶ tværtimod understreger brugen af titlen en fundamental anden tilgang til Peter: identifikationen af Jesus som "Guds hellige" viser Peters loyalitet overfor Jesus (idet Jesus' spørgsmål ikke, som i Cæsarea Filippi-scenen, handler om disciplenes forståelse af Jesus' identitet ["Hvem siger I, at jeg er?"]), men derimod disciplenes loyalitet ["Vil I også gå jeres vej?", Joh 6,67]).²⁷ Læserne af *Johannes*, som forudsættes bekendt med den synoptiske tradition,²⁸ ville således have forventet, at Peter var dæmonbesat, eller at Jesus ville kalde ham for Satan, men mod forventning er det altså Judas, som Jesus identificerer med Djævelen. Selvom tilstedeværelsen af Yndlingsdisciplen gør Peter mindre vigtig i *Johannes* end i *Lukas*, deler forfatteren altså stadig *Lukas'* interesse i at omgå de tidligere evangeliers identifikation af Peter med Satan. *Lukas'* interesse i at rehabilitere Peter efter fornægtelsesscenen genfindes også i *Johannes*, der fremhæver Peter sammen med Yndlingsdisciplen som de to disciple, som Maria Magdalene løb hen til for at fortælle om den tomme grav (20,2), ligesom den følgende fortælling om disciplenes løb ud til graven understreger Peters og Yndlingsdisciplens entusiasme og ønske om ved selvsyn at erfare, hvad der er hændt (20,3-10).

Ligesom i *Lukas* fortæller forfatteren også, at Satan rent faktisk fór i Judas (Joh 13,27).²⁹ Mens dette sker umiddelbart før nadveren i *Lukas*, sker det i *Johannes* på Jesus' eget tegn, netop som han giver Judas det stykke brød, som han har dypet i skålen (så profetien i Salme 41,10 kan opfyldes). Allerede tidligere i *Johannes* fortælles det imidlertid, at Djævelen havde sat sig for, at Judas skulle udlevere Jesus (13,2). Sandsynligvis for også at understrege Judas' eget ansvar, anklager forfatteren imidlertid desuden Judas for at være en hykler og tyv, der stjal fra den pengekasse, som var betroet i hans varetægt (12,4-6).

²⁶ Sådan som Arthur H. Maynard har argumenteret for i "The Role of Peter in the Fourth Gospel", *New Testament Studies* 30 (1984), 531-548 (543).

²⁷ Jf. Bradford B. Blaines fine narrative læsning af Joh 6,66-71 i *Peter in the Gospel of John: The Making of an Authentic Disciple* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2007), 39-50.

²⁸ Således forudsætter forfatteren eksempelvis, at læserne er bekendt med de tolv disciple (jf. Joh 6,70).

²⁹ Begivenheden beskrives med stort set samme ordvalg i begge evangelier: *eisêlthen de satanas eis Ioudan* (Luk 22,3); og *eisêlthen eis ekeion ho satanas* (Joh 13,27).

Ærkejøden Judas

Mens Judas altså skildres som Satans redskab i *Lukas* og *Johannes*, fremstår han langt mere positivt i *Markus* og *Matthæus*. Ganske vist erklærer Jesus her, at det havde været "bedre for det menneske [som Menneskesønnen overgives af], om det aldrig var født" (Mark 14,21; Matt 26,24), men Judas optræder gennem hele evangeliet på lige fod med de øvrige disciple, og det er da også slående, at alle disciple føler sig ramt af Jesus' profeti om, at én af dem skal udlevere ham (Mark 14,18-19; Matt 26,21-22). Judas fremstår dermed som en tragisk helt. En enkelt ændring i *Matthæus'* genskrivning af *Markus* kunne dog for en umiddelbar betragtning se ud som om, at Judas bliver skildret mere negativt i *Matthæus* end i *Markus*; for mens Judas blot blev lovet penge som belønning i *Markus* (14,10-11), er pengene ifølge *Matthæus* derimod Judas' motiv for overhovedet at ville udlevere Jesus (26,14-16). Men selvom *Matthæus'* forfatter dermed i udgangspunktet gør Judas til én, der vil udlevere Jesus for 30 sølvpenge, er pointen jo netop, at Judas fortryder sin gerning og giver pengene tilbage (27,5). I begge evangelier er Judas altså en tragisk skikkelse; og begge evangelier er i modsætning til *Lukas* og *Johannes* enige om, at Judas' udlevering af Jesus ikke var et satanisk påfund.

Som vi har set, gør det omvendte sig gældende med Peterfiguren. Mens Peter er portrætteret som Satans instrument i *Markus* og *Matthæus*, er Peterfiguren renset for ethvert forsøg på dæmonisering i *Lukas* og *Johannes*. Tværtimod er det Peter selv, der i Apostlenes Gerninger, gennemskuer, når andre bliver fristet af Satan.

Spørgsmålet er nu, hvorfor forfatterne til de senere evangelier har fundet det nødvendigt at omskrive de tidligere evangelier igen og igen? Et formål har givetvis været at ophøje Peter – noget som særligt forfatteren til Lukasskrifterne ser ud til at have været interesseret i. Omvendt har et andet formål altså været at dæmonisere Judas. I *Lukas* og *Johannes* går denne dæmonisering imidlertid hånd i hånd med en anden og langt mere alvorlig dæmonisering, nemlig af jøderne som sådan. Det er velkendt, at begge disse evangelier fremstiller jøderne negativt. I både *Lukas'* og *Johannes'* version af lidelsesfortællingen nedtones Pilatus' og dermed også Roms andel i Jesus' død, mens jødernes skyld omvendt fremhæves,³⁰ noget som også betones igen og igen i talerne i Apostlenes Gerninger

³⁰ Mens *Markus* og *Matthæus* kun refererer til, at Pilatus protesterer én gang over anklagerne af Jesus (Mark 15,14 og Matt 27,23), slår den lukanske og johannæiske Pilatus tre gange fast, at Jesus er uskyldig (Luk 23,4, 13-16, 22 og Joh 18,38; 19,4, 6). Samtidig fremhæver den lukanske forfatter jødernes skyld i Jesus' død, idet han langt stærkere end

(2,22-23; 3,13-15; 4,10; 5,30; 7,52; 10,39-40 og 13,27-30). Mens Lukasskrifterne imidlertid ikke kun er negative overfor jøderne, er *Johannes'* fremstilling af jøderne udelukkende polemisk. Som Rudolf Bultmann i sin tid fremhævede, bliver jøderne i dette evangelium et teologisk symbol på den vantro verden og dens fjendtlighed overfor Jesus.³¹ I begge evangelier er der imidlertid også en tendens til at forbinde Judasskikkelsen med jøderne. I Apostlenes Gerninger er det således jøderne som sådan, der af Peter beskyldes for at have overgivet (*paredôkate*) Jesus til Pilatus (3,13). Her bruges altså præcis det samme ord, som ellers blev brugt om Judas' særlige opgave i evangeliet (Luk 22,48, se også Luk 20,20 hvor ordet [*paradounai*] bruges om de skriftkloge og ypperstepræsterne). Tilsvarende kalder Stefanus i sin tale alle jøderne for forrædere (*prodotai*, ApG 7,52) – et ord, som ellers blev brugt om Judas i evangeliet (Luk 6,16). Bortset fra Peters tale i begyndelsen af Apostlenes Gerninger (1,15-26) er talen om en enkelt forræder/overgiver nu helt erstattet af forestillingen om jødernes kollektive skyld (se eksempelvis også 4,10; 5,30; 10,39 og 13,28).

Også i *Johannes* sker der en identifikation af Judas med jøderne, idet de jødiske repræsentanter selv slår fast, at de vil udlevere (*paredôkamen*) Jesus til Pilatus (18,30), hvorved de også betegner deres handling med det samme ord, som bruges igen og igen om Judas' handling (6,71; 12,4; 13,21; 18,2, 5). At forfatteren opfatter Judas og jøderne som tæt forbundne, fremgår også af, at de begge kædes sammen med Djævelen. Ligesom Jesus kalder Judas for en Djævel (6,70) sådan anklager han også de jøder, "som var kommet til tro på ham" (8,31): "I har Djævelen til fader, og I er villige til at gøre, hvad jeres fader lyster. Han har været en morder fra begyndelsen, og han står ikke i sandheden, for der er ikke sandhed i ham. Når han farer med løgn, taler han ud fra sig selv; for løgner er han og fader til løgner" (8,44).³² Selvom Judas er Jesus' discipel er han i dette

de øvrige evangelier betoner, at den jødiske folkemængde kræver Barabbas frigivet frem for Jesus (Luk 23,18, 23, 24, 25a, 25b). At jøderne stræbte Jesus efter livet, fremhæves ikke bare i den johanneiske version af lidelsesfortællingen, men gennem hele *Johannes* både som eksplicitte forfatterkommentarer og af Jesus selv, idet forfatteren ikke opererer med Messiashemmeligheden (se eksempelvis 5,18; 7,1-2; 8,37-40, 59; 10,31).

³¹ Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1950 [1941]), 59.

³² Passagen er notorisk vanskelig, for hvem repræsenterer de jøder, der var kommet til tro på Jesus, men som nu opponerer imod ham? Som flere fortolkere har argumenteret for, afspejler en sådan konflikt muligvis den historiske situation på forfatterens egen tid. Typisk forestiller man sig, at de Kristus-troende jøder er blevet ekskluderet af synagogen, hvilket har fået nogle Kristus-troende jøder til at tage afstand fra Kristus. De klassiske

evangeliums optik mere Jesus' fjende og sataniske modstander og dermed i evangeliets dualistiske konstruktion en 'jøde' i modsætning til Jesus' sande disciple (se også 13,31-35, hvor Jesus skelner mellem jøderne og hans sande discipelskare – en skare hvor Judas ikke indgår, eftersom han netop er gået ud).

Opfattelsen af Judas som ærkejøde i dele af den senere kristne tradition har altså sin rod i *Lukas'* og *Johannes'* stereotype konstruktion af Judas og jøderne. Når begge disse evangelier kan skildre jøderne på en sådan måde, er det formentlig et udtryk for, at splittelsen mellem de kristne og jøderne havde fundet sted, da disse evangelier blev skrevet. Som man fornemmer i den johannæiske Jesus' polemik med de jøder, "der var kommet til tro på ham" (8,31), er splittelsen næppe gået gnidningsløst for sig, idet nogle af de Kristus-troende jøder sandsynligvis er endt med at tage afstand fra Kristus. Forfatterens portræt af Judas skal formodentlig også forstås på baggrund af et sådan historisk scenarium.³³ Det har således været ganske opportunt at bruge Judas som en figur på et sådant forræderi.³⁴ Ved at portrættere Judas som en *jødisk* forræder, har forfatterne til *Lukas* og *Johannes* også kunne konstruere et selvbillede af den kristne bevægelse som passede ganske belejligt ind i en romersk diskurs. Disse evangeliers antijødiske polemik skal således formentlig ses som et forsøg på at imitere romernes negative attitude overfor jøderne. Ved at lægge afstand til jøderne og portrættere dem som nogle, der bestandigt ophidser mængden og anstifter oprør, sådan som det særlig sker i Apostlenes Gerninger (se fx 6,12; 13,50; 14,2, 5; 17,5-8; 18,12-17; 21,27-36 og 22,22-23, men også Luk 23,18-25), spiller forfatteren formentlig ikke bare på romernes udbredte frygt for folkemængdens optøjer, men måske i særdeleshed på samtidens opfattelse af jøderne som oprørske og genstridige.³⁵

fremstillinger er henholdsvis J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York: Harper & Row 1968), 3-41, og Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York: Paulist Press 1979), 40-43.

³³ I sin monografi *Judas and the Rhetoric of Comparison in the Fourth Gospel*. New Testament Monograph 25 (Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2010), 131-150, argumenterer Michael W. Martin for eksempel for, at den johannæiske Judas repræsenterer de dissidenter i den johannæiske menighed, som også Johannesbrevene er optagede af.

³⁴ Se hertil også Margaret Plath, "Warum hat die urchristliche Gemeinde auf die Überlieferung der Judaserzählungen Wert gelegt?", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 17 (1916), 178-188.

³⁵ Dette motiv er særlig prægnant i romersk historieskrivning og tages bl.a. op af Josefus. Se hertil Finn Damgaard, "Brothers in Arms: Josephus' Portrait of Moses in the 'Jewish

Afslutning: Fra Peter til Judas og tilbage igen

Når Satans indflydelse genskrives i de nytestamentlige evangelier, således at den i *Lukas* og *Johannes* overføres fra Peter til Judas, sker det sandsynligvis ud fra et behov for at skabe et mere belejligt og opportunt portræt af den kristne bevægelse. Mens det i *Markus* og *Matthæus* er én blandt inderkredsen, nemlig Peter, en forholdsvis sympatisk figur, der kaldes for Satan, bliver den sataniske i *Lukas* og *Johannes* en discipel fra periferien (Judas), der mere repræsenterer *andre* (nemlig folk der er modstandere af Jesus) end discipelskaren/de kristne. Denne narrative ombytning vendes imidlertid på hovedet igen i det nyfundne Judasevangeli-um, der kan læses som et forsøg på at vende tilbage til det markinske udgangspunkt, nemlig at Judas' udlevering af Jesus alene var led i en guddommelig plan – en tanke som forfatteren videreudvikler i forhold til sin gnostiske kristendomsforståelse. Judas hentes her ind fra periferien og gøres til den mest centrale discipel på bekostning af Jesus' øvrige disciple. Ligesom Peter kaldes for Satan umiddelbart efter sin bekendelse i *Markus* (8,33), således kaldes Judas nu for dæmon (Judasevangeli-um 44,21, se også 35,16-21). Men som i *Markus* medfører denne betegnelse ikke en dæmonisering af den discipel, der kaldes for Satan/dæmon. Analogien til *Markus* synes tværtimod at skulle bekræfte Judas' forrang i forhold til de øvrige disciple.³⁶

Som vi har set, giver det derfor ikke mening udelukkende at forstå Judasevan-geliets greb som polemisk overfor de nytestamentlige evangelier over en bred kam. Polemikken består snarere i at udstille disse evangeliets selvmodsigende fremstillinger af Judas. Judasevangeliets Judasskikkelse lader sig udmærket forstå i forlængelse af *Markus'* og *Matthæus'* tragiske helteskikkelse. Med Judasevangeliets Judasfigur er vi tilbage ved det markinske udgangspunkt: Den vigtigste discipel (i dette tilfælde Judas) kaldes for Satan/dæmon (ligesom Peter i *Mar-kus*), men til forskel fra Peter i *Markus* er Judasevangeliets vigtigste discipel også den guddommelige medhjælper.

Antiquities' in the Light of His Own Self-Portraits in the 'Jewish War' and the 'Life'", *Journal of Jewish Studies* 59 (2008), 118-135.

³⁶ Således også René Falkenberg, "Kongerigetets hemmeligheder", *Mellem venner og fjender*, 119-142, 125-126. April D. DeConick forstår derimod betegnelsen negativt, DeConick, *The Thirteenth Apostle. What the Gospel of Judas Really Says* (London: Continuum 2007), 109-124.

”Et billede på Guds søn”, Melkisedek i Hebræerbrevet

Stefan Nordgaard

Abstract: This article discusses the reception of the figure of Melchizedek in the Letter to the Hebrews. It divides into two parts. Part one offers a careful analysis of Hebrews 7:1-10, a passage in which the author of the letter provides a stunning and imaginative rewriting of the story of the encounter between Abraham and Melchizedek as told in Gen 14:17-20. On the basis of this analysis, part two proceeds to determine the role and function of that passage in the Letter to the Hebrews as a whole. The article concludes that Hebrews 7:1-10 should be perceived as part of an exceedingly complex argument that was ultimately intended by the author to dissuade the readers of the letter from adding observances of the Torah to the ways in which they were otherwise practising their Christian faith.

Key words: Melchizedek – Letter to the Hebrews – Abraham – Torah – New Covenant

Indledning

I Det Gamle Testamente spiller præsten og kongen Melkisedek en forholdsvis beskeden rolle. Faktisk optræder han kun to gange – i 1 Mos 14,17-20, hvor der kort berettes om hans møde med patriarken Abraham, og i Sl 110(109),⁴ hvor der (profetisk?) tales om en ”præst for evigt på Melkisedeks vis” eller, som det hedder i Septuagintas version, ”en præst for evigt af Melkisedeks orden (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ)”.² Figuren Melkisedek blev dog hurtigt gjort til genstand for en omfattende og yderst kreativ fortolkningsaktivitet, hvorved han af jødiske og kristne forfattere blev tildelt nye og ofte højst overraskende roller. Hos den jødiske historiker Josefus lærer vi således, at det var Melkisedek, der grundlagde byen Jerusalem og indledte den jerusalemitiske tempeltjeneste (*Den jødiske krig* 6.438). I Dødehavsskriftet 11QMelch ser vi ham i en noget mere dramatisk rolle som en eskatologisk skikkelse, der ved verdens ende skal udfri lysets børn fra

¹ Tal i parentes angiver placeringen i Septuaginta.

² Alle bibelske oversættelser er mine egne. Ofte adskiller de sig dog ikke markant fra DO 92.

Satans herredømme og forestå dommen over Guds fjender.³ Og i apokalypsen Anden Enoksbog lærer vi både, at han var resultatet af en mirakuløs posthum jomfrufødsel (71.1-19), og at han umiddelbart før syndflodens komme (jf. 1 Mos 7-9) blev taget til himmels af ærkeenglen Michael, således at den Melkisedek, Abraham senere møder i 1 Mos 14,17-20, i virkeligheden ikke er den rigtige Melkisedek, men derimod en af hans efterkommere (72.5-6). Intet af dette er naturligvis hjemlet i den gammeltestamentlige kanon.

De nytestamentlige tekster vier ikke Melkisedek megen opmærksomhed. Faktisk er det kun i Hebræerbrevet, at han overhovedet omtales. Her spiller han til gengæld en forholdsvis central rolle. Og ligesom hos Josefus er det særligt hans præstelige funktion, der her bringes i spil. Men mens Josefus identificerede ham som den jerusalemitiske tempeltjenestes grundlægger, så identificerer Hebræerbrevet ham interessant nok som det levitiske (og dermed også det jerusalemitiske) præsteskabs diametrale modsætning. I denne artikel vil jeg fokusere netop på Melkisedeks rolle i Hebræerbrevet. Mere præcist vil jeg først præsentere en analyse af Hebræerbrevets genskrivning og fortolkning i 7,1-10 af beretningen om Abrahams møde med Melkisedek i 1 Mos 14,17-20 og derefter brede perspektivet lidt ud og undersøge, hvilken overordnet funktion behandlingen af 1 Mos 14,17-20 i 7,1-10 må tænkes at tjene i forhold til brevets samlede retoriske sigte.

Melkisedek i Hebr 7,1-10

Før vi når til en egentlig analyse af 7,1-10, er vi dog nødt til indledningsvis at notere os endnu et særtræk ved Hebræerbrevet. Som nævnt inddrager dette skrift som det eneste i den nytestamentlige kanon Melkisedek i sit persongalleri. Men derudover udfolder brevet også som noget helt unikt sin kristologi i præstelige termer og definerer i den sammenhæng Kristus som ypperstepræst (2,17; 3,1; 4,14-5,10; 6,20; 7,11-28; 9,11-10,18). Disse to særtræk hænger dog sammen. For som det vil fremgå i det følgende, lader forfatteren nemlig ikke Kristus optræde som ypperstepræst af den almindelige levitiske orden, dvs. den orden der gør tjeneste i den jødiske hellighed, og hvis ypperstepræster nedstammer fra Moses' bror Aron, men derimod som ypperstepræst af en ganske særlig orden, nemlig *Melkisedeks* (5,6; 7,17; jf. Sl 110[109],4).

³ For Melkisedeks rolle i Dødehavsskrifterne se P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'* (CBQMS 10; Washington: Catholic Biblical Association, 1981).

At Melkisedek på den måde skulle være repræsentant for eller ophav til en særlig præstelig orden, der adskiller sig fra den, levitterne tager del i, fremgår ikke direkte af de gammeltestamentlige tekster selv. Ganske vist taler Septuagintas version af Sl 110(109),4 som nævnt om at være præst for evigt *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ*, hvilket kunne synes at antyde, at Melkisedeks *τάξις* skulle betragtes som noget særligt og altså dermed som noget andet end den, levitterne repræsenterer; men en sådan læsning synes langt fra tvingende. Og som vi så, havde Josefus ingen problemer med at knytte Melkisedek til det levitiske præsteskab. For Hebræerbrevets forfatter var der dog ingen tvivl om, at levitterne og Melkisedek repræsenterede to forskellige præstelige ordner, og dermed heller ingen tvivl om at Kristus i sin egenskab af ypperstepræst af Melkisedeks *τάξις* adskilte sig fra repræsentanterne for det levitiske præsteskab.

I sin umiddelbare kontekst tjener Hebræerbrevets behandling af Abrahams møde med Melkisedek i 7,1-10 til at definere, hvordan Kristus adskiller sig fra disse repræsentanter og – mere præcist formuleret – til at afklare, hvem af Kristus og de levitiske præster, der besidder den højeste status. Forfatteren har tidligere (i 1,5-14 og 3,1-6) hævdet, at Kristi status klart overgår både englens og Moses', og i 7,1-10 slår han i tråd hermed fast, at hans status altså også overgår den, der tilfalder medlemmerne af det levitiske præsteskab. Vi skal senere spørge til, hvorfor det var forfatteren magtpåliggende at definere Kristus som overlegen i forhold til det levitiske præsteskab. I det følgende skal vi dog blot søge at afklare, hvordan denne overlegenhed etableres via behandlingen i 7,1-10 af 1 Mos 14,17-20.

For overskuelighedens skyld vil jeg begynde med at identificere de strategier, forfatteren i 7,1-10 forfølger for at få 1 Mos 14,17-20 til at frembringe den ønskede betydning og altså til at identificere Kristus som overlegen i forhold til medlemmerne af det levitiske præsteskab. Disse strategier er som følger: For det første tilpasser og fortolker han 1 Mos 14,17-20 på en sådan måde, at Melkisedek kommer til at fremstå som overlegen i forhold til Abraham. Den gammeltestamentlige beretning synes ikke selv at tematisere statusfordelingen mellem Abraham og Melkisedek – og da slet ikke at identificere Melkisedek som Abraham overlegen.⁴ Men den betydning tilvejebringer forfatteren altså via sin be-

⁴ Hvis nogen overhovedet beskrives som den overordnede part, må det være Abraham. Som C.R. Koester (*Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 36; New York: Doubleday, 2001], 347) bemærker: "Melchizedek may be 'king' ..., but Abraham is the conqueror of 'kings' ..., and Melchizedek seems to honor Abraham by

handling af fortællingen i 7,1-10. For det andet kobler han Melkisedek og Abraham til henholdsvis Kristus og medlemmerne af det levitiske præsteskab på en sådan måde, at den statusfordeling, han, jf. strategi nummer et, etablerer mellem Melkisedek og Abraham, også kommer til at være gældende for forholdet mellem Kristus og de levitiske præster.

Vi skal nu følge, hvordan forfatteren konkret forfølger disse strategier i 7,1-10. Passagen kan grundlæggende deles op i to afsnit. I 7,1-2a præsenterer forfatteren et kort resume af 1 Mos 14,17-20, mens han i 7,2b-10 udfolder sin egentlige fortolkning af denne passage. 7,2b-10 vil jeg i det følgende behandle ad to omgange, således at jeg først analyserer 7,2b-4 og dernæst 7,5-10. Men lad os begynde med at kaste et blik på, hvordan forfatteren i 7,1-2a gengiver 1 Mos 14,17-20. Som det vil fremgå, tilpasser han tydeligvis fortællingen på en sådan måde, at det understøtter hans videre fortolkningsaktivitet i den resterende del af 7,1-10. For at kunne iagttage præcis hvordan vil jeg indlede med at citere den oprindelige fortælling om Abrahams møde med Melkisedek (i Septuagintas version, da det uden tvivl var den, forfatteren var bekendt med) og derefter gengivelsen i Hebr 7,1-2a. Den oprindelige version lyder som følger:

Efter at [Abram]⁵ var vendt tilbage fra nedslagtningen af Kedorlaomer og de konger der var sammen med ham, gik Sodomas konge ham i møde i Shavedalen (det samme som Kongernes Slette). Og Melkisedek, Salems konge, bragte ham brød og vin. Han var præst for Gud den Højeste. Og han velsignede Abram og sagde (καὶ Μελχισεδεκ βασιλεὺς Σαλημ ἐξήνεγκεν ἄρτους καὶ οἶνον ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου. καὶ ἠὐλόγησεν τὸν Ἀβραμ καὶ εἶπεν):

”Velsignet være Abram af Gud den Højeste, som har skabt himlen og jorden, og velsignet være Gud den Højeste, som gav dine fjender i din magt.”

(Ἐὐλογημένος Ἀβραμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ὑψίστος, ὃς παρέδωκεν τοὺς ἐχθροὺς σου ὑποχειρίους σοι”)

Og han gav ham tiende af alt (καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δεκάτην ἀπὸ πάντων).

Heroverfor lyder gengivelsen i Hebr 7,1-2a:

coming to meet him in the manner that people came out to meet conquering heroes.” Læg dertil detaljen med brød og vin, jf. nedenfor.

⁵ På dette tidspunkt af patriarkfortællingen har Abram endnu ikke skiftet navn til Abraham. Dette finder først sted i 1 Mos 17,5.

For denne Melkisedek, Salems konge og præst for Gud den Højeste, det var ham, der gik Abraham i møde (ὁ συναντήσας Ἀβραάμ), da han vendte tilbage fra nedslagtningen af kongerne, og velsignede ham, og som Abraham tildelte tiende af alting (ὃ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ) ...

Som en sammenligning af disse to tekster afslører, foretager Hebræerbrevets forfatter fem nævneværdige ændringer i forhold til den oprindelige fortælling. For det første ignorerer han, at det i virkeligheden var Sodomas konge, der gik Abraham i møde, og at Melkisedek først kom til senere; for det andet bortredigerer han citatet med Melkisedeks velsignelse af Abraham; for det tredje udelader han Melkisedeks velsignelse af Gud; for det fjerde forbigår han detaljen om Melkisedeks overdragelse af brød og vin; og for det femte slår han fast, at det var Abraham, der betalte tiende til Melkisedek (og ikke omvendt, sådan som 14,20 i hvert fald teoretisk også kunne forstås).⁶

I forhold til forfatterens videre fortolkningsaktivitet er de to første ændringer næppe betydningsfulde. De tre sidste er derimod afgørende. Præcis hvordan ændring nummer tre og fem understøtter forfatterens fortolkningsinteresser vil fremgå af analysen af 7,4-10. På dette sted skal der derfor kun knyttes en kommentar til ændring nummer fire. Som nævnt ønsker forfatteren i 7,1-10, jf. strategi nummer et, at iscenesætte Melkisedek som Abrahams overordnede. I forhold hertil udgør Melkisedeks overdragelse af brød og vin utvivlsomt et forstyrrende element, eftersom denne gestus kunne udlægges som en form for betaling af tribut til Abraham og dermed som et udtryk for en anerkendelse fra Melkisedeks side af præcis den modsatte statusfordeling mellem Abraham og Melkisedek af den, forfatteren ønskede at gøre gældende. I det lys synes det rimeligt at antage, at forfatteren i overensstemmelse med strategi nummer et med fuldt overlæg valgte at redigere denne detalje bort.

Efter i 7,1-2a at have gengivet 1 Mos 14,17-20 på en måde, der forbereder det videre fortolkningsarbejde, bevæger forfatteren sig i 7,2b-3 videre til en diskussion af Melkisedeks person. Denne diskussion sigter utvivlsomt mod at opfylde strategi nummer to, idet forfatteren her målrettet går efter at koble denne person med Kristus. I 7,2b-3 lyder det:

... han er for det første, når hans navn oversættes, Retfærdighedskonge, og dernæst Salems konge, det vil sige Fredskonge; han er uden far, uden mor, uden stamtræ, har hverken begyndelse på sine dage eller afslutning på sit liv

⁶ Det er mig uklart, hvorfor Nestle-Aland²⁷ vælger at kursivere Ἀβραάμ i både 7,2 og 7,4 og derved signalere at navnet Ἀβραάμ skulle indgå i Septuagintas version af 1 Mos 14,20.

(ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζῶης τέλος ἔχων),
 men er blevet gjort til et billede på Guds søn (ἀφομοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ
 θεοῦ) og forbliver præst for evigt (μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές).

Forfatterens kobling af Melkisedek med Kristus i dette stykke finder sted i tre (til dels afbrudte) trin. For det første tildeler forfatteren Melkisedeks navn og titel en sproglig fortolkning med umiskendelige messianske og kristologiske overtoner. I 1,8b-9a har han således allerede via Sl 45(44),7b-8a associeret Kristus med retfærdighed, og i både den gammeltestamentlige og den intertestamentariske litteratur var der en stærk forventning om, at den kommende Messias skulle manifestere sin magt og herlighed med både fred og retfærdighed (fx Es 11,3-9; 32,1; Jer 23,5-6; 4 Ezra 12,31-34; 13,37-39).⁷ Forfatterens identifikation af Melkisedek som Freds- og Retfærdighedskonge tjener derfor utvivlsomt til via antydningens kunst at få læserne til at associere Melkisedek med Kristus.

For det andet identificerer forfatteren denne Freds- og Retfærdighedskonge som en evig og uforgængelig skikkelse. I 7,3a anfører han således, at Melkisedek intet familiært ophav har, aldrig er blevet født og heller aldrig er afgået ved døden. Videre karakteriserer han ham i 7,3c som ”præst for evigt”. Denne sidstnævnte karakteristik bygger på Sl 110(109),4, hvor der som nævnt tales om en ”præst for evigt af Melkisedeks orden”. Salmen angiver ganske vist ikke, at Melkisedek selv skulle være til ”for evigt”, men den konklusion drager forfatteren altså. Beskrivelsen i 7,3a bygger alene på det forhold, at 1 Mos 14,17-20 (naturligt nok i kraft af fortællingens knaphed) intet beretter om Melkisedeks ophav og ligeledes undlader at omtale hans fødsels- og dødstidspunkt. På den baggrund konkluderer forfatteren noget kreativt *e silentio*, at Melkisedek slet ikke havde – eller har – noget ophav, men i stedet er til ”fra evighed til evighed”. På samme måde som fortolkningen af Melkisedeks navn og titel tjener denne karakteristik uden tvivl til at få læserne til at associere Melkisedek med Kristus, der allerede i kapitel 1 (jf. 1,3. 8. 11-12) var blevet identificeret som en evig skikkelse.

For det tredje identificerer forfatteren i 7,3b eksplicit Melkisedek som et ”billede på Guds søn”. Herved synes koblingen mellem Melkisedek og Kristus at være umisforståelig. Det kan umiddelbart synes vanskeligt at afgøre, præcis hvordan forfatteren forestillede sig, at denne kobling rent teknisk skulle forstås. Tænkte han sig, at Kristus så at sige havde manifesteret sig i Melkisedeks person, eller at Melkisedek udgjorde en form for præfiguration af Kristus (og såle-

⁷ Jf. D.A. deSilva, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews"* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 266 n. 8.

des måske fortsat eksisterer parallelt med Kristus, idet de jo begge gives titel af ”præst for evigt”)? Det lader forfatteren os ikke vide. Måske havde han ikke selv gjort sig præcise tanker i den henseende. For ham var det alene afgørende, at – og ikke *hvordan* – Kristus kunne kobles til Melkisedek, eftersom eksistensen af en sådan kobling, jf. ovenfor, var en forudsætning for, at forfatteren kunne lade mødet mellem Melkisedek og Abraham have betydning for statusfordelingen mellem Kristus og det levitiske præsteskab.

Efter således at have koblet Melkisedek til Kristus og dermed for disse persons vedkommende opfyldt strategi nummer to fortsætter han i 7,4-10:

Se dog hvor stor han er, han, som patriarken Abraham gav det bedste af byttet som tiende. Også de af Levis sønner, som har modtaget præstetjenesten (καὶ οἱ μὲν ἐκ τῶν υἱῶν Λεὺι τὴν ἱερατείαν λαμβάνοντες), har ifølge loven påbud om at tage tiende af folket, det vil sige af deres brødre, selv om også de nedstammer fra Abrahams lænder (καίπερ ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὀσφύος Ἀβραάμ). Men han, som ikke er af deres slægt (ὁ δὲ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν),⁸ har taget tiende af Abraham og velsignet ham, som havde Guds løfter. Men det er hævet over enhver tvivl, at det er den ringere der velsignes af den stærkere (χωρὶς δὲ πάσης ἀντιλογίας τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται). Ellers er det dødelige mennesker, der tager tiende, men her er det en, om hvem det er bevidnet, at han lever. Og så at sige har Levi, som ellers er den der tager tiende, selv betalt tiende gennem Abraham, for han var allerede i sin fars lænder, da Melkisedek gik ham i møde (καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν, δι’ Ἀβραάμ καὶ Λεὺι ὁ δεκάτας λαμβάνων δεδεκάτωται ἔτι γὰρ ἐν τῇ ὀσφύϊ τοῦ πατρὸς ἦν ὅτε συνήνησεν αὐτῷ Μελχισέδεκ).

I forhold til ovennævnte strategier opnår forfatteren to ting i denne passage.⁹ For det første lykkes det ham, i forhold til strategi nummer et, at slå Melkisedeks overhøjhed over Abraham utvetydigt fast. Det opnår han ved (a) at hæfte sig ved Melkisedeks velsignelse af Abraham og samtidig hævde, at den der modtager en velsignelse til hver en tid må være ringere end den, der giver den (7,7); og ved (b) ligesom i gengivelsen af 1 Mos 14,17-20 i 7,1-2a at specificere, at det var Abraham, der betalte tiende til Melkisedek (og ikke omvendt) og så samtidig forudsætte, at det at betale tiende nødvendigvis indebærer en anerkendelse fra giverens side af den modtagende parts højere status. Begge disse argumenter

⁸ Idet han, jf. 7,2a, slet ikke har nogen slægt.

⁹ For en mere udførlig analyse af denne passage se S. Nordgaard Svendsen, *Allegory Transformed: The Appropriation of Philonic Hermeneutics in the Letter to the Hebrews* (WUNT 2.269; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 145-151.

bygger på den redaktion, som forfatteren, jf. ovenfor, foretog i sin gengivelse af 1 Mos 14,17-20 i 7,1-2a. Til argument (a) svarer ændring nummer tre og til argument (b) ændring nummer fem. I forhold til (b) er det klart, at dette argument ville miste sin slagkraft, hvis der herskede tvivl om, hvem der i 1 Mos 14,20 betalte tiende til hvem. Og i forhold til (a) er det måske endnu mere klart, at rationalet i 7,7 om velsignelsens statusøkonomi ville tage sig absurd ud, hvis Melkisedeks velsignelse af Gud i 1 Mos 14,20 ikke var blevet redigeret bort. Som andre fortolkere har bemærket, er postulatet dristigt selv i lyset af denne redaktion, idet talrige andre passager i den gammeltestamentlige litteratur skildrer situationer, hvor underordnede personer velsigner deres overordnede (fx 5 Mos 8,10, 2 Sam 14,22; 1 Kong 1,47).¹⁰

For det andet lykkes det forfatteren, i forhold til strategi nummer to, at koble Abraham til medlemmerne af det levitiske præsteskab. Etableringen af denne forbindelse er raffineret om end også noget anstrengt. I 7,9-10 hævder forfatteren således, at Levi (og dermed vel også hans præstelige efterkommere) var til stede i en eller anden præembryonisk form i deres forfader Abrahams lænd, allerede dengang da Abraham mødte Melkisedek. Dermed, hævder han, betalte også Levi (og hans efterkommere) tiende til Melkisedek og anerkendte dermed på linje med Abraham Melkisedeks overordnede status. At forfatteren var sig bevidst om argumentets lettere anstrengte karakter, synes hans ”så at sige” (ὥς ἔπος εἰπέν) at antyde. Men argumentet var nødvendigt, for at strategi nummer to også for Abrahams og de levitiske præsters vedkommende kunne lykkes.¹¹

Dermed er forfatterens genfortælling og fortolkning af beretningen om Abrahams møde med Melkisedek i 1 Mos 14,17-20 nået til vejs ende. Ved at indlæse en statusfordeling i denne beretning, som umiddelbart er den gammeltestamentlige fortælling fremmed, og ved at associere Abraham med de levitiske præster og Melkisedek med Kristus er det på akrobatisk vis lykkedes forfatteren at transformere denne beretning fra en fortælling om et mere eller mindre tilfældigt møde mellem to skikkelser fra Israels forhistorie til et prægnant vidne om Kristi overlegne status i forhold til medlemmerne af det levitiske præsteskab. Jesu overlegne status cementerer forfatteren i det videre forløb ved i 8,1-6 at sammen-

¹⁰ Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1998), 196 n. 134; deSilva, *Perseverance*, 267.

¹¹ Jeg er derfor helt uenig med Koester, *Hebrews*, 345, som betragter 7,9-10 som en vittighed.

ligne de to helligdomme, hvor Kristus og levitpræsterne hver især gør tjeneste, og ved i 9,11-10,18 at sammenligne de ofringer, som de respektive parter hver især har været i stand til at præsentere (i begge tilfælde falder sammenligningen forudsigeligt nok ud til Jesu fordel). I disse passager bringes Melkisedek dog ikke i spil, og efter at have været blevet nævnt et par gange i løbet af 7,11-28 (en passage, vi skal få lejlighed til at kommentere nedenfor), får han stille og roligt lov til at forlade scenen.

Melkisedek og Hebræerbrevets retoriske sigte

Efter nu at have analyseret, hvordan Hebræerbrevets forfatter i 7,1-10 omformer den gammeltestamentlige beretning om Abrahams møde med Melkisedek til et vidne om Kristi overhøjhed over repræsentanterne for det levitiske præsteskab, skal vi nu løfte blikket og undersøge, hvilken funktion denne behandling af 1 Mos 14,17-20 tjener i forhold til brevets samlede kommunikative sigte. Helt konkret skal vi søge at afklare, hvorfor forfatteren overhovedet fandt det formålstjenligt at slå Jesu overhøjhed over de levitiske præster fast.

I den sammenhæng er det værd at huske på, at forfatteren i brevet som helhed ikke kun søger at gøre Jesu overhøjhed gældende i forhold til repræsentanterne for det levitiske præsteskab, men også i forhold til englenerne (1,5-14) og Moses (3,1-6). Umiddelbart er det nærliggende at forestille sig, at forfatterens diskussioner af statusfordelingerne mellem Jesus og englenerne, Jesus og Moses og Jesus og levitpræsterne alle tre er drevet af den samme interesse, og at de derfor alle i sidste ende tjener det samme retoriske formål. For at forstå formålet med 7,1-10 giver det derfor mening at begynde med at prøve at forstå formålet 1,5-14 og 3,1-6.

Hvad 1,5-14 angår, antyder forfatteren tydeligvis dette formål i 2,2-4. Her følger han op på sammenligningen mellem Jesus og englenerne i 1,5-14 og konkluderer:

For hvis det ord, der var talt ved engle (ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος), havde gyldighed, og enhver overtrædelse og ulydighed fik sin velfortjente straf, hvordan skal vi da kunne gå fri, hvis vi lader hånt om en frelse så stor, som efter at være blevet forkyndt af Herren selv blev stadfæstet for os af dem, som havde hørt ham, alt imens Gud føjede sit vidnesbyrd til ved tegn og undere og mange slags mægtige gerninger og ved tildeling af Helligånden efter sin vilje.

For at forstå formålet med 1,5-14 er det afgørende at få greb om, hvad ”det ord, der var talt ved engle”, refererer til. Som stort set alle kommentatorer er enige

om, henviser dette ”ord” (λόγος) utvivlsomt til Moseloven.¹² I tiden efter nedskrivningen af Pentateuken opstod der således en tradition om, at der skulle have været en eller flere engle til stede på Sinaj, da Gud der overdrog loven til Moses (jf. 2 Mos 19-31). Denne tradition afspejler sig blandt andet i Septuagintas version af 5 Mos 33,2 og i Jub 1,27-2,1, men også i den nytestamentlige litteratur, hvor Paulus i Gal 3,19 omtaler loven som ”givet ved engle (δὲ ἀγγέλων) i en formidlers hånd” (dvs. Moses’), og hvor Stefanus i ApG 7 kort før sin martyrdød anfører, at Moses ”var i ørkenen sammen med englen, der talte til ham på bjerget Sinaj” (μετὰ τοῦ ἀγγέλου τοῦ λαλοῦντος αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ) (v. 38), og siden slår fast, at det jødiske folk således modtog loven ”på engles anvisninger” (εἰς διαταγὰς ἀγγέλων) (v. 53).

Hvis ”det ord, der var talt ved engle”, refererer til Moseloven, er det oplagt at forestille sig, at forfatteren i 1,5-14 diskuterer relationen mellem Jesus og englene, fordi englene i samtidens jødiske og kristne tænkning blev associeret med loven, og fordi denne diskussion dermed sætter ham i stand til at sige noget om relationen mellem Jesus og loven. Hvis det er rigtigt, forklarer det også, hvorfor han i 3,1-6 og 7,1-10 diskuterer relationerne mellem på den ene side Jesus og på den anden side Moses og levitpræsterne, idet Moses og levitpræsterne ligesom englene af antikkens jøder og kristne blev snævert associeret med loven – Moses, fordi han havde modtaget og videregivet loven til det jødiske folk, og medlemmerne af det levitiske præsteskab, fordi de havde modtaget deres præstelige tjeneste og nu udførte deres rituelle handlinger på baggrund af lovens bud.

Men hvad var det, forfatteren ønskede at sige om relationen mellem Jesus og loven, som åbenbart krævede, at han involverede englene, Moses og det samlede levitiske præsteskab? Her må vi vende os til 7,11-28, den passage der følger umiddelbart efter behandlingen af Abrahams møde med Melkisedek i 7,1-10. Her, i 7,11, skriver forfatteren: ”Hvis nu man kunne opnå fuldendelse (τελείωσις) gennem det levitiske præstedømme – og på grundlag af dette fik folket sin lov – hvorfor måtte der så opstå en anden, der er præst af Melkisedeks orden, og som siges ikke at tilhøre Arons orden”? I dette vers gør forfatteren ikke blot gældende, at Jesus overgår de levitiske præster (sådan som allerede 7,1-10 havde slået fast), men også at det levitiske præsteskab fundamentalt set er ude af

¹² Se fx Attridge, *Hebrews*, 64-65; E. Grässer, *An die Hebräer* (EKKNT 17/1-3; Benzinger: Zürich, 1991-1997), 1.102; H.-F. Weiss: *Der Brief an die Hebräer* (KEKNT 13; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 185-186; deSilva, *Perseverance*, 93-94; Koester, *Hebrews*, 208-209.

stand til at bringe mennesker frelse, sådan som det ellers var meningen, og at Jesus derfor måtte fremstå som præst af en anden og bedre orden for at råde bod på det levitiske præsteskab grundlæggende utilstrækkeligheder. I det følgende slår han så videre fast, at Jesus i sin egenskab af præst af Melkisedeks orden derfor nu også har fortrængt det levitiske præsteskab. Og i 7,12 konkluderer han, at når der på den måde sker en forandring med præstedømmet, så ”sker der også med nødvendighed (ἐξ ἀνάγκης) en forandring (μετάθεσις) med loven”. Som det fremgår af 7,18-19, betyder ”forandring” her ”ophævelse”, for i disse vers hedder det videre, at det, der altså er tale om, er, at ”et tidligere bud ophæves (ἀθέτησις μὲν γὰρ γίνεται προαγούσης ἐντολῶς), fordi det var svagt og nyttesløst”.

Udviklingen i dette komplicerede argumentationsforløb, hvor forfatteren i 7,1-10 lægger ud med en behandling af statusfordelingen mellem Kristus og medlemmerne af det levitiske præsteskab og i 7,11-28 på baggrund af denne behandling konkluderer, at Moseloven nu må være ophævet, antyder, at det, forfatteren i virkeligheden ønsker at formidle, er, at loven nu, efter Kristusbegivenheden har fundet sted, må have mistet sin gyldighed. Men hvorfor kunne han ikke udtrykke det uden at bringe englene, Moses og de levitiske præster i spil?

Ud fra brevets talrige gammeltestamentlige citater synes det klart, at forfatteren ønskede at rodfæste sit budskab om lovens ugyldighed, efter at Kristusbegivenheden havde fundet sted, i den gammeltestamentlige litteratur. Hans problem var dog, at det er vanskeligt at lokalisere så meget som en eneste tekst i den gammeltestamentlige kanon, der blot antydningvis bekræfter, at lovens gyldighed på noget tidspunkt skal – eller skulle – bringes til ophør. Oven i dette ønske de forfatteren, som det fremgår af 8,6-13; 9,11-28 og 10,15-18, at fortolke Kristusbegivenhed som indstiftelsen af den nye pagt. Men uheldigvis for forfatteren profeterer den eneste passage i den gammeltestamentlige tekstsamling, der overhovedet omtaler den nye pagt, Jer 31(38),31-34, at indstiftelsen af denne pagt i virkeligheden vil føre til en inderliggørelse af loven og altså ikke, sådan som vores forfatter ønskede at gøre gældende, til en ophævelse.¹³

Hvis han derfor ønskede at rodfæste sit budskab om lovens udfasning efter Kristusbegivenheden og den nye pagts indstiftelse i den gammeltestamentlige litteratur, var han altså nødt til via den gammeltestamentlige litteratur at etablere et modsætningsforhold mellem loven og den nye pagt, som ikke eksisterer i de

¹³ For en mere udførlig diskussion af forestillingen om den nye pagt i Hebræerbrevet se S. Lehne, *The New Covenant in Hebrews* (JSNTsup 44; Sheffield: JSOT Press, 1990).

gammeltestamentlige tekster selv. Det er i den sammenhæng, at englens, Moses og det levitiske præsteskab kommer ind i billedet. Som det fremgik i artiklens første del, cementerer forfatteren i 7,1-10 Jesu overhøjhed over det levitiske præsteskab via en minutøs eksegetisk gennemgang af 1 Mos 14,17-20. Ligeledes finder diskussionerne af statusfordelingen mellem Jesus og henholdsvis englens og Moses i 1,5-14 og 3,1-6 sted under konstant inddragelse af den gammeltestamentlige litteratur. I alle tre passager rodfæster han altså hævdelser af Jesu overordnede status i forhold til det, der i samtiden blev betragtet som lovens repræsentanter, solidt i den gammeltestamentlige kanon. Idet forfatteren videre iscenesætter Kristus som repræsentant for den nye pagt, lykkes det ham altså paradoksalt nok via denne omvej i et samspil med den gammeltestamentlige litteratur at etablere en hierarkisk kontrast mellem den nye pagt og loven med loven som den forsmåede part. På den baggrund kan han så videre i 7,11-28 hævde, at loven nu som noget helt naturligt må være udfaset, eftersom den nye pagt har fået gyldighed, og i 8,8-12 og 10,16-17 ligefrem citere profetien om den nye pagts dage i tiltro til, at modtagerne i kraft af hans hidtidige argumentation og interaktion med de gammeltestamentlige tekster nu er i stand der til at afkode denne profeti inden for rammerne af det budskab, han ønskede at formidle.

Men hvorfor, må vi videre spørge, ønskede forfatteren overhovedet at gøre dette budskab gældende? Svaret på det spørgsmål er formentlig, at forfatteren var blevet bekendt med, at brevets modtagere for relativt nylig (jf. 10,32-36) var begyndt at supplere deres kristne livsførelse med overholdelse af elementer af den mosaiske lov – herunder forskellige af Moselovens renheds- og spiseforskrifter. Det har i forskningen været foreslået, at modtagerne ligefrem skulle have overvejet helt at forlade kristendommen til fordel for jødedommen, og at brevets forfatter intervenserer med sin afvisning af lovens fortsatte gyldighed og med sin kritik af det jødiske præsteskab for netop at afværge sådan en udvikling.¹⁴ Der er dog intet, der tyder på, at noget egentlig frafald fra kristendommen skulle være på tale. I 6,10 slår forfatteren fast, at brevets modtagere fortsat ”tjener de hellige”, hvilket synes at forudsætte, at de på brevets affattelsestidspunkt fortsat betragtede sig selv som en del af det kristne fællesskab. Endvidere kan forfatteren tilsyneladende antage, at modtagerne deler hans grundlæggende forståelse af Kristi messianske identitet.¹⁵ Men der er altså antydninger af, at modtagerne ikke

¹⁴ Se fx C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux* (EBib; Paris: J. Gabalda, 1952-1953), 1.226; F. F. Bruce, *Epistle to the Hebrews* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1964), xxx.

¹⁵ Således også J. V. Dahms, ”The First Readers of Hebrews”, *JETS* 20 (1977), 365.

desto mindre var begyndt at overholde visse af Moselovens renheds- og spiseforskrifter. I 9,10 slår forfatteren således fast, at de levitiske ofringer ”*ligesom mad og drikke og forskellige renselser* (ἐπὶ βρώμασιν καὶ πόμασιν καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς) kun [er] jordiske forskrifter, gyldige indtil tiden for den rigtige ordning”. Denne lidt henkastede inddragelse af ”mad og drikke og forskellige renselser” i forfatterens kritik af den levitiske offerpraksis synes at antyde, at mad, drikke og renselsesritualer lige præcis udgjorde orienteringspunkter, som modtagerne var begyndt at forholde sig til. Dette underbygges af, at forfatteren hen imod brevets afslutning ligeledes slår fast, at modtagene ikke bør lade sig ”føre på afveje af forskelligartede og fremmede lærdomme (διδασκαλίας ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε); for det er godt, at hjertet styrkes af nåden *og ikke af mad, som aldrig har gavnet dem, der levede efter den slags* (καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες” 13,9). Som nævnt antyder disse passager, at modtagerne var begyndt at supplere deres kristne levevis med visse former for Tora-observans. Og videre antyder de, at det var denne nye praksis, som forfatteren gennem sit brev og sin udførlige afvisning af lovens fortsatte gyldighed ønskede at bringe til ophør.¹⁶

Hvorfor brevets modtagere pludselig havde valgt at underkaste sig visse af Moselovens bestemmelser fremgår ikke direkte af Hebræerbrevets tekst. På baggrund af forfatterens argumentation synes det dog rimeligt at antage, at dette valg var motiveret ud fra et ønske om at undgå de lidelser og forfølgelser, som modtagerne på brevets affattelsestidspunkt øjensynligt blev udsat for (10,32-34; 12,4-13; 13,9-16). Jeg har selv andetsteds argumenteret for, at brevets modtagere formentlig var hedningekristne, at de på baggrund af deres kristne tro blev udsat for chikane af de romerske myndigheder og det omkringliggende samfund, og at de havde valgt at supplere deres kristne levevis med visse former for Tora-observans for at tillægge sig en umiddelbar fremtoning som tilhørende den jødiske tro. Ved hjælp af denne manøvre kunne de nemlig måske gøre sig håb om at undgå de forfølgelser og lidelser, de ellers blev udsat for, idet jødedommen i lange perioder i antikken nød en højere grad af tolerance og beskyttelse fra de romerske magthaveres side end tilfældet var for kristendommen.¹⁷ Alternativt kun-

¹⁶ For en alternativ forståelse af brevets formål, der benægter, at dette skulle være direkte forbundet med forfatterens kritik af loven, se fx Koester, *Hebrews*, 64-73; Weiss, *Hebräer*, 72-74, deSilva, *Perseverance*, 7-15.

¹⁷ Svendsen, *Allegory Transformed*, 74-80, 200-205.

ne man forestille sig, at modtagerne var af jødisk herkomst, at de som følge af deres frafald fra Toraen (i forbindelse med omvendelsen til kristendommen) blev forfulgt af deres tidligere trosfæller, og at de derfor nu havde accepteret at genunderkaste sig visse af lovens rituelle forskrifter (dog uden dermed at forlade deres kristne tro) i forsøget på at mildne deres forfølgeres vrede.¹⁸

Hvilket af disse scenarier der end er det rigtige, synes det efter min bedste overbevisning klart, at forfatteren via sit brev forsøgte at overtale læserne til ikke at søge tilflugt fra deres nuværende lidelser i den jødiske lov og i jødisk identitet, men i stedet at acceptere disse lidelser og endda værdsætte dem som et udtryk for deres guddommelige faders kærlige (om end faste!) opdragelse (jf. 12,4-13). Således slutter han da også brevet af (eller næsten af) med en passage, der i en elegant metafor samler opfordringen til at afholde sig fra Tora-observans med en opfordring til at omfavne de plager og pinsler, der uvægerligt følger med at have dedikeret sig til Kristus. I 13,9-16 lyder det således (jf. også ovenfor):

Lad jer ikke føre på afveje af forskelligartede og fremmede lærdomme; for det er godt at hjertet styrkes af nåden og ikke af mad, som aldrig har gavnet dem der levede efter den slags. Vi har et alter, som de der gør tjeneste ved Åbenbaringsteltet ikke har ret til at spise fra. For kroppene af de dyr, hvis blod som syndoffer bringes ind i helligdommen af ypperstepræsten, brændes op uden for lejren. Derfor var det også uden for byporten, Jesus led for at hellige folket med sit eget blod. Lad os da gå ud til ham "uden for lejren" og bære hans forhånelse (τοιῖνον ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες); for her har vi ikke en by som består, men vi søger frem til den, der skal komme. Lad os bestandigt ved ham bringe Gud takoffer, det vil sige frugten af læber som bekender hans navn. Glem heller ikke godgørelhed og gavmildhed; det er den slags ofre, Gud finder behag i.

Forfatteren synes her at gøre gældende, at så længe man orienterer sig efter Moselovens forskellige leveregler, ja så befinder man sig billedligt talt inden for rammerne af den jødiske lejr (13,11. 13) eller inden for den jersalemitiske bymur (13,12). Her undgår man tilsyneladende den forhånelse (13,13), der knytter sig til at bekende sig til Kristus, men man kobler sig samtidig op på en verden, der ikke skal bestå, og som intet med den kommende himmelske virkelighed har at gøre (13,14; jf. 12,22-24). Jesus blev korsfæstet uden for bymuren for at signa-

¹⁸ Således B. Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 4-15. Min væsentligste reservation over for dette scenarie er, at vi så skal forestille os, at forfatteren i 13,9 omtaler jødiske spiseforskrifter som ξένοις over for et oprindeligt jødisk publikum, for hvem disse forskrifter vel næppe kunne siges at være "fremmede".

lere, at den frelse, hans lidelser og død tilvejebragte, ikke begrænser sig til det jødiske folk, men tværtimod er universelt tilgængelig (13,12). I overensstemmelse hermed bør brevets modtagere derfor nu gå ”ud til ham ’uden for lejren’” (13,13) og altså forlade den specifikt jødiske sfære med alt, hvad den indebærer af ofringer, spiseregler og øvrige forskrifter, også selv om en sådan bevægelse uvægerligt fører lidelse og forhånelse med sig. Hvis de ikke desto mindre insisterer på (igen) at underkaste sig Moselovens bestemmelser, så vil de uundgåeligt gå til grunde sammen med den verden, der på linje med Moselovens gyldighed er ved at forsvinde. Hvis de derimod accepterer de lidelser, der er et grundvilkår for den kristne tro og for Guds faderlige opdragelse, og således frigør sig fra Moselovens forskrifter, så vil de indskrive sig selv i den himmelske virkelighed (jf. 12,18-29), til hvilken Jesu lidelser og død (jf. 6,20) har slået portene op.

Konklusion

Som nævnt i indledningen blev den gammeltestamentlige figur Melkisedek i århundrederne omkring Kristi fødsel udsat for en kreativ og omfattende fortolkningsaktivitet blandt både jøder og kristne. De nytestamentlige forfattere udviste ganske vist generelt en ringe interesse i Melkisedek, men forfatteren bag Hebræerbrevet tog flittigt del i denne aktivitet. I hans hænder blev Melkisedek således omformet fra at være en forholdsvis ubetydelig skikkelse, der engang i fortiden begav sig ud for at møde Abraham efter dennes militære sejr over Kedorlaomer ”og de konger, der var sammen med ham”, overbragte ham brød og vin, velsignede ham og Gud og til gengæld modtog tiende af Abrahams krigsbytte, til at være ”et billede på Guds søn”.

Denne fortolkning af Melkisedeks person udsprang af et ønske fra forfatterens side om på grundlag af den gammeltestamentlige litteratur at sandsynliggøre, at livet under den nye pagt (indstiftet via Kristusbegivenheden) under ingen omstændigheder kunne kombineres med overholdelse af den jødiske lov. Dette var umiddelbart en vanskelig øvelse, eftersom ingen gammeltestamentlige tekster bevidner, at loven på noget tidspunkt skal bringes til ophør, og eftersom den eneste gammeltestamentlige tekst, der overhovedet omtaler den nye pagt, gør gældende, at loven i den nye pagts dage ligefrem skal inderliggøres, således at den på det tidspunkt i endnu højere grad end før vil kunne overholdes.

For at sandsynliggøre, at forestillingen om lovens ophævelse i den nye pagt alligevel var i overensstemmelse med den gammeltestamentlige litteratur, valgte forfatteren at udfolde et kompliceret argument, hvor han først ud fra Skriften etablerede et hierarkiseret modsætningsforhold mellem loven og den nye pagt med loven som den forsmåede part (et modsætningsforhold der altså ikke eksis-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

sterer i Skriften selv) for dernæst at udfolde, hvordan indstiftelsen af den nye pagt i kraft af dette modsætningsforhold som noget helt naturligt også måtte forstås som en afløsning og dermed ophævelse af loven.

Som det er fremgået af ovenstående analyse, tjener fortolkningen af Melkisedek som ”et billede på Guds søn” netop til at producere dette modsætningsforhold mellem loven og den nye pagt. Via sin fortolkning af fortællingen om Abrahams møde med Melkisedek i 1 Mos 14,17-20, lykkes det forfatteren at etablere et statushierarki mellem disse skikkelser med Melkisedek som den overlegne part. Og ved på den ene side at identificere Melkisedek med Kristus og videre iscenesætte Kristus som tjener for den nye pagt og så på den anden side indlæse nogle af lovens væsentligste repræsentanter, nemlig medlemmerne af det levitiske præsteskab, i Abrahams person lykkes det forfatteren – på en om end på en noget omstændelig vis – at frembringe det ønskede hierarkiske modsætningsforhold mellem den nye pagt og loven. At Melkisedek en dag skulle komme til at bidrage til et sådant projekt, havde forfatteren bag 1 Mos 14,17-20 nok næppe forestillet sig.

Gnostikerne som genskrivere

Tilde Bak Halvgaard

Abstract: This essay deals with the Gnostics as producers of “Rewritten Scripture”. It regards both categories, “Gnosticism” and “Rewritten Scripture”, as modern “umbrella-terms”, and argues that they should be used cautiously. As an example of a Gnostic rewrite of Scripture, the Classic Gnostic text the *Hypostasis of the Archons* (NHC II,4), is discussed. The first half of the text is a rewrite of the first six chapters of Genesis, although with a fairly different perspective. The focus of *Hypostasis of the Archons* is the situation of Man in the visible world as created by the archons, that is, the rulers of this world. The text offers different perspectives on the traditional Genesis account of the creation of both Adam and Eve, but most significantly is perhaps the positive attitude towards the snake. At the moment where the snake tells the woman to eat from the tree, the snake is endowed with the female spiritual principle, which is the Holy Spirit. Moreover, as concluding remarks, I discuss how the female aspect of life and knowledge is emphasized in several Gnostic texts.

Key words: Gnosticism and Rewritten Scripture – Ophite mythology – the *Hypostasis of the Archons* (NHC II,4) – female spiritual principles.

Indledning

Et essay, der skal omhandle gnostikerne som genskrivere, altså drejer sig om, hvordan gnostikerne producerede ”genskrevet Skrift”, er i sig selv et dybt problematisk foretagende. For et sådant essay må uundgåeligt begynde med definitioner af først den ene del af overskriften – ”gnostikerne” – og så bagefter af den anden del – ”genskrevet Skrift”. Begge termer har i deres respektive forskningshistorier givet anledning til megen diskussion. De er fra tid til anden endog blev afskaffet fuldstændigt, for så alligevel at hænge ved, idet de dog hver især indfanger nogle centrale motiver, som kan være vanskelige at beskrive på anden vis. Begge termer kan beskrives som ”paraplybegreber”, der volder problemer, især fordi de er for brede til, at de i virkeligheden giver nogen mening.

”Gnosticisme”

Det er efterhånden en velkendt sag, at begrebet ”gnosticisme” siden midten af 90’erne har fået en hård medfart. Med Michael Williams’ bog fra 1996, *Rethinking Gnosticism*,¹ blev begrebet forsøgt opgivet gennem en række tilbagevisninger af de hæresiologiske udfald mod de såkaldte ”gnostikere”. Williams gjorde for alvor op med fordommene og klichéerne om ”gnostikerne” som dualistiske, verdensfjendske libertinere. Hans forslag om, at vi nu skulle til at kalde teksterne for ”bibelsk demiurgiske”, har dog aldrig rigtig fundet fodfæste i gnosisforskningen.

Man har derimod vænnet sig til at skrive ”gnosticisme” (med gåseøjne), hver gang man har haft brug for at tale om disse uortodokse folk og deres tekster.

Det handlede for Williams, som det også gjorde for Karen King i hendes bog *What is Gnosticism?* fra 2003,² om at gøre opmærksom på de farer, der unægtelig hæfter sig ved brugen af kategorien ”gnosticisme”. Når man taler om ”gnosticisme”, ligger der nemlig implicit allerede en forforståelse af forfatterne og deres tekster som kætterske. Deri blandet alle de fjendtlige og ofte overdrevne beskrivelser af gnostikerne, som findes hos hæresiologerne (som f.eks. Irenæus og Epifanius), og som man i tiden før Nag Hammadi-fundet i 1945 i høj grad baserede sin viden om gnostikerne på. Ved at bruge ordet ”gnosticisme” fastholder man altså den fejløpfattelse, at der i antikken var en velafgrænset størrelse eller måske endda en selvstændig religion,³ der hed ”gnosticisme”, og at denne var den ortodokse kristendoms modsætning. Man fastholder med andre ord skellet mellem ortodoksi og kætteri. Et skel, som i antikken ikke har været så entydigt sort/hvidt, som det er blevet gjort til i moderne tid. Det er desuden umådelig vigtigt, at vi skelner mellem de såkaldte gnostiske tekster indbyrdes, idet de repræsenterer et væld af forskelligartet kristen såvel som ikke-kristen teologi.

David Brakke udgav i 2010 en lille bog slet og ret kaldet *The Gnostics*.⁴ Den giver lyd til de røster, der i årenes løb har holdt fast i anvendeligheden af beteg-

¹ Michael A. Williams, *Rethinking “Gnosticism”. An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1996).

² Karen L. King, *What is Gnosticism?* (Cambridge, Massachusetts / London, England: The Belknap Press and Harvard University Press 2003).

³ Se f.eks. Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, Massachusetts: Beacon Press books [1958] ³2001).

⁴ David Brakke, *The Gnostics, Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity* (Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press 2010).

nelsen ”gnostisk”. Hovedargumentet for at bruge denne betegnelse er i grove træk, at den traditionelle opfattelse og anvendelse af begrebet ”gnosticisme” ikke tjener noget brugbart formål, da det ikke identificerer en specifik antik religion. Derimod mener Brakke, at der rent faktisk eksisterede en ”Gnostic School of Thought”, hvis litterære levn vi dog har. Han begrænser begrebet ”gnostisk” til at dække over, hvad man i forskningen som regel har betegnet som den sethianske gnosis.

Når jeg nu i det følgende taler om ”gnostikerne”, er det med alt dette *in mente*. Jeg mener, at vi bør skelne skarpt mellem de forskellige tekstgrupper, vi har i Nag Hammadi-biblioteket. Vi bør så vidt muligt kalde tekstgrupperne og deres forfattere og brugere ved de navne, de har anvendt om sig selv. Og hvis vi, for overblikkets eller for bekvemmelighedens skyld, anvender enten hæresiologiske navne eller sågar navne opfundet i moderne tid, bør vi være meget eksplicite om det.

Genskrevet skrift?

Men er de gnostiske tekster genskrivninger af kanonisk materiale? Det er de kun for så vidt vi taler om en meget bred og elastisk definition af begrebet ”genskrevet Skrift”. Jeg hæfter mig ved, at de fleste definitionsforsøg på ”rewritten Bible/Scripture” beskriver begrebet eller genren som udtryk for en *eksegetisk proces*. En måde, hvorpå man gennem brugen og fortolkningen af de autoritative skrifter giver dem nyt liv. Væsentligt at notere sig er også, at flere påpeger, at det ikke er en antik genre, men udelukkende en moderne kategori, der skal hjælpe læseren til at forstå antikke fortolkningstraditioner. Eller nærmere med Anders Klostergaard Petersen: at det ikke er en genre i et ”emic” perspektiv, men at den derimod giver fin mening i et ”etic” perspektiv.⁵ Som moderne genrebetegnelse er ”genskrevet skrift” et udmærket værktøj i analysen af den intertekstuelle relation mellem de religiøse skrifter og deres senere genskrivninger.

Gnostikerne som genskrivere

Til at illustrere gnostikernes brug og genskrivning af Skrifterne har jeg valgt den klassisk gnostiske tekst *Arkonernes Hypostase* fra kodeks II i Nag Hammadi-

⁵ Anders Klostergaard Petersen, 'Rewritten Bible as a Borderline Phenomenon – Genre, Textual Strategy, or Canonical Anachronism?' *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino Garcia Martínez*, red. Anthony Hilhorst, Émile Puech and Eibert Tigchelaar. JSJSup 122 (Leiden: Brill 2007), 285-306.

biblioteket. Den er et oplagt eksempel på en genskrivning af Genesis 1-6, hvor paradiset fortællingen kommer under kærlig behandling.

Arkonernes Hypostase eller, som den hedder i sin danske oversættelse, *Om Magternes Væsen*,⁶ bliver klassificeret som en såkaldt *ofitisk* tekst, der igen er en underkategori af det, vi både med David Brakke og Tuomas Rasimus⁷ kalder ”klassisk gnostisk”. Dette begreb dækker som sagt over det, vi traditionelt har betegnet som den sethianske tradition, men også den såkaldt barbelo-gnostiske tradition. Den valentinianske skole betragtes således ikke længere som ”klassisk gnostisk”.

Når nu vi skal beskæftige os med en ofitisk tekst, vil jeg kort beskrive, hvem de var – vel vidende at navnet er en hæresiologisk opfindelse.

Ofiterne

Ordet ofitisk kommer af det græske ὄφις, som betyder slange. Der er altså tale om en slags slange-mennesker, naturligvis ikke i moderne forstand, men derimod om folk, som forholdt sig positive over for slangen i paradiset fortællingen.

De tekster, som Tuomas Rasimus i sin for nyligt udgivne ph.d.-afhandling, *Paradise Reconsidered*, argumenter for indeholder ofitisk mytologi er følgende: *Om Verdens Oprindelse*, *Arkonernes Hypostase*, *Johannesapokryfen*, *Eugnostos*, *Jesu Kristi Visdom*, samt de hæresiologiske redegørelser for ofiterne af henholdsvis Irenæus, Origenes og Epifanius.

Arkonernes Hypostase

Arkonernes Hypostase er en relativ kort tekst, hvis narrative forløb bygger på Genesis 1-6, og den kan derved meget vel betegnes som en art ”genskrevet Skrift”. Den omskriver dog nærmere, end den genskriver. Det vil fremgå af det følgende, hvor jeg hovedsagligt vil fokusere på den første del af teksten, da det er her, vi genfinder paradiset fortællingen genskrevet.

Arkonernes Hypostase begynder med en kort prolog, hvor formålet med skriftet angives, nemlig det at forklare arkonernes hypostase eller deres væsen. De arkonter, det handler om, er dem, (pseudo-)Paulus refererer til som ”mørkets

⁶ *Arkonernes Hypostase* findes i en dansk oversættelse af Søren Giversen i *Gads Religionshistoriske Tekster*, red. Bendt Alster og Christian Lindtner (København: G.E.C. Gad 1984), 323-330.

⁷ Tuomas Rasimus, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 68 (Leiden, Brill 2009).

magter” i Kolossenserbrevet 1,13 og videre i Efeserbrevet 6,12, hvor der står: ”Thi for os står kampen ikke mod kød og blod, men mod myndigheder og magter, mod verdensherskerne i dette mørke, mod ondskabens åndemagter i himmelrummet.”⁸ Paulus betegnes i øvrigt som ”den store apostel” her i begyndelsen af *Arkonernes Hypostase*.

Scenen bliver sat ved at teksten ganske kort minder læseren om, hvem arkonernes leder er: nemlig den blinde, uvidende og arrogante demiurg-type Samael /Saklas eller Jaldabaoth. Han bliver i denne tekst såvel som i andre klassiske gnostiske tekster fremstillet som en parodi på Jahve, og hævder i sin uvidenhed, at han selv er Gud, og at der ikke er andre end ham (jf. Es 45,5 og 46,9). Sagen er jo den, at der bestemt *er* andre end ham – faktisk er der et helt guddommeligt hierarki oven over ham, med Faderen af Altet som den allerøverste.

Skabelsesberetningen, som den fortælles i Genesis, er svær at genfinde i *Arkonernes Hypostase*. Vel er der antydninger af en skabelse af den synlige verden, idet det nævnes, at den synlige verden er skabt ud fra mønstret på den usynlige verden. Endvidere genfinder man et ”vandmotiv”, når Uförgængeligheden skuer ned på vandene, og hendes billede reflekteres heri. Uförgængeligheden er den næsthøjeste i det guddommelige hierarki – i andre gnostiske tekster (f.eks. *Johannesapokryfen*) også kaldet Barbelo, Forsynet eller Førstetanken.

Genskrivningen af Genesis tager for alvor fat, når skabelsen af mennesket skal beskrives. Dette er for så vidt ifølge Ingvild Gilhus⁹ meget naturligt, fordi teksten hovedsagligt interesserer sig for menneskets placering i denne synlige verden.

Når Uförgængeligheden skuer ned på vandene – måske vandene foroven? – reflekteres hendes billede som sagt heri. Da arkonerne ser spejlingen af Uförgængeligheden i vandet, bliver de så betaget af billedet, at de siger til hinanden: ”Kom, lad os skabe et menneske, der skal være af jord”, hvorpå de skaber mennesket. De puster sågar sjæl ind i det, men han ligger livløs i mange dage, da han stadig mangler ånd. Men arkonerne besidder ikke ånd, og de forstår ikke, hvorfor deres skabning ikke rejser sig. Alt dette, forsikrer teksten, skete i overensstemmelse med Altets Faders vilje, derfor er mennesket på sin vis stadig skabt i

⁸ Oversættelsen er hentet fra den danske bibeloversættelse af 1992.

⁹ Ingvild Sælid Gilhus, *The Nature of the Archons. A Study in the Soteriology of a Gnostic Treatise from Nag Hammadi (CG II,4)*, Studies in Oriental Religions 12 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1985). For Gilhus' gennemgang af forholdet mellem *Arkonernes Hypostase* og Genesis, se 21-36.

Guds billede – i Uforgængelighedens billede ifølge Faderens vilje. Dets krop er bare gjort af jord – af denne synlige verden, hvor arkonterne hersker. Ifølge Faderens vilje stiger Ånden også ned, indlejrer sig i mennesket og gør ham derved til en levende Sjæl. Den kalder ham Adam.

Teksten springer nu lidt i forhold til Genesis, idet den foregriber Adams navngivning af dyrene. Det fortælles, at Adam i denne opgave bliver assisteret af en ”stemme fra oven”, således forstået, at dyrene rent faktisk får deres navne af Gud gennem Adam.

Dernæst springer vi tilbage til Genesis 2,15-17, hvor arkonterne sætter Adam ind i Paradisets Have for at dyrke og vogte den. Endvidere beordrer de ham til ikke at spise af træet til kundskab om godt og ondt, for da skal han dø.

Teksten kommer i forlængelse af denne genfortælling med en eksegetisk kommentar, der er værd at citere i sin helhed:

Dette sagde de (arkonterne). Men de forstår ikke, hvad de havde sagt til ham, derimod ifølge Faderens vilje sagde de det på denne måde, for at han rent faktisk ville spise, og således at Adam derved ikke ville betragte dem (arkonterne) ligesådan som en mand, der udelukkende var af materiel natur ville gøre.¹⁰

Her bliver det altså sagt eksplicit, at det rent faktisk var efter Faderens vilje, at Adam skulle spise. For da ville han indse, at arkonterne kun var herskere over denne verden.

Arkonterne beslutter sig dernæst for at lade en søvn falde over Adam. Vi er nu i Genesis 2,21. Men inden de åbner siden på Adam, får læseren endnu en kommentar med på vejen, nemlig at den søvn, Adam falder i, er en *uvidenhedens* søvn. Således bliver et velkendt gnostisk motiv igen føjet ind i fortællingen. Det er naturligvis motivet med mennesket som fanget i uvidenhedens søvn i den synlige verden, der tænkes på. Når mennesket bliver vækket af denne søvn af den gnostiske frelser (i form af enten Kristus eller Forsynet) erkender det sit guddommelige ophav.

I det følgende afsnit om skabelsen af Eva skal man virkelig holde tungen lige i munden for at begribe historiens gang, og her er der måske snarere tale om en omskrivning end om en genskrivning af Genesis.

Kvinden bliver som i Genesis skabt ud af Adam, dog ikke af et ribben. Arkonterne åbner nemlig Adams side og trækker, idet de former, en kvinde ud af ham. De lukker siden til igen, men Adam har nu mistet sit åndelige element, da det

¹⁰ Min oversættelse.

overgik til kvinden, idet hun blev skabt. Kvinden, der nu er indgydt med ånd, får Adam til at rejse sig (selv om han mangler ånd). Adam kalder hende derfor ”det levendes moder”, for hun er nu på en måde hans moder. Han kalder hende for ”lægen”, idet hun har helbredt ham, og for ”kvinden” og ”hende der føder”. Læg mærke til den lovprisning af kvinden, der finder sted her i *Arkonternes Hypostase* til forskel fra den nærmest blotte konstatering i Genesis af kvindens tilblivelse, og hvordan hun bliver ført til Adam som hans ejendel.

Arkonternes Hypostase forlader nu for et kort øjeblik Genesis for at fortælle om, hvordan arkonterne begærer kvinden og vil plante deres sæd i hende. Hun griner dog bare af dem, og forvandles til et træ. Træet tolkes af flere som Livets Træ, fordi kvinden er ”det levendes moder”. Hun er den, der besidder ånden og kan således forstås som en slags inkarneret Helligånd. Livets Træ er bemærkelsesværdigt *ikke* nævnt i forbindelse med beskrivelsen af indsættelsen af Adam i Paradisets have, sådan som det er i Genesis 2,9. Ifølge Gilhus er dette udeladt med fuldt overlæg, fordi Livets Træ netop er den beåndede kvinde dvs. Helligånden. Det bekræftes også senere, når de sendes ud af haven. For hvor mennesket i Genesis sendes ud, fordi det ikke skal komme til også spise af Livets Træ, er det i *Arkonternes Hypostase*, fordi det ikke må kunne hengive sig til Helligånden. Men inden vi når så langt, skal vi have historien om slangen.

Genesis 3,1-7, som vi kender som ”syndefaldsberetningen”, bliver i *Arkonternes Hypostase* genskrevet med modsat fortegn. Det, vi får fortalt, er, hvordan Ånden nu forlader kvinden for at gå ind i slangen. Slangen får derfor tilnavnet ”instruktøren”. Således er vi nået frem til det specifikke ofitiske element i fortællingen: den positive indstilling over for slangen. Som det fremgår, begrundes det i, at slangen i det øjeblik, den overtaler kvinden til at spise, er indgydt med Ånd – et *kvindeligt* åndeligt princip vel at mærke. For det er sådan, det fortælles. Slangen, nu med ånd, forklarer kvinden, at de selvfølgelig ikke skal dø. Det var nemlig af jalousi, at ”Han” forbød dem at spise af træet. Teksten viser sig her en smule inkonsistent, idet den ikke fastholder, at det var arkonterne, der forbød Adam at spise, men har skiftet flertallet ud med ental, således at det nu ser ud, som om det var arkonternes leder, Jaldabaoth, der havde forbudt dem at spise. Det er efter min mening tydeligvis, fordi *Arkonternes Hypostase* her vælger at fastholde ordlyden fra Septuaginta. Men hvorom alting er: Slangen siger, som i Genesis, at, hvis de spiser, bliver de ligesom guder (fra Septuagintas θεοί) og dermed kan kende (erkende) godt og ondt. Da slangen har talt, forlader Ånden den, og den lades tilbage som en ganske almindelig jordisk skabning.

Det understreges i teksten, at menneskene nu kun er sjælelige væsner, så når de spiser af træet, og deres øjne åbnes, er det, de ser, ikke kun deres fysiske nø-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

genhed, men også at de er blottet for åndelighed. Figenbladene tager de selvfølgelig på alligevel.

Genesis 3,8-24 genfortælles næsten ordret. Arkonernes leder kalder på Adam, som har gemt sig, Adam kommer frem fra sit skjul og sladrer om kvinden, hvorefter kvinden sladrer om slangen. Slangen, som her i teksten kun har ageret værktøj for Ånden, kommer under arkonernes forbandelse, indtil den dag, siger teksten, hvor den almægtige mand kommer. Det står helt ukommenteret, men mon ikke der menes en frelser af den ene eller anden slags?

Adam og hans kone sendes ud af haven for at leve et liv med hårdt arbejde og trængsel, så at de bliver fastholdt i denne verdens anliggender og som sagt ikke skal kunne hengive sig til Helligånden. Helligånden udgør således essensen af Livets Træ, det som mennesket afskæres fra, når det sendes ud i verden udenfor. Men skal vi forestille os, at *Arkonernes Hypostase* anså Livets Træ, dvs. Helligånden som noget, arkonerne og deres leder Jaldabaoth havde magt over? Historien er en smule tvetydig, idet arkonerne på den ene side sender mennesket ud af haven, for at det netop ikke skal kunne hengive sig til Helligånden, og på denne måde skulle man synes, at de havde magt til at uddele den til hvem, de ville. På den anden side magtede de ikke at gøre Adam til en levende sjæl, da de skabte ham. Han lå livløs i flere dage, fortælles det, indtil Helligånden, eller det Kvinde-lige Åndelige princip, som det også kaldes i teksten, strømmer ind i Adam og for alvor gør ham levende, alt sammen efter Altets Faders vilje. Svaret ligger efter min mening i arkonernes delvise magt. Vel har de ej magt over Helligånden, den kommer, når der er behov for den – til menneskets hjælp. Men de har magt over menneskets øvrige dele, altså dets krop og dets sjæl. Derfor kan de lade en uvidenhedens søvn falde over Adam, så han uden ånd og i uvidenhed må slide sig igennem livet. Søvnens er deres magt.

Historien om Kain og Abel forløber i det store og hele, som den gør i Genesis. Seth kommer også til, men så ændres fortællingen, for Seths søster bliver også født. Hun hedder Norea. Norea, som beskrives som ”jomfruen, der ikke kan besudles af magterne”, bliver hovedpersonen i resten af *Arkonernes Hypostase*. Hun har ifølge Birger Pearson sine rødder i den jødiske *haggadah*.¹¹ Da hun forsøger at komme med om bord på Noas ark, afviser han hende, og hun får arken

¹¹ Jf. Gilhus, *The Nature of the Archons*, som refererer til Birger A. Pearson, ”The Figure of Norea in Gnostic Literature”, *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, August 20-25, 1973* (Stockholm: Almqvist & Wiksell 1977), 143-152.

til at bryde i brand. Han bygger derfor en anden ark, og mere hører vi ikke til Noa i denne fortælling.

Det sidste afsnit, der kan betegnes som genskrevet skrift, om end ikke særligt tydeligt, er historien om arkonternes begær efter Norea, ligesom de også var efter hendes mor, Eva. Om det er en genskrivning af Genesis 6,2-4, hvor gudssønnerne tog menneskedøtrene til koner, er efter min mening noget tvivlsomt.

Norea nægter at føje arkonterne, for – som hun siger – hun er ikke deres efterkommer, men har sin oprindelse i verden ovenover. Men forfølgelsen af hende fortsætter, hvilket resulterer i, at hun råber om hjælp til den øverste Gud af Altet, Faderen. Englen Eleleth kommer ned i stedet for Faderen eller Helligånden og spørger, hvorfor hun dog kalder på Gud, og om hun da ikke ved, at det er lige lovlig modigt. Hun svarer bare: ”Hvem er du?” Han forklarer hende, hvem han er, og hvordan den synlige verden blev til gennem ”Sophias fald”. Men nu er vi vist så langt væk fra Genesis, at det ikke længere er genskrivning, men snarere nyskrivning.

Konklusion

Den narrative ramme i første del af *Arkonternes Hypostase* følger de første kapitler i Genesis, men som vi har kunnet se, er der hverken tale om en simpel genfortælling eller en genskrivning, der supplerer den allerede eksisterende Genesis-version. Der er nærmere tale om ”a complete make-over”, med ny og – med Ingvild Gilhus’ ord – ”forfriskende” mytologi på hver eneste side. Som også termen ”rewritten Scripture” tillader, er denne genskrivning produktet af en lang og kompliceret eksegetisk proces. ”A myth-making exegesis”, som Gilhus konkluderer.¹²

Men hvad er det, *Arkonternes Hypostase* stiller spørgsmålstejn ved og besvarer gennem denne genskrivning?

Først og fremmest må forfatteren eller forfatterne have stillet sig selv det samme spørgsmål, som enhver konfirmand vel bør stille: ”Hvorfor står der ”lad os skabe”, når der kun er én gud”? Vi har formentlig alle sammen lært, at en forklaring kan være, at det er en såkaldt *pluralis majestatis*. Gnostikerne havde en anden udlægning af Skriften – det var rent faktisk et *os*, nemlig arkonterne, en gruppe af himmelmagter, der har skabt det jordiske og sjælelige menneske.

For det andet synes kvindens rolle at være fremhævet betydeligt i forhold til Genesis’ fremstilling af hende. Ved hjælp af det åndelige princip (dvs. Helligån-

¹² Gilhus, *The Nature of the Archons*, 21.

den), hvis kvindelighed understreges, er det kvinden/Eva, der får Adam til at rejse sig, hvorefter han lovpriser hende. I en anden ofitisk Nag Hammadi-tekst, ”Om Verdens Oprindelse”, som i øvrigt menes at trække på de samme kilder som *Arkonernes Hypostase*, er Evas ophøjede rolle yderligere understreget. Her ser det mere ud, som om det er det kvindelige åndelige princip, der er inden i kvinden, som Adam lovpriser, og ikke den jordiske kvinde.

Men hvorfor denne fremhævelse af det kvindelige? Havde kvinder en mere fremtrædende rolle at spille i de gnostiske menigheder end i de menigheder, hvis tekster og ritualer blev gjort til grundlaget for den ortodokse kristendom? Har de gnostiske menigheder haft en mening om de autoritative skrifter som kvindeundertrykkende?

Vi ved det ikke! Men vi kan læse, at det kvindelige køn spiller en væsentlig større rolle i flere klassisk gnostiske tekster.

I de tre Nag Hammadi-tekster *Tordenen: Fuldkommen Forstand* (NHC VI,2), *Den Trimorfiske Protennoia* (NHC XIII,1) og *Johannesapokryfen* (NHC II,1; III,1; IV,1 og BG (8502)¹³ er det kvindelige åbenbarere, der taler til mennesker. Det er det kvindelige, der i disse tekster frelser mennesket, ved at give det gno-sis. En af disse, Protennoia, er sågar inkarneret i Jesus.

På den anden side er det i disse tekster stadig en kvindelig guddommelig æon, der på sin vis er skyld i, at den synlige, materielle verden blev til: Sophia – Visdommen. Hendes historie er den gnostiske version af syndefaldet, ”Sophias fald”, som myten ofte omtales som. Kvinden er således stadig skyld i faldet, i gnostisk mytologi foregår faldet bare i den guddommelige verden i stedet for i Edens have.

Afsluttende skal det bemærkes, at der naturligvis også findes gnostiske genskrivninger af nytestamentlige tekster. Her skal især nævnes *Johannesapokryfens* ”Pronoia-hymne” og *Den Trimorfiske Protennoias* brug eller genskrivning af Johannesprologen med dens tredelte struktur: den første skabelse og det første lys ned i mørket (Joh 1,1-5); den første indtræden/nedstigning i den skabte verden, som ikke genkender ham (Joh 1,9-11) og inkarnationen af Logos, som endelig lader Faderen blive kendt (Joh 1,12.14.16.18).

Jeg kunne også nævne Judasevangeliet, der naturligvis genskriver og fylder hullerne ud i Judas-historien i tiden op til overgivelsen af Jesus, samtidig med at det retter en sønderlemmende kritik mod det, der efter Judasevangeliets forfatters

¹³ Her tænkes der især på den såkaldte ”Pronoia-hymne”, der findes i *Johannesapokryfens* lange version (NHC II,1 og IV,1).

opfattelse er den forkerte Kristus-dyrkelse, der ifølge ham bunder i en misforstået teologi samt kosmologi.

Der i alle fald nok at tage fat på, når man skal tale om gnostikerne som genskrivere. *Arkonernes Hypostase* var blot ét, klart eksempel.

Getsemane genskrevet – fortolkningen af passionen i Frelserens Evangelium

Jesper Tang Nielsen

Abstract: In this article I investigate the rewriting of the Gethsemane pericope in the Gospel of the Savior in order to place it within the gospel tradition. Contrary to the proposal of the *editio princeps*, it does not seem to be related to an alternative oral tradition, but should rather be understood as a part of the reception history of the (to become) canonical gospels. Because the very fragmentary manuscript of the Gospel of the Savior is relatively unknown, its reconstruction, date, name, sources and content are discussed. The writing seems to be influenced both by the synoptic story and by the Johannine Christology. This is confirmed by the analysis of the Gethsemane pericope. The Gospel of the Savior continues a line of development that is present within the gospel tradition, but it integrates the synoptic story with a Johannine understanding of Christ. Finally, on the basis of the rewriting of the Gethsemane story the interpretation of the Savior's death is presented. The Gospel of the Savior transforms the cross from an execution device to a means of salvation. This understanding is further developed in texts that may be parts of the reception history of the Gospel of the Savior. In this way the article illustrates the general point, that interpretation often takes place as rewriting.

Key words: Gospel of the Savior – Gethsemane – Reception History – Cross – Jesus' Death

Indledning

Mere eller mindre ukendte antikke tekster dukker med mellemrum frem fra huler eller hylder. Det første skete ved fundet af Qumranskrifterne ved Dødehavet. Det sidste skete, da fragmenterne fra Frelserens Evangelium blev fundet på et bibliotek i Berlin. Hver gang noget sådant sker, vækker det furore i vide kredse. For de nyfundne tekster udråbes ofte til at bringe nye og revolutionerende vidnesbyrd om fortiden. Særligt stort er postyret, hvis teksterne handler om Jesus. Det viser ikke mindst opstandelsen over offentliggørelsen af Judasevangeliet. Tekster, der fremstiller Jesus anderledes, end han fremstilles i de nytestamentlige evangelier, har tilsyneladende en elementær appel og folkelig interesse. Det var også tilfældet i flere dele af verden, da Frelserens Evangelium blev offentliggjort i 1999. Ved den lejlighed blev der ligeledes fremsat teorier om, at den sande Jesus nu kunne afsløres. Sensationslysten fandt delvist begrundelse i førsteudgavernes

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

meget tidlige datering af skriftet samt deres påstand, at det ikke var direkte afhængigt af de senere kanoniske evangelier, men af en mundtlig tradition. Da medieinteressen havde lagt sig, og andre forskere havde studeret håndskriftet, fremkom imidlertid alternative opfattelser af dets alder og relation til andre tidligt kristne skrifter. Teksten dateres nu gerne en del senere, end førsteudgiverne antog; og der er stort set enighed om, at den står i de nytestamentlige skrifers virkningshistorie og ikke rummer en parallel tradition. Men netop disse forhold gør skriftet interessant for udforskningen af kristendommens første århundreder og i særdeleshed for analysen af den fortsatte genskrivning af de nytestamentlige evangelier. I mange henseender synes Frelserens Evangelium på en og samme gang at være solidt plantet i en fortolkningstradition, der indledes med de senere kanoniske evangelier, og at være et innovativt bidrag til denne tradition.

Getsemane-perikopen er et særligt velegnet fortolkningseksempel i denne sammenhæng. I genskrivningerne af denne fortælling finder man en tydelig tendens inden for den synoptiske tradition og i Johannesevangeliets forhold til denne. I Frelserens Evangeliums fortolkning og fremstilling af samme episode spores både en tydelig forbindelse til de senere kanoniske evangelier og en lige så tydelig udvikling frem mod en ganske anden forståelse. Men fordi Frelserens Evangeliums genskrivning af Getsemane-perikopen er forbundet med en innovativ forståelse af Jesu død, giver det tillige indsigt i en af kristendommens meget markante udviklingshistorier, nemlig korsets udvikling fra et henrettelsesredskab til et frelses- og beskyttelsesinstrument.

Eftersom Frelserens Evangelium hører til de mere ukendte kristne skrifter, skal det her introduceres grundigt. I næste afsnit behandles spørgsmålene om dets rekonstruktion, datering og historie. Som det ofte er tilfældet, er en lang række forhold endnu uafklarede. Om end forskningen synes at bevæge sig entydigt i retning af en senere datering og nære forbindelser til anden kristen litteratur, er det stadig nødvendigt at lade mange spørgsmål stå åbne. I det tredje afsnit refereres skriftets hovedindhold med særligt fokus på dets relation til de kanoniske evangelier.¹ Fjerde afsnit indeholder analysen af Getsemane-perikopens ud-

¹ Det er naturligvis ikke uproblematisk at bruge udtrykket "kanoniske evangelier" om Matthæus-, Markus-, Lukas- og Johannesevangeliet. I de første århundreder af kristendommens historie fandtes ingen officiel kanon, selv om netop disse skrifter tidligt fik en særstatus, jf. Geert Hallbäck, "Kanondannelse og kætteri", L. Fatum, J.T. Nielsen, G. Hallbäck, *Den hemmelige Jesus* (København: Forlaget Alfa 2008). Betegnelsen "kanoniske evangelier" bruges i det følgende for nemheds skyld om de fire evangelieskrifter, der på et tidspunkt kom til at udgøre en del af den nytestamentlige kanon, uden derved at antyde noget om kanonprocessens kronologi.

vikling fra Markusevangeliet over de andre kanoniske evangelier til Frelserens Evangeliums egenartede bidrag. Endelig drages i det femte afsnit forbindelsen fra Getsemane-perikopens genskrivning i Frelserens Evangelium til dets forståelse af Jesu død og tolkning af korset.

Fund, rekonstruktion, datering, navn og udgaver

Fragmenterne af det skrift, der nu bl.a. kendes under navnet Frelserens Evangelium, blev fundet på det ægyptiske museum i Berlin (Charlottenburg), hvortil det var købt i 1967 for 300 DM. Det havde fået den tekniske betegnelse Papyrus Berolinensis 22220, om end det ikke er skrevet på papyrus, men på pergament. Imidlertid blev det ikke undersøgt grundigt, før Charles W. Hedrick begyndte arbejdet i 1995. I 1999 udgav han sammen med Paul A. Mirecki førsteudgaven af skriftet.²

Førsteudgavens rekonstruktion af den koptiske tekst blev udsat for hård kritik af Stephen Emmel, da denne i 2002 påviste, at udgiverne havde forvekslet pergamentstykkernes yder- og indersider (hår- og kødsider).³ På grundlag af denne og andre iagttagelser foretog Emmel en alternativ rekonstruktion af teksten. Det lykkedes endvidere Emmel at placere enkelte mindre fragmenter i sin nye rekonstruktion af teksten. Emmels forslag er enkelt og resulterer i en mere sammenhængende tekst med et mere kontinuerligt forløb end førsteudgaven. Derfor har hans version af teksten slået igennem som standardversionen i de allerfleste forskningssammenhænge.⁴

Endnu et vægtigt bidrag til udforskningen af Frelserens Evangelium har Emmel leveret i to artikler om dets forhold til andre evangeliefragmenter. I et ”prolegomena” til en ny udgave af de koptiske Strasbourgh-fragmenter argumenterer han for, at disse papyrus-stykker indeholder samme tekst som Frelserens Evangelium.⁵ På grund af denne opdagelse blev det muligt for Emmel at rekonstruere endnu flere dele af teksten.⁶

² Charles W. Hedrick & Paul A. Mirecki, *Gospel of the Savior: A New Ancient Gospel* (Polebridge Press 1999).

³ Stephen Emmel, ”The Recently Published *Gospel of the Savior* (”Unbekanntes Berliner Evangelium”): Righting the Order of Pages and Events”, *HTR* 95 (2002a), 45-72.

⁴ Jf. dog Charles W. Hedrick, ”Caveats to a ‘Righted Order’ of the Gospel of the Savior”, *HTR* 96 (2003), 229-238.

⁵ Stephen Emmel, ”Unbekanntes Berliner Evangelium = The Strasbourgh Coptic Gospel: Prolegomena to a New Edition of the Strasbourgh Fragments”. *For the Children, Perfect Instruction*. Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner

Emmel mener at have fundet yderligere et eller rettere to tekstvidner for dette skrift.⁷ I 1965 kom et tekstfund på tolv blade fra klosterruinen *Qasr al-Wizz* til offentlighedens kendskab. Den først for nyligt offentliggjorte koptiske tekst blev hurtigt identificeret med den såkaldte Stauros-tekst, der havde været kendt i en demotisk version siden begyndelsen af det tyvende århundrede.⁸ Emmel betragter dele af den som excerpter fra Frelserens Evangelium.⁹ En anden del af Stauros-teksten skulle desuden være afslutningen på Frelserens Evangelium, idet den indeholder en samtale mellem den opstandne Frelser og disciplene fyrré dage før himmelfarten.¹⁰

Dateringen af Frelserens Evangelium er omstridt. Forslagene spænder fra midten af andet århundrede¹¹ til sjette århundrede¹². Ifølge Emmel sætter Strasbourg-codexet *terminus ante quem* til omkring år 400, idet papyrus-codexet ud fra codicologiske og palæografiske kriterier ikke kan dateres senere end det femte århundrede.¹³ Det konkrete codex med Frelserens Evangeliums stammer dog fra det sjette århundrede.¹⁴ Førsteudgiverne argumenterer for en dato i anden halvdel af andet århundrede, fordi de mener, at skriftet er uafhængigt af ned-

Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year, red. H.-G. Bethge, S. Emmel, K.L. King, I. Schletterer (Leiden, Boston: Brill 2002b), 353-374.

⁶ Stephen Emmel, "Preliminary Reedition and Translation of the *Gospel of the Savior*. New Light on the *Strasbourg Coptic Gospel* and the *Stauros-Text* from Nubia", *Apocrypha* 14 (2003), 9-53.

⁷ Emmel 2003; Stephen Emmel, "Ein altes Evangelium der Apostel taucht in Fragmenten aus Ägypten und Nubien auf", *ZAC* 9 (2005), 85-99.

⁸ Gerald M. Browne, *Literary Texts in Old Nubian*, Beiträge zur Sudanforschung 5 (Wien 1989); Hubai, Peter, *Koptische Apokryphen aus Nubien: Der Kasr el-Wizz Kodex*, TU 163 (Berlin: de Gruyter) 2009.

⁹ Emmel 2003, 27f.

¹⁰ Emmel 2003, 28.44-46. Det forlyder dog nu, at Emmel ikke længere forsvare denne opfattelse.

¹¹ Hans-Martin Schenke, "Das sogenannte "Unbekannte Berliner Evangelium" (UBE)", *ZAC* 2 (1998), 199-213 (201).

¹² Peter Nagel, "'Gespräche Jesu mit seinen Jüngern vor der Auferstehung' – zur Herkunft und Datierung des "Unbekannten Berliner Evangeliums"", *ZNW* 94 (2003), 215-257 (238).

¹³ Emmel 2003, 30.

¹⁴ Schenke 1998, 200.

skrevne evangelieskrifter, men benytter en mundtlig tradition.¹⁵ Efter undersøgelserne af Frelserens Evangeliums forhold til kanoniske tekster i almindelighed¹⁶ og i særdeleshed Johannesevangeliet¹⁷ lader dette synspunkt sig næppe opretholde. Teksten forholder sig til skriftlige evangelier og er derfor blevet til, efter de har fået en vis udbredelse. Om det forudsatte idehistoriske miljø svarer bedst til tidlige apokryfe skrifter som Petersevangeliet¹⁸ eller Andreasakterne,¹⁹ eller senere koptiske skrifter som Schenutes²⁰ eller forskellige former for homilier,²¹ er på nuværende tidspunkt uafklaret.

Tekstens navn er ligeledes problematisk. Den er bedst kendt under førsteudgavernes engelske titel "Gospel of the Savior" og den tyske "Unbekanntes Berliner Evangelium". Den danske oversættelse benytter i overensstemmelse med førsteudgaven titlen "Frelserens Evangelium".²² Imidlertid er disse navne alle uoriginale. Fragmenterne indeholder ingen titel. Betegnelsen Frelserens Evangelium er skabt på grund tekstens betegnelse for Jesus. Han kaldes konsekvent Frelseren, men der er ikke andre eksempler på, at antikke evangelier er opkaldt efter betegnelsen for Jesus. I antikken blev de fleste evangelier opkaldt efter deres formodede forfatter eller fortæller. Det er derfor blevet foreslået, at skriftet kunne kaldes De Tolv Apostles Evangelium, fordi fortælleren optræder i første person plu-

¹⁵ Hedrick/Mirecki 1999, 23.

¹⁶ Jörg Frey, "Leidenskampf und Himmelsreise. Das Berliner-evangelienfragment (Papyrus Berolinensis 22220) und die Getsemane-Tradition", *BZ* 46 (2002), 71-96.

¹⁷ Titus Nagel, "Das 'Unbekannte Berliner Evangelium' und das Johannesevangelium", *ZNW* 93 (2002), 251-267.

¹⁸ Schenke 1998.

¹⁹ Uwe-Karsten Plisch, "Zu einigen Einleitungsfragen des Unbekannten Berliner Evangeliums (UBE)", *ZAC* 9 (2005), 64-84.

²⁰ Nagel 2003.

²¹ Joost L. Hagen, "Ein anderer Kontext für die Berliner und Strassburger 'Evangelienfragmente': das 'Evangelium des Erlösers' und andere 'Apostelevangalien' in der koptischen Literatur", *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen: Beiträge zu ausserkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen*, red. J. Frey, J. Schröter i samarbejde med J. Spaeth, WUNT 254 (Tübingen: Mohr Siebeck 2010), 339-371.

²² Giversen, Søren, *Oldkristne tekster. Bd. 1-2: De apostolske Fædre, Frelserens Evangelium, Spredte Jesusord* (Herning: Poul Kristensen Forlag 2001).

ralis.²³ Andre har forsøgt at identificere skriftet med kendte tekster som Petersevangeliet²⁴ eller Andreasevangeliet.²⁵ Der er dog endnu ingen tvingende grund til ikke at fastholde den gængse betegnelse.

Som afslutning på dette introducerende afsnit skal udgivelsessituationen nævnes. Den første tyske oversættelse af skriftet følger en tekstversion, der er meget lig førsteudgaven.²⁶ Førsteudgaven med den første engelske oversættelse fulgte året efter.²⁷ Emmels korrektion af førsteudgaven indeholdt en engelsk oversættelse og et forslag til alternativ paginering og en versinddeling.²⁸ En revideret version af oversættelsen og en rekonstrueret tekst udgav han året efter.²⁹ Den eneste danske oversættelse forholder sig til førsteudgavens tekst,³⁰ mens andre oversættelser til f.eks. norsk³¹ og tysk³² har draget nytte af Emmels rekonstruktionsforsøg. I det følgende anvendes Emmels tekst og versinddeling.

Indhold og karakter

Enhver undersøgelse af Frelserens Evangelium må bygge på en vurdering af skriftet som helhed. Til det formål, og fordi teksten er relativt ukendt, er en ud-

²³ Hedrick/Mirecki 1999, 106; Frey 2002, 74. Hermed postuleres dog ikke nødvendigvis en forbindelse til skriftet "De Tolv Apostles Evangelium", som nævnes af Origenes, og som muligvis skal identificeres med Ebionitterevangeliet, se Jørgen L. Christiansen / Helge K. Nielsen, *Nytestamentlige Apokryfer* (København: Det Danske Bibelselskab 2002), 75.

²⁴ Schenke 1998.

²⁵ Plisch 2005.

²⁶ Schenke 1998.

²⁷ Hedrick/Mirecki 1999.

²⁸ Emmel 2002a.

²⁹ Emmel 2003.

³⁰ Giversen 2001.

³¹ Einar Thomassen/Halvor Moxnes, *Apokryfe Evangelier* (Trondheim: De norske bokklubbene 2001).

³² Uwe-Karsten Plisch, *Verborgene Worte Jesu – Verworfenne Evangelien. Apokryphe Schriften des frühen Christentums*, Brennpunkt. Die Bibel 5 (Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft 2000); Nagel 2003.

førlig genfortælling af afsnittene i den rekonstruerede tekst nødvendig. I genfortællingen vil der blive lagt vægt på forbindelsen til andre tidlige kristne tekster.³³

Forudsætter man, at Frelserens Evangelium indeholder en fortælling i lighed med de kanoniske evangelier, synes den rekonstruerede tekst at tage sin begyndelse efter den sidste nadver. Første afsnit (v. 1-27) indeholder en række referencer til nadveren og til udsagn, som i de kanoniske evangelier falder i sammenhæng med det sidste måltid.

Det første hele udsagn i teksten er en makarisme, der udtales af Frelseren: ”Velsignet er den, der skal spise med mig i himlenes kongerige” (v. 2). Modtagerne er disciplene, som er samlet om ham. Makarismen findes i en anden version i Luk 14,15: ”Velsignet er den, som spiser brød i Guds rige”. Men udtrykket ”himenes kongerige”, der i Frelserens Evangelium foretrækkes frem for Guds rige, er tydeligvis matthæisk (sammenlign Matt 8,11 med Luk 13,29). Den næste tiltale ”I er jordens salt og lampen, der giver lys til verden” (v. 3) er sammensat af to udsagn fra bjergprædikenen, ”I er verdens salt” (Matt 5,13a) og ”I er verdens lys” (Matt 5,14a; se også Joh 8,12 og ThomEv 24). I begge tilfælde tilføjer den matthæiske version nærmere bestemmelser af de to metaforiske udtryk og anvender i den forbindelse verbet *lampei* om lyset (Matt 5,15-16). Måske er Frelserens Evangeliums brug af substantivet *lampas* (koptisk) inspireret af dette. Herefter følger en opfordring: ”Sov ikke og blund ikke, indtil I har iklædt jer kongerigets klæder, som jeg har vasket³⁴ med druens blod” (v. 4). Der er to elementer i denne opfordring. For det første indplaceres begivenhederne i en Getsemane-sammenhæng. Ganske vist nævnes navnet ikke i Frelserens Evangelium, og opfordringen til ikke at døse svarer ikke ordret til noget i den synoptiske Getsemane-perikope (Matt 26,36-46 parr.), men i konteksten må den bagvedliggende reference være til disciplenes søvn i Getsemane Have. Konteksten bekræftes af det andet element i udsagnet, der ved at nævne blod og druer skaber en forbindelse til både nadverindstiftelsen og Frelserens død. Selve udtrykket ”druens blod” stammer fra den messianske tekst om Juda i Gen 49,11, hvor det hedder ”han vasker sin klædning i vin, sin dragt i drueblod”.³⁵ Referencens association til klædning føres videre i udtrykket ”kongerigets klædning”, som svarer til

³³ Hedrick/Mirecki 1999 anfører mange referencer til NT, Nag Hammadi-skrifterne og anden tidlig kristen litteratur. Der er ikke mange henvisninger i det følgende, som ikke kan findes i førsteudgaven.

³⁴ Ang. denne rekonstruktion af teksten, se Plisch 2005, 74f.

³⁵ Jf. Plisch 2005, 74f.

en gængs apokalyptisk forestilling om en forvandling i forbindelse med opstigen til gudsriget, f.eks. en klædning af herlighed (1 Enoks Bog 62,15; 2 Enoks Bog 22,8; 3 Enoks Bog 12,1-2; Levi Testamente 8,5), en krop af ild (3 En 15), en uforgængelig klædning (Abrahams Apokalypse 13,14), himmerigets klædning (Filips Evangelium 57,18-22), det levende menneske (FilipEv 75,20-24), det fuldkomne lys (FilipEv 76,25-29), engleklæder (Esajas' Himmelfart 8,14-15.26; 9,2.17-18.24). Dette svarer til paulinske forestillinger om forvandlingen af legemet ved opstandelsen (1 Kor 15,42-49). Samtidig synes henvisningen til ”druens blod” at skabe en reference til dels ”pagtens blod”, dels ”vinens frugt”, som netop sammenkædes i nadverberetningerne (Matt 26,28-29 parr.).

Efter dette stiller Andreas et spørgsmål (v. 5). Man kan let forestille sig, at de foregående udtalelser også har været svar på et discipelspørgsmål. Men både indholdet af Andreas' spørgsmål og svaret er forsvundet i den følgende lakune på 12 linjer.

Inden teksten atter afbrydes af endnu en lakune, omtaler Frelseren sin opgave (v. 7). Siden han har helbredt (*terapeuein*) dem i verden, skal han også gå til dødsriget af hensyn til dem, der er bundet der. Forestillingen om forkyndelse for de døde er ikke eksplicit til stede, men ligger efter al sandsynlighed bag udsagnet. At Jesus nedfor til dødsriget og dér prædikede evangeliet, blev relativt hurtigt en almindelig opfattelse i den tidligste kristendom (Peters Evangelium 10,41-42; Thomasakterne 10), hvilket sandsynligvis stammer fra en kreativ fortolkning af to udsagn i Første Petersbrev, ifølge hvilke Jesus dels forkyndte for ånderne i fængsel (1 Pet 3,19), dels forkyndte for de døde (1 Pet 4,6). Om end udsagnene ikke er forbundne i 1 Pet., kan de i sammenhæng meget vel have givet anledning til ideen om, at Jesus forkyndte for de døde i dødsriget. Næste vers begynder med ordene ”Nu er det altså passende” (v. 8), men herefter er teksten gået tabt. Man kan dog i kraft af konteksten gætte, at Frelseren vil stille sin egen død i forbindelse med helbredelsen af dem i dødsriget, hvorved hans korsfæstelse bliver et middel til at frelse de døde. Herefter følger en lakune og ulæselig tekst over de næste 23 linjer.

Da teksten genoptages, synes temaet at være glæde. Frelseren tilkendegiver, at han vil åbenbare sig for dem med glæde (v. 9), og at de er i stand til at gøre alt med glæde (v. 10). Inden teksten atter afbrydes, begrundes dette med, at mennesket har en fri vilje (*autexousios*). Selv om disse udsagn ikke har direkte sidestykker i de kanoniske evangelier, er det bemærkelsesværdigt, at glæde også tematiseres eksplicit i Johannesevangeliet. Her er det pointen, at disciplene ikke skal sørge over Jesu bortgang, men derimod glæde sig (Joh 16,20-22), hvilket de faktisk gør, da de ser den opstandne (Joh 20,20). Således skal Jesu glæde genfin-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

des i disciplenes glæde (Joh 15,11; 17,13). Lignende forestillinger kan ligge bag temaet i Frelserens Evangelium. Således har mennesket en fri vilje og kan gøre alt med glæde, hvis det optræder som Frelseren, der åbenbarer sig med glæde. Denne forbindelse mellem Jesu glæde og disciplenes ville delvist svare til sammenhængen i Johannesevangeliet. Den næste læselige sætning (v. 11) optræder efter en lakune på ni linjer, men kunne underbygge ovenstående tolkning, at den frie vilje giver sig udtryk i en bestemt måde at forholde sig på. Den lyder: ”Nu altså, mens I er i kroppen, skal I ikke lade materien herske over jer” (v. 11), hvilket meget vel kan være en konklusion på afsnittet, der handler om disciplenes handlinger som frie (*autexousios*). I det tilfælde ville Frelserens Evangeliums advarsel mod materien (*hyle*) svare til asketiske eller såkaldt gnostiske tekster, der sætter viden og indsigt i modsætning til lidenskaber og kropslighed (f.eks. Nag Hammadi-skrifterne *The Hypostasis of the Archons* 96-97; *Authoritative Teaching* 31-32; *Asclepius* 66-67).

Det næste vers afslutter det foregående afsnit og indleder det følgende. I lighed med Joh 14,31 opfordrer Frelseren disciplene: ”Rejs jer, lad os gå herfra; han, der skal forråde mig, er nær” (v. 12). Som i Johannesevangeliet indleder opfordringen imidlertid ikke en bevægelse væk fra det sted, hvor Frelseren og disciplene opholder sig, men sætter derimod en monolog med tydelige johannæiske træk i gang. Ganske vist er anden del af verset ikke johannæisk, men derimod identisk med den synoptiske reference til forræderens komme (Matt 26,46b; Mark 14,42b). Også næste vers (v. 13) indeholder synoptiske træk, idet Frelserens forudsigtelse af disciplenes forargelse svarer til Jesu ord under vandringerne til Oliebjerget efter nadverindstiftelsen (Matt 26,31; Mark 14,27). Af indholdsmæssige årsager kombineres dette udsagn med johannæiske forestillinger i de følgende vers. Flugten fra Frelseren sammenkædes med udsagnet, at disciplene skal spredes og efterlade Jesus alene (v. 14), om end han i kraft af sin relation til Faderen ikke er alene (v. 15; jf. Joh 16,32). Udsagnet, at ”Faderen og jeg er en eneste” (v. 16), er ordret identisk med det johannæiske udsagn i Joh 16,32b. Herefter vendes tilbage til scenen på vej til Oliebjerget, da Frelseren indfører en skriftbegrundelse for disciplenes spredning ved at citere Zak 13,7 (v. 17) i overensstemmelse med den matthæiske version (Matt 26,31). Dette forbindes med det johannæiske jeg-er-ord ”jeg er den gode hyrde” (v. 18; jf. Joh 10,11.14). I Frelserens Evangelium kombineres udsagnet om hyrden, der giver sit liv for fårene (Joh 10,11), og begrundelsen for Faderens kærlighed til Jesus (Joh 10,17-18) med buddet om at give sit liv for sine venner (Joh 15,12-13). Således konstrueres ud fra disse johannæiske steder det såkaldt største bud, at Frelseren skal give sit liv for mennesker: Ligesom mennesker giver deres liv for deres venner

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

for at behage Jesu fader, er der intet større bud, end at Frelseren skal give sit liv for mennesker (v. 19-21). Korsbegivenheden sættes imidlertid ind i en større kristolgisk kontekst i de næste vers, hvor det i umiddelbar forlængelse heraf siges, at Faderen elsker Sønnen, fordi han opfylder hans vilje, idet han, der er guddommelig, blev menneske (v. 22-24).

Teksten er derefter stærkt fragmenteret, og man kan kun ane et spørgsmål fra disciplene om, hvornår Frelseren vil sende bud efter dem og tage dem ud af verden (v. 25), hvilket kan hænge sammen med den johannæiske forestilling, at de troende ikke hører til i verden (Joh 17,14-16). Svaret er tabt. Mellem to store huller i teksten kan man blot se, at Frelseren for første gang i evangeliet bruger betegnelsen ”mine hellige lemmer” og ”min velsignede sæd” (v. 27). Disse udtryk er dels en version af det paulinske udtryk ”Kristi lemmer” (1 Kor 6, 15; 12,27; jf. Rom 12,4; 1 Kor 10,17; 12,12f), dels kan det være en tolkning af den johannæiske forståelse af de troende som Guds børn (Joh 1,12f; 1 Joh 3,9).

Efter endnu et større hul i manuskriptet befinder Frelseren og disciplene sig på et bjerg. Scenen kan minde om forklarelsen på bjerget i de synoptiske evangelier, idet disciplene på et bjerg ser Frelseren forvandlet til en guddommelig figur (jf. Matt 17,1-3 parr.). Men i denne sammenhæng er forklarelsens bjerg smeltet sammen med Oliebjerget, som Jesus og disciplene ifølge de synoptiske evangelier begiver sig ud til efter nadverindstiftelsen (Matt 26,30 parr.).³⁶ Således er hele afsnittet en Getsemane-scene, der dog er væsentligt omtolket i forhold til de synoptiske beretninger. I overensstemmelse med forklarelsesscenen tager den form som en åbenbaringsscene, der bygger på apokalyptiske traditioner. Man kan fortolke det således, at den søvn, som disciplene falder i i Getsemane Have ifølge de synoptiske evangelier, af Frelserens Evangelium tolkes som en åbenbaringsdrøm. Først forvandles disciplene selv til åndelige kroppe og deres øjne åbnes, så de kan se alting (v. 29). Forestillingen er sikkert i slægt med den antikke opfattelse, at kun det lige kan bedømme det lige, hvilket for Paulus tager sig således ud, at kun det åndelige menneske kan bedømme åndelige ting (1 Kor 2,13). At forvandling er en forudsætning for erkendelse, er et tema, der også genfindes i flere Nag Hammadi-skrifter, hvor det påpeges, at det kødelige må aflægges for at få indsigt i det guddommelige (f.eks. FilipEv 61,20b-35; *The Dialogue of the Savior* 132,5b-12a; Zostrianos 4,20-25). Dernæst ser de himlene, som en efter en åbnes for dem (v. 30). Det resulterer i, at såvel himmelportenes vægtere som englene bliver opskræmte. Englene flygter endda, da de tror, de vil blive udslæt-

³⁶ Frey 2002, 93.

tet (v. 31-32). Dernæst ser de Frelseren selv stå på bjerget, mens han samtidig når op gennem alle himle indtil den syvende (v. 33). En sådan overdimensioneret Jesus findes tillige i Petersevangeliet, hvor Jesus ved opstandelsen når op over himlen (PetEv 10,40) og i Filipsevangeliet, hvor han er mægtig, da han kommer til syne i herlighed på bjerget (FilipEv 58,5-10). Herefter sker endnu en transformation. Verden bliver som mørke (v. 35), og disciplene forvandles til en form for himmelvæsener (dem, der hører til blandt herlighedens æoner), mens de ser alt i himlene og er ikklædt deres apostolat. De ser Frelseren, da han er nået til den syvende (eller fjerde, afhængigt af rekonstruktionen af teksten) himmel (v. 36). At disciplenes apostelstatus begrundes i deres himmelvision, kan være forårsaget af, at endnu en bjergscene er sammensmeltet med de to andre, nemlig Jesu åbenbaring på bjerget i Galilæa efter sin opstandelse, hvor disciplene ifølge Matthæusevangeliet udsendes til alverden (Matt 28,16-20). Efter et hul i teksten foregår en lovprisning af Frelseren. Keruber, serafer og engle tilbeder og lovsynger ham (v. 37-40). Himmelrummet er i overensstemmelse med apokalyptiske traditioner udformet som en tronsal med ældste siddende på troner rundt om Faderens trone. De lægger deres kroner foran Faderen (v. 41-42). Her føres Frelseren ind. Helgenerne ikklæder ham en klædning, og han kaster sig for Faderens fødder (v. 43). Mens det apokalyptiske scenario i vidt omfang adskiller denne scene fra den synoptiske forklarelse på bjerget, har den mange lighedspunkter med anden apokalyptisk litteratur. Udformningen af himmelrummet minder således om himlen ifølge Johannes' Åbenbaring (kap. 4), ligesom ikklædningen af Frelseren ikke er ulig den ikklædning af martyrerne i hvide klæder, som også finder sted i samme skrift (6,11).

Herefter følger en bønsscene. Den finder sted i himlen, men er en version af de synoptiske evangeliets Getsemane-episode (Matt 26,36-46 parr.). Frelseren beder tre gange Faderen om at blive fritaget for sin skæbne. Bønserækken bliver imidlertid initieret af Faderen selv, der spørger, hvorfor Frelseren forstyrrer de himmelske hære med sin gråd (v. 45). Han svarer, at hans bedrøvelse skyldes, at han skal dø for hænderne af Israels folk. Han ønsker at slås ihjel af et andet folk (v. 47.49) og udtrykker dette med en version af den kendte Getsemane-bøn, "Min Fader, hvis det er muligt, så lad dette bæger gå mig forbi" (v. 48). Faderen besvarer tilsyneladende bønnen negativt, men slutter med en bemærkning om, at frelsen skal komme til hele verden (v. 50). Frelseren reagerer ved igen at kaste sig ned for Faderen og erklære sin villighed til at dø for menneskeheden (v. 52), men udtrykker også sorg over sine elskede, for nu skal Abraham, Isak og Jakob dømmes, når Frelseren vil fælde dom over verden (v. 51-54). Atter gentager han Getsemane-bønnen (v. 55). Faderen responderer for anden gang (v. 57), men det

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

meste af det tilsyneladende ret lange svar (ca. 30 linjer) er forsvundet. For tredje gang beder Frelseren (v. 58), men også hans bøn er væk.

Næste afsnit foregår på jorden, hvor Frelseren forbereder sine disciple på de forestående begivenheder. Det er muligt at se, at han omtaler korset, og at han tre dage efter vil tage dem med til himlen og forklare dem alt (v. 65). Derfor skal de ikke være bange (v. 66). Herefter foregår en samtale om den måde, hvorpå han skal vise sig for dem (v. 67). Johannes beder ham om ikke at vise sig i sin fulde herlighed, for det mener han ikke, at de kan tåle (v. 68). Frelseren svarer med en kombination af udsagn af johannæisk karakter. Det er et gennemgående tema i Johannesevangeliet, at disciplene ser Jesu herlighed i hans jordiske virke (Joh 1,14; 1,51), men det er også en johannæisk forestilling, at en endegyldig åbenbaring forestår (Joh 17,24). At synet af herligheden kan være farligt, er derimod en gammeltestamentlig forestilling (Ex 33,18-23). Men Frelseren vil fjerne deres frygt, så de vil tro, når de ser (v. 69). Dette svarer ligeledes til de johannæiske scener, hvor den opstandne ved sin tilsynekomst fremkalder disciplenes glæde og tro (Joh 20,20.29). Men, advarer han dem med en lettere omformuleret version af den opstandne johannæiske Jesu ord til Maria Magdalena, de skal ikke røre ham, før end han er opsteget ”til min Fader og jeres Fader, til min Gud og jeres Gud, til min herre og jeres herre” (v. 70; Joh 20,17). Herefter følger en version af et ord fra Thomasevangeliet. I Thomasevangeliet hedder det, at enhver, der er nær Jesus, er nær ilden; enhver, der er fjern fra Jesus, er fjern fra kongeriget (ThomEv 82). I Frelserens Evangelium er ”kongeriget” erstattet af ”livet”, men forud for dette logion er sat en advarsel, at enhver der kommer nær Frelseren vil blive brændt, for han er en luende ild (v. 71). I umiddelbar forlængelse heraf kalder Frelseren sine disciple til sig med ordene ”Nu, altså, saml jer til mig, mine hellige lemmer”.

Kort efter samlingen af disciplene indledes et nyt afsnit bestående af et amen-responsorium. Frelseren fremsætter et udsagn, hvortil disciplene svarer ”amen”. I indledningen svarer han dog selv på sine udsagn (v. 73-80), indtil han har fortalt disciplene, at han sørger over verdens synder, glæder sig for dem, fordi de har kæmpet godt i verden, og har lovet dem at ville være i deres midte ”om en kort tid” (jf. Joh 16,16f). Herefter indledes det egentlige responsorium, hvor disciplene svarer ”amen” til Jesu udsagn, der ofte formuleres i johannæisk stil som jeger-ord (v. 81-96), f.eks. ”Jeg er kongen – Amen” (v. 81); ”Jeg er kongesønnen – Amen” (v. 82); ”Jeg er sendt; jeg vil også sende jer – Amen” (v. 86; jf. Joh 17,18).

På grund af hullerne er det ikke muligt at afgøre, om dette responsorium afsluttes og et nyt påbegyndes, men i hvert fald skifter tiltalen et sted i lakunen

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

mellem v. 96 og 97. I v. 97 tiltaler Frelseren korset. Det er karakteristisk, at han omtaler sin korsfæstelse som en fuldendelse i lighed med Johannesevangeliet, hvor Jesu gerning også først fuldbringes ved Jesu død på korset (Joh 19,30). Efter hver af hans bemærkninger om korset svares ”amen”. Der er to afsnit med tiltaler til korset (v. 97-109 og v. 110-125), hvorefter responsoriet fortsætter (v. 126-132). I anden del af tiltalen til korset anvendes det johannæiske udtryk ”om en kort tid” (f.eks. Joh 16,16f) atter. Hovedtemaet i afsnittet er, at Frelseren snart vil stige op på korset, hvorved alt vil være fuldendt, f.eks. ”Jeg er rig. Jeg vil opfylde dig med min rigdom” (v. 111); ”En kort tid, o kors, og hvad der mangler, vil blive fuldendt” (v. 112). I såvel tiltalerne til korset som i responsorierne er Jesu udsagn enkeltstående uden umiddelbar logisk sammenhæng. Personifikationen af korset, der selv svarer amen til Frelserens udsagn, kan formånes til ikke at være bedrøvet (v. 108) og opfordres til at gå foran Frelseren (v. 116), har paralleller i andre tekster. I Petersevangeliet går korset efter den opstandne ud af graven og svarer ja til spørgsmålet ”Har du prædiket for dem, der er sovnet hen?” (PetEv 41). I såvel Peters Åbenbaring som Apostlenes Brev skal korset gå foran Jesus på den yderste dag (Peters Åbenbaring 1; Apostlenes Brev 16), ligesom det ifølge Stauros-teksterne skal være med ved dommen. Taler til korset findes i Peters- og Andreasakterne (PetAkt 37; AndrAkt 54) og i særdeleshed i anden del af den koptiske Stauros-tekst, der som nævnt har en nær relation til Frelserens Evangelium.

Efter responsorierne taler Frelseren igen til disciplene med johannæiske termer og tematik (138-150). Han siger, at timen er kommet (jf. Joh 13,1), men trøster dem. De ikke skal være bange, men derimod glæde sig og juble, for han har overvundet verden (Joh 16,33). Afsnittet slutter med en stor lakune.

Efter dette udgøres teksten af et fragment fra Strasbourg-teksten, hvor disciplene efter opstandelsen ser Frelseren i hans fulde herlighed og guddommelighed og iklædes apostelmagten. Teksten synes at være påvirket af både missionsbefalingen i Matthæusevangeliet (Matt 28,16-20) og opstandelsesberetningen i Johannesevangeliet, hvor den herliggjorte Jesus går gennem lukkede døre, udsender disciplene og indblæser Helligånden i dem (Joh 20,19-23).

Første del af Stauros-teksten (N1-18; K3,1-23,5),³⁷ som ifølge den koptiske version foregår fire dage før himmelfarten og ifølge den demotiske tekst 40 dage

³⁷ Der refereres til Browne 1989, 22-29, for den demotiske tekst med oversættelse (N1-35) og til Hubai 2009, 9-16, for den koptiske tekst med oversættelse (K3,1-33,13)

før, udgør ifølge Emmel den sidste del af teksten.³⁸ Tydeligvis har denne tekst relationer til Matthæusevangeliets afslutning (Matt 28,16-20). Den består af en samtale mellem Frelseren og disciplene, i hvilken han afslører hemmeligheder for dem om dommen over levende og døde og de dødes opstandelse. På Peters foranledning udlægger Frelseren hemmeligheden om det herlige kors, som Frelseren vil medbringe ved dommen. Frelseren svarer, at han medbringer korset for at afsløre alle de ting, som de uretfærdige jøder gjorde mod ham. Dernæst fortæller han videre om korsets store herlighed. Når Frelseren sidder på sin herligheds trone, vil korset stå ved hans højre side. Dets rod vil vande jorden, og dets grene vil overskygge en tredjedel af jorden. Alle, som har troet på korset af hele deres hjerte og gjort gode gerninger i dets navn (herunder ladet bøger skrive til kirken), vil stå under det. Når Frelseren har adskilt retfærdige fra syndere, vil korset atter stige til himlen i herlighed, mens alle de troende vil følge det for at arve evigt liv og paradiset glæde. Det herlige kors' kraft vil frelse og redde dem. Dette får apostlene besked på at forkynde for alverden, så det herlige kors på den yderste dag kan blive et skjold, en rustning og en beskyttelse for dem, der følger det. Afsnittet afsluttes med apostlenes trinitariske doxologi af enheden mellem Faderen, Sønnen og Helligånden.

Af gennemgangen af skriftet står det tydeligt, at der er nære relationer til de kanoniske evangelier. I hvert fald Matthæusevangeliet og Johannesevangeliet har været kendt, men det er overvejende sandsynligt, at alle fire har været blandt forfatterens kilder. Derimod er der intet, der godtgør førsteudgavernes ide om adgang til en mundtlig traditionsstrøm. Men referatet synes også at lade det åbent, om Frelserens Evangelium selv indeholder en fortælling. Det er påfaldende, at de overleverede rester næsten er blottet for handling. Med undtagelse af himmelrejsen består fragmenterne udelukkende af taler og samtaler. Det kunne faktisk være en slags åbenbaringsdiskurs, der ikke nødvendigvis er indlejret i en hel evangeliefortælling. Men det synes ligeså tydeligt, at skriftet forudsætter en passionshistorie med korsfæstelse, død og opstandelse. Fragmenterne indeholder referencer til en række hændelser i den synoptiske passionshistorie, herunder nadveren, Getsemane, forræderiet, korsfæstelsen og opstandelsen. Eftersom Getsemaneparikopen spiller en hovedrolle i teksten, synes den synoptiske passionsfortælling forudsat i Frelserens Evangelium. Ganske vist er den muligvis ikke gengivet

³⁸ Emmel 2003. Selv om Emmel ikke længere forsvare denne hypotese, medtages teksten i genfortællingen, da dens pointer er relevante for fortolkningen af korset i Frelserens Evangelium.

som et narrativt forløb, men den fungerer som den nødvendige referenceramme for henvisningerne i Frelserens Evangelium. Men mens den synoptiske fortælling er subtekst for Frelserens Evangelium, er dets overflade domineret af Johannesevangeliet. Formuleringer, billeder og forestillinger har ofte nære paralleller i Det Fjerde Evangelium. Man kan endda tale om hele 'clusters' af johannæisk materiale.³⁹ Men netop denne kombination af den synoptiske fortælling og johannæiske formuleringer medfører en spænding i teksten. Den ses tydeligst, når genskrivningen af Getsemane-perikopen sættes i relation til den nytestamentlige udvikling af samme episode.⁴⁰

Getsemane genskrevet

Grundlaget for Getsemane-perikopens udvikling foreligger i *Markusevangeliets version* (Mark 14,32-42). Dynamikken i den fortælling konstrueres af modsætningen mellem Jesu pligt og ønske, en konflikt mellem burden og villen: Han skal gennemføre korsdøden (burden), men han ønsker ikke at gøre det (villen).⁴¹ Det er denne grundlæggende modsætning, der i overensstemmelse med forfatterens teologi bearbejdes i senere versioner.

Markusevangeliets fortælling er struktureret som en tiltagende isolation af Jesus. Han ankommer til Getsemane Have med sine 10 disciple (14,32), men efterlader først de syv (14,33) og derefter også Peter, Jakob og Johannes, mens han går bort for at bede (14,34f). Han pålægger de tre udvalgte disciple at våge (14,34), mens han beder. Hans ensomhed i denne situation vises ved, at de tre disciple tre gange svigter hans bud og falder i søvn (14,37.40.41). Scenen er således bygget op om tre møder mellem disciplene og Jesus, hvor det hver gang udstilles, at Jesus i sin kamp mellem pligt og ønske er ganske alene. Jesu udmalede sjælepine (14,33-34), modstilles disciplenes ro og hvile. De følger ikke den redbonne ånd, men det skrøbelige kød (14,38).

På baggrund af beskrivelsen af Jesu indre oprør udmaler Markus også hans bøn. Han fortæller, at Jesus forlader de tre disciple og falder til jorden for at bede om, at timen må gå ham forbi (14,35). Således viser bønnen konflikten mellem Jesu burden og villen. Jesus indleder nemlig med en tillids erklæring og bekendelse til Guds almagt, "alt er muligt for dig", som efterfølges af bønnen om at

³⁹ Nagel 2002, 252.

⁴⁰ Jf. Frey 2002.

⁴¹ Ole Davidsen, *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel* (Århus: Aarhus University Press 1993), 291.

fritages for de forstående begivenheder (14,36). Således modstilles Guds magt og Jesu ønske. Gud kan fritage ham for pligten, hvis han vil, mens Jesus må lade sin egen vilje overtrumfe af Guds vilje (14,36).

Bønnen møder intet svar. Tværtimod udstiller fortællingen disciplenes svag-hed som den umiddelbare reaktion derpå. Jesus beder, men hans disciple kan ikke magte at våge (14,37). Jesus opfordrer dem til at bede for ikke at falde i fristelse (14,38). Denne opfordring står i Markusevangeliets sammenhæng i modsætning til Jesu egen bøn. Han beder netop ikke om at kunne følge Guds vilje, men derimod om, at Gud vil ændre sin vilje. Konflikten mellem ånd og kød er disciplenes, mens Jesu konflikt er mellem Guds pålagte opgave og sit eget ønske. Han beder derfor anden gang med samme ord (14,39).

Også anden gang afspejler svaret på Jesu bøn sig i disciplenes søvn og manglende evne til at svare ham (14,40). Både hans ønske om bistand fra dem og hans bøn til Gud er uden svar. Endelig for tredje gang finder han dem sovende og konstaterer, at Gud er fjern (14,41). Det græske ord *apechei*, som i den autoriserede oversættelse gengives ”det er nok”, betyder i LXX ofte ”er fjern”, hvilket giver god mening i denne sammenhæng.⁴² Gud er fjern for den bedende Jesus, og derfor er tiden kommet (14,41). Mens Gud er fjern, er forræderen nemlig kommet nær, og timen for Jesu passion er indtrådt (14,42).

Fortællingen om Jesus i Getsemane Have må næsten nødvendigvis vække anstød i den senere tradition. For så snart den jordiske Jesus opfattes som Guds Søn, forekommer det modstridende, at han i Getsemane kæmper mod sin gudvil-lede skæbne. At Guds Søns vilje er i konflikt med Guds vilje, synes absurd. I Markusevangeliet giver det imidlertid mening, fordi Jesus ikke er Guds Søn fra fødslen, endsige før fødslen, men først ved sin dåb udnævnes til Guds Søn. Derfor er pointen i Markusevangeliets Getsemane-fortælling, at mennesket Jesus på-tager sig Guds vilje og aflægger sin egen. Således gennemgår Jesus sin passion i overensstemmelse med Guds vilje, men uden hans bistand (jf. 15,34). Netop det er pointen i Markusevangeliet. Han skal give sit liv som løsesum for mange (jf. 10,45), men denne opgave sætter ham i konflikten mellem burden og villen, som han kun kan overvinde ved at fralægge sig sin egen vilje og underkaste sig Guds.

Matthäusevangeliets version af Getsemane-perikopen (Matt 26,36-46) er be-stemt af dets kristologi, hvor Jesus er Guds søn allerede fra undfangelsen. Derfor bliver evangeliet beretningen om Guds søns færd på jorden. I Getsemane-episoden må Matthæus nødvendigvis revidere Markus’ opfattelse. Guds Søn kan

⁴² Frey 2002, 87.

ikke være underkastet samme splittelse, som Jesus er i Markusevangeliet. Strukturelt svarer Matthæus' fortælling dog fuldstændig til Markus', og lange passager er næsten ordret identiske. Alligevel giver Matthæus Jesus et andet anliggende og ærinde.

Den første markante forskel på de to udgaver er beskrivelsen af Jesu sindstilstand inden hans bøn. Hvor Markusevangeliet understreger Jesu rystelse med ordene "forfærdelse og angst" (*ekthambeisthai kai adêmonein*) (Mark 14,33), nedtones dette i Matthæusevangeliet til "sorg og angst" (*lupeisthai kai adêmonein*) (Matt 26,37). Den matthæiske Jesus er allerede ved dette ordvalg fremstillet mere fattet end den markinske.

Det samme fremgår af hans første bøn. Matthæus lader Jesus bede "hvis det er muligt, så lad denne kalk gå forbi mig" (26,39). Derved stilles en betingelse foran bønnens opfyldelse. Det er ikke, som i Markus' version, en betingelsesløs henvisning til Guds almagt og en tilsvarende ubetinget underkastelse under Guds vilje. Hos Matthæus stilles formålet med den forestående passion i fokus. Bønnen er en bøn om, at projektet må gennemføres uden passionen. Konflikten mellem Jesu ønske og pligt er nedtonet. Jesus ønsker at gennemføre projektet, om end han helst var de forestående begivenheder foruden. Hans bøn angår derfor alene måden, hvorpå gennemførelsen finder sted.

Ved gentagelsen af bønnen, hvor Jesus ikke som hos Markus beder den samme bøn, tydeliggøres Jesu overensstemmelse med Faderens vilje. Han siger, at hvis det er nødvendigt, at han gennemgår passionen, så skal Guds vilje ske (26,42). Jesus frasiger sig ikke sin egen vilje, men accepterer Guds vilje. Kun hvis det er muligt, ønsker han at undgå sin skæbne. Gennem bønnen opnås harmoni mellem Jesu burden og villen, idet han overtager sin burden som sin villen. Han kommer til rette med forholdet mellem pligten og ønsket. Af den grund medtager Matthæus ikke Markus' erklæring af Guds almagt (Mark 14,36), men udlægger de forestående begivenheder som uomgængelige. De gennemføres i fælles overensstemmelse mellem Gud og Jesus.

Matthæus' behandling af Getsemane-problematikken resulterer i fremstillingen af Jesus som værende i harmoni med Guds vilje. Konflikten mellem Jesu ønske og pligt udjævnes, idet Jesu ønske er i overensstemmelse med Guds vilje. Derfor er Jesu bøn ikke ubesvaret i Matthæusevangeliet. Gennem bønnen kommer han til rette med Guds vilje. Af samme grund findes udsagnet om Guds fjernhed (Mark 14,41) ikke i Matthæusevangeliet (jf. Matt 26,45). Bønnen resulterer i overtagelsen af Guds vilje som Jesu egen. Der er ingen grundlæggende konflikt mellem Gud og Jesus, og bønnen er ikke uhørt, for Jesus erkender, at kalken ikke kan gå ham forbi.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Med Matthæus- og Markusevangeliet er Getsemane-episoden fortalt på to forskellige måder, der trods de mange ligheder giver forskellige billeder af Jesus. Lukas har som Matthæus fremstillet Jesus som Guds søn allerede fra undfangelsen, og han viderefører også i Getsemane-perikopen Matthæus' tendens gennem en omfattende omformning af fortællingen.

Strukturelt er *Lukasevangeliets version* ulig de andre (Luk 22,39-46). Disciplene deles ikke i to grupper. Jesus beder kun én gang, og tilsvarende findes disciplene kun sovende én gang. Endvidere omtaler Jesus slet ikke sin sjæleve, og han kaster sig ikke til jorden, men knæler i den traditionelle bedestilling (22,41). Han er på ingen måde oprevet eller sorgfuld som hos de andre synoptikere. Årsagen er, at bønner slet ikke angår forholdet mellem Gud og Jesus, men derimod forholdet til disciplene.

Jesu bøn indledes ”Når du vil” (*ei boulei*) (22,42). Allerede bønnens formulering viser overensstemmelsen med Guds vilje. Den lukanske Jesus beder ikke om andet end Guds viljes udførelse. Hans ønske er i udgangspunktet i overensstemmelse med Guds vilje.

Perikopen indtager derfor en anden funktion, hvilket fremgår af forholdet til disciplene. For det første er Jesu indledende opfordring til bøn (22,40) tilføjet begrundelsen ”for ikke at komme i fristelse”. Disciplenes bøn har således intet med Jesus at gøre, men er bestemt af hensynet til deres egen situation. Jesus er ikke i forlegenhed og lider ikke af nogen indre konflikt mellem ønske og pligt. Derimod skal disciplene bede for deres egen skyld. For det andet viser mødet med de sovende disciple (22,45-46) samme forhold. Som nævnt var Jesus hverken sorgfuld eller oprørt over sin forestående passion; disciplene er derimod ifølge Lukas faldet i søvn på grund af sorg. Derfor opfordres de atter til at bede for ikke at komme i fristelse. Bønner skal afværge fristelsen, som disciplene er truet af.

Indrammet af de to opfordringer om bøn om ikke at komme i fristelse får Jesu egen bøn eksemplarisk funktion. Han viser, hvorledes man ikke kommer i fristelse ved i bønner at være ligedannet med Guds vilje. Hans bøn er forbilledlig for disciplene.

Således har evangelisten Lukas fremstillet en Jesus, der viser sine disciple, hvordan man skal bede for ikke at blive fristet. Derfor er konflikten mellem Jesu og Guds vilje på forhånd afværget, idet selve bønner udtrykker overensstemmelsen med Gud. Jesus er i overensstemmelse med sin guddommelige identitet ikke i fristelse og ikke anfægtet af sin skæbne. Hans villen er hans burden, så han ikke ønsker andet end at gennemføre sin pligt.

For en senere redaktor har denne fremstilling ikke været tilstrækkelig. Han har derfor indføjlet den lille perikope om englen, der styrker Jesus i hans bønsskamp (22,43-44). Mens Lukas' egen fortælling er sammenhængende med en klar teologisk pointe, står dette indskud på en gang i konsekvent forlængelse af og i modsætning til sammenhængen. At englen kommer til syne og styrker Jesus (22,43), er en mytologisk udfoldelse af pointen med bønnen. Englen udtrykker Guds svar på bønnen, idet den sikrer, at den bedende ikke kommer i fristelse. Indsættelsen af englen er derfor i sammenhæng med Lukas' opfattelse af Jesu bøn. Derimod svarer Jesu bønsskamp med sveden, der falder som bloddåber (22,44), ikke til den lukanske opfattelse af Jesus, for så vidt verset skal vise intensiteten af Jesu kamp. Jesu er i Lukasevangeliets netop ikke anfægtet eller i bønsskamp, men viser i sin bøn sin tillid til Gud. På den måde er indskuddet 22,43-44 udtryk for en tolkning af Lukasevangeliets, der synes at forsøge at indarbejde en markinsk opfattelse af Jesu bøn.

I *Johannesevangeliets* er Jesus fra evighed Guds søn og er under hele sit jordeliv uløseligt forbundet med Gud. Derfor synes en modsætning mellem ønske og pligt, eller mellem Guds og Jesu vilje på forhånd udelukket. En Getsemane-perikope er der derfor ikke logisk plads til hos Johannes, for den ville modsige hans opfattelse af Jesus. Det tager han konsekvensen af og gengiver ikke traditionen om Jesu bøn i Getsemane. Tværtimod tager han i sin fortælling implicit afstand fra Getsemane-perikopen, idet han næsten citerer fra Markus' og Matthæus' version og afviser citatet eksplicit. Johannes lader Jesus sige: "Nu er min sjæl i oprør" (12,27), hvilket ganske givet refererer til udsagnet "Nu er min sjæl fortvivlet indtil døden" (Mark 14,34; Matt 26,38). Men derefter tager den johannæiske Jesus eksplicit afstand fra Markus' og Matthæus' fremstilling. Hos Johannes siger Jesus: "Hvad skal jeg sige? Fader, frels mig fra denne time? Nej, det er derfor, jeg nået til denne time" (12,27). Således afviser den johannæiske Jesus selve muligheden af den konflikt, der er drivkraften bag Markusevangeliets fortælling om Jesu bøn. I stedet for en bøn om fritagelse fra sin skæbne viser Jesus i Johannesevangeliets sin totale overensstemmelse med Faderen ved at opfordre ham: "Fader, herliggør dit navn" (12,28). Modsat den synoptiske tradition er den johannæiske udgave udtryk for Jesu uadskillelighed fra Faderen og umuligheden af en uoverensstemmelse mellem deres viljer.

Det bekræftes af det efterfølgende guddommelige svar: "Jeg har herliggjort det [mit navn], og jeg vil atter herliggøre det" (12,28). Ligesom viljesenheden mellem Faderen og Sønnen er blevet bekræftet fra Sønnens side ved hans afvisning af ønsket om at fritages fra den forestående passion, således bekræftes den fra Guds side ved den positive respons på Jesu opfordring. I modsætning til de

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

andre evangelier bliver Jesu opfordring i Johannesevangeliet besvaret direkte af Gud, hvorved deres enhed og forbundethed markeres.

Imidlertid har den johannæiske Jesus naturligtvis ikke brug for en bekræftelse af sin forbindelse til Gud. Han er ét med Faderen (f.eks. 10,30) og deres viljer er uadskillelige (f.eks. 4,34), derfor er det guddommelige svar på Jesu bøn ikke rettet til Jesus, men er en demonstration af deres enhed foran menneskene. Jesus siger direkte, at den guddommelige røst ikke var henvendt til ham, men var for de tilstedeværende menneskers skyld som en nøgle til forståelsen af de forestående begivenheder (12,30). Jesu bøn vedkommer definitivt ikke hans forhold til Faderen, men derimod menneskers forhold til Jesus og Gud. Bønnen er i Johannesevangeliets version slet ikke en bøn, men en demonstration.

I evangeliernes fortællinger og bearbejdninger af Getsemane-episoden kan man spore en markant teologisk tendens, der sætter sig igennem i de narrative udformninger af beretningen. Man kan kalde tendensen diviniserende, for så vidt Jesus i stadigt stigende grad fremstilles som en guddommelig figur, hvorved den menneskelige konflikt tilsvarende nedtones. Hertil svarer Getsemane-perikopens udvikling, der går fra Markusevangeliets konflikt mellem Jesu burden og villen over Matthäusevangeliet og Lukasevangeliet, der i stadigt stigende grad lader Jesus overtage Guds vilje som sin egen. Tendensen kulminerer i Johannesevangeliet, hvor episoden i overensstemmelse med den johannæiske teologi afvises som en umulighed. Bønnen har hos Johannes intet indhold, men skal bevirke en erkendelse af forholdet mellem Faderen og Sønnen hos tilhørerne.

Fortolkningen af Getsemane-perikopen i Frelserens Evangelium er et markant udtryk for tekstens forhold til de kanoniske evangelier. Som det allerede er fremgået, står det i relation til såvel synoptikerne som Johannesevangeliet. Det har en synoptisk subtekst og en johannæisk overflade. Den karakteristisk synes særligt rammende for Getsemane-episoden, fordi den utvivlsomt refererer til den synoptiske fortælling om begivenhederne i Getsemane Have, men fortsætter fortolkningstendensen i den evangeliske tradition og viderefører den johannæiske opfattelse. Frelserens Evangelium fortæller om en virkelig bøn i lighed med synoptikerne, men gør det, så det samtidig er en demonstration af Frelserens forhold til Gud. Midlet til dette er en kombination af forklarelsen på bjerget og Getsemane-perikopen.

I den synoptiske beretning om forklarelsen på bjerget (Matt 17,1-9 parr.) er pointen netop en demonstration af Jesu guddommelige identitet. På et højt bjerg bliver Jesus for øjnene af Peter, Jakob og Johannes forvandlet. Hans klæder skinner, og han ses i samvær med Moses og Elias. Fra en sky over bjerget lyder en stemme, der for disciplene gentager tilsigelsen ved Jesu dåb: "Denne er min

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

elskede søn, i ham har jeg velbehag, hør ham” (Matt 17,5). På den måde bliver forklarelsen på bjerget en bekræftelse på Peters bekendelse, som hos synoptikerne står umiddelbart før (Matt 16,13-20 parr). Der er enkelte bemærkelsesværdige forskelle mellem de synoptiske tekster, som svarer til udviklingen i Getsemane-perikopen. Matthæus udvider forvandlingsmotivet. Markus nævner Jesu lysende klæder (Mark 9,3), mens Matthæus også bemærker, at hans ansigt lyste som solen (Matt 17,2). Hos Lukas hedder det, at han får et andet ansigt (Luk 9,29). Endvidere bliver skyen, hvorfra den guddommelige stemme kommer, udformet forskelligt. Hos Markus er det blot en sky (Mark 9,7), mens den er lysende hos Matthæus (Matt 17,5). Lukasevangeliet forbinder skyen med disciplenes frygt. De er bange for at gå ind i den (Luk 9,34). Som i andre åbenbaringssituationer fremkalder den guddommelige åbenbaring menneskelig frygt. Der er flere forskelle mellem synoptikerne, hvor især Lukasevangeliet skiller sig ud. Tre træk er særegne for dette evangelium. For det første tager Jesus de tre disciple med op på bjerget for at bede (Luk 9,28). For det andet udfoldes det, hvad hans samtale med Elias og Moses omhandler (9,31). For det tredje bliver disciplene overmandet af søvn, så de ikke hører samtalen. Først da de vågner, ser de Jesus sammen med Elias og Moses (9,32). Med disse lukanske træk, bønnen og søvnen, er der skabt en forbindelse mellem forklarelsen på bjerget og Getsemane-episoden, som Frelserens Evangelium synes at udnytte.

I Frelserens Evangelium strækker Getsemane-episoden sig tilsyneladende fra v. 28 til v. 59. Imidlertid er der store lakuner i afsnittet, så det er umuligt at afgrænse det nøjagtigt. Årsagen til, at stykket kan bestemmes som en Getsemane-perikope er den formodentlig tre gange gentagne bøn: ”O, fader, hvis det er muligt, lad dette bæger gå mig forbi” (v. 48.55). Selve scenen er imidlertid sat i en anden ramme end den synoptiske Getsemane-perikope. Som det fremgik af genfortællingen ovenfor er scenen apokalyptisk. Den foregår på et bjerg, hvor der tilsyneladende er adgang til himlen i lighed med forklarelsens bjerg. Selve Getsemane-scenen finder sted i Guds himmelske tronsal under tilstedeværelse af engle og ærkeengle og med disciplene som tilskuere. Under disse omstændigheder beder Frelseren tre gange om at måtte blive fritaget for den skæbne at blive slået ihjel af det jødiske folk. Han erklærer sig villig til at lade livet, hvis blot et andet folk kan slå ham ihjel, for han vil nødig sidde som dommer over Abraham, Isak og Jakobs slægt på den yderste dag. De guddommelige svar er afvisende. Så vidt man kan se, anfører Gud endda, at Frelserens død for jødernes hænder er nødvendig for frelsens universalitet. Vers 50, som følger cirka seks linjer efter Frelserens bøn om at blive dræbt af et andet folk, lyder: ”... frelsen ... skal komme til hele verden”.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Fremstillingen af Getsemane-episoden i Frelserens Evangelium viser dets forhold til de kanoniske evangelier. På den ene side er synoptikernes beretninger baggrund for fremstillingen, idet Jesu bøn til Faderen om fritagelse for sin skæbne er centrum i fortolkningen af Getsemane-perikopen. Samtidig er den johannæiske opfattelse bestemmende for udformningen. Hele scenen er en demonstration af det nære forhold mellem fader og søn. Af samme grund kan Frelserens bøn ikke angå ham selv. Han er grundlæggende i overensstemmelse med Faderen, men går i forbøn for sit folk. Således fastholdes den synoptiske fortælling, mens den johannæiske fortolkning forsættes. Ved at lade forklarelsens bjerg smelte sammen med Oliebjerget og derved kombinere Getsemane-episoden med forklarelsen lykkes det Frelserens Evangelium at skabe en ny fortælling, der viderefører den diviniserende tendens ved at omforme hele perikopen til en åbenbaringsbegivenhed og således undgår at afvise muligheden af Jesu bøn. Getsemanefortolkningen er således endnu et bevis på, at Frelserens Evangelium skaber nyt af gammelt.⁴³ På en og samme tid bevarer det traditionen og fornyr den i innovative fortolkninger.

Korset genskrevet

Hvis ovenstående fortolkning af v. 50 i Frelserens Evangelium er korrekt, anfører Gud frelsens universalitet som begrundelse for, at Frelseren skal lade livet for jødernes hånd. Denne begrundelse giver anledning til afslutningsvis at perspektivere fremstillingen af Getsemane-perikopen til fremstillingen af Frelserens død i Frelserens Evangelium. Også i denne sammenhæng er der i Frelserens Evangeliums forhold til de kanoniske evangelier indbygget en spænding. For på den ene side insisterer Frelserens Evangelium tilsyneladende på at fortælle den samme historie som synoptikerne om Jesu passion; på den anden side er Frelseren fremstillet som en guddommelig åbenbaringsfigur, der allerede før sin død og opstandelse agerer som frelser. Samtidig spiller korset en central rolle i skriftet. For at vise, hvordan disse forhold er forbundne med forståelsen af Getsemane-episoden, skal de enkelte henvisninger til Frelserens død kort gennemgås.

Den første tekst, der behandler temaet, er v. 7: "Eftersom jeg har helbredt (*therapeuein*) dem af verden, er det også passende for mig at gå til dødsriget for sjælenes skyld, som er bundet på det sted. Nu altså det, der er passende ...". Tanken om nedfarten til dødsriget for at forkynde for de døde kendes fra en række skrifter, f.eks. Petersevangeliet, hvor korset svarer bekræftende på spørgsmå-

⁴³ Schenke 1998, 202.

let, om der er forkyndt for de døde. En lignende tanke synes at ligge bag Frelserens Evangelium. Man kan næsten sige, at Frelseren fremstiller korsdøden som midlet til at forkynde for sjælene i dødsriget.

I et af de såkaldt johannæiske clusters i Frelserens Evangelium kombineres forskellige udsagn fra Johannesevangeliet, så de danner en ny mening:

Rejs jer, lad os gå herfra. For han, der vil forråde mig, er nær. Og I vil alle flygte og blive forargede på grund af mig. I vil alle flygte og lade mig alene, men jeg er ikke alene, men min fader er med mig. Jeg og min fader, vi er en eneste. For det er skrevet: Jeg vil slå hyrden og fåreflokken vil spredes. Jeg er altså den gode hyrde; jeg giver mit liv for dem. I giver selv jeres liv for jeres venner for at være min fader til behag. For der er ikke et større bud end dette, at jeg skal give mit liv for mennesker (koptisk: *nrôme*).⁴⁴ Derfor elsker min fader mig, for jeg har fuldendt hans vilje. For jeg er guddommelig, og dog blev jeg et menneske (v. 12-24).

Kombinationen af johannæiske udsagn fra især kap. 10 og 15 resulterer i en forestilling, hvor Frelserens død dels er eksemplarisk for disciplene, dels er en del af Faderens vilje, som Frelseren fuldender, men som tillige er begrundet i inkarnationsbegivenheden. At den guddommelige Frelser blev menneske, er fundamentet for, at han kan give sit liv for mennesker og derved opfylde Faderens vilje.

I den første tale til korset taler Frelseren også om sin død som en fuldendelse. Han vil fylde korset med rigdom (v. 104.111), det faldne skal rejses (v. 113), og hele fylden vil blive fuldstændig (v. 114). Korset skal derfor glæde sig og ikke sørge, fordi dets Herre kommer til det (v. 108). Ved at inddrage korset i fuldendelsen får det selv en rolle i frelseshistorien. Frelseren tilskriver det en kritisk funktion, idet det fungerer som et skel mellem de frelste og de fortabte: ”De, der er til højre, vil søge ly under dig, adskilt fra dem, der er til venstre (v. 101). En lignende kritisk funktion tilskrives korset i samme sammenhæng, da Frelseren siger til det: ”O, kors, jeg skal hænges op på dig (til vidnesbyrd mod dem – Amen)” (v. 106). Korset bliver det sted, hvor frelse og fortabelse afgøres. Det svarer endvidere til den positive funktion, som Frelseren tilskriver korset lidt senere i talen: ”Jeg og du, o kors, den, der er langt væk fra dig, er langt væk fra mig” (v. 119; jf. v. 71). Korset formidler Frelserens nærvær og har derfor en frelsende funktion, da relationen til korset bestemmer relationen til Frelseren. Heraf Frelserens modvilje mod at blive korsfæstet af jøderne, for det viser deres stilling på de fordømtes side af korset.

⁴⁴ Emmel 2003, 39, oversætter ”humankind”.

Denne forståelse af korset bliver fulgt op af, hvad der muligvis kan være konklusionen på talen til korset. Frelseren siger: ”Æret være dig, træet, hvis frugt blev åbenbaret, så at det vil blive kendt i de fremmedes egne og blive herliggjort ved dets frugt, fordi det har ... en mængde af ... Amen!” (v. 125). Når korset i anden tidlig kristen litteratur fremstilles som et træ, er Kristus normalt forstået som dets frugt. Det er f.eks. tilfældet i Sandhedens Evangelium (18,24-31), og det samme gør sig sikkert gældende i Frelserens Evangelium. Det vil sige, at korset herliggøres, når det udbreder kendskabet til Frelseren i fremmede lande.

For at konkludere om fremstillingen af korset og dets rolle i Frelserens Evangelium kan man atter konstatere, at evangeliet med velkendte ord og billeder – særligt fra Johannesevangeliet – omtolker korsdøden på en måde, der adskiller det fra de kanoniske evangelier, men på sin vis fortsætter den johannæiske interpretation. Døden er en integreret del af den opgave, som Frelseren er blevet menneske for at udføre. Men korsfæstelsen er ikke den grundlæggende frelsesbegivenhed. Frelseren har helbredt dem af verden før sin død. Men korset markerer ikke desto mindre frelsens sted, for så vidt det etablerer og bestemmer relationen til Frelseren. Derfor kan korset forårsage Frelserens universelle udbredelse, for det ophæver den spatiale og temporale begrænsning, som han i kraft af sin menneskelighed er underlagt. I kraft af korsdøden kan Frelseren besøge dødsriget og blive kendt i fremmede lande. Men netop fordi relationen til korset er identisk med relationen til Frelseren, vil han ikke dræbes af jøderne. Når det alligevel fremstilles som nødvendigt for den universelle frelse, at Frelseren dør for jødernes hånd, kan det være betinget af en paulinsk opfattelse af nødvendigheden af jødernes midlertidige fald, for at frelsen kan komme til hedninger (Rom 11,25-36). Hvis det er tilfældet, inkluderer Frelserens Evangelium frelsen i det israelitiske folks historie, selv om de selv afviser den, hvilket svarer til Johannesevangeliets dobbelttydige forhold til jøderne (sammenlign f.eks. Joh 4,22 med 8,44).

Pointerne i denne fortolkning af korset i Frelserens Evangelium kan profileres af en sammenligning med Stauros-teksten, som Emmel altså på et tidspunkt opfattede som afslutningen på Frelserens Evangelium. Stauros-teksten handler ifølge indledningen bl.a. om det herlige og livgivende kors (N1; K4,1-4). På et tidspunkt beder Peter om, at Frelseren vil afsløre hemmeligheden om korset (N7; K10,2-8). Frelseren åbenbarer tre funktioner. Det har en domsfunktion. Ved den endelige dom vil det være ved Frelserens højre hånd. Dels vil det afsløre jødernes forbrydelser og bringe deres uretfærdigheder over deres hoveder (N10; K12,2-8), dels vil dets rod vande jorden, og dets grene vil give ly til de retfærdige (N11-12; K15,2-18,6). Den anden funktion er frelsende. Efter dommen vil det

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

fare til himmels og alle, der tror på det, vil komme med for at arve evigt liv og glædens paradys (N14; K18,6-20,4). Sammenhængende med denne rolle er den tredje funktion missionerende. Disciplene sendes ud i verden for at forkynde og påkalde det herliggjorte kors, som kan være et frelsende skjold og en stærk rustning, som skal beskytte dem på den yderste dag (N16; K20,5-21,3). Det herliggjorte kors er altså både dømmende, frelsende og indholdet af disciplenes universelle forkyndelse. Selv om denne tekst næppe nogensinde har udgjort en del af Frelserens Evangelium, synes den på flere måder at videreføre den samme fortolkningstendens. Det er i overensstemmelse med Frelserens Evangelium, at korset selv tilskrives en frelseshistorisk funktion som den kritiske instans mellem frelse og fortabelse; og det er en direkte konsekvens heraf, at korset selv kommer til at udgøre indholdet af den universelle forkyndelse. Ifølge Frelserens Evangelium er korset netop årsagen til, at frelsen og derved forkyndelsen kan være universel. Men et herliggjort kors findes ikke i Frelserens Evangelium. Derfor er Stauros-teksten næppe en del af dette skrift, men et udtryk for samme fortolkningstradition, der endog har taget fortolkningen af korset et skridt videre ved at mytologisere det og give det næsten kosmiske dimensioner.

Tendensen er endnu mere tydelig i de sidste dele af Stauros-teksten. I den koptiske version, der står i Frelserens Evangeliums receptionshistorie, lovsynger Frelseren korset og erklærer, at det tilintetgør fjenden og dødens brod (K 30,10-31,12). Den demotiske tekst er en hyldest til korset ved en lang række prædikater til korset i formen ”Korset er ...”, f.eks. ”Korset er brød til de sultne. Korset er kilden til de tørstige” (N24). Således er korset fuldstændigt transformeret fra et henrettelsesredskab til et frelsesinstrument.

Afslutning

Genskrivninger af skrifter sker med et formål. Nye omstændigheder foranlediger nye fortolkninger af gammelkendte tekster og traditioner. Hvis disse fortolkninger ikke skal komme i konflikt med anerkendte forståelser, kan de med fordel indskrives i den samme historie, som de korrigerer. Det sker ved genskrivninger af evangelieskrifter. Fortællingen om Jesus ændres, mens det påstås, at det er den samme historie. Således kommer den nye tekst til at være eksponent for en anden forståelse end den gamle, men kræver samtidig at være i overensstemmelse med forlægget. Således sker fornyelse angiveligt uden at bryde med traditionen.

Årsagerne til genskrivninger kan være mange. I nogle tilfælde kan man forestille sig en bestemt praksis, som skal underbygges ved at indskrives i kendte fortællinger; i andre tilfælde kan det være en bestemt teologisk opfattelse, som skal legitimeres ved at indføres i historien om Jesus. Ofte vil genskrivningen gø-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

re tendenser, der allerede er til stede i de ældre tekster, entydige. Frelserens Evangelium er, så vidt man kan bedømme det ud fra fragmenterne, et eksempel på en sådan teologisk genskrivning af de kanoniske evangelier. Skriftet vil promovere en bestemt opfattelse af Jesus, som er funderet i, men ikke bestemt af de kanoniske evangelier. Derfor genskrives den kendte historie på en måde, som tydeliggør de teologiske tendenser, som forfatteren er tilhænger af. Det sker både med en overvældende frihed og en forpligtende respekt for forlægget. Frelserens Evangelium fastholder såvel den synoptiske historie som den johannæiske forståelse af Jesus-figuren og skaber derved en ny version af Jesu historie, hvor Frelseren i sin jordiske skikkelse er en åbenbaringsfigur, der giver disciplene en særlig indsigt og derigennem udstyrer dem med et apostolat.

Det er vanskeligt at vurdere, hvorfor forfatteren til Frelserens Evangelium har anset det for nødvendigt at genskrive den evangeliske historie på denne måde. I hvert fald synes formålet ikke at være at lægge afstand til de kanoniske evangelier ved at hævde at have adgang til en særlig hemmelig åbenbaring, som det eksempelvis er tilfældet i Judasevangeliets. Hvis man skal gætte på en konkret hensigt med skriftet, synes det snarere at skulle styrke apostlenes status, idet de ikke alene får svar på deres spørgsmål, men også iklædes apostolatet på en himmelrejse, hvor de ser de himmelske tronsale og overværer Frelseren i dialog med Gud. Af den grund, og fordi skriftet forholder sig kreativt, men ukritisk til de kanoniske evangelier, kan man gætte på, at evangeliet har hørt til inden for en gren af storkirken.

Hvis dette gæt er rigtigt, er Frelserens Evangelium et eksempel på, hvorledes fortolkningerne af Jesu historie og betydning fortsatte inden for den kirkelige tradition på grundlag af de kanoniske evangelier og kunne foregå uden af komme i konflikt med hverken kirkelige autoriteter eller de anerkendte skrifter. Tværtimod synes Frelserens Evangelium at skulle underbygge de kirkelige lederes autoritet og forene de kanoniske skrifers fortælling og teologi. Genskrivningen refererer derfor til den synoptiske fortælling og viderefører den johannæiske kristologi på en måde, der skaber en ny udgave af såvel Jesus som hans historie. Derfor er det konsekvent, at han kaldes Frelseren i skriftet. Men således er skriftet et eksempel på, hvorledes teologiske tolkninger med kirkelige formål kan omsættes i genskrivninger af anerkendte tekster, hvorved der skabes skriftlig legitimitet for den fremførte fortolkning.

Mirjams hemmelighed – ”den som ikke kan huske, har ikke noget at fortælle”¹

Pernille Carstens

Abstract: The article gives a picture of how memory works. Due to the nature of cultural memory the presentation is not diachronic, but like an accumulation of memory threads. Literary texts are paths or tracks into cultural memory. Cultural memory studies are about how the past is mediated, how memory is produced and circulated. The method used here is description, following the layers of a memory interwoven with one another. Mirjam is like a *lieu de mémoire*, a place of memory, because there no longer exists a real environment of her memory. We can speak of use and reuse to establish the memory, often using the palimpsest as metaphor for the process. The memory of Mirjam as index seems to be the most fruitful way to describe how memory works, as several strategies or possibilities. The memory of Mirjam, therefore, indexes leadership, healing, prophecy, identity, geography and sister-hood. Memory work is about understanding and creating the context for the traces.

Key words: Cultural Memory – lieu de mémoire – index – context – agency – water – well – purification – healing deity – Petra – leprosy – secret

Husk hvad der skete tidligere, for længe siden! For jeg er Gud, der er ingen som jeg. Fra begyndelsen har jeg forkyndt fremtiden, i fortiden det, der endnu ikke var sket. (Es 46,9-10)

Der er kun få spor tilbage af erindringen om Mirjam; den dukker op her og der i de bibelske tekster, og den findes også bevaret på tilsvarende vis i andre antikke tekster. Ingen kan huske helheden, og ingen kan rekonstruere en historisk sammenhæng på baggrund af sporene. Det er ikke muligt, for de enkelte lag af erindring er vævet ind i hinanden.² Den kulturelle erindringsforskning undersøger ikke oprindelse, men undersøger hvordan fortiden er blevet fortalt, hvordan erindringen er blevet formidlet og cirkuleret; den fokuserer på, hvordan erindringen virker. Mirjam er med Noras ord et ”lieu de mémoire”, et sted for erindring, en figur, der tiltrækker erindring, og som dermed lever videre. For erindring er for-

¹ Thomas Winding, *Jul hele året* (København: Forlaget Carlsen 1997), 160.

² Max Saunders, ”Life-Writing, Cultural Memory, and Literary Studies”, *A Companion to Cultural Memory Studies*, red. Astrid Erll og Ansgard Nünning (Berlin, New York: De Gruyter 2010), 321-333 (322).

valtning af fortiden i nutiden, og uden den forbindelseslinje er der intet potentiale for et fremtidshåb, og uden fortiden er det ikke muligt at forestille sig fremtiden. Mennesket er i stand til at foretage tidsrejser, og den forestillingsevne er en måde at leve aktivt med en erindring, der samtidig gør det muligt for mennesket at orientere sig.³ Hvad angår Mirjams erindring, så findes der ikke længere en kontekst eller et reelt miljø for den.⁴ Derimod er erindringen blevet genskrevet, og her kan begrebet palimpsest anvendes som billede for den proces, der finder sted: Mirjamskikkelsen er genbrugt og overskrevet og har levet videre, også uden for sin bibelske sammenhæng.⁵

Vi kan opfatte Mirjam som et indeks, dvs., der er ikke tale om separate niveauer eller lag, men om forskellige strategier eller muligheder knyttet til denne erindring.⁶ Det klassiske eksempel på et indeks er, at "røg" indekserer ild, ild forårsager røg. Et andet kendt eksempel er, at et smil indekserer en venlig holdning. Men vi ved jo, at røg kan opstå uden ild, og et smil kan skyldes ren og skær konvention.⁷ Erindringen om Mirjam kan f.eks. indeksere "ledelse", "helbredelse", "profetiske evner", "identitet", "geografi" og "søsterskab". Men med denne tilgang er det aldrig muligt fuldt at indeksere eller blotlægge Mirjam-traditionen. Det bærende for en forståelse for, hvilke elementer der har overlevet, hvilke spor

³ Thomas Suddendorf og Michael C. Corballis, "Mental time travel and the evolution of the human mind", *Genetic, Social and General Psychology Monographs* 123 (1997), 133-167; Thomas Suddendorf og Michael C. Corballis, "The evolution of foresight: What is mental time travel, and is it unique to humans?" *Behavioral and Brain Sciences* 30 (2007), 299-351.

⁴ Pierre Nora, "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire", *Representations* 26 (1989), 7-24 (8).

⁵ Susan E. Alcock, *Archaeologies of the Greek Past, Landscape, Monuments, and Memories* (Cambridge: Cambridge University Press 2002), 4; Ruth M. van Dyke og Susan E. Alcock, *Archaeologies of Memory* (Oxford: Blackwell 2003), 1. Manuela Günter definerer palimpsest således: "In kulturtheoretischer Perspektive fungiert Palimpsest als Spur einer verborgenen Narration, in der sich das Verhältnis von Marginalisierung und Hegemonie, Anonymität und Autorisierung als eines der Überlieferung fassen lässt – schliesslich transportiert im Palimpsest der manifeste Text selbst seinen Subtext, sodass die Erinnerung an das von der Geschichte Verdrängte gerade im Medium seines scheinbaren Vergessens möglich wird". *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*, red. Nicolas Pethes og Jens Ruchatz (Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH 2001), 434f.

⁶ Alfred Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory* (Oxford: Clarendon Press 1998).

⁷ Gell 1998, 13.

der blev bevaret, er at etablere konteksten for traditionen eller erindringen. Der er altid brugere eller agenter forbundet med et indeks, og det er denne sociale relation, som er konteksten. Erindringsforskningen skal først og fremmest forstås som et heuristisk redskab.⁸ At glemme og at huske er en aktiv og vedvarende proces, og det er det processuelle, denne artikel vil fokusere på. Samtidig er det også en afgørende tilgang i denne artikel, at der ikke skelnes mellem forskellige typer af information. Tekster, monumenter, genstande og landskaber er undersøgelsesmateriale. At undersøge erindringen er en afgørende faktor for at forstå den overordnede intention bag et udtryk som f.eks. erindringen om Mirjam.

De forskellige spor, der findes om Mirjam i Det Gamle Testamente, og det ekstrasbibelske materiale, hvorfor har de overlevet? – kunne man spørge. Findes der en bagvedliggende teologisk pointe knyttet hertil? Hvem er brugerne af Mirjam-traditionen, hvilken social sammenhæng indgår de i? Mirjam har haft en uafhængig eksistens, og hun er indgået i Israels erindring; om dette siger Leveen: "Perhaps she held such an established reputation as a leader of Israel that she threatened the interest represented by the Torah's editors".⁹

Mirjams kilde

I Toraen findes fire fortællinger om kilden. Den første findes omtalt i Ex 15, 22-26, hvor der tre dagsrejser ude i ørkenen findes en kilde, der kaldes Mara. I 15,27 omtales de tolv kilder sammen med de 70 palmer, og her slår folket lejre på ørkenvandringen. Den næste beretning findes i Ex 17,1-17 og drejer sig om den kilde ved Horeb, hvor Moses slår vand, lokaliteten kaldes Massa og Meriba. Folket tørster på vandringen og ønsker sig tilbage til Ægypten. Den næste fortælling er i Num 20,2-13 efter omtalen af Mirjams død. Folket klager over, at der ikke er vand at drikke, ingen korn eller frugt, og Aron og Moses slår vand af klippen; kilden kaldes "Meribas vand". I Num 21,16-18 er der en kort omtale af det ovenstående i en slags opsummering. Der står så videre: "Da sang israelitterne denne sang: 'Brønd, væld frem! Syng om den!'"'. Det er på baggrund af disse fortællinger, at legenden om Mirjams kilde på ørkenvandringen er vokset frem. Den fin-

⁸ Erll 2010, 4.

⁹ Adriane Leveen, *Memory and Tradition in the Book of Numbers* (Cambridge: Cambridge University Press 2008), 220.

des også hos Pseudo-Filon, *Liber Antiquitatum Biblicarum* 10,7: ”Og en brønd med vand, der fulgte med, lod han vælde op for dem”.¹⁰

Mirjam optræder i legendestoffet, som det er tilfældet i Ex 17,6, hvor vandet flyder fra klippen, da Moses slår med sin stav. Stedet kaldes Massa eller Meriba. Vandet dækker ikke kun det fornødne behov som tørsten hos israelitterne på rejsen, det bliver hos dem i de 40 år. Ginzberg beskriver det sådan: ”But on this occasion there was revealed to them a well of water, which did not abandon them in all their forty years’ wandering”.¹¹ Kilden er et mirakel, som Gud giver israelitterne som tak for Mirjams indsats, der tilskrives hendes profetiske evner, og det er derfor, kilden kaldes Mirjams kilde.¹²

Ifølge Pirke Rabbi Eliezer stammer denne kilde fra skabelsens anden dag,¹³ men den har også hørt til Abrahams ejendom og dukker op i fortællingen om Abimelek i Gen 21, 22ff, hvor der fortælles om en strid om en brønd. Denne brønd er hjemmehørende i Be’ersheba¹⁴ og er måske også den kilde, der refereres til i Num 21,16f., hvor Be’er nævnes, og der om brønden står: ”Kald folket sammen, og jeg vil give dem vand.”¹⁵

¹⁰ *Liber Antiquitatum Biblicarum. En bog om en bibelske fortid. Oversættelse, indledning og kommentar ved Jens Christensen* (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2000), jf. 11,15 og 1 Kor 10,4 (”og drak alle den samme åndelige drik – for de drak af en åndelig klippe, som fulgte med, og den klippe var Kristus”); Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* 3 (Baltimore: The John Hopkins University Press 1998), 50-54; William H.C. Propp, *Exodus 1-18. The Anchor Bible* (New York: Doubleday 1998), 606f.

¹¹ Ginzberg 1998, 52; jf. oplysningen i Num 20,13, hvor kilden kaldes Meribas vand, og Gud viser sin hellighed mod folket.

¹² Ginzberg 1998, 52, note 126 henviser til Mekilta Wa-Yassa' 5,51b. Shemot 2,2-11 skriver: ”Miriam’s merit provided the well of water that preserved the Children of Israel in the desert”. (<http://david.guedalia.com/parasha/5760/shemos.htm>); jf. Rashi Bamidbar 20,2. Ein Yaacov (Sotah 11a) forklarer det anderledes: Årsagen til Mirjams gode gerninger er hendes *hesed*, som hun udviste under og efter fødsler. Hun havde en evne til at kunne bringe moderen og barnet eller begge til ro (se Rashi 1,15).

¹³ Pirke Rabbi Eliezer 3; Ginzberg 1998, 52, note 127.

¹⁴ Be’er-sheba betyder edsbrønd eller syvbrønd.

¹⁵ Jacob Milgrom, *Numbers. The JPS Commentary* (Philadelphia, New York: Jewish Publication Society 1990), 177, foretrækker oversættelsen: ”This was when Israel sang”. Milgrom ser en refleksion af Ex 15,1 i denne Numeri-tekst. Det er de samme ord, der indleder havsangen.

Kilden følger israelitterne på vandringen og er placeret over for tabernaklet, når de holder hvil på rejsen, fremgår det hos Ginzberg.¹⁶ Kilden bliver til floder, og de forskellige dele af lejren er adskilt, så når kvinderne skal besøge hinanden, må de bruge skibe! Vandet giver også planter og træer liv, der derfor daglig bærer frisk frugt – kilden skaber paradys på vandringen. Kilden fremskaffer velduftende urter, så kvinderne ikke har behov for parfume.

Da israelitterne ankommer til det forjættede land, forsvinder kilden, men den bliver senere forbundet med Tiberias Sø. Det er her, Mirjams kilde er, konkluderer Ginzberg i sit værk om de jødiske legender. Når man står på Karmel og ser ud over søen, får man øje på en klippe, og der er kilden. Denne kilde har en helbredende funktion,¹⁷ som jeg vender tilbage til, men det fortælles, at en spedalsk badede på dette sted i Tiberias sø, og næppe rørte han vandet fra Mirjams kilde, før han var fuldstændigt helbredt.¹⁸

Det levende vand er forbundet med Mirjam, selvom det ikke er eksplicit udtrykt i den bibelske tekst. I Num 20 fortælles om Mirjams død og begravelse i Kadesh. De efterfølgende vers siger: ”Der var ikke vand til menigheden” (Num 20,2). Mirjams død synes at være forbundet med denne vandmangel. Hendes død er også forbundet med afslutningen på ørkenvandringstiden, først dør Mirjam og derefter Aron (Num 20,28-29). Notitsen i begyndelsen af kap. 20 er forbundet med den tidligere omtalte beretning, hvor Moses slår vand af klippen, og legendematerialet forbinder Mirjam med dette mirakel.

Mirjams liv er forbundet med vand. I Ex 2,4 er det Moses’ søster, der beskytter broderen fra Nilens vand. Propp foreslår, at hun identificeres med Mirjam, sådan som der lægges op til i den redigerede Tora.¹⁹ Jubilæerbogen forstår også

¹⁶ Vandceremonien omtales i *Tosefta Sukkah* 3,11-13, hvor vand fra en gylden flakon, der udgydes på den sydlige side af alteret, skal genkalde miraklet i Ex 17,1-17, hvor vandet springer fra kilden ved Horeb som det levende vand. Sådan omtales det også i Sl 78,16 (”han lod kilder strømme ud fra klippen, vandet løbe ned som floder”); Ginzberg 1998, 53, note 129.

¹⁷ Ginzberg 1998, 54, note 134.

¹⁸ Ginzberg 1998, 54, note 135.

¹⁹ Propp 1998, 150. I afsnittet ”Redaction analysis” refererer Propp til skiftet med Mirjams status, som er komplekst. I J [= Jahvisten] beskyttes Moses af en anonym søster, i E [= Elohisten] er Mirjam en kvindelig slægtning, der ledsager Moses med sang (Ex 15,20-21), men som også er uenig med ham, som det skildres i Num 12. ”When P [= Præsteskriftet] is added, however, they merge, lending poignancy to the eventual alienation of brother and sister”, skriver Propp 1998, 147.

den navnløse pige som Mirjam: ”og hun lavede en kiste og tættede den med jordbeg og tjære og satte den i sivene ved flodens bred og havde dig liggende i den i syv dage; og din moder kom om natten og ammede dig, og om dagen vogtede din søster Mirjam dig mod fuglene” (Jub 47,4). Denne tradition finder man også hos Josefus, hvor man i *Antiquitates* 2.221 læser: ”Men Mirjam, barnets søster, fulgte ham på sin mors befaling inde på bredden for at se, hvor arken flød hen. Her viste Gud endnu engang, at den menneskelige fatteevne ingenting er, men at den Højeste er i stand til at gøre, hvad som helst han vil.”²⁰ Pseudo-Filon skriver: ” Og disse er de tre (gaver), som Gud gav sit folk på grund af tre mennesker; det er: Vandbrønden Mara på grund af Mirjam og skysøjlen på grund af Aaron og Mannaen på grund af Moses. Men da disse tre (mennesker) var borte, blev disse tre (gaver) taget fra dem”.²¹

Renselsesvandet

Lægeguder og gudinder har både i det græske og det mesopotamiske område haft en forbindelse til vand, og det er også et forhold, der gør sig gældende i forbindelse med Mirjams rolle i det bibelske materiale. Vand er det mest fundamentale og udbredte element, der anvendes til renselse. Vandet skal i sig selv være rent og skaffet fra rindende kilder.²²

Walter Burkert skriver i *Greek Religion*: ”The most widespread means of purification is water, and in Greek purification rituals contact with water is fundamental”.²³ Helligdommene havde ofte deres egne kilder eller fontæner,²⁴ og Asklepios-helligdomme var ofte anbragt i huler eller i det fri tæt på kilder.²⁵

²⁰ Redaktørernes oversættelse.

²¹ *Liber Antiquitatum Biblicarum* 20,8.

²² Robert Parker, *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford: Clarendon Press 1996), 226f. I S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (Kristiania 1915), 76-132 gives der et klassisk overblik over brug af vand i ritualer. Se også Louise Bruit Zaidman og Pauline Schmitt Pantel, *Religion in the Ancient Greek City* (Cambridge: Cambridge University Press 1992), 34f.

²³ Walter Burkert, *Greek Religion* (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press 1985), 76.

²⁴ Burkert 1985, 78.

²⁵ Hector Avalos, *Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel* (Atlanta: Scholars Press 1995), 48.

I Asklepios-kulten blev vandet fra kilderne brugt til bade, sådan som det gælder anlæggene i Pergamon og Epidaurus.²⁶ Badene har en terapeutisk funktion og er i disse Asklepiion-helligdomme knyttet til renselsesritualer. Vandet blev anset for at være mirakuløst og helsebringende, og syge mennesker opsøgte Asklepios-helligdommene. Pest var en af de mest udbredte sygdomme og årsager til, at man opsøgte helbredelsen.

I sin undersøgelse af sygdom- og helbredelsessystemet i Grækenland og Nærorienten peger Avalos på den rolle, lægeguden Gula har i Mesopotamien. Den institution, der er knyttet til denne gud, er som ved Asklepios' tilfælde, også en flod eller en kilde.²⁷ Vandet bruges som helbredelselement, fordi vand kan fjerne det onde.²⁸ Dette forhold kendes også fra et par tekster i Leviticus ved renselsesritualer. Det gælder i første omgang renselse i forbindelse med hudsygdommen *sāra'at*, hvor det vand, som man anvender i forbindelse med slagtningen af en fugl, kaldes kildevand, *mayim hayyim*.²⁹ Den, der er erklæret ren efter et sygdomsangreb, skal barbere alt hår af og vaske sig og sit tøj (Lev 14,8). En mand, der har udflåd, er if. Lev 15,13 renses, når han har vasket sit tøj og badet sine kønsdele i kildevand. At vand renses, beskrives også i fortællingen om Elisa og Na'aman, hvor aramæerkongen Na'aman er blevet ramt af *sāra'at*. Han opsøger Elisa, som beordrer ham: ”Gå hen og bad dig syv gange i Jordan, så bliver din krop rask, og du bliver ren” (2 Kong 5,10f.).³⁰

²⁶ Avalos 1995, 62f.

²⁷ Avalos 1995, 172.

²⁸ Avalos 1995, 182.

²⁹ Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16*, The Anchor Bible (New York: Doubleday 1991), 836f. Milgrom argumenterer for, at dette vand stammer fra ”a well of spring water”, og han fortsætter: ”Spring water was an essential element of the original purification rite prior to its incorporation in the priestly system, and ... its function in its pagan setting was, together with the other ingredients, to exorcise the disease from the patient”. Det samme gælder ritualer i Num 19,17, hvor der også er tale om kildevand.

³⁰ Det er et forhold, der fortsat håndhæves, f.eks. i forbindelse med det nyligt opførte renselsesbad, en mikveh, i København. Således hedder det på Mosaik Trossamfunds hjemmeside: <http://www.mosaik.dk/nyheder/danske-nyheder/et-hus-alle>: ”Til det nye menighedshus hører naturligvis også en mikveh – det rituelle bad, der benyttes traditionelt især af kvinder efter fødsel eller menstruation og som en del af konversionsritualet... Den er støbt som en sammenhængende betonkonstruktion, der ligger ned til otte meter under jordoverfladen. Man skal som bekendt bade i vand fra naturlige kilder...”

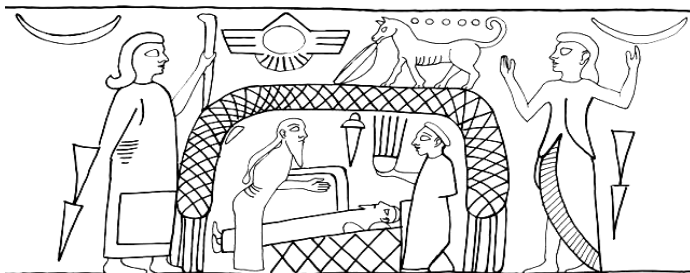


Fig 1: I både Gula- og Asklepioskulten optræder der hunde i forbindelse med helbredelsen. Dette seglaftryk er fra Tell Halaf og fra den første halvdel af første årtusind f.Kr.³¹ Den viser et renselsesritual, der finder sted i en tagrørshytte. Gulas hund står på taget sammen med andre gudesymboler, som solen, månen og plenaderne.³² Den syge ligger udstrakt på et leje, og to præster deltager i rituallet. Avalos antager, at hytten er placeret tæt på en flod.³³

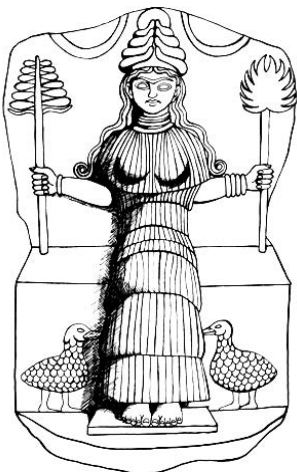


Fig 2: Bau eller Baba var hovedgudinde i Lagash-området og er endnu en lægegud, der kontrollerer fertiliteten hos både mennesker og dyr. Hendes tempel er placeret i Girsu og hedder E-tar-sirsir. Her sidder hun på en trone, der hviler på vand, og er ledsaget af vandfugle eller gæs. Hendes tilnavn er "frugtbarhedens moder".³⁴

Mirjam bliver straffet med pest, som det skildres i Num 12,10. Hun er selv knyttet til vand på grund af sin kilde, og hun er også knyttet til helbredelse,

³¹ Dominique Collin, *First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East* (London: British Museum Press 2005), 173, nr. 803.

³² Pernille Carstens, "The Tyskewicz Seal Cylinder and the Relationship between Theology and Iconology", *Iconography and Biblical Studies. Proceedings of the Iconography Sessions at the Joint EABS/SBL Conference, 22-26 July 2007, Vienna*, Bd 361, red. Izaak J. de Hulster og Rüdiger Schmitt (Münster: Ugarit Verlag 2009), 1-21.

³³ Avalos 1995, 185. Se også Pernille Carstens, "Hundebegravelser i Askalon", *Chaos* 24 (1995), 3-20.

³⁴ J. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures, Supplement* (Princeton: Princeton University Press 1969), 173 nr. 507, og Jeromy Black og Anthony Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia* (Austin: University of Texas Press 2003), 101.

især i forbindelse med den placering kilden efter ørkenvandringstiden får i Tiberias. Her opsøger spedalske og syge kilden, og muligvis er der allerede knyttet helbredelse til kilden i Meriba, som det skildres i Num 20,13, hvor Jahve viser sin herlighed mod israelitterne.³⁵

Mirjam knyttet til Petra

I *Antiquitates* 4,78 skriver Josefus:

Det var dengang, da hans søster Mirjam skulle dø, da hun havde fuldendt det fjortende år efter at hun havde forladt Egypten, ved nymåne i månemånedens Xanthicus. De begravede hende på kostbar vis på folkets bekostning over for det bjerg, som de kalder Sin, og da der var sørget over hende i tredive dage, rensede Moses folket...

Til dette sted hos Josefus findes en note i en tekststudgave, der bringer supplerende information om geografien: "Det siges, at hendes grav er tæt på Petra, den gamle by i Arabia Petraea".³⁶

Det stemmer overens med beskrivelsen i *Antiquitates* 4,82-83:

Efter at der var sket en sådan renselse oven på sorgen over hærførerens søster, førte han hæren gennem ørkenen og gennem Arabien og kom til det sted, som araberne anser for deres hovedstad, og som tidligere blev kaldt Arke, men som nu benævnes Petra; her besteg Aron et højt bjerg, der omgav dette sted, idet Moses havde tilkendegivet ham, at han skulle dø, og [det skete] i påsyn af hele hæren, for det var lige over for dette sted.³⁷

I Hieronymus' oversættelse af Eusebs *Onomasticon* står der, at det er i ørkenen ved Kades Barnea ved Petra, at Mirjam dør, Petra – som er arabernes by. Der er hendes grav,³⁸ der hvor kilden sprang og gav vand til det tørstige folk (*et Cades Barne in deserto, quae coniungitur ciuitati Petrae in Arabia: ubi occubuit Maria, et Moyses, rupe percussa aquam sitienti populo dedit. Monstratur ibidem*

³⁵ Ginzberg 1998, 54, note 135.

³⁶ Note 6 i udgaven <http://www.sacred-texts.com/jud/josephus/index.htm#aoj>.

³⁷ Begge Josefus-citater optræder i redaktørernes oversættelse.

³⁸ Sepulcrum på latin og μνήμα på græsk, minde, eller erindingstegn, gravmæle. Erich Klostermann, *Eusebius, Das Onomastikon der Biblischen Ortsnamen* (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1966), 12f.

usque in praesentem diem sepulcrum Mariae).³⁹ Ifølge traditionen er det altså i området omkring Petra, at Mirjam dør. På en klippetop findes hendes helligdom og bliver set af pilgrimme på Hieronymus tid i det 4. århundrede.⁴⁰

Mirjams kilde i vore dage

I vore dage lever traditionen om Mirjams kilde fortsat. Således kan man i Israel National News læse en notits af Hillel Fendel om, at arkæologer har fundet ”the long-lost site of Mirjam’s Well”. Arkæologen Stepansky skulle således efter sigende havde fundet ”the pillars of ancient synagogues alongside the Kinneret Sea, which have long been considered the landmarks for Mirjam’s Well”.⁴¹



Fig 3. Her er et foto, som Stepansky har fundet i nationalarkiverne, der viser Mirjams kilde ved søen for 100 år siden.

³⁹ S. Eusebii Hieronymi *Liber de Situ et Nominibus. Locorum Hebraicorum* under afsnittet ”De Pentateucho” og under ”Cades”, 934.

⁴⁰ http://sacredsites.com/middle_east/jordan/petra_ruins.html.

⁴¹ <http://www.israelnationalnews.com/News/News.aspx/123007>.

Det var ifølge notitsen kabbalisten Arizal Rabbi Yitzchak, der i det 16. århundrede først noterede sig lokaliteten sammen med en række andre begravelsespladser, der er omtalt i Talmud. Området ved Genezaret er ifølge Arizal identificeret som Mirjams kilde. Rabbi Yaakov beskrev 60 år senere den præcise placering på denne måde: "When I came to my teacher of blessed Memory [Arizal] to study wisdom, my teacher of blessed memory went to Tiberias ... and when we were on a boat in the water, opposite the pillars of the old synagogue, my teacher of blessed memory then took a cup and filled it with water from between the two pillars, and gave me the water to drink, and said to me: Now you will attain with this that wisdom, for this water that you have drunk is from Mirjam's well".

Det er på baggrund af disse rabbinske beskrivelser, arkæologen Stepansky ifølge artiklen i *Israel National News* har fundet resterne af de nævnte søjler syd for kysten tæt på Holiday Inn hotellet ved stranden. Hillel Fendel skriver: "Four hundred years ago, the site was under water... After it completed its purpose in the wilderness, it was taken into the Land of Israel..." Artiklen slutter: "Though it now appears that the site of the well... has been found once again, the Tourism Office of the Tiberias Municipality inform Arutz-7⁴² that there are no current plans to develop the area as a tourist attraction".

Ifølge et nutidigt udsagn forbindes stedet ved Genezaret med de helbredende kræfter ved Mirjams Kilde: "It is said that until today the water from the well has healing powers. But this doesn't mean that you should stick your head into the Kinneret and drink".⁴³

Det vil sige, at geografi indekserer Mirjam og spiller en rolle i forbindelse med traditionen om hendes kilde, som den optræder i Mosebøgerne og i de senere legender, der har overlevet indtil vore dages jagt på Mirjams Kilde på grund af dens helbredende kraft, sådan at Mirjam kunne ende med at blive en turistattraktion ved Holiday Inn-hotellet. Det samme forhold kunne have gjort sig gældende i forbindelse med traditionen om Mirjams gravlæggelse i Petra. Der er en hårdfin grænse mellem forvaltningen af kulturarven og turismen, der begge er afhængige af erindringen.

Mirjam som profet, søster eller leder?

I Ex 15,20 optræder Mirjam som profet; men vi læser aldrig, at hun taler, vi kender kun til, at hun danser og synger (jf. 1 Sam 10,5). Mirjam er af Levis stamme,

⁴² Arutz-7 er de israelske nationale nyheder.

⁴³ <http://shearim.blogspot.com/2010/12/baer-miriam-miriams-well.html>.

og der er muligvis nogle traditioner dér om kultiske musikanter. I teksten i Num 12,14-15 bliver Mirjam behandlet som en præst, da hun bliver bortvist syv dage fra lejren.⁴⁴

Mirjams genealogi er kompliceret. I Num 12,2 og i Mika 6,4 nævnes Moses, Aron og Mirjam som en gruppe, det som Dorah O'Donnell Setel kalder en "leadership triad".⁴⁵ Også i den Syriske Baruksapokalypse 59,2 nævnes Moses, Aron og Mirjam som en gruppe. I Ex 15,20 kaldes Mirjam Arons søster, og det er også tilfældet hos Tragediedigteren Ezekiel 18.⁴⁶ I Num 26,59 optræder Mirjam som søster til både Aron og Moses, og det gælder også 1 Krøn 5,29. Betydningen af Mirjams navn er uklar: "Den korpulente", "den elskede", "ønsket barn". Ifølge Josefus' *Antiquitates* 3.54 er Mirjam gift med Hur. Pseudo-Filon skriver i *Liber Antiquitatum Biblicarum* (9,9) at Amran er far til Aron og Mirjam og gift med en kvinde fra sin stamme.

Mirjam og spedalskheden

Numeri indarbejder lovgivning angående renhed, både hvad angår den åndelige og den kropslige; enheden er den normale tilstand for et menneske.⁴⁷ Num 12 refererer således også til renhed og lovgivning på det punkt i forbindelse med, at Mirjam rammes af *sāra'at*. Det forklarer, hvorfor vi i Deut 24,9 har en didaktisk refleksion over Mirjams straf, en reminder til at huske reglerne og nøje overholde dem.⁴⁸ Verbet כָּרַח bruges ofte i en undervisningsmæssig eller opdragelsesmæssig sammenhæng i Deuteronomium⁴⁹ og i salmerne; det er den måde, man erindrer tilhørerne eller læserne om fortiden på, og derved kan man motivere til en nutidig lovgivning. Erindringer om fortiden udgøres af både elektive og selektive re-

⁴⁴ Jf. Ex 29,35.

⁴⁵ *The Woman's Bible Commentary*, red. Carol A. Newson og Sharon H. Ringe (Westminster: John Knox Press 1992), 32.

⁴⁶ J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* 2, (Massachusetts: Hendricksons Publisher 2011), "Exagoge", 809.

⁴⁷ Katharine Doob Sakenfield, "Numbers", *The Woman's Bible Commentary*, red. Carol A. Newson og Sharon H. Ringe (Westminster: John Knox Press 1992), 46.

⁴⁸ H. Tervanotko, "Miriam's Mistake: Numbers 12 renarrated in Demetrius the Chronographer, 4 Q 377 (Apocryphal Pentateuch B), Legum Allegoriae and the Pentateuchal Targumin", *Embroidered Garments. Priest and Gender in Biblical Israel*, red. D.W. Rooke (Sheffield: Phoenix Press 2009), 131-148 (132).

⁴⁹ 7,18; 8,2.18; 9,7; 15,15; 16,3.12; 24,18.22; 25,17; 32,7. Gerdien Jonker, *The Topography of Remembrance* (Leiden: E.J. Brill 1995).

konstruktioner, noget er glemt, og noget er husket med vilje. Erindringen om Mirjam er skabt og cirkuleret og dukker op i forskellige lag, som jeg indledningsvis har anført.

Mirjam og Aron jamrer over Moses' nubiske kone; de klager ikke kun over ægteskabet, men også over den forrang, Jahve har givet Moses. I Num 12 fremgår det, at Mirjam og Aron mener, at Gud også har talt gennem dem. Teksten understreger det enestående i forholdet mellem Moses og Gud og skriver: "Men manden Moses var mere sagtmodig end noget andet menneske på jorden" (Num 12,3). Jahve irettesætter Mirjam og Aron i v. 5 og 8, og Mirjam bliver straffet og får spedalskhed, Aron modtager ingen straf for sit oprør mod Jahve.

Jahve viser sit nærvær i mødet med Aron og Mirjam ved at komme en som en skysøjle ved indgangen til åbenbaringsteltet.⁵⁰ Nærværet i form af skysøjlen og ildsøjlen er den fremtrædelsesform, der kendes fra ørkenvandringstiden.⁵¹ Jahve viser sin vrede mod disse to. Vreden er meget ofte i den præstelige teologi forbundet med fravær, og det siges også i v. 9, at vreden flammede op mod dem, og Jahve gik bort. Når skysøjlen har forladt stedet og helligdommen, er den gudommelige *kabod* borte, og i det øjeblik rammes Mirjam af spedalskheden, *sāra'at*. "Leprosy was considered a punishment for offenses against the Deity in Israel (and elsewhere in the ancient Near East)", skriver Milgrom.⁵²

Mirjam er hvid som sne af spedalskhed (Num 12,10), et udtryk, der anvendes ved denne sygdom andre steder også, som f.eks. Ex 4,6 og Lev 13,3. Hvid er "a sine qua non for the positive diagnosis of scale disease, it seems to be the only criterion observable at that stage".⁵³

Ifølge Lev 13,13 lader det til at være sådan, at den der er ramt af *sāra'at* og det i en sådan grad, at han er hvid over hele kroppen, han er på denne måde ren. Den fuldstændige hvidhed er et symptom på renhed, og den kaldes *kaššeleg*, som

⁵⁰ Jf. Ex 33 hvor den såkaldte "Rendez vous theology", (Mettingers udtryk) kommer til orde.

⁵¹ Pernille Carstens, "Seeing and Seeking God in his Temple. The Theology of the Dwelling God", *GIS.HUR gul-za-at-ta-ra. Festschrift for Folke Josephson*, red. Gerd Carling (Göteborg Meijerbergs Arkiv för ordforskning 2006), 46-59; Pernille Carstens, "The Golden Vessels and the Song to God: Drinkoffering and Libation in Temple and on Altar", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 17 (2003), 110-140.

⁵² Milgrom 1990, 97; Baruch A. Levine, *Numbers 1-20*. The Anchor Bible (New York: Doubleday 1993), 332.

⁵³ Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16*. The Anchor Bible (New York: Doubleday 1991), 778; 766ff. handler om urenhed ved kropsligt udflåd.

sne.⁵⁴ Det normale er, at præsterne har en vigtig rolle i diagnosticeringen af sygdomme, og at de spiller en aktiv rolle ved renselsesriterne. Det eneste, der omtales i Num 12 er, at Mirjam isoleres fra lejren i syv dages karatæne.⁵⁵ Mirjam får ingen diagnose, derfor skal hun heller ikke gennemgå en renselsesperiode, og hun skal ikke bringe ofre. I Lev 13 gives der ingen indikationer på, at en syg person skal fjernes fra lejren, og muligvis kunne man derfor karakterisere episoden i Num 12 som en art elimination, det vil sige en rituel måde at foretage en renselse på, hvor bortsendelsen fjerner urenheden, sådan som det også sker i Lev 16 med forsoningsdagen og bukken, der sendes ud i ørkenen. I Num 12,13 råber Moses: "Ak nej! Gør hende dog rask!" Der opereres formentlig underliggende i teksten med en forestilling om renselse og helbredelse af sygdommen, selvom der ikke indgår en direkte rensesscene.

Spedalskhed er det modsatte af nærvær og *kabod*, og den rituelle konsekvens er, at den syge og dermed urene person fjernes fra samfundet. Israelitterne tager del i klagen over Mirjams sygdom, de ligestiller sig med hendes udelukkelse i de syv dage: "Folket brød ikke op, før Mirjam var kommet ind igen" (Num 12,15). Denne bemærkning i teksten forstærker forestillingen om Mirjams rolle som leder.

Mirjam og Qumran

I Biblen refereres der til Mirjam i Ex 15, 20-21; Num 12,1-15; 20,1; 26,59; Deut 24,9; 1 Krøn 5,29 og Mika 6,4. Der findes flere henvisninger uden for Biblen, både i den pseudepigræfe litteratur og hos Filon af Alexandria og Josefus.

Kendskabet til en Mirjam-tradition i Qumran er forholdsvis ny; der henvises her syv gange til hende. Mirjam er nævnt i Genskrevet Pentateuk (4Q365), der formentlig er fra 75-50 f.Kr., og der er en enkelt reference i Apokryf Pentateuk B (4Q377), et håndskrift fra 100-50 f.Kr. De resterende henvisninger findes i Amrams Vision (4Q543; 4Q546, frag. 12, l. 3-4), som er en aramæisk tekst fra det tidlige 2. århundrede f.Kr., bevaret i flere eksemplarer.

I Amrams Vision (4Q546, frag. 12, l. 4) refereres der til Mirjams hemmelighed, *raz*. I den jødiske litteratur er det en term, der ofte anvendes i forbindelse med mystik. Mirjam er den eneste kvindelige figur, der har adgang til en hemmelighed eller esoterisk viden, og det tyder på, at der findes en forbindelse mellem

⁵⁴ Milgrom 1991, 786.

⁵⁵ Jf. Lev 16. D.P. Wright, *The Disposal of Impurity. Eliminations Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (Atlanta Georgia: Scholars Press 1987), 174.

begrebet *raz* og det at være profet, sådan som det siges i Ex 15,20.⁵⁶ Enok, Methusalem og Noa får denne guddommelige viden, *raz*, overbragt eller givet.⁵⁷ Der er en hellig forbindelse knyttet til ordet ifølge Crawford.⁵⁸ 4Q546 frag. 12, l. 3-4 står der således: “and he clung to Aaron to be ... and the secret Mirjam he made for th[em]”.⁵⁹

I det samme skrift henvises til Mirjams ægteskab: Mirjams mand er Amrams bror Uzziel, et uventet bryllup mellem onkel og niece,⁶⁰ der er forbudt ifølge loven. Men Tervanotko skriver: “If Miriam were not an essential figure, there would not be such a need to emphasize her marriage”.⁶¹

Apokryf Pentateuk B (4Q377) indeholder i frag. 2, l. 9 en reference til Mirjams vrede, som formentlig er en elaborering af Num 12,1-15. Tervanotko kalder perikopen i 4Q377 en genfortælling af Num 12 med en indbygget henvisning til Deut 24,8-9, som indeholder det førømtalte didaktiske element (“Husk, hvad Herren din Gud gjorde ved Mirjam undervejs, da I var draget ud af Egypten”).⁶²

Det er tydeligt for Sidnie White Crawford, at Mirjam i Num 12 optræder som en leder for folket⁶³, og det gør sig også gældende for teksten i Genskrevet Pentateuk (4Q365), der gengiver ”Mirjams sang”. ”This Qumran fragment is unique; nowhere else in Second Temple Jewish writings do we find an actual record of

⁵⁶ Hanna Tervanotko, ”The Hope of the Enemy has Perished. The Figure of Mirjam in the Qumran Library”, From Qumran to Aleppo. A Discussion with Emanuel Tov about the Textual History of Jewish Scriptures in Honor of his 65th Birthday, red. Armin Lange, Marthias Weigold og József Zsengellér (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht 2009a), 156-176 (157).

⁵⁷ Tervanotko 2009a, 161.

⁵⁸ Crawford 2003, 39.

⁵⁹ I Puechs oversættelse: “Le secret de Maryam semble viser la révélation de l’esprit de Dieu ... concernant la conception et la naissance de Moïse, son plus jeune frère”, Émile Puech, *Discoveries in the Judean Desert XXXI, Qumran Grotte 4, XXII, Textes Araméens* (Oxford: Clarendon Press 2001), 365.

⁶⁰ Forbuddet: 4Q Halakhah A 17,4-5; se Josephus, *Antiquitates* 3.54, 105.

⁶¹ Tervanotko 2009a, 160.

⁶² Tervanotko 2009a, 163.

⁶³ Sidnie White Crawford, ”Traditions about Miriam in the Qumran Scrolls”, *Studies in Jewish Civilization* 14 (2003), 33-44 (35).

Miriam's song. This song cements Miriam's status as a leader of the Israelites", fastslår Crawford i sin analyse.⁶⁴

Den version af Mirjams sang, der er fundet i 4Q365, fremstår som en udvidelse af Ex 15,20-21 der slutter med "Syng for Herren, han er højt ophøjet, heste og ryttere styrkede han i havet".⁶⁵

Dette manuskript, der er meget fragmentarisk og dateres til ca. 75 f.Kr. hører til den gruppe af Genskrevet Pentateuk-håndskifter, der findes i Qumran-materialet.⁶⁶

Teksten i Qumran, der henviser til Mirjam, går tilbage til den hellenistiske periode, til andet tempels tid, og er uden såkaldte sekteriske elementer.⁶⁷

Mirjams sang lyder i engelsk oversættelse:

1 you despised (?) ...2 for the majesty of ...3 You are great, a deliverer (?) ...
4 the hope of the enemy has perished, and he is for[gotten] (or: he cea[sed])...5 they perished in the mighty waters, the enemy (or: enemies) ... 6
Extol the one who raises up (?) ... you gave (?) ... 7 [the one who] does gloriously.⁶⁸

Disse syv linjer er et tilføjet materiale til den sang, vi kender som Moses' sang i Ex 15; den er skabt til et minde om Mirjam. White Crawford kalder dette bidrag for "rewritten Torah".⁶⁹ Der er ikke i Qumran noget koncept for kanoniske tekster, og derfor dukker der netop her et for den bibelske sammenhæng ukendt Mirjam-materiale op. Hun er profet, og som sådan omtales hun i sangen; hun

⁶⁴ Crawford 2003, 37. Tervanotko 2009, 157.

⁶⁵ Harold Attridge, Torleif Elgvin, Jozef Milik, Saul Olyan, John Strugnell, Emanuel Tov, James Vanderkam og Sidnie White (Crawford), *Discoveries in the Judean Desert XIII, Qumran Cave 4, VIII, Parabiblical Texts, part 1* (Oxford: Clarendon Press 1994), 270.

⁶⁶ Tervanotko 2009a, 167. Se til "Genskrevet Pentateuk"-traditionen i Qumran også Søren Holsts artikel i dette bind.

⁶⁷ Tervanotko 2009a, 173. Men man kunne modsat påstå, at med de Qumran-eksempler, jeg har fremvist, ser Mirjam faktisk ud til at have adgang til hermetisk viden. Hun er derved knyttet til en didaktisk tilgang til loven, der netop kunne være basal for en sekterisk teologi.

⁶⁸ Sidnie White Crawford, "4Q364 and 365: A Preliminary Report", *Faculty Publications, Classics and Religious Studies Department, University of Nebraska – Lincoln* 1992, 217-228 (222).

⁶⁹ Crawford 1992, 228.

omtales i Amrams Vision som den, der har adgang til hemmeligheden, og hun optræder i genealogierne.

Mirjam i et moderne ritual

Det er lidt overraskende, at man kan finde Mirjam i et aktuelt moderne ritual. "Miriam's well" er en moderne organisation (se <http://www.miriamswell.org/>). Her siger man om sig selv: "a living laboratory where you can become the change you want to be in the world".

Det nye ritual er et feministisk ritual, der indgår i Påske-Seder. Herom kan man læse:

The Passover Exodus story of oppression and liberation echoes feminist struggles. Like the Israelites, women need to step outside familiar subservient roles in society and attempt a riskier life of independence and responsibility. Thus, Passover is the ideal holiday to highlight past and present concerns about the inclusion and equality of women in Jewish traditions and community.⁷⁰

Jødiske feminister har udvidet denne *seder* med en kvindelig *seder*; de har skrevet en alternativ feministisk *haggadot*, udviklet nye ritualer og diskuteret kvinders rolle under ørkenvandringen, og de har endelig tilegnet et bæger vin til en jødisk kvinde, som har funktion af rollemodel. Det nye ritual indeholder et element, der kaldes "Mirjams bæger", der flyder med vand, som symboliserer Mirjams kilde.

Ritualet er skabt i Boston Rosh Chodesh sidst i 1980'erne. Kvinderne er blevet inspireret af "Mayim Chayyim" (det levende vand), der drikkes fra "Kos Miriam".⁷¹

Under ritualet sendes Mirjams bæger rundt, og det fremhæves, hvordan Mirjam under ørkenvandringen sørgede for, at folket fik vand at drikke fra kilden. Hendes kilde var en spirituel oase i ørkenen, hvor man kunne helbredes. Hendes mod styrkede folket på vandring. Derfor fyldes Mirjam bæger med vand for at ære hendes rolle i det jødiske folk, ligesom kvinder i alle generationer sikrer videreførelsen af liv:

A Midrash teaches us that a miraculous well accompanied the Hebrews throughout their journey in the desert, providing them with water. This well

⁷⁰ <http://www.miriamscup.com/HistoryFirst.htm>.

⁷¹ <http://www.miriamscup.com/>.

was given by God to Miriam, the prophetess, to honor her bravery and devotion to the Jewish people. Both Miriam and her well were spiritual oases in the desert, sources of sustenance and healing. Her words of comfort gave the Hebrews the faith and confidence to overcome the hardships of the Exodus. We fill Miriam's cup with water to honor her role in ensuring the survival of the Jewish people. Like Miriam, Jewish women in all generations have been essential for the continuity of our people. As keepers of traditions in the home, women passed down songs and stories, rituals and recipes, from mother to daughter, from generation to generation. Let us each fill the cup of Miriam with water from our own glasses, so that our daughters may continue to draw from the strength and wisdom of our heritage.⁷²

Ritualet slutter:

As Miriam once led the women of Israel in song and dance to praise God for the miracle of splitting the Red Sea, so we now rejoice and celebrate the freedom of the Jewish people today.

Til minde om Mirjam

At fortælle Mirjams historie er af største betydning for tilblivelsen af det jødiske folk. Erindringen om hende gemmer på afgørende træk fra ørkenvandringen, som er en formativ periode i folkets historie. At fornægte erindringen om hende ville være at undgå at følge afgørende spor.⁷³ Formålet med at fastholde et specifikt minde er at beskytte sig selv. Livshistorien er med til at organisere erindringen som autobiografisk og skabe en sammenhængende fortælling. Livshistorie eller autobiografisk erindring er et vigtigt redskab i moderne terapi: "Du er, hvad du erindrer", og det er muligt at skabe en livshistorie og dermed komme i kontakt med sig selv.

"Getting a life" sker ved at fortælle sin livshistorie, og autobiografien kan placeres på et så generelt niveau: Gennem en livshistorie eller biografi kan den store fundamentale fortælling om et folk blive fortalt. Mirjam spiller en central rolle i

⁷² <http://www.miriamscup.com/RitualFirst.htm>

⁷³ En af de vigtigste artikler i forskningen af livshistoriens betydning for selvet er Tilmann Habermas og Susan Bluck, "Getting a Life: The Emergence of the Life Story in Adolescence", *Psychological Bulletin* 126 (2000), 748-769. Se også David C. Rubin (red.), *Remembering our Past. Studies in Autobiographical Memory* (Cambridge: Cambridge University Press 2005); W.R. Mackavey, J.E. Malley & A.J. Stewart, "Remembering autobiographically consequential experiences: Content analysis of psychologists' accounts of their lives", *Psychology and Aging* 6 (1991), 50-59; D.P. McAdams, "The Psychology of Life Stories", *Review of General Psychology* 5 (2001), 100-122, Max Saunders 2010, 321-333.

udfrielseshistorien i Israel. Hun er søster til Moses og fra første færd forbundet med ham i forbindelse med episoden på Nilen. Hun synger sin sejrssang, da folket krydser Sivhavet, og hylder sin brors handlinger. Det meste af sit liv lever hun i ørkenen, hun er knyttet til kilden og følger folket på vandringen. Hun spiller en rolle i lovdidaktikken i Deut 24, da hendes sygdomsangreb anvendes i opdragelsesøjemed. Hun er begravet tæt på Petra, og hendes kilde fortsætter sin aktivitet derefter ved Genezaret sø og helbreder fortsat.

Mirjam er ligesom det levende vand. Mirjam bliver erindret, fordi hun er en karismatisk figur, og omkring sådanne knyttes ofte mange minder. Hun er det vand, der vælder frem i ørkenen; der hvor man forventer tørke, giver hun liv (Es 35,6).

Petra som palimpsest

Bo Dahl Hermansen

Abstract: In this contribution it will attempt to show how memory relates to landscape. On the background of a phenomenological notion of landscape, it will be shown how time is incorporated in landscape as *durée* and narrative. Moving through the landscape may thus be understood as remembering, effectuated through a process of interpreting or 'reading' the landscape. Based on a metaphor of landscape as palimpsest, it is then shown how Biblical narratives have been associated with the ruins of ancient Petra. Via ancient writers such as Josephus, Eusebius and Jerome and oral tradition among Christians and Moslems, this process has continued to the present, when narratives about Moses, Aaron and Pharaoh, are more alive than ever before. Understanding the stories about Petra, told by local Bedouin and inscribed in contemporary guidebooks, as Rewritten Bible, of course depends on the metaphors of 'reading the landscape' and 'landscape as palimpsest'.

Key words: Landscape and memory – landscape as palimpsest – Petra as rewritten Bible

Indledende bemærkninger

Denne artikel er resultatet af en invitation fra redaktørerne, Mogens Müller og Jesper Høgenhaven, til at bidrage til nærværende bind trods det, at jeg som arkæolog ikke kan gøre krav på nogen dybere kompetence indenfor bibelforskning eller tekstforskning. Min kompetence ligger indenfor den nærorientalske arkæologi; og jeg har været tilknyttet Centre for Bible and Cultural Memory (BiCuM) med et projekt om landskabsarkæologi. For at kunne henhøre fortællingerne om Petra under betegnelsen bibelske genskrivninger, som er temaet for dette bind, er det derfor nødvendigt at udføre nogle metaforiske kunstgreb, som jeg håber vil være af interesse for læseren.

I den nyere arkæologiske litteratur om landskab har fagets forfattere, uanset hvilken arkæologisk disciplin de måtte tilhøre, delt sig i to grupper, som fortalere for henholdsvis en kvantitativ synsvinkel og en kvalitativ. Den kvantitative vinkel har været basis for størsteparten af den arkæologiske feltforskning, siden surveys og kortlægning blev standardprocedurer i begyndelsen af det tyvende århundrede, også når det drejer sig om nærorientalsk arkæologi, altså arkæologien i bibelens lande. Den kvalitative, som jeg vil gøre mig til talsmand for her, er relativt ny og har først for alvor fået fik sit gennembrud i arkæologien med Christo-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

pher Tilley's *A Phenomenology of Landscape* fra 1994. Berygtet eller berømt i faget alt efter temperament; i hvert fald lader forfatteren med denne titel ingen tvivl tilbage om sit teoretiske udgangspunkt.

Den kvantitative synsvinkel

I kvantitativt perspektiv¹ opfattes rum som overflade og indhold, dvs. som en beholder, hvis indhold udgøres af social handling, ressourcer og deres arkæologiske ækvivalenter. Disse er spredt ud på overfladen, der sættes lig med 'landskab'. Hvad der interesserer tilhængerne af denne opfattelse, er indholdets målelige egenskaber. Tid og rum opfattes som uafhængige, objektive og abstrakte skalaer;² og en måde at repræsentere deres indbyrdes forhold på er et tredimensionelt koordinatsystem med den rumlige distribution plottet ind langs de horisontale akser og tiden langs den lodrette. Tid og rum reduceres således til objektive størrelser, som muliggør sammenligning og generalisering. Denne form for repræsentation munder bl.a. ud i distributionskort, kronologiske tabeller og nu om dage i avancerede GIS-modeller, der lag for lag, periode for periode, dokumenterer målelige, rumlige og kronologiske relationer med tiden som den prioriterede variabel. Fortiden anskues altså som en lagdelt sekvens af klart adskilte perioder og repræsenteres som en serie af sekventielt aflejrede snit. Hver periode defineres ved det tidspunkt, de senest producerede levn blev fremstillet, og ikke ved, hvor længe disse var i brug og siden hen forblev synlige i landskabet.³

I epistemologisk henseende er der her tale om en objektivistisk tilgang, forbundet med enten et evolutionistisk eller et historiserende perspektiv. Menneskelige samfund bliver forstået typologisk, og materiel kultur som en refleksion af samfundstypologier, menneskelige adfærdsmønstre, 'kulturer' osv. Den yderste konsekvens af denne opfattelse er tiltag som den amerikanske arkæolog Lewis Binfords 'middle range-teori' og hans britiske kollega Colin Renfrews afkrydsningslister. Disse skulle efter sigende gøre det muligt, objektivt at efterprøve hypoteser om kulturhistoriens eller -evolutionens store årsagssammenhænge; og at identificere evolutionære sociale kategorier på baggrund af hvordan arkæologiske levn er distribueret i landskabet, f.eks. stammer, høvdingedømmer, bystater

¹ F.eks. Christopher Tilley, *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments* (Oxford: Berg 1994); Åsa Wall, *De hägnade bergens landskap*. Stockholm Studies in Archaeology 27 (Stockholm: Arkeologiska Institutionen).

² Tilley 1994, 9.

³ Gavin Lucas, *The Archaeology of Time* (London: Routledge 2005), 41.

og imperier. I den modsatte ende af spektret hægtes de objektivt kortlagte observationer op på tekstligt dokumenterede historiske 'facts', hvortil især den 'bibelske' arkæologi desværre stadig i vidt omfang henregner begivenhederne i Gamle Testaments fortællinger.

Denne synsvinkel har haft og har stadig stor nytteværdi, fordi den har gjort det muligt for forskere, ikke mindst ved Afdeling for Bibelsk Eksegese i København, at sætte spørgsmålstegn ved fortællingernes historicitet på et informeret grundlag. Men for at forstå, hvordan sådanne fortællinger kan være skrevet ind i et landskab som Petra i Jordan, må vi forsøge os med en anden tilgang.

Den kvalitative synsvinkel

I kvalitativt perspektiv opfattes rum hverken som en neutral beholder eller en relation mellem indbyrdes uafhængige, objektive skalaer.⁴ I stedet fokuseres der på rummet, som det erfares gennem menneskets krop. 'Sted' har således forrang frem for 'rum',⁵ idet steder anses for at have primær betydning som centre for kropslig aktivitet, meningsdannelse og emotionel forbundethed. Al kropslig erfaring begynder og udfoldes således ifølge Tilley på et sted og rækker derfra via kroppens bevægelser gennem landskabet ud mod andre steder, der tilsammen kommer til at udgøre, hvad han kalder 'regioner' for menneskelig eksistens.⁶ Dette fører for ham via en række mellemregninger, som vi desværre ikke har plads til at gennemgå her, videre til den konklusion, at et landskab er "... en serie af navngivne lokaliteter, en mængde relationelt forbundne steder, der føjes sammen af stier, bevægelser og fortællinger".⁷ Tim Ingold når frem til noget lignende, idet han karakteriserer et landskab som et relationelt felt, hvoraf steder frembringes uden dog at kunne adskilles klart fra hinanden eller fra helheden.⁸ Ifølge denne indfaldsvinkel er tid ikke en uafhængig parameter. Den opstår i stedet gennem relationerne mellem steder som 'varen',⁹ og som 'fortælling'.¹⁰ Tid, sted

⁴ Tilley 1994; Wall 2003.

⁵ Edward S. Casey, *The Fate of Place* (Berkeley: University of California Press 1997), 340.

⁶ Tilley 1994, 15.

⁷ Tilley 1994, 34.

⁸ Tim Ingold, *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill* (London: Routledge 2000), 192.

⁹ Henri Bergson, "Stof og Hukommelse". *Bergson, De store tænkere*, red. Peter Kemp (København: Munksgaard 1991/1886), 164ff.

og handling smelter på den måde sammen i en proces, hvor det er den sansede, fortalte og indskrevne vekselvirkning med verden, der får denne til at give mening. Men et landskab, der bliver sanset og tilskrevet mening på den måde, må jo i sig selv betragtes som en agent, der både konstituerer og selv konstitueres gennem beboernes ageren.¹¹

Alt dette betyder selvfølgelig, at den kartesianske dikotomi mellem subjekt og objekt må benægtes, hvilket har som konsekvens, at der ikke kan tænkes nogen objektiv metode til at evaluere hypoteser om fortiden. I stedet anses arkæologiens resultater for at fremkomme ved en kontinuerlig slutningsproces, der metaforisk kan forstås som en læsning af landskabet. Den britiske arkæolog Ian Hodder, beskriver således fortolkningsprocessen som en hermeneutisk spiral.¹² Og det er da også i metaforisk betydning, vi kan tale om, at Bibelen kan være genskrevet i et landskab.

Landskabets temporalitet

Tim Ingolds temporalitetsbegreb

Et af problemerne i mit landskabsarkæologiske projekt er spørgsmålet om, hvordan kollektiv og kulturel erindring spiller sammen med landskabet. For at tilnærme mig en mere specifik teoretisk vinkel på dette problem vil jeg her omtale Tim Ingolds ide om, hvad han kalder 'landskabets temporalitet'.¹³ Denne er baseret på en præmis om, at menneskelivet er en proces, der involverer både tidens gang og dannelsen af det landskab, hvori livet udfolder sig. Det indebærer for Ingold, at: 'landskabet er et varigt minde – og vidnesbyrd – om de forgangne generationers liv og arbejde, som har beboet det, og dermed efterladt noget af sig selv der.'¹⁴ Landskabet er med andre ord en materialisation af tid,¹⁵ ikke som kronologi, men som en løbende historisk proces, der er sammenflettet af spor efter geologiske, biologiske og sociale processer med hver deres temporalitet og

¹⁰ F.eks. Paul Ricoeur, *Time and Narrative*. Vol. 3, overs. Kathleen Blamey og David Pellauer (Chicago: The University of Chicago Press), 241.

¹¹ Anna Grön. *Positioning the Bronze Age*. Ph.d.-afhandling, Acta Archaeologica Lundensia Series in 8^o No 47. (Stockholm: Almqvist & Wiksell 2004), 36.

¹² Ian Hodder, *The Archaeological Process* (Oxford: Blackwell Publishers 1999), 30ff.

¹³ Ingold 2000, 189ff.

¹⁴ Ingold 2000, 189.

¹⁵ Barbara Bender, "Time and Landscape". *Current Anthropology* 43 (2003), 103.

hver deres 'resonans' i en hvilken som helst nutid.¹⁶ I denne sloganagtige form kan dette virke lidt kryptisk, men det betyder ganske enkelt, at mennesker måler tiden i relation til deres egen erfarede og forventede levetid, som de gerne måler i forhold til materielle fænomener i deres omverden. Den britiske antropolog Daniel Miller har således identificeret tre rytmiske skalaer: et langt sigt, et ækvivalent sigt og et kort sigt.¹⁷ I det langsigtede perspektiv bruger vi materiel kultur til at overskride grænserne for vor egen levetid gennem arvegods, mindesmærker osv. I det ækvivalente perspektiv bruger vi materiel kultur som ledsager gennem den enkeltes liv og kasserer eller afhænder mange ejendele efter døden. På det korte sigt fortærer, forbruger og kasserer vi forbrugsgoder mere eller mindre kontinuerligt gennem et livsløb. Disse rytmer løber ikke parallelt, men skærer gennem hinanden i menneskers vekselvirkning med deres omgivelser og med naturens store kredsløb, som har deres egne rytmer. På den måde aflejres de i landskabet som monumenter, ruiner, marker og skel, artefaktkoncentrationer, affald osv.

Teknisk set kan vi med Ingold sige, at de fleste spor i landskabet er additive eller reduktive transformationer af overfladen.¹⁸ Som eksempler på additive træk kan vi tænke på et bredt spektrum af fænomener som monumenter, tomter, diger, brolagte veje, klippemalerier, ildsteder, artefaktkoncentrationer, møddinger osv. Som eksempler på reduktive spor kan her nævnes miner, grave, gruber, helleristninger, trådte stier, fodspor osv. Tekster kan selvsagt høre til i begge kategorier (indgravninger og graffiti), og der synes faktisk at være en gradvis overgang mellem de to kategorier i og med at nogle spor, såsom ridser og brud, synes at have både additive og reduktive elementer.¹⁹ Under alle omstændigheder vil de fleste kompetente medlemmer af en befolkning kunne 'læse' sådanne spor i deres landskab som afsat af menneskelige eller menneskelignende agenter i fortiden. Men som det skulle fremgå af det ovenstående, vekselvirker disse spor nødvendigvis med spor af de langtidspocesser, der har formet landskabets overflader og forårsager disses nedbrydning, hvilket underkastes en lignende slutningsproces.

¹⁶ Lucas 2005, 41.

¹⁷ Daniel Miller, "Artefacts and the Meaning of Things", *Companion Encyclopedia of Anthropology*, red. Tim Ingold (London: Routledge 1994), 396-419.

¹⁸ Ingold 2007, 43f.

¹⁹ Ingold 2007, 44f.

Erindringens former

Selvom landskabet således er vævet sammen af spor efter processer og aktiviteter, fra en fjernere eller nærmere fortid med hver deres temporale rytmer, så dannes og erfares det dog til enhver tid i nuet. Derfor kan det at bevæge sig rundt i landskabet, ifølge Ingold i sig selv betragtes som en erindringsproces, der udfolder sig på mange planer, hvoraf jeg her vil fremhæve tre, som jeg tror arkæologien i særlig grad har forudsætninger for at udforske og som derfor også udgør de primære undersøgelsesobjekter i mit arbejde.

Det ene er, hvad Edward Casey har kaldt kropslig erindring.²⁰ Hermed menes en form for gendannelse af socialt sanktionerede bevægelsesmønstre, der bliver habituelt inkorporeret i kroppen ved indøvet og gentagen bevægelse på eller mellem steder i landskabet,²¹ og som i samme moment inkorporeres i landskabet som spor i form af f.eks. strukturerede artefakt-koncentrationer, stier, monumenter og pladser og dermed samtidig bidrager til landskabets fortsatte dannelse.

På et andet plan udgør samme spor i landskabet et grundlag for at erindre de agenter, der har bragt dem til verden. Med kroppens gentagne bevægelse gennem landskabet inkorporeres nemlig en evne til at aflæse spor i landskabet som indeks over begivenheder i fortiden. Som fodspor i sandet indekserer den agent, der har afsat dem, således indekserede guldhornene de agenter, der en gang i fortiden har bragt dem til verden,²² hvilket gjorde netop disse meget præsentable i romantikkens Danmark, især efter hornenes forsvinden og efterfølgende indskrivning i litteraturen via Adam Oehlenschlägers berømte digt. Sporene i landskabet minder os altså om fortiden, deraf også udtryk som oldtidsminder, fortidsminder og folkeminder.

De to omtalte erindringsprocesser er først og fremmest af kropslig art og forbundet med tid som 'varen' (se ovenfor). Men det kan være svært at adskille dem fra italesat erindring. For præsentationen af fortiden i nutiden indebærer ofte en italesættelse af det implicite, hvilket bringer os videre til Tilley's ovenfor anførte definition på et landskab. Med udgangspunkt i denne definition vil jeg mene, at det at bevæge sig gennem landskabet tillige er at bevæge sig mellem navngivne steder, som i kraft af deres navn minder vandreren om biografiske, genealogiske

²⁰ Edward Casey, *Remembering: A Phenomenological Study* (Bloomington, IN: Indiana University Press), 151.

²¹ Modifieret fra Andrew Jones, *Memory and Material Culture* (Cambridge: Cambridge University Press 2007), 11.

²² Jones 2007, 23.

og historiske begivenheder eller mytologiske fortællinger, som går op i en højere enhed med den kropslige erindring i en gensidigt forstærkende proces. Dette synspunkt forfølger altså erindringen hinsides hjernen, gennem kroppen og ud i landskabet, så den bliver en del af fundamentet for det, den franske praksisteoretiker Pierre Bourdieu har kaldt *habitus*, og derfra videre, ind i den skrevne tekst. Dette erindringsplan er forbundet med tid som fortælling (se ovenfor), og det er det, jeg må fokusere på i det følgende for at kunne bidrage med noget forhåbentlig meningsfuldt til denne bog.

Landskabet som palimpsest

Landskabets temporalitet er altså en både kompleks og kompliceret størrelse, som heller ikke på nogen måde er blevet udtømmende beskrevet her. Men skal vi begribe den, kan vi i nærværende sammenhæng med fordel tage betegnelsen palimpsest i anvendelse. Ved palimpsest (græsk: *palin* = igen og *psên* = skrabe) forstås et manuskript, der er skrevet ovenpå ældre, mere eller mindre bortraderede tekster. Udtrykket bruges tillige metaforisk indenfor arkæologien, om sporene efter flere overlappende aktiviteter fra skiftende tidsperioder og den variable ud-radering af tidligere afsatte spor.²³ Denne metafor gør det på forbilledlig vis begribeligt, at et arkæologisk fundsted eller et landskab præget af arkæologiske fundsteder på ingen måde kan betragtes som en simpel lagdelt eller periodeinddelt størrelse. Dens oprindelse i tekstlig sammenhæng gør det også lettere at gennemskue, hvordan en desperat arkæolog med metaforikkens hjælp kan hævde at læse bibelske genskrivninger ind i et landskab.

Af det ovenstående skulle det fremgå, at den kollektive erindring gerne er rettet mod spor fra forskellige fortider, der overlapper hinanden og hver for sig har en høj resonans i en given nutid; og at denne fundamentalt set 'praktiske' erindring kan diskursiveres gennem navngivning og fortælling. Derimod er det langt fra sikkert, som vi skal se, at de fortællinger, der tilknyttes steder i landskabet, er objektivt korrekte i moderne historiografisk eller arkæologisk betydning.

Petra som palimpsest og bibelsk 'genskrivning'

Opdagelsen

Et for mig interessant eksempel på dette er Petra (Fig. 1 nedenfor), nabatæernes legendariske hovedstad, som blev 'opdaget' af den schweiziske rejsende Johan

²³ Lucas 2004, 37.

Ludwig Burkhart i 1812.²⁴ Gennem oldtidens forfattere var både nabatæerne og deres hovedstad Petra blevet indskrevet i europæernes kollektive erindringsgods, men siden korsfarerne havde forladt det hellige land i det 14. århundrede, vidste ingen europæere, hvor oldtidsbyen var beliggende.



Fig. 1. Kort over Mellemøsten med Petras placering.

Under en rejse i Transjordan, der dengang var en del af det osmanniske imperium, hørte Burkhart rygter fra den lokale befolkning om en ruinby i bjergene; og han havde held til at overtale sin lokale guide til at bringe ham dertil. Burkhart satte allerede fra begyndelsen ruinbyen i forbindelse med de gamle beretninger om Petra og nabatæerne, formodentlig fordi han har haft kendskab til en udgave af Flavius Josefus' ar-

bejder (Fielding & Walker 1778), hvori der blev offentliggjort et kort baseret på Eusebs *Onomasticon* (se nedenfor). Her er Petra lokaliseret præcist på baggrund af de afstande, Euseb angav i sidstnævnte værk. På den måde blev ruinbyen indskrevet i vestlig bevidsthed som Petra, nabatæernes hovedstad, der allerede var kendt fra beretninger hos Diodor, Strabo, Josefus, Euseb og Hieronymus. Burkhart tegnede også de første skitser af ruinfelterne og er siden blevet efterfulgt af adskillige rejsende og forskere, som har føjet dimensioner til fortællingerne om Petra-landskabet. Siden begyndte den videnskabelige udforskning, der blev sat forment i gang af Rudolf Ernst Brünnow og Alfred von Domaszewski i 1897-1898,²⁵ og som i vore dage indebærer, at spor fra alle arkæologiske perioder si-

²⁴ Johan Ludwig Burkhart, *Travels in the Holy Land*, red. og overs. William Martin Leake (Adelaide: University of Adelaide Library e-books 2010/1822. Kan læses på hjemmesiden (Aug 22nd-23rd.) http://ebooks.adelaide.edu.au/b/burckhard/john_lewis/syria/chapter6.html).

²⁵ Rudolf Ernst Brünnow & Alfred Domaszewski, *Die Provincia Arabia auf Grund Zweier in den Jahren 1897 und 1898 unternommenen Reisen und der Berichte früherer Reisenden* (Strassbourg: K.J. Trübner 1904-1909).

den Palæolitikum er blevet afdækket og for en stor dels vedkommende er synlige i landskabet.

'Bibelsteder' i Petra

Allerede på Burkhardts tid tilskrev den kollektive erindring hos de lokale beduiner en vis Faraos æren for flere monumenter af nabatæisk oprindelse. Disse monumenter omfattede hvad Burkhardt i sin rejseberetning²⁶ kaldte *Kazr Faraun*, Faraos slot (Fig. 2-3), *Kasr Bint Faraun*, Faraos datters slot og *Zob Faraun*, 'hasta virilis Pharaonis' i Burkhardts oversættelse, eller slet og ret 'Faraos fallos', og det til trods for, at ingen farao vides eller menes at have sat sine fødder i Petra eller beordret noget monument bygget der.



Fig. 2. Khazneh Faraun.



Fig. 3. Khazneh Faraun. Stik af David Roberts. *From The Holy Land, Syria, Idumea, Arabia, Egypt & Nubia*. London: FG. Moon, 1842-1849.

På samme måde associerede beduinerne på Burkhardts tid specifikke bjergtoppe, kilder og wadier i Petra-området med fortællinger fra det Gamle Testamente og Koranen gennem stednavne som *Wady Musa* (Moses' dal) og *Ain Musa* (Moses' kilde), begge navngivet efter episoden i 2 Mos 17,2-7, hvor Moses skaffede vand til israelitterne ved at slå på klippen med sin stok. Lignende stednavne blev for-

²⁶ Burkhardt 2010/1822, Aug. 22nd.

bundet med Moses' bror Aron, såsom *Szeitouh Harun* (Arons terrasse) og *Gebel Harun* (Arons bjerg), den slette og det bjerg, hvor Aron blev begravet ifølge de lokale legender. Dette er interessant, fordi tilsvarende associationer er kendt fra andre steder, der ligger langt fra Petra, som f.eks. 'Ain Musa på Sinai-halvøen og skt. Katarina, hvor Aron ifølge lokale legender skal være begravet.²⁷ De omtalte stednavne i Petra er direkte gengivet fra Burkhardt. Men fra andre kilder i 19. årh. ved vi, at Burkhardts *Kazr Faraun* egentlig var kendt blandt beduinerne som *Khazneh Faraun* (Faraos skatkammer), som det også hedder i vor tids rejselitteratur. I 20. århundrede var dette monument dog snarere kendt blandt de lokale under navnet *al-Jarra* (urnen),²⁸ som der i øvrigt er blevet skudt til måls efter i den tro, at der her var gemt en guldskat, et fænomen, der er alment kendt i Mellemøsten, og som jeg i andre former og på andre steder selv er blevet påduttet af lokale bønder og beduiner, hvoraf mange er fuldt og fast overbevist om, at vi arkæologer leder efter begravede eller bortgemte skatte. Her er Farao altså forsvundet ud af billedet, men i den nutidige rejselitteratur og på skiltningen i Petra, går monumentet ikke desto mindre under navnet *al-Khazneh Faraun*, hvilket altså relancerer en ældre og mere pittoresk tradition, der er knyttet til de bibelske beretninger om Moses og Farao og vel disses genskrevne versioner i Koranen.



Fig. 4. Ed-Deir.



Fig. 5. Ed-Deir. Stik af David Roberts. *From The Holy Land, Syria, Idumea, Arabia, Egypt & Nubia*. London: FG. Moon, 1842-1849.

²⁷ Mikkel Bille, personlig kommunikation.

²⁸ Frank Rainer Sheck, *Jordanien. Völker und Kulturen zwischen Jordan und Rotem Meer*. DuMont Kunst-Reiseführer (Köln: DuMont Buchverlag 1985), 368.

Afslutningsvis skal her nævnes det imponerende nabatæiske monument *ed-Deir* (klosteret) (Fig. 4-5), som formentlig har fået sit navn fordi ”nogle små kors, der er udkåret i væggene antyder, at det kan have været brugt til gudstjenester i kristen tid”, som det hedder i franciskanermunkenes guidebog over Jordan.²⁹

De antikke forfattere

De nævnte stednavne antyder alle, at Bibelens fortællinger om israelitternes vandring i ørkenen på et tidspunkt er blevet tilskrevet stedet her. Men hvornår og hvordan, er spørgsmålet. Svaret herpå skal formodentlig søges allerede hos antikke forfattere som Josefus, Euseb af Caesaraea og Hieronymus.³⁰ I *Ant.* 4,82-83 sætter Josefus således den bibelske beretning om Mirjams og Arons død i forbindelse med Petra:

Da mødte Mirjam, Moses' søster, sit endeligt efter at have levet i fyrretyve år siden hun forlod Ægypten ... Hun blev begravet på et vist bjerg, som de kalder Sin. Så ... fik han [Moses] hæren til at fjerne sig og marchere gennem vildnisset og gennem Arabia; og da han kom til et sted som araberne anser for deres Metropolis, og som tidligere blev kaldt Arce, men nu bærer navnet Petra, et sted der var omgivet af høje bjerge, gik Aron op på et af dem i hele hærens påsyn, eftersom Moses allerede havde fortalt ham at han skulle dø ...

Også Euseb af Caesaraea sætter de bibelske fortællinger om Moses og hans søskende i forbindelse med Petra. I sit *Onomastikon*, som er en fortegnelse til brug for pilgrimme over alle for ham vigtige stednavne i Bibelen, sætter han således det bibelske Kadesh Barnea [under navneformen Kadêa Barnê] i forbindelse med ”Petra en by i Arabien, hvor Mirjam gik op og døde, og der slog den tvivlende Moses på klippen for at give vand til det tørstige folk. Mirjams grav udpeges der, selv nu om dage. Og der slog Chodollagomor amalekitternes høvdinge. Denne tradition føres videre i Hieronymus' redaktion af Eusebs *Onomastikon* og i hans egen *Questiones Hebraicae in Libro Geneseos*.

Dette betyder i praksis, at nogle af de betydeligste gammeltestamentlige figurer – og dermed tillige beretningerne om dem – allerede i antikken så at sige blev skrevet ind i Petra og Petra dermed samtidigt i den bibelske topografi som hjem-

²⁹ Franciscan Fathers, *Guide to Jordan* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 3. udg. 1984), 162.

³⁰ En stor tak til Pernille Carstens for at have gjort mig opmærksom på Mirjams tilknytning til Petra og på disse tekster samt for oversættelse af Eusebs græsk. Se Pernille Carstens artikel i dette bind.

sted for disse figurer og begivenheder. Og det er så meget væsentligere, som *Onomasticon* allerede i 4. årh., sammen med Bibelen selv naturligvis, synes at været blevet selve guidebogen for pilgrimme, enten i Eusebs græske version eller Hieronymus' latinske redaktion. Om disse eller andre forfattere er ophavsmænd til identifikationen, eller den er trængt ind i den autoriserede litteratur fra lokale mundtlige traditioner, er uvist. Men deres optræden i den autoriserede litteratur har formodentlig givet autoritet til en mundtlig tradition, der senere igen for lokalbefolkningen må have fået brændstof fra genskrivninger i Koranen af de bibelske fortællinger.

Stednavnet Moses' Dal, altså nutidens *Wadi Musa*, er ifølge den amerikanske arkæolog Philip C. Hammond³¹ først dokumenteret i kilderne omkr. 1100, da korsfarerlederen Balduin I kort før sin kroning i Jerusalem bliver tilkaldt af 'Skt. Arons munke' for at beskytte dem mod saracenernes hærgen. Efter sin indgriben lader han en borg bygge i 'Moses' Dal'. Traditionen om Moses' tilknytning til stedet bliver således knæsat senest på dette tidspunkt i kraft af, at stednavnet Moses' Dal får officiel anerkendelse. På samme måde betegner stedets munke altså sig selv som Skt. Arons Munke, et navn, der samtidig knytter stedet til Moses' bror Aron. Der har altså formentlig eksisteret en lokal tradition, knyttet til antikke forfatterskaber, som nu får officiel anerkendelse. Denne tradition må derefter via korsfarere og kristne pilgrimme, såvel som skiftende komponenter af den muslimske lokalbefolkning, være blevet inkorporeret i den mundtlige tradition, som blev genfortalt af beduinerne på Burkhardts tid, og som i hvert fald af vore dages beduiner bliver gengivet med reference til Koranen.

Den overmodige Faraos

At beretningerne om Moses, Aron og Mirjam er blevet henlagt til Petra allerede af de antikke forfattere, begrundet imidlertid ikke den tradition, der giver Faraos æren for flere af monumenterne der. Denne erindringskonstruktion kan mig bekendt ikke spores i de skriftlige kilder, og den er heller ikke begrundet i nogen historisk faraos kendte bedrifter eller arkæologiske fund. Der er altså formodentlig tale om en kreativ bearbejdning af temaet om den ikonisk overmodige faraos,³²

³¹ Philip C. Hammond, "Petra – Myth and Reality", *Saudi Aramco World* 4 (September/Oktobre 1991).

³² Jørgen Bæk Simonsen, "Det faraoniske Ægypten i den islamiske tradition". *Arven fra Ægypten II*, red. Erik Christiansen (Århus: Sfinx 2001).

som ifølge både Bibelen og dens genskrivninger i Koranen³³ forfulgte Moses og Israels børn, indtil han blev konfronteret med konsekvenserne af sine fejl, og om hvem det i Koranen (Sura 20, vers 25 og 44) hedder:³⁴

25 ”Gå nu til Faraos! Han handler overmodigt.”

44 ”Gå til Faraos! Han handler overmodigt.”

Om denne Faraos hedder det tillige i Sura 10, vers 90-92, at han først i sidste øjeblik, noget overraskende måske, lærte af sine fejltagelser:

90 Vi lod Israels børn drage gennem havet, og Faraos og hans krigere fulgte efter dem, i voldelighed og fjendskab. Da han så var ved at drukne, sagde han: ”Jeg tror, at der ikke findes anden gud end Ham, som Israels børn tror på. Jeg er blandt dem der overgiver sig til ham”

91 ”Først nu? Tidligere var du oprørsk; du var en af dem, der skaber fordærv.

92 I dag vil Vi redde dig, din krop, så du kan blive et tegn for dem, der kommer efter dig...”

Også i Koranens genskrivelse af de bibelske fortællinger sættes Faraos hyppigt i forbindelse med Moses,³⁵ som f.eks. i Sura 17, vers 101-104, her i en mere ortodoks fremstilling af Faraos skæbne:

101 Vi gav Moses ni tydelige tegn; spørg blot Israels børn! Da han kom til dem, og Faraos sagde til ham: ”Moses! Jeg tænker, at du er forgjort.”

102 Han sagde: ”Du ved, at ingen anden end himlens og jordens Herre har sendt dem ned som synlige tegn! Faraos! Jeg tænker, at du er fortabt.”

103 Denne ønskede at skræmme dem ud af landet; men Vi lod ham og dem, der var med ham, drukne, hver og en.

104 Derefter sagde vi til Israels børn: ”Tag bolig i landet! Når løftet om det hinsidige bliver opfyldt, vil Vi bringe jer hid i ét bundt”.

Koranens genskrivning af fortællingen om Faraos og israelitterne synes her at være mildest talt modsætningsfuld, hvilket måske antyder, at Faraos-skikkelsen i

³³ For bibelske genskrivninger i Koranen: se Mogens Müllers artikel i dette bind.

³⁴ Denne og de følgende passager fra Koranen er alle citeret fra *Koranen*, overs. Ellen Wulff (København: Vandkunsten 2006).

³⁵ Simonsen 2001, 298.

Koranen først og fremmest er blevet genbrugt til didaktiske formål og ikke som den specifikke historiske farao, mange forskere i tidens løb har forsøgt at læse ind i Bibelens fortællinger.

Bearbejdningen af de fortællinger, der knytter sig til steder i Petra som bærer associationer til Bibelens og Koranens fortællinger, finder stadigvæk sted i vore dage, hvor de i kraft af turismen i dennes forskellige former er kommet til at udgøre en væsentlig del af grundlaget for de lokale beduiners og andre beboeres subsistens. Philip C. Hammond er imidlertid ikke helt enig i den ovenstående fremstilling. Han er ganske vist enig i, at fortællingerne er blevet og stadig bliver kreativt bearbejdet, men tilskriver til gengæld de tidlige munke et decideret falskneri. For ham er Josefus' og Eusebs identifikation af Kadesh Barnea med Petra-regionen tilsyneladende ikke entydige. Han mener i stedet, at de tidlige munke har fabrikeret fortællingerne om Moses' og Faraos tilknytning til Petra for at styrke disses krav på korsfarernes beskyttelse.³⁶ Uanset, om man er enig med Hammond i dette eller ej, er der ingen tvivl om, at han gennem mange år har haft lejlighed til at samle på lokale beduiners fortællinger om Petra og her skal gengives et eksempel efter hans genfortælling:

Stednavnet *Al Khazneh Faraun* (Faraos skatkammer) er forbundet med en historie, der i Hammonds gengivelse³⁷ fortæller, at Farao under forfølgelsen af Hebræerne nåede Petra – efter den 'pinlige episode' ved Rødehavet. På det tidspunkt var Farao nødt til at efterlade sin skat, fordi den sinkede hærens fremmarch. Til det formål blev "skatkammeret" frembragt på magisk vis og skatten blev indkapslet i et urnelignende ornament over indgangsportalen.³⁸

En lignende historie er knyttet til *Kasr al-Bint Faraun* (Faraos datters palads). Denne gang var det Faraos datter, der blev for tung en byrde. Så Farao byggede et palads til hende, hvor hun kunne bo, til han kom tilbage. Det tredje monument, der af beduinerne er blevet knyttet til Faraos navn, er som nævnt *Zob Faraun* (Faraos fallos). Dette navn er givet til en enkeltstående søjle i landskabet, der har overlevet både jordskælv og tidens tand, og er vel næppe opfundet af tidlige kristne eller middelalderlige munke?

Hammonds gengivelse af sagnet om Faraos skatkammer virker efter min mening, som om han har stillet meget detaljerede og dermed ledende spørgsmål til

³⁶ Hammond 1991, 2.

³⁷ Hammond 1991, 2.

³⁸ Heraf det 20. århundredes beduiners betegnelse *al Jarra*: Urnen jf. ovenfor.

sine informanter, men den giver ikke desto mindre en ide om, hvilke forestillinger, der for beduinerne har været knyttet til disse stednavne gennem århundreder. Der er til gengæld ingen tvivl om, at der i kølvandet på den tiltagende turisme bliver, og fortsat vil blive, lagt mere og mere i fortællingerne af lokale beduiner.

Sammenfatning

Jeg har i dette bidrag forsøgt at anskueliggøre, hvordan erindring og landskab hænger sammen. På baggrund af Christopher Tilleys fænomenologiske landskabsbegreb og Tim Ingolds idé om landskabets temporalitet er det blevet vist, hvordan tid så at sige inkorporeres i landskabet som varen og som fortælling. At bevæge sig rundt i et landskab kan således betragtes som en erindringsproces, hvor mønstre, der er skabt i fortiden, genkendes og genskabes som varen i kroppens bevægelse gennem landskabet og genkaldes i de fortællinger, der via stednavne knyttes til steder i landskabet.

Med udgangspunkt i en metafor, der anskuer landskab som palimpsest, har jeg tillige fremdraget Petra som eksempel på, hvordan oprindeligt bibelske fortællinger er blevet knyttet til stedet i et ikke ganske let gennemskueligt samspil mellem Josefus', Eusebs og Hieronymus' skribentvirksomhed på den ene side og mundtlig tradition blandt både kristne og muslimer på den anden. Denne proces er fortsat helt op til vor tid, hvor de bibelske og koranske beretninger om Moses, hans søskende Mirjam og Aron samt for Petras vedkommende ikke mindst Farao står mere levende end nogensinde i lokalbefolkningens forestillinger. Dette skyldes formodentlig ikke mindst de muligheder, der for lokalbefolkningen ligger i at skabe sig et indkomstgrundlag ved hjælp af den omfattende turisme på stedet.

Når jeg har tilladt mig at kalde de fortællinger om Petra, der her er taget under behandling, for 'bibelske genskrivninger' skal det naturligvis først og fremmest forstås metaforisk.

Den kvalitative tilgang til landskabet, som er blevet fremhævet i teksten, indebærer nemlig, at den landskabsarkæologiske proces kan forstås som en 'læsning' af landskabet; og ideen om landskabets temporalitet gør det muligt metaforisk at forstå landskab som palimpsest.

Koranen som ”bibelsk genskrivning”

Mogens Müller

Abstract: Islam’s holy book, the Koran, to a surprisingly great extent moves inside the universe of the Jewish and the Christian Bible. Thus most of the figures performing in the remarks and stories throughout the suras stem from the Old and the New Testament. Interestingly, however, they show both traits known from canonical scripture, traits known from the Old Testament Pseudepigrapha and New Testament Apocrypha, and otherwise unknown traits. Usually Christian scholars have treated these “variations” as distortions or results of misunderstandings made by Muhammad having only access to the biblical texts through oral tradition. But it maybe would be just as fair to review the alterations as more or less conscious results of Muhammad’s “rewriting” of the biblical figures to bring them in accordance with his new religion which he saw and proclaimed as the original and true version of the revelation to Abraham and the other prophets sent by Allah, with Jesus as the last and greatest before the arrival of the final prophet conveying the whole truth, namely Muhammad himself. Thus – according to the Islamic point of view – it is not Muhammad who has distorted the stories of the old and the New Testament, but quite to the contrary the Jews and the Christians who have distorted the original revelation to Abraham which now by heavenly assistance has been restored by Muhammad in the suras of the Koran. To critical scholarship this of course is an impossible concept. This article is an attempt to give an overview of what in the Koran is told about the biblical figures from Adam to Jesus.

Key words: Koran – Islam – Rewritten Bible – Biblical figures

Indledning

Islams hellige bog, Koranen, bevæger sig i vid udstrækning inden for den jødiske og den kristne Bibels univers, hvad angår både personer og begivenheder. For jøder og kristne har den nærmest liggende forklaring på dette forhold altid været, at Muhammad havde stiftet bekendtskab med jødiske og kristne overleveringer under sin opvækst i Arabien og under sine rejser som handelsmand forud for åbenbaringen af Koranens suraer. At dømme efter inddragelsen af de bibelske overleveringer ser det desuden ud som om Muhammad i alt væsentligt alene har kendt dem igennem en mundtlig overlevering. Under alle omstændigheder er det blevet underordnet et ganske andet forkyndelsessigte end i jødedom og kristendom. Således er de resultatet af en mere eller mindre radikal ”genskrivning”. For

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

selv om der kan sættes spørgsmålstegn ved traditionen om, at Muhammad var analfabet,¹ er der i gengivelsen af de bibelske fortællinger ikke på noget tidspunkt tale om egentlige ”citerer” fremkommet ved afskrivning.

I sin Koran-artikel i *Kirke-Leksikon for Norden* fra 1904 beskrev Frants Buhl (1850-1932) Koranens overtagelse af det bibelske personstof med følgende ord:²

Trods dens ofte trøstesløse Kedsommelighed ere de omtalte Profet-Legender i K.[oranen] af særlig Interesse, fordi de vise, paa hvilken Maade Muhammed behandlede det Stof, han modtog fra andre. Det kan betragtes som fuldstændig sikkert, at han ikke har samlet dette Stof ved Læsning af Skrifter, da der paa den Tid ikke fandtes nogen arabisk Literatur af et saadant Indhold, og han hverken var i Stand til at læse det gamle eller det nye Testament i Original-sprogene. Hvad han modtog, skyldte han, som ogsaa K.[oranen] selv og de historiske Beretninger antyde, udelukkende Samtaler med Kr.[istne] og Jøder. Det saaledes overtagne Stof har han ofte vilkaarligt forandret og lige saa hyppig forvansket ved Misforstaaelser eller svigtende Hukommelse; men ogsaa Stoffet selv var ofte af en betænkelig Art, idet hans Hjemmelmænd øste af urene Kilder som gammel- og nytestamentlige Apokryfer, den talmudiske Literatur eller tarvelige Romaner som Fortællingen om den ”hornede” d.e. Alexander den Store. De Kr.[istne], han omgikkes, vare vel for en stor Del Abessinere eller Sydarabere, der havde modtaget deres Kr[isten]d[o]m fra Abessinien, og som derfor stod paa det laveste aandelige Standpunkt indenfor den daværende Kristenhed.

Buhls perspektiv er her det klassiske bagudskuende, hvor Koranen holdes op mod Bibelen, som for ham var det autoritative grundlag. Læser man i modsætning hertil først og fremmest Koranen i et receptionshistorisk perspektiv, bliver det det eventuelle sammenhængende mønster i de forskellige forandringer, der fanger interessen. Så bliver der tale om, at Muhammad for at overtage de bibelske overleveringers autoritet har indordnet dem under sit særlige forkyndelses-sigte.

Den traditionelle muslimske forklaring på de bibelske ”mindelser” i Koranen er imidlertid også en helt anden end den, at Muhammad her skulle have øst af,

¹ For en drøftelse af dette spørgsmål: Dorthe Marie Kodal, ”*Ummī*-profeten Muhammed og hans kaldelse”, *Et blandet bager*. Studier tilegnet Finn O. Hvidberg-Hansen, red. Pernille Carstens, John Møller Larsen, Dorthe Marie Kodal og Dan Enok Sørensen (København: Forlaget ANIS 2005), 105-122, hvor der argumenteres for, at *ummī* er et låneord, hvis betydning enten er ”hedning” eller ”leder, eksempel, ideal” (115). Jeg takker Susan Godsk Weile for henvisningen til denne artikel.

² Se ”Koranen”, *Kirke-Leksikon for Norden II*, red. Fredrik Nielsen (Aarhus: Forlaget for Kirke-Leksikon. Ekspedition: Albert Bayers Forlag 1904), 839-841 (840).

hvad han var kommet undervejs med gennem samtaler og diskussioner med jøder og kristne. Således er påstanden fra muslimsk hold, at Muhammad gennem åbenbaringer formidlet af Gabriel – det siges ligefrem i Koranen selv i sura 2,97³ – fik adgang til den bagvedliggende sande udgave af historien. Den jordiske Koran er således et sidestykke til, eller rettere: uddrag af den himmelske Koran, som Muhammad modtog åbenbaringer fra. Den jordiske Koran er derfor ikke identisk med den himmelske, der også indeholder dele, som Muhammad ikke fik kendskab til, ligesom den tilsyneladende først blev ikklædt det arabiske sprog ved diktatet til ham.⁴ Men fast står det ifølge Koranen selv, at den ikke er menneskeskabt. Som det hedder i 2,79: "Ve dem, der skriver et skrift med egen hånd og derpå siger: "Dette kommer fra Gud!" blot for at sælge det for en ussel pris. Ve dem for det, de egenhændigt skrev!"⁵

Det Gamle og Det Nye Testaments versioner af fortællingerne er således angiveligt ikke udgangspunktet og grundlaget for Koranen, men tværtimod henholdsvis jødernes og de kristnes slet ikke altid korrekte gengivelser af den sande historie. Denne sande åbenbaring var Abraham den første til at få del i. Som det hedder i 3,84: "Sig: "Vi tror på Gud og på det, der blev sendt ned til os; på det, der blev sendt ned til Abraham, Ismael, Isak, Jakob og Israels stammer; og på det, der blev givet til Moses, til Jesus og til profeterne fra deres Herre. Vi gør ikke forskel på nogen af dem" (jf. 2,136.285). Deres tilhængere havde dog misforstået og forvansket den – der tales en række steder ligefrem om, at "en del af dem skjuler sandheden mod bedre vidende" (2,146; jf. 2,59.75.101.146.159.174-176; 3,71; 6,91) eller "fordrejer ordlyden i Skriften, for at I skal tro, at det, de siger, hører til Skriften; men det hører ikke til Skriften" (3,78; jf. 3,99). Særlig nogle af jøderne er her på gale veje, For de "rykker ordene ud af deres sammen-

³ Der henvises i det følgende i reglen til Koranen alene med sura- og versnummer.

⁴ Se hertil herhjemmefra f.eks. Frants Buhl, *Muhammets religiøse Forkyndelse efter Qurānen* (København: Schultz Forlag 1924), 56-69: kapitlet "Qurānen og det himmelske Skrift". Af anden – og nyere – litteratur om Koranen på dansk kan f.eks. nævnes Michael Cook, *Koranen – en meget kort introduktion*. Oversat af Morten Hecquet (København: Forlaget Vandkunsten 2003). Mere tematisk er Jes P. Asmussen, *Muhammed – Jesus – Abraham. Kristendom og jødedom i Koranen* (København: G.E.C. Gad 1982).

⁵ Koranen er her og i det følgende citeret efter Ellen Wulffs fornemme oversættelse (København: Forlaget Vandkunsten 2006). Jeg er uden kundskaber i arabisk og derfor helt henvist til denne Koran-udgave. Det understreger igen og igen, hvor reducerede ens forståelsesmuligheder er, når man alene er henvist til en oversættelse – alle dens kvaliteter ufortalt. Jeg har desuden haft stor glæde af det af Johan Hermann Rump udarbejdede register til Ellen Wulffs oversættelse.

hæng og siger: ”Vi hører, men adlyder ikke!” og: ”Hør, uden at få noget at høre!” og: ”Hold øje med os!”, mens de forvrænger udtalen og nedgør religionen” (4,46). Nu er Skriften imidlertid i sin rene form endelig igen blevet åbenbaret for Muhammad i hans egenskab af at være den sidste og ultimative profet, ”Guds udsending og profeternes segl”, som det siges (33,40; jf. 3,81).

Lidt overraskende henvises der i Koranen alligevel adskillige gange og uden forbehold til bibelske personer og historier på en måde, som forudsætter dem bekendte. Den himmelske stemme lader derved disse fortællinger i deres koraniske udgave fremstå som den sande version, som mennesker også forud for Muhammad havde adgang til. Således optræder der en række henvisende indledningsformularer som f.eks.: ”Læs beretningen om Adams to sønner op for dem i sandhed” (5,27); ”Læs beretningen om Noah op for dem!” (10,71); ”Læs beretningen om Abraham op for dem” (26,69); ”Tænk på Maria i Skriften!” (19,16), ”Tænk på Abraham i Skriften!” (19,41); ”Tænk på Ismael i Skriften!” (19,54); ”Tænk på Idris i skriften!” (19,56 – der optræder ingen af dette navn i Bibelen); ”Har du hørt beretningen om Moses?” (20,9); ”Har du hørt beretningen om de stridende?” (38,21); ”Har du hørt beretningen om Abrahams hædersgæster?” (51,24); ”Har du hørt fortællingen om Moses?” (79,15). Der er således i høj grad en bevidst ”intertekstualitet” i Koranens bibelbrug.

Ved at fremstille det således, at vi i jødernes og de kristnes skrifter alene sættes i et indirekte forhold til den hellige urskrift, fordi de i deres gengivelser mere eller mindre har misforstået og forvansket dennes indhold, skaber Muhammad implicit den forestilling, at mens hans Koran ved at være et direkte diktat er en umiddelbar formidling af dele af den himmelske Koran, kommer jøderne og de kristne til at stå som tvivlsomme formidlere, hvis gengivelse ikke kun rummer den sande åbenbaring. Samtidig giver Muhammad desuden plads for den forestilling, at Gud som straf for deres ulydighed forbød jøderne visse spiser, som det ellers tidligere havde været dem tilladt at spise. Som det hedder i 3,93: ”Før Toræen blev sendt ned, var al føde tilladt for Israels børn, med undtagelse af det, som Israel havde forbudt sig selv” (jf. 4,160; 6,146; 16,118.124; desuden 5,65-66 og 7,157). Tilsvarende gøres også sabbatten til en straffeforanstaltning, som ikke har adresse til Muhammads tilhængere (2,65; 4,47.154; 16,124; jf. 7,163).⁶

⁶ Denne opfattelse af dele af den mosaiske lovgivning som en straffeforanstaltning over for jøderne på grund af deres særlige hårdnakkethed har et sidestykke i kirkefædrenes argumentation for, at den såkaldte ceremonielle lov (kaldt således på grund af Vulgatas gengivelse af 5 Mos 4,14 (*caerimonias*, DO 92: ”love”)) alene havde adresse til jøderne og ikke var gyldig for de kristne. Jf. hertil Mogens Müller, ”Jøder og jødedom som

Dermed skaber Muhammad for jødernes og de kristnes vedkommende plads for den langt senere indsigt, som under vore himmelstrøg især er forbundet med Grundtvig, at henholdsvis Det Gamle og Det Nye Testamente ikke er selve åbenbaringen, men består af skrifter, hvori henholdsvis jøder og kristne skriver om åbenbaringen og dens implikationer, eller med andre ord: at disse skrifter er *teologi*, menneskers tale om Gud og ikke Guds direkte tale til mennesker. Det nærmeste, Koranen selv kommer på en sådan relativiserende opfattelse, er de såkaldte *abrogationer*, dvs. steder i Koranen, hvor noget i et vers ophæves og erstattes af noget nyt. Som det hedder i 2,106: "Når Vi ophæver et vers eller lader det gå i glemme, bringer Vi noget, der er bedre end det, eller noget magen til" (se også 13,39; 16,101; 22,52-53; 87,6-7; jf. 3,50). Eller som det siges ligeud i 13,39: "Gud kan udlette eller bekræfte, hvad Han vil. Hos Ham findes Skriftens Moder" (jf. 43,4 samt 3,7, hvor det om Skriften siges, at "heri er der både entydige vers; og de er Skriftens moder – og andre, som er flertydige").

Et holdepunkt for den opfattelse, at jøderne og de kristne ikke overleverede eller i hvert fald ikke levede efter den sande udgave af åbenbaringen, kunne Muhammad desuden finde deri, at jøderne og de kristne var indbyrdes uenige om betydningen af jødernes hellige skrifter. Det kommer f.eks. til udtryk i sura 2,113, hvor det hedder: "Jøderne siger: "De kristne har intet at støtte sig til!" og de kristne siger: "Jøderne har intet at støtte sig til!" Og dog læser de alle op af Skriften. De, der ingen viden har, siger det samme. På opstandelsens dag vil Gud dømme imellem dem i de sager, hvorom de altid var uenige." Det er med andre ord ikke Toraen, der er noget i vejen med, men dens brugere (jf. 5,43-44). Jesus kan da også siges at have bekræftet Toraen (5,46). Og i 62,5 optræder den lignelse, at "de, der blev pålagt Toraen, men ikke kunne bære den, de er at ligne ved et æsel, som bærer bøger."

Koranen som en forskellig bog

Denne muslimske påstand kan nu også have sin årsag i det forhold, at der ud over en række ligheder også er væsentlige uoverensstemmelser mellem Bibelen og Koranens gengivelser af forskellige fortællinger og forhold. Det var imidlertid først efter flugten til Medina i 622, at Muhammad blev klar over, at hans budskab ikke var i overensstemmelse med jødedommen og kristendommen. Oprin-

teologisk problem i oldkirken", *Fra dybet*. FS John Strange, red. Niels Peter Lemche og Mogens Müller. Forum for Bibelsk Eksegese 5 (København: Museum Tusulanum 1994), 180-192 (især 185-191).

delig havde Muhammads profetgerning alene adresse til araberne, ligesom jødedommen i udgangspunktet var et bestemt folks religion. Således gjorde islam, efter tilløb under ummajadecalifatet, først krav på at være en universel religion under abbasidecalifatet, dvs. efter 750. Det fjendskab, der dog hurtigt udviklede sig mellem Muhammad og jøderne, havde blandt sine årsager, at jøderne i Medina gjorde sig morsomme over, hvad de måtte opfatte som Muhammads misforståelser af indholdet af jødedommens hellige skrifter. I 5,82-83 hedder det således, at jøderne er mest fjendtligt stemt over for ”dem, der tror”, mens de kristne er mest venligt stemt, hvad der angiveligt skyldes, ”at der blandt dem er præster og munke, og at disse ikke er hovmodige.”

Vi skal dog ikke så langt hen i historien, før vi finder kristne forfattere, der ganske uvenligt også går på fejlfinding i Koranens suraer. Det tidligste kendte eksempel er Johannes af Damaskus (født ca. 650 i Damaskus, død i en fremskredne alder før 754).⁷ Han stammede fra en velhavende kristen familie, og hans far var højtstående embedsmand under ummajadedynastiet, og Johannes synes for en tid at have fulgt i sin fars fodspor. Omkring 725 opgav han imidlertid sin verdslige karriere og blev munk i Mar Saba-klostret i nærheden af Jerusalem. For Johannes er islam klart et ariansk kætteri, hvad han viser gennem sin skildring af, hvad Muhammad lærer om Kristus i sin Koran:

Han siger, at der er én Gud, universets skaber, der hverken er født eller føder. Han siger, at Kristus er Guds ord (*logos*) og hans ånd (*pneuma*), men er en skabning og en tjener, og at han er blevet født uden sæd af Maria, Moses' og Arons søster, og at ånden er kommet ned i Maria, og hun fødte den Jesus, der var profet og Guds tjener. Og (siger han,) at jøderne på forbryderisk vis ville korsfæste ham, og de greb og korsfæstede hans skygge. Men selve Kristus blev ikke korsfæstet, siger han, og heller ikke døde han. For Gud tog ham til sig i himmelen, fordi han elskede ham, og Gud spurgte ham og sagde: ”O, Jesus, du sagde: ”Jeg er Guds søn, ja, Gud.”” Og Jesus svarede (siger han): ”Vær barmhjertig mod mig, herre! Du ved, at jeg ikke sagde dette, og heller ikke betragtede jeg det som noget foragtligt at være din tjener. Men ulydige

⁷ Se til det følgende Torben Christensen, ”Johannes Damaskenos' opgør med Islam”, i samme, *Kirkehistoriske afhandlinger* 29. marts 1981, udgivet af Leif Grane, Niels Hyldahl, Jørgen I. Jensen og Mogens Müller (København: G.E.C. Gad 1981), 65-80 (oprindelig *DTT* 32 (1969), 34-50); uvist hvorfor ansætter Torben Christensen Johannes af Damaskus' fødselsår til ca. 675. Bonifatius Kotter, ”Johannes von Damaskus”, *TRE* 17 (Berlin: de Gruyter 1988), 127-132, siger ca. 650.

mennesker skrev, at jeg talte således, og de talte falsk mod mig og er hildede i bedrag." Og Gud svarede og siger til ham: "Jeg ved, at du ikke talte således."⁸

Johannes af Damaskus skrev også *Disputatio Saraceni et Christiani*, som kan gå for at være en slags håndbog for kristne, der skal diskutere med muslimer.⁹ Forudsætningen er naturligt nok hele vejen igennem den, at Muhammad ikke har modtaget nogen åbenbaring. "Hvem er vidne til, at Gud har givet ham skriften? Og hvem af profeterne forudsagde, at en sådan profet træder frem?"¹⁰ Men selv om forfatteren flere gange mener at kunne konstatere, at han har bragt sin modpart til tavshed, betød det ganske åbenbart ikke, at han havde haft held med at overbevise nogen. Det var åbenbart allerede ikke længere et åbent spørgsmål, hvem der havde ret. Det mente både den kristne og muslimeren *a priori* at have. Bibelen og Koranen var de indiskutable udgangspunkter, hvis "sandheder" ikke stod til diskussion, men blot skulle føres i marken. Det gjaldt derfor alene om at finde de rigtige argumenter og huller og mangler i "de andres" helligskrift.

Hvad der imidlertid falder i øjnene i denne første tid, er, at de muslimske samtalepartnere tilsyneladende er velorienterede om, hvad der står i Det Gamle og Det Nye Testamente, og kan gå ind i en drøftelse af fortolkningen af disse skrifter. Denne omstændighed har nok sin forklaring deri, at der i den første tid var mange jødekristne, som jo netop blev anklaget for arianisme, der gik over til islam. Sandt nok er adskillige allusioner i Koranen til de bibelske fortællinger så

⁸ Citatet stammer fra Johannes af Damaskus' skrift *Sandhedens Kilde*, og er her anført i Torben Christensens oversættelse i den i forrige note nævnte artikel side 68. Den græske tekst findes i MPG 94 (1864) col. 765. Der er tale om en fri gengivelse af suraerne 2, 3, 4 og 5 (jf. nedenfor), idet den dog indeholder træk, der ikke optræder i Koranen. Se Torben Christensen, "Johannes Damaskenos", 68-69. Ordskiftet mellem Gud og Jesus gengiver 5,116, hvor vi hører Gud spørge: "Jesus, Marias søn! Har du sagt til menneskene: 'Tag mig og min mor til guder foruden Gud?'" Han sagde: "Højlovet være Du! Det tilkommer ikke mig at sige noget, som jeg ikke har ret til. Hvis jeg havde sagt det, ville Du vide det. Du ved, hvad jeg rummer, men jeg ved ikke, hvad du rummer" osv. Vi vender tilbage til dette citat nedenfor.

⁹ Torben Christensen, "Johannes Damaskenos", 79 n. 2 bemærker, at Johannes her anvender betegnelserne "ismailitter" eller "hagarenere", fordi de nedstammer fra Abrahams og Hagars søn, Ismael, idet han dog oplyser, at de selv kalder sig "saracenerne", hvad han afleder af Hagars svar til englen: "Sara sendte mig tomhændet bort" (Σαρα κενήν με ἀπέλυσεν) – denne gengivelse af Gen 16,8 afviger fra LXX's. Ifølge Torben Christensen skal der faktisk have været arabere i den nordlige del af den syriske ørken, der kaldte sig saracenerne. Etymologien forudsætter dog under alle omstændigheder kendskab til en græsk bibeltæst.

¹⁰ Smstds., se Torben Christensen, "Johannes Damaskenos", 69.

brudstykkeagtige, at de kræver kendskab til Bibelen for rigtig at give mening.¹¹ På et tidspunkt i Middelalderen blev Bibelen dog fjernet fra ”læseplanen”. Og i dag kan man opleve, at bibelreferencer bliver undgået selv dér, hvor vi finder dem selvfølgelig.¹² Det hører dog med til historien, at der enten i første halvdel af 1300-tallet eller sidste halvdel af 1500-tallet fremkom et Barnabasevangelium, som er et genskrevet og islamiseret Matthæusevangelium, efter alt at dømmes fabrikeret af en ekskristen, der var konverteret til islam.¹³

Koranen som bibelsk genskrivning

Der er naturligt nok blevet skrevet adskilligt om Muhammads bibelkundskab eller mangel på samme og om emnet Bibelen i Koranen.¹⁴ Gennemgående er Koranen altså her blevet målt på og vurderet efter sin overensstemmelse eller manglende overensstemmelse med Bibelen. Men afdækningen af genren eller fortolkningsstrategien ”genskrevet Bibel” (”rewritten Bible”) og – i forlængelse deraf – indførelsen af den mere rummelige etikette ”bibelske genskrivninger”¹⁵ giver mulighed for at anlægge en anden synsvinkel. Vi vurderer jo heller ikke Paulus’

¹¹ Som kuriosum kan jeg gøre opmærksom på, at der i 1855 kom en dansk oversættelse af en tysk bog om dette emne, nemlig G. Weil, *Mohammedanernes Bibelske Legender, hentede fra arabiske Kilder og sammenstillede med jødiske Sagn*. Oversat af C.G.V. Faber (Odense: Miloske Boghandel 1855). Jeg takker Johan Hermann Rump for denne henvisning.

¹² Det gjaldt således det første katalog til freskoerne i synagogen fra Dura Europos, udstillet på Nationalmuseet i Damaskus. Her var alle skrifthenvvisninger i billedteksterne til Koranen. Jf. Mogens Müller, ’Bibel og Koran – hellige tekster og/eller fortolkninger’. *Selskabet til Støtte for Pakistans Kirke* (Temanummer 2008) 4 (2008) 14-21 (20-21).

¹³ Se hertil D. Sox, *The Gospel of Barnabas* (London: Allen & Unwin 1984).

¹⁴ Merete Engel, *Bibelen og Koranen. Ligheder og Forskelle* (København: Haase og Søns Forlag 2010) bidrager ikke med noget i vores sammenhæng. Fra lidt ældre tid foreligger Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Gräfenhainichen 1931; genoptryk Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961), som jeg dog ikke har set.

¹⁵ ”Bibelsk genskrivning” er en særlig dansk gengivelse af ”rewritten Bible”; jf. temahæftet af *Bibliana* 10 (2009) nr. 1 med titlen ”Bibelske genskrivninger”. Søndres der mellem bibelske genskrivninger som tekster, der gør krav på bibelsk status, og genskrivninger af Bibelen, som ikke i sig selv gør krav på at være hellige skrifter (f.eks. Josefus’ genskrivning af jødernes hellige skrifter i de første elleve bøger af *Den Jødiske Historie* og siden Thomas Manns *Josef og hans Brødre* 1-4. Oversat af Carl V. Østergaard (København: Jespersen og Pio 1933-1948; genudgivet, revideret af Marie-Louise Hammer og Ulrich Horst Petersen, København: Gyldendal 1991-1993; tysk original 1933-1943), tilhører Koranen helt klart den første kategori ved at gøre krav på at besidde selvstændig åbenbaringsværdi.

brug af Abraham-fortællingen i Galater- og Romerbrevet på, om apostlen her er i overensstemmelse med "forfatterintentionen" i 1 Mosebog, ligesom vi heller ikke måler Matthæusevangeliet på, om det nu er en korrekt gengivelse af Markus-evangeliet eller af det faktiske begivenhedsforløb, der tilsyneladende ligger til grund for den evangeliske fortælling. Tredje sammenligningsled er i disse tilfælde ikke en bagved liggende historie eller tekst, men det sigte, forfatteren har med at inddrage og redigere, "genskrive", den bibelske fortælling. Det Nye Testaments forskellige skrifter vil ikke udtrykke nøjagtig den samme "religion", som Det Gamle Testaments skrifter, selv om den grundlæggende antagelse er den, at Jesus Kristus er åbenbareren af sandheden i disse skrifter, hvorfor det "sande Israel" ikke er identisk med det "empiriske Israel" – for nu at bruge en terminologi, der først dukker op omkring midten af 100-tallet.

I udgangspunktet kan vi prøve at forstå Muhammads bibelreception på samme måde. Ligesom adskillig kristen fortolkning af Det Gamle Testamente har hævdet at afdække disse jødiske skrifers sande betydning, som jødedommen altså ikke selv kunne få øje på, således hævdes det tilsvarende i den muslimske tradition, at man øser af den oprindelige kilde, den himmelske Koran, som rummer den "rene" sandhed i forhold til Bibelens reception. Denne påstand må selvfølgelig blive hjemløs dér, hvor en historisk kritik lægges til grund for studiet af Koranen. Men det hindrer ikke, at Koranen kan læses som en kilde til en teologisk bestemt reception af jødedommens hellige skrifter og kristendommens Bibel. Hvad muslimsk tradition ser som forankret i en himmelsk Koran, må historisk-kritisk forskning betragte som Muhammads teologiske tilrettelæggelse af bibelske overleveringer for at gøre dem tjenlige for sin særlige forkyndelse.

Det er i denne sammenhæng en overraskende kendsgerning, at Muhammad i det store og hele har respekteret den bibelske kanon, ligesom persongalleriet helt overvejende er bibelsk.¹⁶ Ganske vist har islams profet også indirekte øst af ikke-kanoniske kilder som gammeltestamentlige pseudepigrapher og nytestamentlige

¹⁶ Således er listen over personnavne i Koranen, der ikke stammer fra Bibelen, ganske kort: Abū Lahab, Muhammads farbror og modstander (111,1.3); Azar, Abrahams far (6,74); Dhū al Kifl (21,85; 38,48: "manden med dobbel belønning"?), muligvis et tilnavn for Job); Hūd, profet sendt til Ad (7,65; 11,50.53.58.60.89; 26,124); Idris, profet (19,56; 21,85); Il Yasin (37,130; formodentlig Elias); Luqmān (31,12-13.16-19; vismand); Sālih, profet sendt til Thamūd (7,73.75.77; 11,61-62.66.89; 26,142; 27,45); Sāmīrī (20,85.87.95); Shuayb, profet sendt til Madyan og Skovtykningens folk (7,85.88.90.92; 11,84.87.91.94; 26,177; 29,36); Tubbaʿ, en fyrste (44,37; 50,14); Zayd, Muhammads adoptiv søn (33,(4).37). Dertil kommer engle som Ibīs, den hovmodige engel (2,34 m.fl.st.); Malik (43,77); Mārūt og Hārūt (2,102).

apokryfer. Men Koranen går praktisk taget ikke ud over den tidsramme, der er afstukket med den bibelske kanon. Det er og bliver således en forbløffende omstændighed, at Koranen tilsyneladende ikke afspejler tiden fra Jesu død og opstandelse og frem til Muhammads optræden som profet. Jeg har kun kunnet finde en henvisning til templets to ødelæggelser, dvs. også den i år 70 e.Kr. (17,7), samt nævnelser af byzantinerne i sura 30 af samme navn. Mere indirekte kommer de næsten seks "tavse" århundreder til syne deri, at Muhammads forståelse af en række forhold i Bibelen er influeret af denne periodes bibelreception og det både den "ortodokse" og den "heterodokse". Om denne periode udgør eller sammen med den "bibelske" tid omfattes af den "uvidenhedens tid", der tales om i 3,154; 33,33, er ikke helt let at se.

Den tid er forbi, hvor "kættere" uden videre anskues som moralsk anløbne personer, der kun er ude på egen vinding eller tilfredsstillelse af deres laveste lyster. Man skulle imidlertid langt op i historien, før der var forskere, der var parat til at tage Muhammad alvorligt som en profet, der optrådte med en bevidsthed om at være guddommeligt kaldet. I Danmark skete det i hvert fald med Frants Buhl, hvis syn på Koranen vi var inde på til indledning. Som en af pionererne i moderne islam-forskning kunne han sammenfatte sine resultater i denne henseende med at konstatere, at Muhammad besad "en religiøs Inderlighed og Energi, der møder os i sin tiltalende Skikkelse under hans Ophold i Mekka, men som ingenlunde helt forlod ham under hans stigende Magt i Medina, ligesom det ogsaa er umiskendeligt, at han til sin sidste Stund urokkeligt troede paa sit profetiske Kald."¹⁷ At Buhl så kan fortsætte med at sige, at Muhammad "ved sin Død efterlod [...] sine Tilhængere en Religion, der er en forunderlig Blanding af kr[istne] og jødiske Ideer og plumpe Levninger af det arabiske hedenskab, men som i alt Fald var vel afpasset efter hans Folks Fatteevne"¹⁸ vidner om, at Buhl her ser mere på bestanddelene end på syntesen.

¹⁷ Se Frants Buhl, "Muhammed", *Kirke-Leksikon for Norden* III, red. Fredrik Nielsen og J. Oskar Andersen (København: Hagerups Forlag 1911), 300-302 (302). Jf. desuden samme forfatters *Muhammads Liv. Med Indledning om Forholdene i Arabien før Muhammeds Optræden* (København: 1903; 3. reviderede udgave ved Finn O. Hvidberg-Hansen (Herning: Poul Kristensens Forlag 1998); 2. udgaven er den forøgede tyske oversættelse fra 1929, hvis tilføjelser er indarbejdede i noterne til udgaven fra 1998). Desuden Frede Løkkegaard, *Muhammed* (København: Gads Forlag 1972).

¹⁸ Smstds.

Koranens særpræg

Nu røber selv en overfladisk læsning i Koranen, at vi her står over for en tekst, der genremæssigt adskiller sig stærkt fra Bibelen. Det er nærliggende i denne forbindelse at citere Thomas Hoffmanns karakteristik:

Der er ingen grundlæggende fortælling, intet centralt brev, ingen bjergprædiken, men snarere alluderende, perikope-agtige fortællinger, abrupte skift i såvel emnevalg som udsigelsesstruktur og en stærk fromhedsorienteret, parænetisk/eulogisk diskurs, som udgør en intrikat blanding af gentagelser og modsigelser.¹⁹

Når det alligevel giver mening at behandle Koranen under overskriften "bibelsk genskrivning", er det, fordi Muhammad som nævnt nærmest restløst bevæger sig inden for et bibelsk univers, indtil han kommer til sit eget virke, som han imidlertid ser forudsagt af Jesus (61,6; jf. desuden 7,157-158 og 48,29). Herunder skaber han ikke en ny grundfortælling. Tværtimod fragmenterer han den bibelske fortælling for at benytte dens profeters autoritet til at underbygge sin egen stilling som den uigenkaldeligt sidste profet, der er kommet med den endelige sandhed. Samtidig er der grund til at gøre opmærksom på, at Muhammad tilsyneladende ikke havde nogen bevidsthed om, at jødernes hellige skrift bestod af andet end "loven", Toraen (og evt. "Salmerne"; jf. 4,163; 17,55) og de kristnes af andet end "Evangeliet". Tilmed opfattes 'Evangeliet' i Koranen, som noget Jesus modtog, ikke som et skrift, der handler om ham.²⁰ Således optræder Muhammad heller ikke som skriftfortolker, men som skriftbruger, eller rettere: overleveringsforbruger, idet det bibelske univers transformeres til et koranisk univers, hvor det ene gudsbillede – eller rettere: sæt af gudsbilleder – remplaceres af et andet gudsbillede.

Det må her være stedet til kort at sige noget om Koranens billede af sig selv og sit forhold til Toraen og Evangeliet, som den flere gange optræder sammen med som størrelser, der tidligere blev sendt ned, og som altså i sig selv også er guddommelige og derved har del i Koranen (3,3-4; 9,111; Toraen og Evangeliet nævnes også sammen i 3,65; 5,66.68; 7,157; 48,29; jf. 61,6). Koranen blev således sendt ned "til bekræftelse af det af Skriften, der forelå før den" (5,48; jf. 4,47 samt talen i 26,196 om "tidligere slægters skrifter"), samtidig med at det flere gange fremhæves, at det er en arabisk Koran (12,2; 13,37; 20,113; 39,28;

¹⁹ Se Thomas Hoffmann, "Pagter i Koranen". *DTT* 74 (2011), 70-90 (70).

²⁰ Jf. Buhl, *Muhammads religiøse Forkyndelse*, 59 n. 1.

41,3.44; 42,7; 43,3; 46,12), rettet til et særligt folk. Der var altså folk, der fik "Skriften" før dem, som Muhammad bragte den til (5,57) – den blev tidligere sendt ned til til grupper (6,156) – men selv om de gentagne gange kan betegnes som "Skriftens folk", adlød de ikke, og nu spotter de Muhammads "religion" (5,57.68; jf. 3,110-117). I 5,15 lyder Guds ord om Muhammads opgave således: "I Skriftens folk! Vor udsending er kommet til jer for at oplyse jer om meget af det, som I har holdt skjult af Skriften, og for at tilgive meget. Lys og et tydeligt skrift er kommet til jer fra Gud."

Der optræder ligefrem et udsagn som: "Denne Koran kunne ingen finde på foruden Gud" (10,37; jf. 4,82; 17,88), og der findes i 17,105-108 også en beskrivelse af, at den er inddelt i passende stykker til oplæsning. Der gives desuden svar på vantro spørgsmål om, hvorfor Koranen ikke blev sendt ned til Muhammad som et hele. Det var for at befæste hans hjerte: "Vi har deklameret den langsomt og tydeligt" (25,32). Israels børn kunne også have glæde af at læse den, for den fortæller dem "det meste af det, hvorom de er uenige" (27,76). I Koranen kommer Koranen – ofte også kaldet "Skriften" – til at fungere som den guddommelige legitimering af Muhammads profetiske forkyndelse, derved at Gud her også taler direkte til og om Muhammad, således at Koranen også rummer anvisninger til profeten om hans ægteskabelige liv samt en forbandelse af en farbror, der åbenbart ikke "troede" på nevøen (111,1-5). Koranen "forudsiger" også, at "hverken jøderne eller de kristne vil være tilfredse med dig, så længe du ikke følger deres trosretning" (2,120). Den adskiller sig altså ikke alene fra Det Gamle og Det Nye Testamente ved ikke at indeholde en mangfoldighed af stemmer, men desuden ved at den gør Muhammads person til den profet, der sammenfatter og konkluderer hele åbenbaringen (jf. 2,151). Det relativiseres ikke af udsagn som det i 5,144: "Muhammad er kun en udsending, som andre udsendinge, der var før ham."

Til det formål har den bibelske genskrivning været en velegnet fortolkningsstrategi. Og når jeg i det følgende har valgt at samle fremstillingen om den koraniske genskrivning af bibelske figurer, er det for at begrænse opgaven. Hele Koranen kunne gennemgås med henblik på dens inkorporering og transformation af bibelske tanker og forestillinger, hvorved det på en gang ville blive klart, hvor massivt Bibelen har påvirket Muhammad, og hvor radikalt han har forenklet og entydiggjort Bibelens tanke- og forestillingsverdener. Et oplagt eksempel er 57,13-14, der må være en refleksion af lignelsen om brudejomfruerne i Matt 25,1-13. Og det er også genkendeligt, når Guds pagt med Israels børn i 2,83 sammenfattes på følgende måde: "I må ikke tjene andre end Gud! I skal være

gode imod jeres forældre og slægtninge, imod forældreløse og fattige! Tal venligt til folk! Hold bøn og giv almisse!" (jf. dog også 2,177; 6,151-152).

Vil man forsøge at give et billede af den koraniske genskrivning af bibelske figurer, er det forbundet med den vanskelighed, som kommer til udtryk i Thomas Hoffmanns beskrivelse af Koranen: Mange gange optræder de bibelske figurer i opregninger, mange gange i allusioner, hvor læseren forudsættes at kende hele historien – flere gange henvises læseren som nævnt ligefrem udtrykkeligt til fortællingen om denne eller hin skikkelse – og endelig kan den samme bibelske fortælling optræde ikke bare adskillige gange, men også i flere forskellige varianter. Således er det i høj grad kontekst og forkyndelsessigte, der bestemmer den konkrete udformning.²¹

Koranens genskrivning af gammeltestamentlige figurer

At Koranen udtrykkelig ønsker at knytte til ved det bibelske persongalleri, fremgår af sura 2, "Koen", hvor vi hører, hvordan Jakob lige før sin død holder "katekismetime" med sine sønner og spørger, hvem de vil tjene, når han er borte, og de svarer: "Vi vil tjene din gud, din og dine fædres, Abrahams, Ismaels og Isaks gud, én gud. Til ham overgiver vi os" (2,133). Over for folk, der opfordrer til at blive jøder eller kristne, lyder reaktionen: "Sig: "Nej, Abrahams trosbekendelse! En gudsøgende. Han var ikke en af dem, der sætter andre ved Guds side" (2,135).²² Hvorefter der optræder den allerede citerede bekendelse: "Vi tror på Gud og på det, der blev sendt ned til os; på det, der blev sendt ned til Abraham, Ismael, Isak, Jakob og stammerne; på det, der blev givet til Moses og Jesus, og på det, der blev givet til profeterne fra deres Herre. Vi gør ikke forskel på nogen af dem. Vi overgiver os til ham" (2,136). Ellers er det i høj grad pagtstanken, der forkyndes som grundlæggende i gudsforholdet, dvs. at den troende skal leve op til Guds krav.²³

²¹ I Finn O. Hvidberg-Hansen, *Koranen i udvalg*. Verdensreligionernes hovedværker (København: Spektrum 1997), findes i kapitel 9: "Profeterne før Muhammad. Jøder, sabiere og kristne" (90-124) ganske korte kommentarer til de udvalgte tekster, 177-190. Se desuden Oliver Leaman (red.), *The Qur'an: an Encyclopedia* (London and New York: Routledge 2006).

²² Denne sidste negative bekendelse er – i lighed med benægtelsen af, at Gud skulle have taget sig en søn (f.eks. 2,116; 10,68) og forskellige angreb på dem, der siger om Gud, at han er tre (f.eks. 4,171) – udtryk for en beskyldning mod de kristne, og den gentages rigtig mange gange.

²³ Se hertil Thomas Hoffmanns ovenfor i note 19 nævnte afhandling for en eftervisning af pagtstankens centrale betydning.

a) Adam, hans hustru og sønner

Bibelske autoritetsfigurer overtages altså af Muhammad og indskrives i den koraniske forkyndelse. Fra tiden forud for Abraham nævnes Adam, hans hustru samt sønner og Noah, fra Abrahams umiddelbare sam- og eftertid Lot, Ismael, Isak, Jakob og Josef. Således optræder Adam i 2,30-37 som det første, skabte menneske, og han fremkalder fra begyndelsen englenes misundelse. Da Gud meddeler, at han vil sætte en efterfølger på jorden, reagerer englene med spørgsmålet: "Vil du sætte nogen dér, som skaber fordærv på den og udgyder blod, når det dog er os, der lovsynger Dig og priser Dig hellig?" Han sagde: "Jeg ved, hvad I ikke ved!" I Koranen er det også Gud, der lærer Adam alle navnene på tingene, ikke som i den bibelske skabelsesberetning Adam, der giver dyrene deres navne (se 2,31-33). Da Gud efterfølgende vil have englene til at kaste sig ned for Adam, gør de det alle på nær den onde engel Iblis (jf. 7,11; 15,28; 17,61; 18,50; 20,116; 38,71-76).²⁴ Så følger Guds tilladelse til Adam og hans hustru (hvis navn vi ikke erfarer) til at spise af al frugt i Haven, på nær "dette træ, for så er I blandt dem, der handler uret!" Satan får dog held til at føre dem på afveje, så de fordrives fra stedet og overlades til følgende skæbne: "I skal være fjender indbyrdes; på jorden skal I have bolig og nyde livet for en tid." I 7,19-25 genfindes beretningen, men i en udvidet udgave, hvor Guds forbud også begrundes, nemlig: "for at I ikke skal blive engle eller blandt dem, der lever evigt." Det fortælles endvidere, at "da de havde smagt på træet, blev deres køn synligt for dem" (jf. 7,27), hvad de reparerer på med blade fra Haven. Da Gud går i rette med dem, må de dog bede om tilgivelse, men fordrives altså (jf. også 20,115-123). I 7,189-191 optræder skabelsen af mennesket i en lidt anden skikkelse: "Han (Gud) er den, der skabte jer af ét væsen (jf. 6,98; 39,6). Heraf dannede Han dets mage til at leve sammen med ham (jf. 30,21). Da han havde ligget med hende, bar hun en let byrde", der dog bliver tungere og ender med en sund dreng. De gav dog også andre æren for, hvad Gud havde givet. Men: "Vil de sætte noget ved Hans side, som intet kan skabe, men som selv er skabt?" I 15,26-35 optræder endnu en version af menneskets skabelse; her siges det gentagne gange: "Vi skabte mennesket af ler, af fugtigt mudder", og her tilføjes det: "Når jeg har formet det og blæst noget af Min ånde ind i det, skal I (englene) falde ned for det og tilbede det."

²⁴ At djævelen nægter at tilbede den nyskabte Adam, er et motiv, der også optræder i pseudepigrafen *Adams og Evas Liv* 13-14.

Vi hører endelig også om Adams to sønner i 5,27-31. "Læs beretningen om Adams to sønner op for dem i sandhed! Da de bragte et offer. Fra den ene af dem blev dette modtaget, men fra den anden blev det ikke modtaget. Denne sagde: "Jeg slår dig ihjel!" Den anden sagde: "Gud tager kun imod fra de gudfrygtige. Selvom du strækker hånden ud mod mig for at dræbe mig, vil jeg ikke strække hånden ud mod dig for at dræbe dig. Jeg frygter Gud, alverdens Herre. Jeg ser gerne, at du pådrager dig min synd såvel som din egen, så du bliver en af dem, der hører til i Ilden. Det er gengældelsen for dem, der handler uret." Da drev hans sjæl ham til at dræbe sin broder, og han dræbte ham. Han blev en af de fortabte. Derpå sendte Gud en ravn ud, som skrabede i jorden, for at vise ham, hvordan han skulle skjule sin broders lig. "Ve mig!" sagde han. "Er jeg så svag, at jeg ikke kan gøre som denne ravn og skjule min broders lig!" Og han blev en af dem, der angrer."

b) Noah

Noah indgår som fast bestanddel af opregningerne af profeterne (3,33; 4,163; 6,84; 40,5). I 7,59-64.69 skildres Noah udførligere som omvendelsesprædikant med straffen som horisont. Dog uden held: "De beskyldte ham for at lyve. Derpå frelste vi Noah og dem, der var med ham, i skibet. Men de, der kaldte Vore tegn for løgn, dem lod Vi drukne. De var blinde folk" (jf. 10,71-73, der indledes med opfordringen: "Læs beretningen om Noah op for dem!"). I en noget udførligere udgave optræder Noah og syndfloden igen i 11,25-49. Denne gang fortælles der mere detaljeret om bygningen af skibet "under Vort opsyn og efter Vor åbenbaring". Det gør Noah så, alt mens de øverste blandt hans folk dog spotter ham. "Da så Vor afgørelse faldt, og ovnen sydede, sagde Vi: "Last skibet med et par af hver, med din familie, bortset fra ham, som ordet på forhånd er sagt over, og med dem, der tror." Her er der altså en Noah-søn, der går fortabt. Vi hører ellers, at Noah, da han sejlede ud, råbte til den "søn, der stod alene tilbage: "Kære søn, kom om bord med os! Du skal ikke være sammen med de vantrol!" Han mente dog at kunne redde sig ved at søge tilflugt på et højt bjerg, men uden held. Da Noah efterfølgende anræber Herren med den begrundelse, at "min søn er af min familie", lyder svaret, at det er han ikke.²⁵ Oversvømmelsen ender, da "der blev sagt: Jord, slug dit vand! Himmel, hold inde!" og vandet svandt bort", hvorefter skibet lagde sig til rette på al-Djūdī, og verden genbefolkes (jf. desuden 21,76-

²⁵ Jeg har ikke kunnet finde baggrund i jødiske kilder for dette træk med en søn, der ikke gik med ind i skibet.

77; 23,23-30; 25,37; 26,105-121; 29,14-15; 37,75-82; 65,9-15; 66,10 (hvor Noahs – unavngivne – hustru nævnes og det sammen med Lots hustru som eksempler på troløse) samt sura 71, der ligefrem hedder ”Noah”). Noah-fortællingen har ganske åbenbart rummet det, som Muhammad især kunne bruge: En omvendelsesforkyndelse, der blev fulgt effektivt op af en straf over de ubodfærdige. Derfor optræder Noah-fortællingen også så mange gange.

c) Abraham, hans hustru og sønner Ismael og Isak

Karakteristisk er ”genskrivningen” af Abraham-figuren, hvor billedet tilføjes både jødisk-pseudepigrafe og helt nye træk.²⁶ At Abraham foretog et voldeligt opgør med sin fars afgudsdyrkelse, er ikke en del af billedet af ham i 1 Mosebog, men udvikles til gengæld i *Jubilæerbogen*.²⁷ I denne pseudepigraf fra 100-tallet f.Kr. gælder det bl.a. opgøret med kredse inden for jødedommen, der angiveligt er blevet for ”hellenistiske”. Det er ud fra denne kontekst, det må forstås, at Abraham gik så vidt som til at afbrænde sin fars afgudshus, hvorunder en bror, der ville redde afguderne, omkom i flammerne (Jub 12,12-14).²⁸ En sådan nidkær Abraham, der gør op med sin fars afgudsdyrkelse genfinder vi en lang række steder i Koranen (6,74 (hvor vi også – som eneste sted – hører farens navn, nemlig Āzar); 9,114; 19,41-48; 21,51-70; 26,69-87; 29,16-26; 37,83-100; 43,26-28; 60,4). I 21,51-70 optræder en mere udførlig version af opgøret. Her går Abraham i rette med både sin far og sit folk for deres vildfarelse og henviser til himlens og jordens Herre, som har skabt dem, og han fortsætter: ”Ved Gud, jeg vil overlige jeres afguder, så snart I har vendt ryggen til!” – hvorefter han bryder dem ”i småstykker med undtagelse af en stor en, som de havde.” Da folket går i rette med ham, henviser han dem til den tiloversblevne, den største af afguderne, men her svarer de, at han jo godt ved, at afguden ikke kan tale. Da Abraham så spør-

²⁶ Se hertil Thomas Hoffmann, ”Abraham var hverken jøde eller kristen. Om den islamiske Abraham”, i Lars K. Bruun, Finn Damgaard, Thomas Hoffmann, Søren Holst og Jesper Skau, *Abrahams spor. Abrahamfiguren i religion, filosofi og kunst*. Religion i det 21. århundrede 16 (København: Alfa 2007) 59-76.

²⁷ Thomas Hoffmann nævner i denne sammenhæng samt i forbindelse med beretningen om, hvordan Abraham fandt Gud (se nedenfor) desuden pseudepigrafen *Abrahams Testamente*, men det er *Abrahams Apokalypse* (en af de få pseudepigrafer, der ikke foreligger i dansk oversættelse), nemlig henholdsvis 4-6 og 7-8.

²⁸ Jf. Mogens Müller, ”Abrahams-skikkelsen i Jubilæerbogen. Forsøg på en tolkning”, *Skriften i Skriften. Mellem tradition og reception. Fjorten afhandlinger*. 2. ændrede udgave i Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 22 (København 2011), 1-16 (opr. offentliggjort på tysk i 1996).

ger: "Vil I i stedet for Gud tjene noget, der hverken kan være jer til skade eller gavn?" vil de brænde ham. Da griber Gud ind: "Ild! Bliv kold og uskadelig for Abraham!"

Ligesom Jubilæerbogen (Jub 12) har Koranen desuden en fortælling om, hvordan Abraham finder Gud ved at betragte nattehimmelen. Således hedder det i 6,75-79:

Således lod Vi Abraham se himlens og jordens rige, for at han kunne blive en af de faste i troen. Da natten sænkede sig over ham, så han en stjerne. Han sagde: "Det er min Herre!" Da den forsvandt i horisonten, sagde han: "Jeg elsker ikke noget, der forsvinder i horisonten." Da han så månen stige op, sagde han: "Det er min Herre!" Da den forsvandt i horisonten, sagde han: "Hvis ikke min Herre retleder mig, vil jeg være blandt de folk, der farer vild." Da han så solen stige op, sagde han: "Dette er min Herre! Den er større." Da den forsvandt i horisonten, sagde han: "Mit folk! Jeg siger mig fri fra det, som I sætter ved Guds side. Jeg vender mit ansigt mod den, der har skabt himlene og jorden, som en gudsøgende. Jeg er ikke en af dem, der sætter andre ved Guds side.

I 2,258 møder vi en tilsvarende bekendelse i Abrahams mund over for en vantro: "Min Herre er den, der giver liv og bringer død." Da den anden svarer: "Jeg kan give liv og bringe død", siger Abraham: "Gud får solen til at stå op i øst. Få du den til at stå op i vest!" Det får den vantro til at tabe mælet. Abraham bliver i det hele taget fremstillet som det store forbillede i 16,120-123, hvor det bl.a. hedder: "Følg Abrahams trosbekendelse, en gudsøgende! Han var ikke en af dem, der sætter andre ved Guds side" (jf. 22,78). Det overrasker således ikke, at Abraham ligesom i Bibelen kan kaldes "Guds ven", når det i 4,125 siges: "Gud tog sig Abraham til fortrolig ven."

Af fortællingen om Abrahams ofring i forbindelse med pagtsslutningen i 1 Mos 15 er der kun en svag mindelse i beretningen i 2,260 om hans bøn om at få at vide, hvordan Gud giver de døde liv. Gud spørger dog først: "Tror du da ikke?" "Jo," sagde han; "men for at mit hjerte kan få fred." Gud byder da Abraham at tage fire fugle, skære dem i stykker og dernæst at lægge et stykke af dem på hvert bjerg. "Når du så kalder på dem, kommer de susende hen til dig. Du skal vide, at Gud er mægtig og vis!"

Fortællingen om bebudelsen af Isaks fødsel optræder flere gange og i forskellige skikkelser, nemlig både i 11,69-76; 15,51-55 og i 51,24-37; sidstnævnte sted lyder indledningen: "Har du hørt beretningen om Abrahams hædersgæster?" Vi hører begge steder om Abrahams hustru latter i anledning af bebudelsen: "Ak!" sagde hun. "Skulle jeg få et barn, når jeg er en gammel kone, og denne min mand

er en olding? Det er en forunderlig ting!” (11,72). Ligesom i 1 Mos 18 kædes bebudelsen sammen med forudsigelsen af en ødelæggelse af de ugudeliges by: ”Da frygten var forsvundet fra Abraham, og han havde fået det gode budskab, ville han strides med Os om Lots folk. Abraham var langmodig, følsom og bodfærdig” (11,74-75; jf. desuden 15,56; 29,31-33).

Særlig kendt er det jo rigtig nok også meget centrale punkt, at Ismael trækkes frem i billedet på Isaks bekostning. Men af Koranen fremgår det alene indirekte, at det således er Hagars søn, Abraham er lige ved at ofre (se 37,101-113). For sønnen er unavngiven, og kun fordi vi efterfølgende hører om Isak, må det være Ismael, der blev frelst i sidste øjeblik fra kniven. Til forskel fra historien i 1 Mos 22, men i lighed med Pseudo-Filon, *En bog om den bibelske fortid* 32,2-4, findes der i Koranen i 37,102-106 en samtale mellem Abraham og sønnen, hvor førstnævnte fortæller, hvad han er i færd med, og hvor sidstnævnte svarer: ”Far, gør, hvad du bliver befale! Du skal, om Gud vil, finde, at jeg er en af de udholdende.” Et helt nyt motiv er Abraham og Ismael som dem, der renser eller ligefrem bygger ”Huset”, dvs. Kabaen i Mekka (2,124-127; om Abraham og ”Huset”, se desuden 3,96-97; 14,38-41; 22,25-26). I islam overtager Ismael i det hele taget Isaks rolle som stamfader, selv om det ikke nævnes i Koranen.

I 2,258-260 optræder et særegent stykke om Abraham som konge (er det en reminiscens af 1 Mos 14?) og om hans bekendelse til Gud som den, der både giver liv og bringer død.

Det er vigtigt for Muhammad at understrege, at Abraham hører til i tiden forud for jøder og kristne. Som det hedder i 3,65 og 67:

I Skriftens folk! Hvorfor strides I om Abraham? Toraen og Evangeliet blev dog først sendt ned efter hans tid. Vil I ikke komme til fornuft? ... Abraham var jo hverken jøde eller kristen. Han var en gudsøgende, der havde overgivet sig til Gud. Han var ikke en af dem, der sætter andre ved Guds side (jf. 2,140).

Selv om Isak nævnes adskillige gange (f.eks. 2,133.136.140) og også undertiden omtales som profet og retfærdig, knyttes der ingen fortællinger til ham, og bortset fra talen om, at han hjalp Abraham med at bygge Kabaen, gælder overraskende nok det samme også hans halvbror, Ismael (f.eks. 2,133.136.140); undtagelsen er 19,54-55: ”Tænk på Ismael i Skriften. Han var ordholdende. Han var udsending og profet. Han påbød sine husfæller bøn og almisse og var sin Herre til velbehag.” I Abrahams forbøn for sine efterkommere i 14,35-41 nævnes da også Ismael og Isak side om side.

d) Lot og hans hustru

Foruden i opregninger af profeter (6,86; 37,133) optræder fortællingen om Lot adskillige gange – det nævnes ikke, at han skal have været Abrahams brorsøn, selv om de flere gange nævnes sammen (f.eks. 22,43). Det sker i de forskellige koraniske versioner af den bibelske historie om Sodoma og Gomorra i 1 Mos 19. Første gang er i 7,80-84. Det gælder en fordømmelse af homoseksualitet.²⁹ Således anklager Lot sit folk: "Vil i bedrive skamløshed som intet menneske i verden før jer? I går til mænd med jeres begær, i stedet for til kvinder. Nej, I er folk, der går for vidt!" Lot og hans familie bliver da fordrevet fra deres by, men frelst af Gud, "dog med undtagelse af hans hustru. Hun var en af dem, der sækker bagud. Vi lod en regn falde ned over dem. Se, hvilken ende det tog med dem, der forbrød sig." Fortællingen optræder igen i 11,77-83, denne gang i større overensstemmelse med 1 Mos 19, idet vi også hører, hvordan folkene i Lots by vil forgribe sig på de himmelske udsendinge, hvordan Lot tilbyder sine døtre i stedet, hvad hans bysbørn dog ved, at de ikke har ret til, og hvordan Lot beordres til at drage ud af byen med sin familie, og: "Ingen af jer må se sig tilbage, bortset fra din hustru. Hvad der rammer de andre, vil også ramme hende" (jf. desuden 15,60) – hvorefter Gud omstyrkede byen "og lod det regne ned over dem med sten på sten af brændt ler, mærket hos din Herre" (desuden 15,59-75; 21,71-75; 26,160-174, hvor det dog hedder, at Lot og alle hans husfæller blev frelst, "bortset fra en gammel kone blandt dem, som sakkede bagud"; 27,54-58; 29,28-35; 54,33-39, hvor straffen siges at være en sandstorm, og hvor trækket med, at byens indbyggere slås med blindhed (1 Mos 19,11), er kommet med, samt endelig 66,10, hvor Lots hustru nævnes sammen med Noahs hustru som troløse). Igen har vi her en fortælling, der har appelleret til Muhammad på grund af dens tydelige domsforkyndelse.

e) Josef

Patriarken Jakob nævnes i Koranen, foruden i den allerede nævnte "katekisme"-afholdelse 2,132-133, kun i opregninger af profeter – i 19,49 ser han ud at være Abrahams søn – og i fortællesammenhæng alene i historien om sønnen Josef. Josef, derimod, har ligefrem givet navn til sura 12; bortset herfra nævnes han alene

²⁹ Homoseksualitet omtales ellers kun i 4,15-16, hvor seksuelt samkvem mellem såvel kvinder som mænd fordømmes, men hvor straffen er mild: Kvinder skal i givet fald holdes indendørs, indtil de dør, mænd kan omvende og forbedre sig, og i så fald skal man lade dem være. Der står dog ikke noget om, hvad der skal ske, hvis de ikke omvender sig.

i en opregning i 6,84 samt i 40,34, hvor det lidt gådefuldt hedder, at han ”tidligere [bragte] jer de klare beviser, men I var stadig i tvivl om det, som han havde bragt jer.³⁰ Da han så døde, sagde I: ”Gud vil ikke sende nogen udsending ud efter ham.”” I suraen ”Josef” optræder en af de længste nogenlunde sammenhængende fortællinger i Koranen. I det væsentlige genskrives her 1 Mos 37.39-50, men – selvfølgelig – med en lang række ændringer, udeladelser og tilføjelser, således at denne sura faktisk passer til signalementet af ”genskrevet Bibel”. Indledningen, der taler om ”den tydelige skrifts tegn” lyder: ”Vi har sendt den ned som en arabisk Koran. Måske kommer I til fornuft. Vi fortæller for dig på smukkeste vis, idet Vi åbenbarer denne Koran for dig; førhen var du en af de uopmærksomme” (2-3). Vi hører om Josefs drøm, om brødrenes skinsyge, om hvordan de anbringer Josef i en brønd og siger til Jakob, at han er ædt af en ulv, om hvordan han bliver fundet af en karavane, der sælger ham til en ægypter ”for en lav pris, nogle få sølvmønter, for de tillagde ham kun ringe værdi” (20), om hvordan hans husfrue søger at forføre ham, idet han også ”ville have begæret hende, hvis han ikke havde set sin Herres advarende tegn” (24). Da hun går til håndgribeligheder, går Josef fri af anklage, fordi flængen i hans kjortel er i ryggen. Da det bliver samtaleemne i byen, indbyder hun byens kvinder til et måltid, giver dem hver en kniv og lader så Josef vise sig for dem; de bliver så betagede, at de skærer sig i hænderne og siger: ”Gud bevares! Han er jo intet menneske, men snarere en herlig engel!” (31).³¹ Josef beder så om at komme i fængsel, for at ingen skal forløbe sig, og han forkynder sin Gud for de andre fanger – deres egne guder ”er kun navne, som I har fundet på” (40). Dernæst følger historien om Josef som drømmetyder – inklusive et tilbageblik på historien med kvinderne – og om, hvordan kongen gør ham til en magtfuld og betroet mand. Meget omstændeligt gengives fortællingen om gensynet med brødrene, men helt uden at der nævnes navne. Som i 1 Mos 45 forsones Josef med sine brødre: ”Ingen bebrejdelse skal rettes mod jer i dag. Gud tilgiver jer; Han er den barmhjertigste af de barmhjertige” (92). Endelig hører vi om, hvordan Jakob kommer til Ægypten, og det hele gøres til opfyldelsen af Josefs indledende drøm. Josef slutter fortællingen med bekendelsen og bønner: ”Herre! Du har givet mig magt, og Du har

³⁰ Selv om brødrene også optræder i den koraniske udgave af Josef-fortællingen, er deres antal eller navne dog ikke nævnt. Alene i 5,12 hører vi om tolv overhoveder blandt Israels børn.

³¹ Denne historie om kvinderne, der skærer sig i hænderne af betagelse over Josefs skønhed, og som udvikles med stor fortælleglæde af Thomas Mann i *Josef og hans Brødre*, har jeg ikke kunnet finde ældre forlæg for end Koranen.

lært mig at tyde fortællinger. Himlenes og jordens skaber! Du er min ven i denne verden og i den hinsidige. Kald mig bort som en, der overgiver sig, og sæt mig blandt de retfærdige!" (101). Resten af suraen drager en række parænetiske konklusioner (102-111).

f) Moses

Sammen med Noah, Abraham og Jesus optræder Moses i Koranen som en hovedprofet i tiden forud for Muhammad. Moses-fortællingen i Mosebøgerne er uden sammenligning den bibelske fortælling, der optræder mest massivt i Koranen, og vi møder her en lang række af de kendte, bibelske elementer, selv om de ofte har undergået forskellige forandringer. Men der findes desuden en række "apokryfe" fortællinger, der savner bibelske forbilleder. Som det overhovedet er karakteristisk for Koranens bibelske genskrivninger, optræder Moses-fortællinger spredt rundt omkring i suraerne og tilmed med en række variationer. Naturligvis optræder Moses som fast inventar i opregninger af profeter (f.eks. 3,84; 6,84; 19,51; 33,7; 42,13), og mere overordnet hører vi rigtig mange gange om ham som den, der har modtaget Skriften, undertiden benævnt Sondringen eller retledningen (2,53,87; 6,91-92; 6,154; 11,17; 11,110; 17,2; 21,48; 23,49; 25,35; 32,23; 37,117; 40,53, 41,45); der kan også enkelte gange tales om Moses' skrift (11,17; 46,12) og Moses' skrifter (53,36), samt desuden om "de tidligere skrifter om Abraham og Moses" (87,19).

Den mest omfattende og sammenhængende udgave af Moses-fortællingen, strækkende sig fra hans fødsel og frem til udvandringen, står at læse i sura 28, "Historien". Det følgende kan desværre alene blive skitseagtigt: Sura 28 begynder med at berette om Faraos undertrykkelse af en del af sin befolkning, hvor han skar halsen over på deres sønner, men lod deres kvinder leve. Det bliver her Faraos hustru, der redder Mosesbarnet (28,3-13; jf. 7,127; 17,37-41; 20,39-40 – i 66,11 nævnes hun ligefrem som en troende). Vi hører om Moses' møde med sine landsmænd, da han bliver voksen, og episoden, hvor han dræber en voldsmand (28,14-19). Han advares (et ikke-bibelsk træk) og drager til Madyan, hvor han vander kvæget for to kvinder, hvad der afstedkommer en indbydelse til deres gamle far, der siden giver Moses den ene til ægte mod otte – eller ti – års arbejde (28,20-28; denne historie minder om Jakobs syv år for Lea i 1 Mos 29). Episoden med "den brændende tornebusk", her et træ, munder ud i, at Gud råber: "Moses! Det er Mig, Gud, alverdens Herre" (28,29-30, jf. 20,9-16; 27,7-9). Den kædes umiddelbart sammen med, at Moses lærer de trolddomskunster, der skal overbevise Faraos, samt Moses' bøn om at få Aron som medhjælp, fordi han er mere veltalende (28,31-37 – denne episode dukker op adskillige steder og i flere

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

variationer i forskellig længde: 7,103-126; 10,75-89; 11,96-97; 17,17-36; 20,42-73; 23,45-48; 26,10-56; 27,10-14; 43,46-56; 59,15-26), nogle gange, hvad der kun er antydnet i sura 28, forbundet med, at Faraos direkte udfordrer Gud. I 40,23-33 indføres det ikke-bibelske motiv, at Faraos vil dræbe Moses, fordi han er bange for, at han skal lave om på landets religion og blotlægge fordærvet i landet. Da Moses bekender sin tillid til sin Gud, griber så en troende af Faraos slægt ind med en kraftig advarsel mod at slå ham ihjel, når han dog har bevist sin Guds eksistens. Der optræder i denne forbindelse som hofmand hos Faraos en Hāmān (28,6.8.38; 29,39; 40,24.36), et navn der jo minder om navnet på en hovedperson i Esters Bog (desuden nævnes to steder (29,39; 40,24) en hofmand ved navn Kora, som ikke kan være identisk med den Kora, der gør oprør mod Moses (se nedenfor). Plagerne nævnes ikke i sura 28, men til gengæld i 7,128-137 og 17,101, hvor der tales om ni tydelige tegn. Udvandringen fortælles der kun om i 26,57-68, mens overgangen over havet, hvor Faraos og hans folk drukner, er et yndet motiv (28,29-30; jf. 2,50; 7,138; 10,90; 20,77-79).

Også en lang række af begivenhederne under ørkenvandringen optræder i Koranen. Først kan nævnes skyen, der her ikke som skystøtten i 2 Mos 13,21 viser vej, men skygger, stedet med de tolv kilder, som i Koranen fremkommer ved, at Moses slår med sin stav på en sten (2,60; 7,160; jf. 2 Mos 15,27, der nævner lokaliteten Elim), samt den underfulde bespisning med manna og vagtler (se 2,57-59; 7,160; 20,80-82). I 2,61 er der en mindelse om "Ægyptens kødgryder", ganske vist i skikkelse af grøntsager). Så følger Moses' møde med Gud, der varede fyre nætter (2,51); i 7,142-143, hvor der tales om tredive plus ti nætter, forbindes det med en epifani, da Moses beder Herren vise sig for ham. Svaret lyder:

"Du vil ikke få Mig at se. Men se på bjerget! Hvis det bliver stående, som det står, skal du få Mig at se." Og da hans Herre viste sig for bjerget, gjorde Han det til støv, og Moses faldt til jorden som ramt af lynet. Da han var kommet til sig selv igen, sagde han: "Højlovet være Du! Til Dig omvender jeg mig og bliver den første troende." "Moses!" sagde Han. "Gennem Mine budskaber og Mine ord har jeg udvalgt dig frem for alle mennesker. Tag imod, hvad Jeg giver dig, og vær en af de taknemmelige!"

Umiddelbart efter følger udsagnet: "På tavlerne skrev Vi en formaning til ham om alt og en nøjagtig fremlæggelse af alt: "Hold godt fast derved, og befal dit folk at holde fast ved det bedste deraf!" (jf. 7,150.154). Taler om tavler er vist det nærmeste, vi kommer De Ti Bud. Pagten på bjerget nævnes også enkelte andre steder (2,63.93; 4,154-155). Som i 2 Mosebog følger herefter fortællingerne om (guld)kalven (7,48, men mest udviklet i 20,83-98; jf. 2,51.92) og om en udtalt strid med Aron, et træk, der overraskende nok ikke optræder i Bibelen (se vi-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

dere nedenfor under Aron). I forbindelse med historien om kalven optræder en scene, hvor folket gør oprør mod Moses ved at sige: "Vi tror dig ikke, før vi med egne øjne får Gud at se!" Svaret er, at de bliver ramt af lynet, men genoplivet af Moses (2,54-56; jf. 4,153). Endelig omtales udvælgelsen af de 70 (7,155; jf. 2 Mos 24,1 og 4 Mos 11,16). I 28,76-82 får vi en relativt udførlig beretning om Koras oprør (jf. 4 Mos 16) og om straffen, og i 5,20-26 om spejderne, der skræmte med beretninger om de kæmpemæssige folk i det land, Moses og hans folk skulle drage ind i, og om at deres manglende mod affødte et forbud mod at gå derind i fyre år.

Af længere "apokryfe" Moses-fortællinger er der i sura 2,67-71 en farverig anekdote om, hvordan det gik, da Moses på Guds vegne befalede sit folk at slagte en ko, en fortælling, der også har givet sura 2 dens navn, "Koen".

"De sagde. "Holder du os for nar?" og han svarede: "Gud bevare mig for at være så tåbelig!" De sagde: "Bed på vore vegne din Herre forklare os, hvad det skal være for én!" og han sagde. "Gud siger, at det skal være en ko, der hverken er for gammel eller for ung og endnu ubedækket. Det skal være en mellemting. Så gør nu, hvad I har fået besked på!" De sagde: "Bed på vore vegne din Herre forklare os, hvilken farve den skal have!" Han sagde: "Det skal være en ko af en klar gul farve, en fryd at kigge på, siger Han." De sagde: "Bed på vore vegne din herre forklare os, hvordan den skal være, for i vore øjne ligner alle køer hinanden. Om Gud vil, bliver vi retledte." Han sagde: "Gud siger, at det skal være en ko, der ikke er kuert af at vende jorden og vande marken, en ko uden plet og lyde." De sagde: "Nu er du kommet frem med sandheden!" Og så slagede de den. Men det var lige før, at de ikke havde gjort det.

Den mest fremmedartede, "apokryfe" Moses-fortælling optræder dog i sura 18, "Hulen". Efter at have sagt, at "Skriften" blandt andet blev givet for at advare dem, der siger: "Gud har taget sig en søn!" (18,4), berettes der om "hulens folk" i noget, der minder om legenden om "syvsoverne" (18,9-26), og hvor de efter at have "sovet" i 309 år, skal gætte, hvor længe de har sovet. Derefter følger en lignelse om to mænd, hvoraf den ene får to vingårde, men den anden holder fast ved sin tro på den ene Gud. Så hedder det overraskende, efter at der er talt om tiltetgørelsen af hine byer (18,59): "Da Moses sagde til sin tjener. "Jeg fortsætter, indtil jeg når det sted, hvor de to have mødes, eller jeg vil vandre i det uendelige" (18,60). Første episode er, at de, da de vil spise, må sande at de har glemt en fisk, hvad Satan får skylden for, men hvor det så helt uforberedt hedder: "Den fandt vej til havet på forunderlig vis" (18,63). Det er, som om vi kommer midt

ind i en fortælling, og "kilden" er tilsyneladende de Alexander-sagn, der er samlet i *Alexanderromanen*.³² De to møder nu på deres vej "en af Vore tjenere, som Vi havde vist barmhjertighed fra Os og tildelt viden fra Os", og på Moses' bøn om, at de må følge ham, får han svaret, at det vil han ikke kunne holde ud. Det mener Moses dog nok, men oplever nu, hvordan denne fremmede udfører tre for en umiddelbar betragtning helt urimeligt grusomme handlinger, som dog efterfølgende retfærdiggøres (18,71-82). Herefter følger lige så overraskende en beretning om ham med de to horn, hvad der kan forstås om Alexander den Store (18,83-98), hvorefter suraen slutter med en forkyndelse af "den dobbelte udgang" (18,99-110).³³

g) *Aron*

Moses' bror, Aron, nævnes en række steder, enten blot i denne egenskab eller i opregninger af profeter (2,248; 4,163; 6,84 m.fl.st.), en enkelt gang som Moses' stedfortræder under hans fravær (7,142) eller som hans rådgiver (25,35), og i 28,34 beder Moses Gud sende Aron sammen med ham, fordi "han er mere veltalende end mig", hvad Gud opfylder. I 20,85-99 optræder en koranisk udgave af historien om guldkalven. Her er det imidlertid ikke Aron, men en al-Sāmīrī, der havde "frembragt en kalv, en krop med en brølende lyd, og de sagde: "Dette er jeres gud og ligeledes Moses', men han har glemt det."" Aron advarer endda: "Mit folk! I bliver kun fristet dermed! Jeres Herre er Den Barmhjertige." Men de vil ikke holde op med at dyrke den, før Moses er tilbage, og da det sker, bebrejder Moses sin bror, at han har sat sig op imod hans befaling. "Du søn af min moder!" sagde denne [Aron]. "Hold ikke fast i mit skæg og mit hoved! Jeg var bange for, at du skulle sige: 'Du har skabt splid blandt Israels børn og ikke givet agt

³² Denne stærkt vidtløftige roman, som oplevede flere "genskrivninger" forud for den skikkelse, hvori vi kender den, foreligger på dansk, oversat med indledning og oplysninger af Erling Harsberg, udgivet af Selskabet til Historiske Kildeskrifters Oversættelse (København: Museum Tusulanum 1987). Jf. Buhl, *Muhammeds religiøse Forkyndelse*, 108-109, der kommenterer talen om stedet, hvor de to have mødes, således: "Disse Forestillinger er hentede fra de i Orienten udbredte Alexandersagn, hvoraf Muhammed anfører nogle Brudstykker, som han paa det først anførte Sted [18,60] paa en konfus Maade overfører paa Moses."

³³ Lige før slutningen af denne sura optræder i 18,109 en slags sidestykke til Joh 21,25 i en opfordring til Muhammad til at sige: "Om så havet var blæk til min Herres ord, så ville havet blive tømt, før min Herres ord var udtømt, selv hvis vi tilførte samme mængde én gang til som forstærkning." Jf. det tilsvarende udsagn i 31,27: "Hvis alle træer på jorden var penne, og hvis, efter at havet var brugt op, yderligere syv have forsynede det, så ville Guds ord ikke være udtømt. Gud er mægtig og vis."

på mit ord'.” Hvorefter Moses henvender sig til den egentlig skyldige, nemlig Sāmīrī, der dog svarer: ”Jeg så noget, som de andre ikke kunne se. Så tog jeg en håndfuld dér, hvor udsendingen havde trådt, og kastede den. Således befalede en indre stemme mig.” ”Gå bort!” sagde han [Moses]. ”I dette liv skal du sige: ’Rør mig ikke!’ og siden har du et aftalt møde, som du ikke kan få aflyst. Se på din gud, som du var så hengiven! Vi vil brænde den og strø den ud over havet som pulver. Jeres gud er Gud alene. Der er ingen anden gud end Ham. Han favner alting i viden.” En sand profet kan åbenbart ikke tage fejl, hvorfor den ellers ukendte Sāmīrī indføres som en aflastningsfigur.³⁴

h) Saul

Om kongerne bringer Koranen alene fortællinger om Saul, David og Salomo. Om Saul som den første konge hedder det således i sura 2,246-250: ”Har du ikke set de øverste blandt Israels børn, efter Moses, da de sagde til en profet, som de havde:³⁵ ”Send os en konge, så vi kan kæmpe for Guds sag!” Han sagde: ”Måske vil I, hvis det bliver jer foreskrevet at kæmpe, alligevel ikke kæmpe?” De sagde: ”Hvorfor skulle vi ikke kæmpe for Guds sag, når vi er blevet fordrevet fra vores hjem og vores børn?” Men da det blev dem foreskrevet at kæmpe, vendte de ryggen til, undtagen nogle få af dem. Gud kender dem, der handler uret. Deres profet sagde til dem: ”Gud har sendt jer Saul som konge.” De sagde: ”Hvordan kan han få kongemagten over os, når vi er mere berettigede til kongemagten end ham, og ingen stor formue er skænket ham?” Han sagde: ”Gud har udvalgt ham frem for jer og forsynet ham med et overmål af viden og legemskraft.” Gud giver sin kongemagt, til hvem han vil. Gud er favnende og vidende. Deres profet sagde til dem: ”Det skal være et tegn på hans kongemagt, at kisten kommer til jer, båret af engle. I den er der nærvær fra jeres Herre og en rest af det, som Moses’ og Arons slægt har efterladt jer. Deri skal der være et tegn for jer, hvis I er troende.” Efter denne omtale af pagtens ark fortsættes der med, at da Saul ”drog ud med sine krigere, sagde han: ”Gud vil sætte jer på prøve med en flod: Den, der drikker af den, skal ikke gå med mig, mens den, der ikke nyder noget af den eller kun øser en håndfuld op, skal gå med mig.” Efter denne noget ejendommelige genskrivning af, hvad der må være en mindelse om den forholdsregel, Herren

³⁴ Om der findes jødiske forbilleder for en sådan aflastning for Aron, har jeg ikke kunnet se.

³⁵ Denne profet er i Det Gamle Testamente Samuel, men dette navn forekommer ikke i Koranen.

ifølge Dom 7,5 foreskrev Gideon til at udvælge dem, der skulle følge ham, fortælles det, at kun nogle få drak af floden. Ikke mindre gådefuldt fortsættes der: ”Da han [Saul] havde passeret den [floden], han og de, der troede sammen med ham, sagde disse: ”Vi har ingen styrke i dag mod Goliat og hans hære.” Men de få, der regnede med, at de skulle møde deres Herre, sagde: ”hvor ofte har ikke en lille flok med Guds tilladelse sejret over en stor flok!” Gud er med dem, der holder ud.”

i) David

Om David hører vi i 2,251 kort, at han slog Goliat ihjel, og: ”Gud gav ham kongemagten og visdommen og lærte ham, hvad Han ville.” Ellers nævnes han – foruden i opregninger (5,78; 6,84) – to gange som den, Gud gav Salmerne (4,163; 17,55; jf. 34,10 og 38,18), og to gange sammen med Salomo (21,78-79; 27,15-16). I sura 38,17-25 optræder der en fortælling om David, der forekommer at ”sammenblende” forskellige bibelske overleveringer. Først hører vi, at David var bodfærdig, hvad der må minde om historien med Batseba (2 Sam 11 samt Sl 51); det siges dog ikke, selv om det følgende faktisk synes at forudsætte denne ikke særlig flatterende historie om David. Først henvises der med spørgsmålet: ”Har du hørt beretningen om de stridende?” til en åbenbart bekendt historie om to, der klatrede over muren til Davids palads, hvor de må berolige ham, da han bliver forskrækket. De vil nemlig blot have ham til at dømme imellem dem, fordi den ene har begået overgreb mod den anden: ”Døm nu mellem os med sandhed, uden afvigelse, og led os til den rette vej!” Det viser sig nu at være to brødre, hvoraf den ene har nioghalvfems får, den anden kun ét. Alligevel beder han med de nioghalvfems ham med det ene om at få det betroet, idet han tilmed bruger magtsprog imod ham. Ikke meget overraskende kommer David til følgende dom: ”Han har handlet uret imod dig ved at kræve dit får ved siden af sine egne.” Den talendes kommentar er: ”Mange, som er fælles om noget, begår overgreb mod hinanden, med mindre de tror og gør gode gerninger; og det er kun få. David tænkte, at Vi havde sat ham på prøve. Han faldt på knæ og bad sin Herre om tilgivelse. Han angrede. Vi tilgav ham dette.” Her forekommer at være tale om en sammenstilling af episoden med Salomos dom (1 Kong 3,16-27), Natans revselse af David (2 Sam 12,1-25) og Jesu lignelse om det forvildede får, hvor hyrden forlader de nioghalvfems for at finde det vildfarne (Matt 18,12-14; Luk 15,3-7, hvor der alle forskelle ufortalt begge steder optræder nioghalvfems ”pæne” får – dette tal optræder i GT alene i 1 Mos 17,1 om Abrahams alder). I umiddelbar forlængelse heraf siger den guddommelige stemme: ”Han står Os nær og vil få

en smuk hjemkomst – hvorefter det i direkte tiltale lyder: "David! Vi har gjort dig til efterfølger på jorden" (38,25-26), dvs. kalif.

j) Salomo

Af andre af Det Gamle Testaments konger optræder som allerede nævnt alene Salomo. Første gang er i sura 2,101-102, hvor der berettes om, at "da der kom en udsending til dem fra Gud for at bekræfte det, de allerede havde, kastede en del af dem, der havde fået Skriften, Guds skrift om bag ryggen, som om de intet vidste. De fulgte det, som satanerne under Salomos herredømme havde læst op. Salomo var ikke vantro; men satanerne var vantro, idet de lærte menneskene troldom og det, der var sendt ned til de to engle, Hārūt og Mārūt." I 4,163; 6,84 nævnes denne konge i en opregning af profeter, mens der i 21,78-79 tales om Davids og Salomos domsvirksomhed, idet der i 81 fortsættes med det ejendommelige udsagn: "Og vinden satte vi i Salomos tjeneste, som en storm, der på hans befaling susede til det land, som Vi har velsignet." I sura 27, "Myren", hører vi i 15-44 om Salomo som den, der forstår dyrenes sprog, deriblandt myrerne, men da han holder mønstring over fuglene, savner han hærfuglen, som han vil straffe, hvis den ikke har en god grund til sin udeblivelse. Da den kommer, bringer den ham imidlertid bud om dronningen af Saba, der er soldyrker. Da han sender bud for at undersøge sagen, svarer hun ved at sende gaver, hvad der ikke skaber glæde hos Salomo. Hun skal nu selv komme, men ved en dæmons hjælp får Salomo skaffet hendes trone til veje, hvad der sker på mindre end et øjeblik. De gør derefter tronen ukendelig for hende. Da hun bliver spurgt, om det er hendes, svarer hun, at man skulle tro det. Hendes afgudsdyrkelse stod i vejen. "Man sagde til hende: "Træd ind i paladset!" Da hun så det, troede hun, at det var dybt vand og blottede sine ben. Han sagde. "Det er et palads, der er belagt med krystal." Hun sagde: "Herre! Jeg har handlet uret mod mig selv. Jeg overgiver mig ligesom Salomo til Gud, alverdens Herre." I 34,12-14 dukker motivet med vinden op igen, og igen hører vi om hans samarbejde med dæmoner eller djinner, men også om hans død:

Og Salomo gav Vi vinden, som drager ud om morgenen på en måneds rejse og vender hjem samme aften fra en måneds rejse. Vi lod en kobberkilde flyde for ham, og nogle djinner skulle arbejde for ham med hans Herres tilladelse; hvis en af dem veg uden om Vor befaling, ville Vi lade ham smage den flammande ilds straf. De skulle fremstille paladser og statuer, skåle så store som vandingstrug og urokkelige gryder. "I Davids slægt! I skal handle i taknemmelighed!" Men kun få af Mine tjenere er taknemmelige. Da vi besluttede, at han skulle dø, var der intet, der viste dem, at han var død, før et af jordens dyr havde gnavet hans stok igennem. Da han faldt om, stod det djinnerne klart, at

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

hvis de havde haft viden om det skjulte, så var de ikke blevet ved med det forsmædelige strafarbejde.

Det særlige forhold til dyr samt vindmotivet optræder endelig også i 38,30-40. Først hører vi, at han blev skænket til David, at han var en herlig tjener og bodfærdig. Således viser han ømhed for sine fuldblodsheste. Så siges det, at Gud udsatte ham ”for en prøvelse og satte en skikkelse på hans trone. Derpå angrede han. ”Herre!” sagde han, ”Tilgiv mig, og giv mig et sådant kongedømme, at det ikke tilkommer nogen efter mig! Du er Den Givende!” Vi satte vinden i hans tjeneste, så den på hans befaling som en mild brise blæste derhen, hvor han ville, og ligeledes satanerne, enhver til at bygge og dykke og andre bundet sammen med lænker. ”Dette er Vor gave. Vis du nu godhed eller hold igen, uden at aflægge regnskab!” Han står os nær og vil få en smuk hjemkomst.”

k) Elias, Elisa, Job, Jonas og Ezra

Af andre bibelske figurer er det alene Elias, Elisa, Job, Jonas og Ezra, Koranen ved at nævne. Således nævnes Elias og Elisa i samme profetopregning i 6,85-86, mens Elisa optræder alene i 38,48. Men i 37,123-130 hører vi om Elias’ angreb på folkets Baal-dyrkelse; de beskylder ham dog for at lyve, men senere slægter skal ønske fred over ham (i 130 kaldes han Il Yāsīn).

Job nævnes som profet i 4,163; 6,84. I 21,83-84 siges det kort, at han blev reddet ud af sin modgang, da han påkaldte Gud som den barmhjertigste af de barmhjertige, og i 38,41-44 fremhæves han ligeledes som en, der råbte til Gud, da Satan ramte ham med sygdom og straf. Han blev bøn hørt og får endda det skudsmål med på vejen: ”Hvilken herlig tjener! Han var bodfærdig.”

Jonas optræder i profetopregningerne i 4,163 og 6,86; i 10,98 nævnes Jonas som den, der fik sit folk til tro, så de undgik den vanærende straf; i 21,87-88 omtales han alene som ”ham med fisken” og den, ”der gik bort i vrede og mente, at Vi aldrig ville få magten over ham. Så råbte han dog i mørket: ”Der er ingen anden gud end Dig. Højlovet været Du! Jeg var en af dem, der handlede uret.” Da bønhørte Vi ham og frelste ham fra sorgen. Således frelser Vi de troende.” Sin fuldeste udfoldelse får Jonas-fortællingen dog i 37,139-148, hvor vi både hører om hans flugt på et tungtlastet skib, om lodtrækningen, om fisken, der slugte ham, og havde han ikke ”været blandt dem, der lovpriser Gud, var han forblevet i dens bug til den dag, hvor de genopvækkes.” Gud sørgede dog for, at han blev kastet op på den nøgne landjord og syg, idet han også lod en græskarplante vokse frem, hen over ham – hvorefter Gud ”sendte ham ud til hundrede tusinde eller

flere: "De troede, og Vi lod dem nyde livet for en tid." At det skulle være Nive, end ikke antydes.

Ezra optræder en enkelt gang, nemlig i 9,30: "Jøderne siger: "Ezra er Guds søn!" Og de kristne siger: "Messias er Guds søn!" Det er de ord, de tager i deres mund. De efterligner, hvad de, der var vantro, sagde tidligere." Hvad der er baggrunden for denne "ophøjelse" af Ezra, er vanskelig at sige. Men han kom jo til at spille en stor rolle i den antikke jødedom gennem de åbenbaringer, som han blev tillagt i den såkaldte Ezra-litteratur, hvor især 4 Ezrabog rager op, og hvor han jo også bliver den, der ved guddommelig indgriben genskaber de hellige skrifter, efter at de var gået tabt ved Jerusalems erobring og ødelæggelse i 587 f.Kr.

Koranens genskrivning af nytestamentlige figurer

a) Zakarias og Johannes (Døber)

Fra Det Nye Testamente er persongalleriet stærkt begrænset, nemlig til Zakarias og Johannes Døber, Maria og Jesus. Førstnævnte, der jo i Det Nye Testamente alene optræder i Lukasevangeliets første kapitel, tillægges ligefrem en anrøbelse til Gud om afkom. Det sker i begyndelsen af sura 19, "Maria", og med følgende ord:

"Herre!", sagde han, "Knoglerne er blevet kraftsløse i mig, og hovedet lyser hvidt af ælde; men aldrig har jeg været ulykkelig, Herre, efter at have påkaldt Dig! Jeg frygter dem, der kommer efter mig som arvinger, for min hustru er ufrugtbar. Så skænk mig en nærtbeslægtet fra Dig, som kan arve mig og Jakobs slægt! Lad ham være Dig, Herre, til behag!"

Da Gud da straks forkynder ham det gode budskab om en dreng, "hvis navn skal være Johannes. Aldrig før har Vi givet nogen et navn som det," bliver Zakarias alligevel betænkelig, da hustruen – hvis navn vi ikke hører – "er ufrugtbar, og jeg selv er højt oppe i årene og affældig?" Det guddommelige svar lyder dog: "For Mig er det en let sag. Jeg har tidligere skabt dig, da du ingenting var." Da Zakarias efterfølgende beder om et tegn, bliver det: "Dit tegn skal være, at du tre døgn i træk ikke skal tale med menneskene." Da Zakarias kommer ud af templet, lader han uden ord folket forstå: "Lovpris morgen og aften." Hvorefter der fortsættes med Johannes. Med karakteristiske ændringer kommer Koranens version relativt tæt på Lukasevangeliets. Der findes en noget kortere udgave af denne beretning i 3,37-41, hvor vi imidlertid også får at vide, at Zakarias optrådte som Marias værge, mens hun opholdt sig i templet; der er en kort henvisning i 21,89-90, mens navnet optræder i en opregning i 6,85, igen sammen med Johannes.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Måske lidt overraskende optræder Johannes i Koranen kun de fire steder, hvor han nævnes sammen med sin far. Hvorfor Johannes er enestående, får vi ikke meget at vide om ud over den korte beskrivelse af ham som barn i 19,12-14: ”Og Vi gav ham dømmekraft som barn, og blidhed fra Os, og renhed. Han var gudfrygtig, og dertil ærbødig over for sine forældre, aldrig voldelig og opsætsig”, en beskrivelse, der kunne have sit udgangspunkt i beskrivelsen af Jesus i Luk 2,52.

b) Maria

Til gengæld er der en udførlig omtale af Jesu mor, Maria, den eneste kvinde, der nævnes ved navn i Koranen. Det allerede omtalte træk med, at Maria som barn opholdt sig i templet, kendes fra *Jakobs Forevangelium* 7-8. I betragtning af Koranens vægtlægning på, at Jesus er et menneske, kan det overraske, at der ikke sættes spørgsmålstegn ved jomfrufødslen – og det i en sådan grad, at Josef slet ikke nævnes. Således kaldes Jesus gentagne gange ”Marias søn” (2,87.253; 4,157.171; 5,17.46.72.75.78.110.112.114.116; 9,31; 19,34; 23,50; 33,7; 43,57; 57,27; 61,6.14). Det har altid faldet i øjnene (jf. Johannes af Damaskus), at Muhammad åbenbart har identificeret Jesu mor med Moses’ søster, i vores oversættelsestradition kaldt Miriam; det sker åbenlyst i 3,35-37; 19,28; 66,12, idet Maria det første og det sidste sted siges at være Amrams datter – Amram var ifølge 2 Mos 6,20 navnet på Moses’ far. Marias ”bebudelse” beskrives i 3,42-43: ”Maria! Gud har udvalgt dig og gjort dig ren. Han har udvalgt dig frem for alverdens kvinder. Maria! Vær ydmyg over for din Herre, kast dig ned for Ham og bøj dig, sammen med dem, der bøjer sig!” Og videre hedder det i 45-47:

Da englene sagde: ”Maria! Gud forkynder dig det gode budskab om et ord fra sig. Hans navn er Messias, Jesus, Marias søn. Han vil være højt agtet i denne verden og i den hinsidige, en af dem, der bliver bragt nær. Han vil tale til menneskene, når han ligger i vuggen, og som moden mand, og han vil være en af de retfærdige”. ”Herre!” sagde hun. ”Hvordan kan jeg få et barn, når ingen mand har berørt mig?” Han sagde. ”Sådan er det. Gud skaber, hvad han vil. Når Han har besluttet en sag, da siger Han blot til den: ’Bliv til!’, og så er den til.”

Mens det er oplagt, at såvel denne genskrivning af Marias bebudelse som fortællingen om Zakarias’ bebudelse trods flere forskelle afspejler de første kapitler i Lukasevangeliet og ingen mindelser har om Matthæusevangeliet, som jo ellers var det, som jødekristerne grupperinger brugte eller omskrev, så optræder i sura 19, ”Maria”, i 16-33 en længere og markant anderledes udgave af samme historie:

Tænk på Maria i Skriften! Da hun trak sig tilbage fra sine husfæller til et sted mod øst! Hun trak et forhæng for imod dem. Da sendte Vi Vor ånd til hende, så den for hende så ud som et fuldkomment menneske. Hun sagde: "Jeg søger tilflugt hos Den Barmhjertige imod dig, hvis du er gudfrygtig!" Han sagde. "Jeg er blot din Herres udsending, kommet for at skænke dig en uskyldrens dreng." Hun sagde: "Hvordan skulle jeg få en dreng, når intet menneske har rørt mig? Jeg er ingen skøge!" "Sådan er det", sagde han. "Din Herre siger: 'For Mig er det en let sag. Vi vil gøre ham til et tegn for menneskene og til barmhjertighed fra Os. Det er en afgjort sag!'" Hun ventede sig og bar ham og trak sig tilbage med ham til et afsides sted. Fødselsveerne drev hende hen til palmetræets stamme. Hun sagde: "Gid jeg var død forinden og gået helt af minde!" Da råbte han til hende, under hende: "Vær ikke bedrøvet! Din Herre har skabt et kildevæld under dig. Hvis du ryster palmestammen mod dig, vil den lade saftige, modne dadler falde ned over dig. Så spis og drik og fryd dig! Og hvis du ser noget menneske, så sig: 'Jeg har lovet Den Barmhjertige at faste, så jeg kan ikke tale med nogen i dag!'" Så bragte hun ham i sine arme til sit folk. "Maria!" sagde de. "Du har gjort noget uhørt! Du, Arons søster! Din far var ingen dårlig mand, og din mor ingen skøge!" Så pegede hun hen på ham. De sagde: "Hvordan kan vi tale med en, der er en lille dreng i vuggen?" Han sagde: "Jeg er Guds tjener. Han har givet mig Skriften og gjort mig til profet. Han har gjort mig velsignet, hvor jeg end er, og pålagt mig bøn og almisse, så længe jeg lever, og ærbødighed over for min moder. Han gjorde mig ikke til en usalig voldsmand. Fred være med mig den dag, da jeg blev født, den dag, da jeg dør, og den dag, da jeg bliver genopvakt til livet."

I denne version, der helt åbenlyst har hentet træk andre steder fra end fra de kanoniske bibelske skrifter,³⁶ bliver det altså vuggebarnet, der med sit vidnesbyrd redder Marias ære. Dette træk med det talende vuggebarn, der dukker op igen i 5,110, stammer lige som motivet med de falske anklager mod Maria fra apokryfe evangelieoverleveringer.³⁷ De to koraniske versioners uforenelighed er jo her åbenbart ikke noget større problem end forskellene mellem fødsels- og barn-

³⁶ At Guds ånd tager form som et fuldkomment menneske kan have et forbillede i *Det Uægte Matthæusevangelium* 9,2.

³⁷ Den falske anklage mod Maria optræder også i 4,156; motivet er kendt fra *Jakobs Forevangelium* 19-20 og *Det uægte Matthæusevangelium* 9-12. Vuggebarnets tale kendes desuden fra *Det Arabiske Barndomsevangelium* 1, hvor det fortælles, at Jesus "allerede i vuggen sagde til sin mor Maria: "Jeg er Jesus, Gud Søn, Ordet, som du har født, ganske som englen Gabriel forkyndte dig, og min fader har sendt mig for at frelse verden." [Oversættelse i Ole Davidsen, *Kristi Fødsel. Tekster og Tolkninger år Totusind* (Højbjerg: Hovedland 2000)]. Det mystiske kildevæld dukker også op i 23,50. Om barndomsevangelierne desuden Jesper Tang Nielsen, 'Da Jesus blev barn. Jesu fødsel og barndom i de apokryfe evangelier'. Lone Fatum, Geert Hallbäck og Jesper Tang Nielsen, *Den hemmelige Jesus* (København: Alfa 2008), 45-77.

domsfortællingerne i henholdsvis Matthæus- og Lukasevangeliet. I sura 21, ”Profeterne”, dukker motivet med jomfrufødslen endnu engang kort op. Således hedder det i forlængelse af Zakarias’ bebudelse i 21,91: ”Og hende, der værnede om sin mødom. Så blæste Vi noget af Vor ånd ind i hende og gjorde hende og hendes søn til et tegn for alverden.” Og i sura 66,12 møder vi det meget lignende udsagn: ”Og ligeledes Maria, Amrams datter, som værnede om sin mødom. Så blæste Vi noget af Vor ånd ind i den. Hun troede på sin Herres ord og skrifter; hun var en af de ydmyge.” Disse udsagn er det nærmeste, vi kommer til en tale om undfangelse ved Helligånden.

c) Jesus

Også når det gælder Jesus selv, øser Koranen gerne af apokryfe evangelieoverleveringer.³⁸ Overhovedet rummer Koranen ingen fornemmelse for bestemte skrifter som kilder til Jesus og hans gerninger – lige så lidt som den gør det for andre bibelske skikkelsers vedkommende; men det er jo i og for sig konsekvent nok, når grundpåstanden er, at disse skrifter er udtryk for mistolkninger og forvrængninger af den sande, himmelske bog. En række af de steder, hvor Jesus nævnes, sker det i form af en kort karakteristik af ham som profet, Marias søn og modtager af Guds ånd (f.eks. 2,87.136.253) – at han er en af profeterne gentages i 2,136; 3,84; 4,163; 6,85; 33,7; 42,13; 57,27, og et par steder (33,7; 42,13) siges det endelig, at han er en af dem, som Gud har sluttet pagt med. Flere steder optræder sammenfatninger af Jesu virke. Første gang er i 3,48-49, hvor følgende ord lægges Jesus i munden:

”Jeg bringer jer et tegn fra jeres Herre: Jeg vil skabe jer noget af ler, der har form som en fugl. Jeg vil så blæse luft ind i den, og da vil den, med Guds tilladelse, blive til en fugl; jeg vil helbrede blindfødte og spedalske og give døde liv, med Guds tilladelse; jeg vil fortælle jer, hvad I spiser, og hvad I opbevarer i jeres huse; deri er der et tegn for jer, hvis I er troende – til bekræftelse af det, der allerede foreligger før mig af Toraen, og for at tillade noget af det, der har været jer forbudt: jeg har bragt jer et tegn fra jeres Herre, så frygt Gud og adlyd mig! Gud er min Herre og jeres Herre, så tjen Ham! Det er en lige vej.”

I det følgende (52-53) siges det, at Jesus fornemmer folkets vantro, hvad der får ham til at spørge, hvem der hjælper ham. Det kalder uformidlet disciplene frem (jf. 61,14), der erklærer, at de er Guds hjælpere, og bekender: ”Herre! Vi tror på,

³⁸ Af litteratur om Jesus i Koranen kan f.eks. nævnes Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur’an* (London: Sheldon Press 1965).

hvad Du har sendt ned, og vi følger udsendingen." Der optræder derefter (54-56) et gudsord, der bekræfter Jesu ophøjede status.

To andre sammenfattende udsagn optræder i sura 5, denne gang med Gud som den talende. Således hedder det i 5,46-47:

"Vi lod Jesus, Marias søn, følge i deres [de andre profeters] spor for at bekræfte Toraen, som forelå før ham. Vi gav ham Evangeliet med retledning og lys til bekræftelse af Toraen, som forelå før det, som en retledning og formaning til de gudfrygtige. Evangeliets folk skal dømmes efter det, som Gud har sendt ned deri! De, der ikke dømmes efter det, som Gud har sendt ned, er de gudløse."

Noget udførligere er skildringen i 5,110-111, som også gentager motiver, der optræder andetsteds:

Da Gud sagde: "Jesus, Marias søn! Ihukom den nåde, som Jeg viste dig og din mor, da Jeg styrkede dig ved den hellige ånd, så du i vuggen og som voksen kunne tale til menneskene; da lærte Jeg dig Skriften og Visdommen, Toraen og Evangeliet; da du med Min tilladelse af ler skabte noget i form af en fugl og blæste ind i den, så den med Min tilladelse blev til en fugl; da du med Min tilladelse helbredte den blinde og den spedalske, da du med Min tilladelse fik døde til at opstå; da Jeg holdt Israels børn væk fra dig, da du bragte dem de klare beviser, og de af dem, der var vantro, sagde: 'Dette er åbenlys trolddom, intet andet'; da Jeg åbenbarede for disciplene: 'Tro på Mig og Min udsending!' De sagde: 'Vi tror. Vær vidne på, at vi har overgivet os til Gud'."

Motivet, at Jesus har fået Evangeliet, optræder desuden i 57,27, forestillingen om, at han har fået klare beviser og blev styrket med den hellige ånd i 2,87.253 og 43,63, hvor desuden visdommen nævnes. Trækket med, at Jesus kunne danne en fugl af ler og gøre den levende, optræder allerede i apokryfen *Thomas' Barnhedsfortælling* 2, hvor det gælder tolv spurve.

Sura 5 har fået sit navn, "Bordet", på grund af den efterfølgende perikope. Her hedder det (112-115):

Da disciplene sagde: "Jesus, Marias søn! Formår din Herre at sende et bord ned til os fra himlen?" Han sagde: "Frygt Gud, hvis I er troende!" De sagde: "Vi ønsker at spise deraf, for at vort hjerte kan finde hvile, og for at vi kan vide, at du siger sandheden, så vi kan være vidner derpå." "Gud, vor Herre!" sagde Jesus, Marias søn. "Send et bord ned til os fra himlen, som skal være en fest for os, for de første som for de sidste, og et tegn fra Dig. Sørg for os. Du er den bedste forsørger." Gud sagde: "Jeg sender det ned til jer; men hvis nogen af jer så stadig er vantro, vil Jeg give ham en straf, som Jeg aldrig før har givet nogen i hele verden."

Denne beretning synes at afspejle indstiftelsen af nadveren, blandet med ”nad-vertalen” i Joh 6.

Det er påfaldende, at der på de få undtagelser nær, som allerede er anført, stort set ikke optræder Jesus-ord i Koranen. Evangeliet er her noget, Jesus fik, ikke – som i Det Nye Testamente – budskabet om ham. Hvad hans undervisning og forkyndelse gik ud på, hører vi ikke noget om,³⁹ ligesom vi heller ikke oplyses om, hvad der var hans særlige bidrag som profet andet end at være den sidste af de store inden Muhammad selv. Det nærmeste, vi kommer ”indholdet” af evangeliet, er måske i 57,27, hvor det i forlængelse af Guds udsagn om, at han gav Jesus Evangeliet, hedder: ”I hjertet på dem, der fulgte ham, satte Vi medfølelse og barmhjertighed, – hvorefter der fortsættes – og et munkevæsen, som de selv fandt på; Vi foreskrev dem det ikke. Det skete kun i stræben efter Guds velbehag, men de varetog det ikke, som det burde varetages.”

Det hører også med til Koranens Jesus-billede, at Jesus her ikke bliver dræbt af jøderne. I 4,157-158 fortælles det således i anledning af jødernes ”bekendelse”:

Vi har dræbt Messias, Jesus, Marias søn, Guds udsending” – men de dræbte ham ikke, og de korsfæstede ham ikke. Det forekom dem blot således.⁴⁰ De, der er uenige om ham, er i tvivl om den sag. De har ingen viden derom, men kun løse formodninger. De har med sikkerhed ikke dræbt ham. Nej, Gud løftede ham op til sig, Gud er mægtig og vis. Der findes ingen blandt Skriftens folk, der ikke vil tro på ham før hans død. På opstandelsens dag vil han vidne imod dem ...

Denne tale om, at Gud tog Jesus direkte til sig, afspejler en doketisk kristologi og har fællestræk med, hvad vi møder i gnostiske tekster. På den anden side optræder i 5,75 et anti-doketiske træk i skikkelse af en bemærkning om, at både Jesus og hans mor tog føde til sig.

Men samtidig med, at Jesus således i flere henseender i Koranen kommer til at indtage en særstilling, understreges det, at han ikke er guddommelig, men tjener,

³⁹ Dette i modsætning til den relativt omfattende Jesus-tradition, der senere opstår i islam. Se Tarif Khalidi, *Den muslimske Jesus. Jesusord og fortællinger i islamisk litteratur*. Oversat fra engelsk af Marie Juul Petersen (Hadsten: Mimer 2008; oprindelig engelsk udgave 2003).

⁴⁰ I *Barnabasevangeliet* løses problemet ved, at fire engle hjælper Jesus væk, mens forræderen Judas af Gud bliver forvandlet, så han ligner Jesus, og han kommer således til at lide den død, som han havde tiltænkt Jesus.

skabt af jord ligesom Adam (3,59). I 4,171-172 siges det således. "Sig ikke andet end sandheden om Gud! Messias, Jesus, Marias søn er kun Guds udsending, Hans ord [jf. Joh 1,1], som Han talte til Maria, og ånd af Ham. Så tro på Gud og hans udsendinge, og sig ikke: "Han er tre!" Hold inde! Det vil være bedst for jer. Gud er én gud. Lovet være Han, højt hævet over at have en søn. ... Messias vil ikke føle sig hævet over at være Guds tjener" (jf. 5,72-75; 9,30-31; 43,57-59). Ja, som vi har set, lader Koranen ligefrem Jesus selv bekende det åbent i 5,116-118:

Da Gud sagde: "Jesus, Marias søn! Har du sagt til menneskene: 'Tag mig og min moder til guder foruden Gud?'" Han sagde: "Højlovet være Du! Det tilkommer ikke mig at sige noget, som jeg ikke har ret til. Hvis jeg havde sagt det, ville Du vide det. Du ved, hvad jeg rummer, men jeg ved ikke, hvad du rummer. Du har alene viden om de skjulte ting. Jeg har kun sagt til dem, hvad Du befalede mig: 'Tjen Gud, min og jeres Herre!' Jeg var vidne om dem, så længe jeg var iblandt dem, og da Du kaldte mig bort, holder Du nu opsyn med dem. Du er vidne til alt. Hvis du tugter dem, er de Dine tjenere, og ligeledes hvis Du tilgiver dem. Du er Den Mægtige og Den Vise."

Når Koranens Jesus endelig bringes til at tale, er det – ligesom i Johannesevangeliet – altså i alt væsentligt om sig selv.

Afslutning

Når Frants Buhl kunne tale om den "ofte trøstesløse Kedsommelighed" i Koranens profetlegender, var det, fordi han først og fremmest vurderede dem i forhold til Bibelen som det faste udgangspunkt og derfor måtte vurdere dem som forvanskninger. Betragtes Koranens tegninger af de forskellige figurer imidlertid under synsvinklen "bibelske genskrivninger", dvs. som et kapitel i Bibelens receptionshistorie, bliver de ulige mere interessante, end hvis de blot komparativt holdes op mod den kanoniske tekst som den absolutte målestok. For som "bibelske genskrivninger" skal de måles på, om de formidler Koranens særlige teologiske og ideologiske forkyndelse, og anskuet i det perspektiv må transformationen siges at være lykkedes: Samtlige de gammel- og nytestamentlige figurer, som Koranen "genskriver", er kommet til at udtrykke Muhammads særlige profetforståelse, guds- og omvendelsesforkyndelse, hvor islams profet tiltager sig den definitive fortolkningsmyndighed som Guds uigenkaldeligt sidste udsending.⁴¹

⁴¹ Jf. T. Khalid, *Den muslimske Jesus*, 22-23: "Man kan således tale om en typologi for Koranens profeter, en model for profetgerning, som er genkendelig på den måde, hvorpå en bestemt profet tager fat på sin mission for at advare et stolt eller hånligt eller uvidende samfund, den ofte voldsomme afvisning af hans budskab, og Guds endelige forsvar i form

af straf. Denne typologi understreges af Koranen selv, der erklærer, at der ikke gøres eller burde gøres nogen forskel på profeter, og at sand tro må inkludere troen på alle profeter (Koranen 4,150). Det er inden for en sådan almen typologisk ramme for profetgerning, Koranens Jesus burde placeres, men sjældent bliver det.”

En konge i sin faders sted – Bibel og konge i den danske enevælde

Christina Petterson

Abstract: This article analyzes the use of the Bible in the royal and divine staging of the Danish absolute monarchs. I focus especially on Bible translations and how these present a certain image of the king, the anointment ceremonies of the absolute monarchs (from 1681 to 1839) and the narwhal throne, crafted between 1662 and 1671. All of these biblical appropriations function as a creative rewriting of the Solomon-narrative. I will show how many different resources – both exegetical, ceremonial, and colonial – all come together to orchestrate the king as God's anointed.

Key words: Solomon – absolute monarchy – anointment ceremonies – bible translations – narwhal throne

I sin udlægning af forskellen mellem åndeligt og verdsligt styre i skriftet *Om lydighed mod statsmagten* bruger Luther den gammeltestamentlige beretning om bygningen af Herrens tempel. I Første Kongebogs fortælling blev dette nægtet David (se 2 Sam 7,1-17), og i stedet blev det Salomo, der skulle udføre dette nådige værk (1 Kong 5,16-19). I Luthers udlægning er årsagen, at David havde brugt sværdet og derfor ikke kunne være billede på Kristus' rige, hvor der herskes uden sværd. Luther fortsætter: 'Men det skulle Salomo gøre, dvs. "Frederik" eller "Fredegod" der havde et fredens rige, for at det kunne pege hen på Kristi, den egentlige Frederiks og Salomos, sande fredsrige'.¹ I det lille ordspil mellem Salomo og Friederich skabes der en forbindelse mellem en bibelsk figur og en samtidig politisk skikkelse, Frederik den Vise.² Dette var i sig selv ingen innovativ tanke; således blev også Karl den Store iscenesat som Herrens salvede

¹ Martin Luther, *Om lydighed mod statsmagten*, Luthers Skrifter i Udvalg IV (København: Gads Forlag 1964), 167.

² I salvingen af Frederik 4. bruger biskop Borneman også dette ordspil: Henric Bornemann, *Den hellige ... Kongl Salvnings Act og Festivitæt, som den 15 April Anno 1700 paa Friderichsborgs Slot og udi Friderichsborgs Slots-Kirke med ... K. Friderich den Fierde ... saa vel som ... Dronning Louise ... blev celebreret* (Kjøbenhavn u.å.), 81 ff.

og en ny kong David.³ Det, som er interessant her, er den ændrede storpolitiske kontekst, der gav sådanne teologiske forbindelser en anderledes ideologisk magt. Skriftfortolkningens monopol havde tidligere ligget hos den katolske kirkes teologer, der sammen med traditionen kunne give pavens magtstilling styrke.⁴ På det teologiske plan spillede bibelfortolkningen en væsentlig rolle i destabiliseringen af pavemagten, idet et af reformationens eksegetiske programpunkter var at påpege, i hvor høj grad biblen havde været brugt til at konsolidere pavens position.⁵ Denne 'frisættelse' af bibelfortolkningen samt omkalfatringen af herskermagten resulterede blandt andet i en fusionering mellem kongefiguren og bibelske magtforestillinger. Biblens autoritet var stadig særdeles anvendelig som udtryksform, det var blot referenten, der var en anden. Således blev også reformationens teologer inddraget i denne signifikationsproces, hvor den nyslåede fyrste skulle legitimeres gennem biblen. I Danmark finder denne teologiske iscenesættelse primært sted indledningsvis i bibeloversættelserne og fuldt udfoldet i salvningsritualerne.

I denne artikel analyserer jeg brugen af biblen i iscenesættelsen af de danske konger i enevælden. Jeg fokuserer især på bibeloversættelserne, salvningsceremonierne og narhvaltronstolen, der alle fungerer som en slags kreativ 'genskrivning' af Salomo-fortællingen. Jeg vil vise, hvor mange ressourcer – både eksegetiske, ceremonielle, håndværksmæssige og koloniale – der anvendes til at iscenesætte kongen som Guds salvede.

Bibeloversættelserne

En af de bærende søjler i den reformatoriske selvforståelse var at oversætte biblen til diverse europæiske sprog. Den umiddelbare og opofrende bevæggrund var at give folket en bibel, de kunne forstå, der ikke var 'forfalsket' og 'formidlet' af den katolske kirke. En mere underliggende motivation var at skabe et autoritativt grundlag for det reformatoriske program.⁶ I dette afsnit vil jeg se på, hvordan den

³ Tarald Rasmussen, "Luther og politikken. En historisk innledning", *Martin Luther, Verker i utvalg* III (Oslo: Gyldendal 1980), 7-39 (15).

⁴ Rasmussen 1980, 16.

⁵ Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible. Translation, Scholarship, Culture*, (Princeton: Princeton University Press 2005), 14-15. Dette er også en af Michel Foucaults pointer i "What is Critique?", *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, red. James Schmidt (Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1996), 382-398.

⁶ Sheehan 2005, 4.

danske konge er til stede i bibeloversættelserne, og hvordan disse oversættelser kunne bruges til at fremme et særligt image af kongen.

I sin analyse af biblens overgang fra at være et teologisk dokument i Reformationstiden til at blive et kulturelt fænomen i Oplysningstiden udstikker den amerikanske historiker Jonathan Sheehan en tidslinje, der fremhæver den hastige udbredelse af bibeloversættelser i det 16. århundrede og stagneringen af oversættelserne i det følgende århundrede. Dette forklarer han med en to-trins model, hvor første skridt består i at vriste biblen ud af den katolske skriftradition for dernæst at konsolidere en ny tradition, der ifølge dens fortalere var i fuldkommen overensstemmelse med den oprindelige tekst.⁷ Derved tjente de mange oversættelser, der myldrede frem i århundredet efter reformationen, til at afsløre, hvordan biblen havde været brugt til at tjene menneskelige interesser og derigennem fremme en profanering af den katolske kirke. Denne proces blev sat igang af en blanding af eksegese, fyrstemagt og påberåbelsen af en himmelsk autoritet,⁸ men havde med tiden behov for en afslutning og en ny helliggørelse, idet den protestantiske kirke skulle konsolideres. Dette blev opnået med en adskillelse af eksegetisk forskning og bibeloversættelser og en vækst i eksegesen, der forherligede teksten på dens oprindelige sprog, græsk og hebraisk. I Tyskland fandt den sidste oversættelse sted i 1545 og i England i 1611.⁹

Sheehans analyse dækker biblen i England og Tyskland. I Danmark så begivenhederne som bekendt lidt anderledes ud. På den ene side var Danmark et monarki, hvilket gjorde den politiske situation mere lig den engelske end de tyske fyrstedømmer. På den anden side var den lutherske indflydelse meget stærk i Danmark, blandt andet på grund af de selvsamme fyrstedømmer og deres forbindelse til den danske krone. Dette betød, at de danske bibeloversættelsers autoritet i højere grad hvilede på Luthers autoritet, end tilfældet var det i England, men samtidig var kongens autoritet en væsentlig indflydelse. Initiativet til den første fuldstændige bibeloversættelse blev taget af Christian 3., der som bekendt indførte reformationen i Danmark.¹⁰ Gennem implementeringen af kirkeordinansen

⁷ Sheehan 2005, 17.

⁸ Sheehan 2005, 14-15.

⁹ Sheehan 2005, 15.

¹⁰ Se Bodil Ejrnæs, *Skriftsynet igennem den danske bibels historie*. Forum for Bibelsk Eksegese 6 (København: Museum Tusulanums Forlag 1995) for en detaljeret gennemgang af de officielle biblers tilblivelseshistorie samt analyse af skriftsynet i de enkelte oversættelser.

forpligtede kongen sig til at forsyne sin kirke med en bibel, hvilket fandt sted med oversættelsen fra 1550, Christian 3.s bibel. Denne efterfulgtes af en vigtig revision i 1589 (Frederik 2.s bibel), en udgave, der igen blev revideret i 1633 (Christian 4.s bibel). Disse bibler, der blev produceret i de første 150 år efter reformationen, blev som bekendt opkaldt efter den konge, der igangsatte projektet, og kan, som Carsten Bach-Nielsen argumenterer for, bedst betegnes som fyrstebibler, det vil sige symboler på den lutherske fyrste.¹¹ De to efterfølgende konger (Frederik 3. og Christian 5.) forsøgte begge at igangsætte revisioner, men uden succes.¹² I 1607 havde der fundet et brud sted, ikke i selve oversættelsernes strøm, men i udgivelses- og distributionspraksis. Mens fyrstebiblerne var prægtige og kostelige, var biskop Hans Poulsen Resens bibel målrettet hjemmene frem for kirkerne.¹³ Da denne bibel blev udsolgt, befalede kongen en revision af denne lille bibel på bedre papir og med stilistiske forbedringer. Den blev trykt i 1647 og kaldt den Resen-Svaningske bibel efter de to hovedmænd Resen og professor i hebraisk, Hans Svane.¹⁴ Denne version blev efterhånden den officielle og dannede grundlag for en række bibeloversættelser i det følgende århundrede.¹⁵ Sheehans brud fandt altså ikke sted i de danske bibeloversættelser før i midten af 18. århundrede med Christian 6.s bibel i 1740 som den sidste i en lang række, og varede indtil oprettelsen af Bibelselskabet i 1814¹⁶.

I Danmark standsede oversættelserne altså ikke, men fortsatte forholdsvis støt indtil midten af 18. århundrede. Hvordan kan dette forenes med Sheehans analyse? Universitetsprofessorerne, der blev kaldet til at revidere diverse bibeludgaver, kviede sig ved opgaven på grund af angsten for at blive beskyldt for krypto-calvinisme ved at rette i den lutherske tekst. Men de var befalet til opgaven af kongen.¹⁷ Fra professorernes synspunkt havde Luther-biblen autoritativ status,¹⁸

¹¹ Carsten Bach-Nielsen, "Fyrstebibel eller folkebibel. Reformationsfyrsternes personlige engagement i oversættelsen af Biblen til folkesprogene", *Reformation: religion og politik. Fyrsternes personlige rolle i de europæiske reformationer*, red. C. B. Nielsen og N. P. Ingesman (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2003), 73-125 (121).

¹² Ejrnæs 1995, 79.

¹³ Ejrnæs 1995, 81.

¹⁴ Ejrnæs 1995, 89.

¹⁵ Ejrnæs 1995, 119.

¹⁶ Ejrnæs 1995, 147.

¹⁷ Ejrnæs 1995, 32.

hvilket Sheehan bemærker også var tilfældet i Tyskland. Men disse konfessionelle hensyn kolliderede med kongens behov, for hvem biblen var en solid autoritet såvel som en væsentlig indtægt. Biblerne var som nævnt prægtige bøger og alt for store og dyre for menigmand. Tanken bag dem var, at de var fyrstens gave til sin kirke, og kirken var forpligtet på at købe dem. Denne transaktion efterlod kongen med en ikke uvæsentlig profit. Sammen med censuren, der forbød trykning af bibler uden kongens tilladelse, var profitten fra fremtidige udgaver sikret.¹⁹ Så mens en afslutning på bibeloversættelserne var ønskelig fra et teologisk perspektiv, var det næppe ønskeligt fra de reformatoriske kongers synspunkt, der havde brug for rollen som den fromme fyrste, som sørgede for lutherske bibler til kirken og fik deres navn på bogen.

Under enevælden ser vi en forskydning i biblens rolle fra at være en gave fra kongen til at tilegnes kongen som en offergave. Et andet skifte, der finder sted i de danske bibeloversættelser under enevælden, er at kongens tilstedeværelse i biblen, nærmere bestemt i illustrationerne, glider ud. Kongerne under adelsvældet var til stede på biblernes titelblade, men i sammenligning med Englands Henrik 8.s anstrengelser i *The Great Bible* fra 1539, er de danske kongers indledende manøvrer forholdsvis beskedne. Hvor Henrik er tegnet ind i de bibelske billeder på *The Great Bibles* titelblad som den, Gud har udvalgt ifølge 1 Samuel 16, så er portrættet af Christian 3., hans personlige motto og rigets våbenskjold trykt på en side for sig selv. De danske konger når aldrig helt op på Henrik 8.s niveau, selv om mellemrummet mellem den danske konge og bibelske magtforestillinger bliver mindre for hver udgave.²⁰

Når vi kommer frem til de egentlige trykte bibler under enevælden, er de uden de illustrationer, der gav de tidligere monarker indgang til den bibelske tekst.²¹

¹⁸ Ejrnæs 1995, 36.

¹⁹ Bach-Nielsen 2003, 97.

²⁰ Titelbladet i Christian 4.s bibel giver indtryk af, at forholdet mellem Gud og Danmarks konge var et symbol på pagten mellem Gud og Israel (Ejrnæs 1995, 253) eller at kongen er til stede som kong David (Bach-Nielsen 2003, 109).

²¹ Og dog – på en af de første sider af prøvearkene til Christian 5.s bibel, der aldrig blev trykt, bringes et kobberstik placeret umiddelbart inden begyndelsen på Første Mosebog. Stikket viser Jahves navn, der sender en stråle igennem solen, der gennembryder rigsæblet med kongens monogram. Strålen afledes af rigsæblet og fortsætter mod Justitia. Denne indgravering placerer, som Bach-Nielsen bemærker, Christian 5. midt i verdens, lysets og sandhedens etablering. Faktisk bliver han prisme for verdensordenen. Bach-Nielsen 2003, 115.

En af årsagerne til dette kan være den førømtalte forskydning i biblens rolle. I årene efter reformationen var biblen hovedhjørneste i opbygningen af kirke og universitet samt implementeringen af den ændrede magtstruktur og religionsforståelse i samfundet. I enevælden kommer biblen til at indgå som en væsentlig bestanddel i den kongelige repræsentationsproces. Dette skifte ses blandt andet i forordet, der i de tidligere bibler er til den kristelige læser, men i enevældens bibler er rettet til kongen.²² Biblen bliver dermed vidne til og tegn på kongens herlighed, hvilket antydes i fortalerne til kongen i de 11 udgaver fra det tidlige 18. århundrede og i den første grønlandske bibeloversættelse.

De første grønlandske oversættelser af Ny Testamente fandt sted inden for den førnævnte tilstand i danske bibeloversættelser. Den første udkom i 1766 og var oversat af Paul Egede og kollegaer.²³ Otto Fabricius' omfattende revision af denne kom i 1794 og blev genoptrykt i 1799, på grund af oplagets forsvinden i Københavns brand, og med en mindre revision i 1827.²⁴ Af særlig interesse er Missionskollegiets dedikation til kongen, Christian 7. i Paul Egedes udgave. Missionskollegiet, der som bekendt blev oprettet 1714 til at varetage og administrere hedningemissionen, var som enhver anden institution under enevælden afhængig af kongens nåde. Dette sammen med tronskiftet forklarer formentlig det svulstige og fidele sprog i forordet til kongen. Christian 7. var netop tiltrådt, og hans stilling til missionen og Grønland endnu ikke helt afklaret. Der var vel en risiko for, at kongen kunne finde på at afblæse mission og handel og kalde alle hjem, som kong Christian 6. havde gjort det i 1731?²⁵ Fortalen kan derved ses som et forsøg på at glæde og smigre kongen ved at pege på alle missionens fortreffeligheder og frugter samt hvordan de kan tænkes at kaste glans over kongen.

²² Ejrnæs 1995, 137.

²³ Af Paul Egedes fortale til oversættelsen fremgår det, at Rasmus Bruun og Berthel Larsen assisterede i oversættelsen. Paul Egede, *Testamente Nutak, eller Det Nye Testamente, oversat i det grønlandske sprog med forklaringer, Paralleler og udførlige summarier* (København 1766), 3-6, (4). I Paul Egedes dagbogsoptegnelser er to grønlandere, nemlig Hans Pungiok og Arnarsak anført som sproglige rådgivere, se *Efterretninger om Grønland. Uddragne af en Journal holden fra 1721 til 1788 af Paul Egede*, Det Grønlandske Selskabs Skrifter, XXIX, red. Mads Lidegård, (København: Det Grønlandske Selskab 1988), 88 og 112.

²⁴ Henrik Wilhjelm, "Af tilbøielighed er jeg grønlandsk". *Om Samuel Kleinschmidts liv og værk*. Det Grønlandske Selskabs Skrifter XXXIV (København: Det Grønlandske Selskab 2001), 311.

²⁵ Hal Koch og Bjørn Kornerup (red.), *Den Danske kirkes historie V* (København: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1951), 166.

Fortalen fylder 13 sider,²⁶ og indleder med at påpege offergaven, eller første-grøden af missionen. Derefter påpeges belønningerne for kongens omsorg og bekostning, først de jordiske, dernæst de himmelske. Blandt de jordiske belønninger (side 3-6) nævnes særligt ærens betydning. Således skal kongen medtænke, hvor stor en ære det er for en konge at have tilvejebragt et sådan værk, den første af sin slags, den allerførste oversættelse af det Ny Testamente til grønlandsk, et sprog, som resten af verden ikke kender (4). Kongen skal endelig også medtænke den ære, det er for ham at have gjort et så ukendt og fjernt sprog til et lærd sprog, med bogstaver, så at det kan læses (4). Danmark har således beriget kundskaben om sprog i verden ved at introducere den første ordbog og fremvisning af det grønlandske sprog (5). Vi finder også en appel til fremtiden, i og med at resultaterne af denne oversættelse vil genlyde ud over vores tid, idet andre sprog i Nordasien og Amerika vil blive kendt og sammenlignet med det grønlandske sprog, og hvis der var ligheder kunne dette bidrage til en forståelse af verdens historie (6). Til de himmelske belønninger skal henregnes en 'kostligere ære, end den, der kand være i Sprogkyndighedens eller andre dertil grændsende Kundska-bers og Videnskabers udbredelse for den lærde Verden, ja ogsaa en meget kosteligere baade Nytte og Ære, end en anden udi den store verden nogen Tiid langt mere glimrende og bekosteligere Ære, som søges i Udbredelse af en Regentes Magt ved Krige, der kost ey allene Penge men og Blod, baade naar der tabes og vindes.' (7). Det er nemlig udbredelsen af 'Christi Rige' der har en mere kostbar ære, en udbredelse, der vil sikre kongen flere kristelige undersåtter, som kongen kan finde i himlen. Ligeledes bliver grønlændernes 'derved anledigede Salighed (...) en Deel af den Lovsangs Indhold, som skal siunges den evige Konge Christo, og disse Salige en Deel af den store Skare, som skal siunge denne Lovsang.' Denne 'Naade-løn' skal blive en 'skinnende Ædelsteen i den Krone, som er herligere, end alle verdslige Kroner, og et deyligt Blomster i den Æres-krands, som er uforvisnelig' (11-12).

Mekanismerne i fortalen kan karakteriseres som det Louis Marin kalder 'discourse of flattery'.²⁷ Missionskolleget har brug for kongens godkendelse og finansiering af missionen, og strategien, der anvendes, er at frembære denne offer-

²⁶ Paul Egede, *Testamente Nutak*, s. 1-13. Da siderne indeholder sporadiske sidetal, har jeg valgt at henvise efter mine egne sidetal. Første side er den side, hvorpå selve talen begynder med tiltalen "Stormægtigste Monarch! Allernådigste Konge og Herre!"

²⁷ Louis Marin, *Portrait of the King*. (Minneapolis: Macmillan, 1988. Oversat fra *Le Portrait du roi* (1981) af Martha M. Houle)

gave og derefter beskrive den globale scene, som oversættelsen træder ind på, og hvilke fremskridt for videnskaben den vil betyde. Endelig males et portræt af en from fyrste, der i så høj grad kerer sig om sine undersåtters frelse, at Vorherres nådige blik hviler på ham. Strategien i dette er, at kongen skal se sig selv i dette billede, og være forpligtet til at tage hele pakken. Tager kongen imod offergaven og alle de deri indeholdte æresbevisninger (grønlændernes frelser og videnskabens patron), som forordet lader strømme, lader han sig interpellere i den kongerolle, som forordet skaber, hvilket inkluderer en forpligtelse, nemlig missionsens finansiering. Timingen i dette er meget vigtig, idet udgivelsen er fra 29. januar 1766 og altså før kongens salvning i maj 1767. Dermed bliver Missionskollegiets forord et af de første offentlige 'rollemodellerende' dokumenter i Christian 7.'s regeringsperiode.

Salvningerne

I 1537 blev Christian 3. kronet og salvet som Danmarks konge i Københavns Domkirke et år efter at han officielt havde indført reformationen i sit rige.²⁸ I 1839 blev Christian 8. salvet til konge, hvilket udgjorde den sidste kongesalvning i Danmark. I de 300 år mellem kroningen af Christian 3. og salvningen af Christian 8. blev ni konger kronet og/eller salvet af Københavns biskop. Ritualer og dets religiøse og politiske bestanddele undergik nogle væsentlige forandringer i løbet af disse år, idet skiftet fra adelsvælde til enevældigt kongedømme i 1660 tillige betød en forskydning i kroningen/salvningens liminale betydning. Hvor adelvældets kroningsritualer havde fremtrædende elementer af kontraktteori²⁹ såvel som den lutherske forestilling om magtens guddommelige oprindelse, så ser vi en markant stigning i det religiøse eller snarere teokratiske aspekt i de næste kroninger, for helt at overskygge de kontaktteoretiske elementer i den første salvning af en enevældig konge, nemlig Christian 5. i 1671.³⁰ Forandringerne i

²⁸ Se fremstilling og fortolkning af kroningen og den politiske kontekst i Martin Schwarz Lausten, *Christian 3. og kirken 1537-1559. Studier i den danske reformationskirke 1* (København: Akademisk Forlag 1987).

²⁹ Se Karsten Hermansen, *Kirken, kongen og enevælden. En undersøgelse af det danske bispeembede 1660-1746* (Odense: Syddansk Universitetsforlag 2005), 163 ff, der bygger på Sebastian Olden-Jørgensens ph.d.-afhandling fra 1997, *Statsvidenskab og politisk kultur i Danmark 1536-1700*, Institut for Historie, Københavns Universitet. Se også Sebastian Olden-Jørgensen, 'Historien om et ritual – De danske kongekroninger fra Christian III (1537) til Christian IV (1596)', *Transfiguration* 3/1 (2001), 83-99 (90 og 95).

³⁰ Hermansen 2005, 174. I kontraktteoriernes genopblomstring i Europa vendte disse tanker tilbage til dansk samfundsliv. I sin analyse af præsternes syn på øvrigheden

forståelsen af kongen og hans forpligtelser, såvel som hans forhold til Gud, kan ses i de detaljerede trykte beskrivelser af kroningerne og salvningerne, der indledtes med en tysk version i 1537 som en måde at annoncere denne vigtige begivenhed uden for landets grænser. I 1596 blev en officiel tysk beskrivelse af kroningen og de følgende festligheder trykt, og det følgende år blev det oversat til dansk.³¹ I de sidste år i det 16. århundrede blev skriftlige beskrivelser af kroningerne mere populære og tilgængelige – for ikke at sige politisk kostbare. Deres politiske værdi var i begyndelsen set i forhold til udenrigspolitiske forhold, men som de senere udgivelser viser, har de også en markant indenrigspolitisk værdi, idet det her var muligt at præsentere befolkningen for en fortolkning af forbindelsen mellem kongen og Vorherre, en beskrivelse af kongens rolle og en forventning om folkets lydighed og holdning til kongen.³² Sebastian Olden-Jørgensens analyse er fokuseret på de første tre kroninger efter reformationen og hvordan de forholder sig til det katolske kroningsritual. Den følgende diskussion går et skridt videre, idet fokus vil være på salvningsritualerne, efter at der kort er peget på nogle af forskellene fra kroningsceremonierne.

En væsentlig forskel drejer sig om kongens transformation. I de tidligere ritualer blev prinsen i løbet af ceremonien transformeret til konge gennem investitur af regalia fra adel og gejstlighed. Inden investituren svor den vordende konge på håndfæstningen, som adelen præsenterede.³³ Først herefter blev kongen salvet, og efter at være iklædt de kongelige klæder fik han overrakt regalia (krone, sværd, scepter og rigsæble), med andre ord, kronet. Under enevælden kom kongen til kirken, bærende såvel krone som sværd, og trådte ind i kirken for at få sin guddommelighed bekræftet gennem salvningen. Håndfæstningen var fuldstændig udraderet fra ritualen. I stedet for håndfæstningen blev Kongeloven fra 1665 inddraget,³⁴ hvilket forskød ritualets politiske betydning. Frem for at være en magt-

påpeger Michael Bregnsbo, at naturretstænkningen og samfundspagtsopfattelsen vandt terræn i sidste halvdel af 1700 tallet. Michael Bregnsbo, *Samfundsorden og statsmagt set fra prædikestolen. Udviklingen i præsternes syn på samfundsorden og statsmagt i Danmark 1750-1848, belyst ved trykte prædikener* (København: Museum Tusulanums Forlag 1997), 202.

³¹ Olden-Jørgensen 2001, 98.

³² Olden-Jørgensen 2001, 97-98.

³³ Hermansen 2005, 164 og Olden-Jørgensen 2001, 95.

³⁴ Kongeloven blev kun læst op ved den første enevældige kongesalvning, nemlig Christian 5.s. Oplæsningen fandt sted mellem den første prædiken (over Romerbrevet 13,1-8) og læsningen af 1. Petersbrev 2,13-20, der indledte selve salvningsakten. I de

overdragelse, blev ritualen en magtdemonstration,³⁵ og kongen var ikke tvunget til at gennemgå dette ritual, men 'valgte' at gennemgå det som tegn på sin ydmyghed over for Gud, såvel som hans ønske om Guds velsignelse ved begyndelsen af hans regeringsperiode (Kongeloven, artikel 16). Kongen blev ikke konge gennem salvingen, han var allerede konge af Guds nåde, nemlig gennem arvefølgen.³⁶ Dette betyder, at kirken var forpligtet til at bekræfte og opretholde kongens enevældige magt.³⁷

En anden ændring drejede sig om omgivelserne. Hvor kroningerne fandt sted i Københavns domkirke under stor festivitas og folkelig bevågenhed,³⁸ fandt salvingerne sted i Frederiksborg Slotskirke, der lå noget mere tilbagetrukket fra det folkelige øje. Således var den sidste 'offentlige' kroning i Københavns domkirke Frederik 3.s i 1648, i hvis regeringsperiode enevælden blev implementeret. Den første salving af en enevældig konge fandt sted i Frederiksborg slotskirke 1671 uden folkelig bevågenhed. Salvningssakten skulle forstås som privat, eksklusiv og ophøjet³⁹ og kongen som utilgængelig, eller måske *kultificeret* og mystificeret.⁴⁰ Disse ændringer hænger sammen, idet kongens ret til tronen var guddommeligt forordnet gennem arvefølgen, og derfor var der ikke behov for offentlig iscenesættelse af magtoverrækkelsen. I stedet konstruerede man et ritual, der fremhævede det specielle forhold mellem Gud og konge og understregede forpligtelsen til at adlyde Gud og konge. I denne konstruktion blev biblen et vigtigt element.

De bibelske tekster i salvningsakterne

To tekster er til stede i ritualen: Biblen og Kongeloven. Mens Kongeloven som nævnt kun blev læst op ved den første salving og derefter blev taget for givet

efterfølgende salvningsceremonier er Kongeloven blevet en stiliseret del af ritualen, der drages frem og anføres som juridisk referenceramme.

³⁵ Hermansen 2005, 172.

³⁶ Jørgen Stenbæk, "Religion og politik i den unge danske enevælde", *Religionsvidenskabeligt tidsskrift* 3 (1983), 51-63 (53).

³⁷ Hermansen 2005, 159.

³⁸ Adelsvældets kroningsceremonier havde i et vist omfang været offentlige, nemlig i kraft af processionen til og fra kirken og den efterfølgende folkelige festivitas; Olden-Jørgensen 2001, 91.

³⁹ Hermansen 2005, 172.

⁴⁰ Sebastian Olden-Jørgensen, "Statsceremonier, hofkultur og politisk magt i overgangen fra adelsvælde til enevælde – 1536 til 1746", *Fortid og Nutid* (marts 1996), 3-20 (13).

som et standardelement, var bibelteksten noget mere ustabil. Ikke alene var der udskiftning i, hvilke bibeltekster der blev brugt til at legitimere kongen i de forskellige regeringsperioder, men også inden for salvningsakterne blev teksterne ændret, slettet og genbrugt. Således gled to nytestamentlige tekster ind og ud, mens de gammeltestamentlige tekster varierede derefter. Dette er til dels ikke voldsomt vigtigt i det overordnede perspektiv. Det, der er vigtigt, er den konkrete brug af bibelske tekster i salvningsakterne, og grunden til, at den enkelte tekst ikke er vigtig for det overordnede budskab, er, at biblens betydning for disse ritualer transcenderer den betydning, der måtte ligge i citat og eksegese. Gennem brugen af biblen i ritualerne bliver biblens beretninger om kroninger og salvninger aktiveret og dermed direkte forbundet med det aktuelle ritual i kirken. Dette ritual aktiverer dermed alle de majestætiske konnotationer i biblen. Biblen som referenceramme er derved performativ og afhænger direkte af brugen af biblen i ritualet og ikke adskilt fra den konkrete brug, sådan som Sebastian Olden-Jørgensen hævder.⁴¹ Det overordnede formål er at præsentere den enevældige konge som Guds salvede; at hans tronbestigelse er udførelsen af den guddommelige vilje; at han vil herske gudfrygtigt; og at hans undersåtter skal frygte ham og adlyde ham betingelsesløst. Valget af tekster er foretaget med henblik på at i samme nu konstruere og opfylde disse behov.⁴² Som Clifford Geertz udtrykker det i en anden sammenhæng: '[t]he very thing that the elaborate mystique of court ceremonial is supposed to conceal – that a majesty is made, not born – is demonstrated by it.'⁴³

Biblens tilstedeværelse kommer til udtryk på flere måder. Først og fremmest har vi de liturgiske tekster, der er grundlag for prædikerne. Disse er læst højt og markeret ved kilde. Dernæst er der motetterne – de musiske parafraser over udvalgte Davidssalmer. Disse udføres generelt ved bevægelse, det vil sige, når kongen og dernæst dronningen træder ind i kirken og indtil de når deres troner, når de nærmer sig alteret og vender tilbage til deres troner. Sidst men ikke

⁴¹ Olden-Jørgensen 2001, 87.

⁴² Behovene kan variere fra konge til konge. For eksempel er den alvorlige befaling om at betale tiende og skatter, der utrætteligt gentages i de første salvninger og støttes af Romerbrevet 13, mindre vigtig i de senere salvninger, formentlig fordi dette med tiden er blevet en naturliggjort økonomisk struktur; derfor behøves Romerbrevet 13 ikke længere som prædikentekst.

⁴³ Clifford Geertz, "Centers, Kings and Charisma: Symbolics of Power", Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays In Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books 1983), 121-146 (124).

mindst har vi det bibelske bagtæppe. Talerne såvel som prædikerne er spækket med allusioner såvel som direkte og indirekte citater, der har den effekt, at de væver en tyk kappe af guddommelig magt og helligt nærvær omkring kongen. Faktisk er der næppe et tidspunkt i handlingen, hvor tilskueren ikke bombarderes med forbindelser mellem kongen og Gud. Biblens guddommelige magtsprog flyder i en konstant strøm.

Fordi hver salvning varierer i dens detaljerede tekstbrug, og således danner komplekse intertekstuelle spind, samtidig med at nogle tekster trækkes frem for derved at styre og fastlægge fortolkningen af de øvrige, er en samlet vurdering af tekstbruget i salvningerne hæmmet allerede i udgangspunktet. Således har vi for eksempel i Christian 6.s salvning en prædiken over Romerbrevet 13,1-7, der gentagne gange refererer til Ordsprogenes Bog og Samuelsbøgerne, der til gengæld er fortolket – til tider med stor eksegetisk kreativitet – ind i de rammer der er afstukket af Romerbrevet 13.⁴⁴ Et andet storslået eksempel er fra Christian 5.s salvning, den første enevældige kongesalvning. I sin prædiken over Romerbrevet 13 inddrager biskop Wandal 1 Sam 8,9-17, der vedrører israelitternes krav om en konge. I Samuelsbogen ser Gud det som en afvisning af hans rolle som konge og beder Samuel om at advare folket og beskrive, hvordan konger bærer sig ad (1 Sam 8,9). Samuel opregner dermed en længere række af ugeringer som kongen vil finde på: Han vil bruge deres sønner som stridsvognsløbere og hestepassere, han vil tage deres døtre til personlige tjenerinder, han vil tage deres bedste marker, vingårde og frugtplantager og give dem til sine hofmænd, og han vil tage tiende af deres afgrøde og give til sine hofmænd og officerer. De bedste slaver og det bedste kvæg vil han inddrage til arbejde. Disse trusler til folket bliver i Wandals prædiken til 'den Samuelitiske Kongelov', og vidnesbyrd om kongens retigheder og folkets pligt at tjene kongen med deres legemer og materielle ejende-

⁴⁴ I sin udlægning af Romerbrevet 13,5a: 'Saa er det fornødent, at være underdanig' inddrager biskop Worm, med eftertrykkelig reference til Salomo som ophavsmand, Ordsprogenes Bog 20,12: 'Et hørendes Øre, et seendes Øye haver Herren gjort'; 1992-oversættelsen skriver: 'Øret, der hører, og øjet, der ser, Herren har skabt dem begge', og tager det som: 'Øvrigheden er det seende øye, som seer til med, og seer til for Undersaatterne; Undersaatterne derimod bør være det hørende Øre, som give nøye agt paa, hvad der befales.' Christen Willumsön Worm, *Den Stormægtigste Danmarks og Norges Enevolds-Herre Konning Christian den Siette ... saavelsom Hans Majestetets Høyst-Elskelige Gemahl ... Dronning Sophia Magdalena ... Deres Majestetets Hellige og Høytidelige Salvings-Forretning Holdet i Friderichsborgs Slots-Kirke den 6 Junii 1731* (København 1731), 112.

le.⁴⁵ Så i nationens nedgangstider har kongen al ret i himlen og på jorden til at tage, hvad der end skulle falde ham ind til nationens bedste, og i fredstider, blot benytte sig af det foreliggende, en noget overraskende fortolkning.

Med dette forbehold vil jeg nu kort se på de mest anvendte tekster fra det Ny og det Gamle Testamente. Hvad de nytestamentlige tekster angår, er yndlings-teksterne Romerbrevet 13,1-7; 1 Petersbrev 2,13-20 og 1 Timotheusbrev 2,1-2. Disse tekster vedrører øvrighedens guddommeligt støttede magt og befaler læseren at være lydige under trusler om, at ulydighed mod øvrigheden er ulydighed mod Vorherre selv. I nogle af salvningerne er de direkte liturgiske tekster (Christian 5., Christian 6., Frederik 5.), i andre refereres de blot i prædiken. De tjener primært til at legitimere et tjensteligt forhold mellem kongen og hans undersåtter. I portrættingen af kongen som Guds salvede er det snarere det Gamle Testamente, der har været anvendt som en nærmest uudtømmelig kilde til at forarbejde og vedligeholde denne forestilling.

Først og fremmest må nævnes Salme 82,6, der lyder: 'Jeg siger: 'I er konger, sønner af den højeste, alle''. Dette vers anvendes til at skabe en fader-sønforbindelse mellem kongen og Gud og legitimerer derved forestillingen om kongen som en guddommelig figur, idet Gud er den, som taler disse ord. Det følgende vers, vers 7, lyder: 'og alligevel skal I dø som dødelige og falde som enhver fyrste'. Dette tjener til at minde kongen om, at han trods alt kun er et menneske over for den ene sande Gud. Disse vers og deres evne til at udtrykke kongens guddommelighed såvel som hans menneskelighed bliver en af de mest anvendte tekster i de danske enevældige kongers salvninger. En anden populær salme er

⁴⁵ 'Thi ligesom det tilhører Kongen at regere offver Folcket / saa tilhører det Undersaatterne / at være Kongens tienere / saa som Samual om begge deelene taler paa forbemeldte sted / hvor han og videre i særdelighed opregner Kongens Ræt og Herredømme / samt Folckets skyldige underdanighed / som skulle bestaae der udi / at Kongen skulle herske / baade offver Undersaatternes personer / til at bruge Mandfolckenes tjeneste iblandt hans Rytterie og reysetøy i Krigs tid; til hans pløyning / høst / og andet arbejde i Freds tid; men Quindespersonernes ærlige tjeneste til den Kongelige husholdnings fonødenhed: item at hand skulle herske offver deres Gods og eyendomme / saasom offver deres Ægre og Vingaarde / deres beste oliegaarde / deres Sæd / Kvæg og Asener / hvor af hand enten kunne fordre tiende efter sin vilie / eller udi nøds tid tage det gandske bort / til sin og sine Krigsfolckes conservation, og til den algemeine Velstands beskiermelse imod sine og Rigets fiender.' Johan Wandal, *Den Stormægtigste og Høybaarne Arffve-Konnings og Monarchs, Her Christian den Femtes, Aff Guds Naade Danmarckes, Norges ... Hans Kongl. Mayestets Kongelige Salvnings, som udi Frederichsborgs Slotz-Kircke med tilbørlige Solenniteter bleff høytideligen holden den 7 Junii Aar1671, Sandfærdige Beskriffvelse* (Kiøbenhaffn 1671), 19 og 24.

Salme 89, der tjener som indhold til den motet, der synges ved kongens indgang i kirken og procession til tronen, efterfulgt af dronningen, hendes indgang og procession. De første 37 vers af denne salme indeholder en loyprisning af Guds trofaste kærlighed, magt og styrke og hans pagt med David, hans salvede samt løftet, at hans linje skal fortsætte til evig tid. De følgende 15 vers (38-52) handler om Guds afvisning af sin salvede. I beskrivelsen af Christian 5.s salvning er det kun de første 26 vers, der anvendes. Vi får ikke at vide, hvor meget eller hvor lidt, der bruges i de efterfølgende salvninger, kun at indtil Frederik 5.s salvning blev motetten sunget i den tid, det tog kongen og dronningen at gå op til deres troner.⁴⁶ Ved Frederik 4.s salvning blev denne salme også brugt som liturgisk tekst, med direkte reference til Romerbrevet 13.⁴⁷ Endelig er salme 21 populær som motet (Christian 5., Frederik 4., Christian 6., Frederik 5.) såvel som liturgisk tekst (Christian 6., Christian 8.), igen en tekst, der fremhæver den guddommelige kilde til kongens magt, rigdom, succes og dermed også lykke.

På trods af de enkelte teksters variation er der to figurer, der løber igennem salvningsbeskrivelserne i et vedholdende flow, nemlig de to velkendte gammeltestamentlige konger David og Salomo. David påkaldes igen og igen på grund af salmerne, som han anses som forfatter til. Hovedårsagen til brugen af David er dog hans lydighed mod Gud, som ses i hans holdning og respekt over for sin konge, Saul, der var salvet af Gud. Også løfterne til David om Guds støtte er væsentlige. Men allervigtigst er det, at han er fader til et kongedynasti: Det er som Salomos far han er vigtig, fordi Salomo er prototypen på den danske konge. Det vil sige, at løfterne til David om en blodlinje rent faktisk opfyldes i den danske trone.

Hvilken plads gives dermed til kongen i den guddommelige økonomi? Det profetiske mellemrum, der opnås i traditionelle fortolkninger af David, plejer at blive udfyldt af Kristus som Davids efterfølger som den, alle gammeltestamentlige profetier refererer til. Denne plads udfyldes i salvningerne af den danske konge både i henseende til hans eksklusive forhold til Gud som hans salvede og hans menneskelige og guddommelige natur, fremhævet særligt ved Salme 89. Den kristologiske baggrund for kongens dobbelte natur som på en gang en dødelig og en guddommelig figur er grundlæggende for Ernst Kantorowitz' analyse af

⁴⁶ Peder Hersleb, *Nordens Glæde, da ... Kong Friderich den Femte ... tilligemed ... Dronning Lovise ... Deres Kongelige Salvning, lode forrette udi Friderichsborgs Slotts-Kirke, den 4 Septembris 1747* (København 1749), 16.

⁴⁷ Hermansen 2005, 180.

kongens to legemer.⁴⁸ Mens fokus i Kantorowitz' analyse er på en anden periode (Middelalderen) såvel som et andet land (England), kan det ikke desto mindre bemærkes, at salvningsaktens kongefigur gennem hans svøbning i bibelcitater og magtsprog i de danske salvningsritualer fra sent i det 17. århundrede og fremad er en kristologisk figur, i hvert fald hvad angår salvningsritualets konkrete forestillingsverden. Kantorowitz' analyse er dog ikke uden sine kritikere. Giorgio Agamben kritiserer Kantorowitz for at konstruere en kristocentrisk suverænitæt på grundlag af et ensidigt fokus på teologi, der udelukker indlysende hedenske (specifikt romerske) elementer; elementer, der kunne have styret denne genealogi om kongens kristologiske legemer i en anden retning.⁴⁹ Interessant i denne forbindelse er forordet til kroningsbeskrivelsen af Christian 3. og dronning Dorothea, der blev udgivet knap 300 år efter begivenheden, i 1831. Forordet indeholder en historisk undersøgelse af blandt andet ritualets oprindelse.⁵⁰ I disse undersøgelser finder Werlauff ritualets oprindelse i den fjerne orientalske fortid, hvorfra det vestromerske imperium lånte de første elementer til denne skik. Fra Rom bevægede skikken sig til Konstantinopel og derfra til de kristne konge- og fyrstedømmer i Vesteuropa.⁵¹ Dette minder meget om Agambens diskussion med Kantorowitz, idet vi står med dilemmaet, hvorvidt salvningsritualet kommer fra biblen eller fra romersk praksis. Som nævnt tøver Olden-Jørgensen ikke med at forbinde salvningsakterne med de kongelige salvninger i det Gamle Testamente, i og med at han ser Biblen som den generelle referenceramme for kronings- og salvningsritualerne. Heroverfor mener jeg, at oprindelsen er mindre vigtig end den bevidste *aktivering* af det bibelske materiale. Der kan næppe herske tvivl om, at salvningsritualet i disse manifestationer fra 1670 til 1840 *tilsigter* at på-

⁴⁸ Ernst H. Kantorowitz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press 1957).

⁴⁹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life* (oversat af Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press 1998), 93.

⁵⁰ Initiativet til udgivelsen kom fra Københavns biskop, Frederik Münter, der ifølge forordet længtes efter at fuldende samlingen af salvningsakter af de protestantiske konger ved at bringe den ældste og eneste manglende frem i lyset. Erich Christian Werlauff, 'Fortale' i E. C. Werlauff (udg.), *Aktstykker vedkommende Kong Christian den Tredies og Dronning Dorotheas kroning i Vor Frue Kirke i København, den 12te August 1537, af Dr. Johannes Bugenhagen* (København 1831).

⁵¹ Erich Christian Werlauff, 'Historisk Undersøgelse om de danske kongers salvning og kroning i Middelalderen,' i E. C. Werlauff (udg.), *Aktstykker vedkommende Kong Christian den Tredies og Dronning Dorotheas kroning i Vor Frue Kirke i København, den 12te August 1537, af Dr. Johannes Bugenhagen*, (København 1831), i-xxii (i).

kalde de bibelske konger, uanset hvad ritualets oprindelse end måtte være.⁵² Det skal ikke benægtes, at der er romerske magtforestillinger i salvningsritualerne, for de forgyldede allegoriske dydsfigurer optræder både ved kongernes indgang (tronstolen) og udgang (castrum doloris). Især har de en fast plads på tronstolen. Med tronen bevæger vi os fra salvningsritualets kreative eksegese til en materialisering af denne repræsentation. Hernede i produktionens lønkammer er det tydeligt, hvordan teologi og dens disciplinære udfoldelser er dybt impliceret i dansk merkantilisme, imperialism og nationalisme.

Narhvaltronen

Et af de meget konkrete og materielle elementer i kongens teologiske iscenesættelse er narhvaltronstolen, i dag udstillet blandt kronjuvelerne på Rosenborg Slot. Tronen blev fremstillet i drejeren Bendix Grodtschillings værksted, idet han i 1662 blev bestilt til at producere en trone, der passede sig til en enevældig konge. I 1671 var den mere eller mindre færdig og derefter brugt ved kongesalvningerne i 1671-1840. Tronen var efter sigende modelleret efter kong Salomos elfenbenstrone (1 Kongebog 10,18-20).⁵³ Ifølge konservator Stina Bøge, der i ef-

⁵² Ikke desto mindre – som Judith Butler i forlængelse af Michel Foucault og Jacques Derrida påpeger – er brugen af oprindelser vigtige ideologiske strategier, og som sådan vigtige udgangspunkter for analyser. Se *Gender Trouble* (London: Routledge [1990] 2007), især forordet til 1990-udgaven og kapitel 2. Agambens konstruktion af suveræniteten i *Homo Sacer* er ingen undtagelse.

⁵³ Forbindelsen til Salomo fremhæves ved de tre sølvløver, der vogter tronen. Ifølge Første Kongebog havde Salomo en løve ved hvert armlæn og en løve på hvert af de 12 trin, der ledte op til sædet. Dertil kommer, at Salomo var en meget populær kongefigur på grund af hans retfærdige natur og visdom, der udgjorde et populært kunstnerisk motiv i tiden. For eksempel ankom Rubens maleri, 'Salomos dom' til det danske hof i 1640 som en gave til Frederik 3. og dronning Sofie Amalie havde et lille forgyldt håndspejl med kopi af billedet på bagsiden. Se Jørgen Hein, "En trone af enhjørningehorn og løver af sølv", *Siden Saxo* 2 (2006), 39-45 (41). Det er blevet bemærket at de tre sølvløver ved den enevældige konges trone er en noget amputeret version af Salomos 14 løver. Hein argumenterer for at årsagen var økonomisk men overvejer om de tre løver skal tænkes at symbolisere sølvløverne i rigsvåbenet (Hein 2006, 43). Da det netop var Frederik 3., der indførte de tre løver i rigsvåbenet såvel som den, der bestilte de tre løver til tronen, er det ikke en helt vanvittig tanke. En lignende konklusion kommer Birgitte Bøggild Johannsen og Hugo Johannsen frem til i *Kongens kunst*, hvor de tre sølvløver beskrives som sindbillede på riget – Danmarks tre løver. Birgitte Bøggild Johannsen og Hugo Johannsen, *Ny Dansk Kunsthistorie 2: Kongens kunst* (København: Fogtdal 1993), 150-151. De tre løver blev en meget væsentlig detalje i en anden liminal fase af kongens liv, nemlig castrum doloris. Se Birgitte Bøggild Johannsen, "Til evig ære minde. Studier i enevældens Castrum Doloris", *Kirkens bygning og brug. Studier tilegnet Elna Møller*, red. H. Johannsen (København: Nationalmuseet 1983), 155-180. Se også Olden-Jørgensen

teråret 2007 var i gang med at restaurere tronstolen, har man ikke set noget lignende, hverken før eller siden.⁵⁴ Stolens skelet er af kostbart træ: ibenholdt, bogstavtræ (eller slangetræ) og kongetræ, belagt med plader af elfenben og flankeret af søjler af narhvaltand. Narhvaltand er ikke sædvanligvis et finermateriale, ej heller er det særligt anvendeligt til denne slags pynt. For det første er det et naturligt drejet materiale, der igen skal drejes for at producere plader. Tandene er desuden hul og ikke emaljeret, hvilket betyder, at den mister farve og bliver grå, ifølge konservatoren. Tandpladerne, der er påsat stolen, slår sig med tiden og vrides af samt mister farve, hvilket gør tronstolen til et forholdsvis krævende vedligeholdelsesobjekt. Ud over narhvaltand er stolen pyntet med 8 forgyldte allegoriske figurer på hjørnerne, og kronet med en kæmpe ametyst. I dag opbevares ametysten i boksen sammen med kronjuvelerne, mens en glasplade er i dens sted.

Tronen tager sig ud som en opulent stillen til skue af rigdomme og ressourcer, og en næsten uudtømmelig symbolsk værdi, idet den trækker på et væld af symbolske strukturer, der fremstiller den som højsædet for magt, styrke og potens. Ud over de romerske allegoriske figurer er der det bibelske tronkoncept og narhvaltanden. Siden tronen er et magtsymbol, er selve ideen om tronen ofte forbundet med Gud, eller i hvert fald den konge, der står under Guds nåde. Således profeterer Natan i løftet til David, at en af Davids efterkommere skal sidde på tronen og bygge Herren et hus, og at Herren vil grundfæste hans trone til evig tid (2 Sam 7,13.16). Denne efterkommer er Davids søn Salomo, der tillige lader sig bygge en guldbelagt elfenbenstrone (1 Kong 10,18-20). Den grundfæstede trone er altså metafor for en kongeslægt, der i Salomo-fortællingen materialiseres i en elfenbenstrone. Narhvaltronen som inspireret af Salomos trone er også en konkret manifestation af rigdom og væld, mens den tillige stræber efter at repræsentere evigheden, idet den er sæde for den enevældige kongemagt, der er gudommeligt bestemt igennem blodlinjen og derved udgør, hvad Kantorowitz kal-

(1996), 13ff. for en analyse af castrum doloris' rolle i den overordnede ceremonialisering af kongen.

⁵⁴ I efteråret 2007, da jeg arbejdede på denne artikel var gulvet i tronsalen på Rosenborg Slot ved at blive istandsat, og museet havde benyttet lejligheden til at få tronen renoveret. Således lykkedes det takket være et utroligt hjælpsomt personale ved Rosenborg og værkstedet på Amalienborg, at få adgang til tronstolen i dens mindste bestanddele. Tak til møbelsnedker og konservator Stina Bøge, der tog sig tid til at diskutere materialerne med mig. for beskrivelse af renoveringen af såvel trone som tronsal. Se <http://www.berlingske.dk/article/20080415/kultur/704150026/> for beskrivelse af renoveringen af såvel trone som tronsal.

der 'super-body' som distinkt fra den naturlige dødelige krop.⁵⁵ Dette aspekt forstærkes ved at fremhæve narhvaltanden som enhjørningetand,⁵⁶ der symboliserer udødelighed og magt, såvel som modgift,⁵⁷ og dermed var særdeles eftertragtet i Europa.⁵⁸ Dertil kommer, at narhvalens nordligere tilhørsforhold gør den til en sjælden handelsvare.⁵⁹ Hverken Finn Gad eller de kunsthistoriske beskrivelser⁶⁰ nævner handelsprisen på narhvaltand, men Gad nævner flere gange, at det er et værdifuldt og eftertragtet handelsobjekt blandt danskere, englændere og hollændere i Grønland.⁶¹ At der er tale om et meget kostbart materiale fremgår af von Webers biografi om Christian 3.s datter, Anna, hvor det fremgår, at Antonius Pigafetta udbød et stort stykke enhjørningehorn for 50.000 daler og et lille stykke for 10.000 daler.⁶² Ligeledes havde Pfalzgrevinde Elisabeth et horn til salg, der skulle koste 25.000 Sonnenkronen.⁶³

⁵⁵ Kantorowitz 1957, 272.

⁵⁶ Wandal, *Christian 5.*, 4; Bornemann, *Frederik 4.*, 12 og 138ff; Worm, *Christian 6.*, 8-9; Hersleb, *Frederik 5.*, 8 henviser alle til tronstolen af enhjørningehorn.

⁵⁷ Også i England anvendtes fabeldyr til at repræsentere kongen og dennes udødelighed og egenartethed. Ernst Kantorowitz viser, hvordan engelsk middelalderjura brugte myten om fugl fønix og dens indeholdte dobbelthed, nemlig artens udødelighed og individets dødelighed (1957, 389). Fønixmyten kunne bruges til at illustrere forskellige slags absolutte magtpositioner (biskop, pave og konge). Den franske tronfølger blev af og til kaldt *Le petit Phénix* (Kantorowitz 1957, 394). Se også Louis Marin (1988, 100-101), der bruger myten til at demonstrere magtens længsel efter det absolutte.

⁵⁸ Aleksander Pluskowski, "Narwhales or Unicorns. Exotic Animals as Material Culture in Medieval Europe", *European Journal of Archaeology* 7/3 (2004), 291-313. Både Hertugen af Gottorp og Frederik 3. havde et horn i deres samlinger. Finn Gad, *Grønlands historie I: Indtil 1700* (København: Nyt Nordisk Forlag 1967), 302.

⁵⁹ Arthur MacGregor, *Bone, Antler, Ivory & Horn. The Technologies of Skeletal Materials Since the Roman Period* (London 1985), 41. Se også 43, n. 16, der refererer til narhvaltronen.

⁶⁰ Gudmund Boesen, *Danmarks Riges Regalier*. Udgivet for De danske Kongers kronologiske Samling på Rosenborg (København 1986), 148-152.

⁶¹ Gad 1967, 289 og 310.

⁶² Karl von Weber, *Anna Churfürstin zu Sachsen geboren als Königlichem Stamm zu Dänemark. Ein Lebens- und Sittenbild aus dem sechzehnten Jahrhundert* (Leipzig 1865), 476.

⁶³ Et af tidens efter sigende mest virksomme lægemidler var enhjørningehorn, og Annas medicinske færdigheder havde formentlig stemplet hende som heks, havde hun tilhørt et andet samfundslag. I stedet for at købe det til de ovennævnte priser, udbad hun sig et stykke enhjørningehorn af sin far, til at tilberede sit aquae vitae. Det fik hun, og også

Fra et kolonihistorisk perspektiv er tronstolen ufattelig interessant, fordi dens materialer kommer fra oversøiske områder og således markerer begyndelsen af det danske imperium og dets handelsforbindelser.⁶⁴ Hvis vi begynder med narhvaltanden, er det overvejende sandsynligt, at dette materiale kom fra Grønland. I midten af det 17. århundrede var flere handelsekspeditioner udgået til Grønland og vendt tilbage med – blandt mange andre ting – et stort antal narhvaltænder.⁶⁵ På dette tidspunkt var missionen til og koloniseringen af Grønland endnu ikke påbegyndt, men kongen, Frederik 3., så uden tvivl Grønland som sin retmæssige arv og ejendom og gjorde krav på herredømme over landet. Dette kommer til udtryk i inddragelsen af Grønland i det danske rigsvåben i skikkelse af en isbjørn.⁶⁶ Hvad angår de øvrige materialer, guld og de forskellige typer træ, er det vanskeligt at sige præcis hvordan de havnede i drejerens værksted. Overordnet set var guld en af tidens primære handelsvarer, og også Danmark havde import af guld, idet et dansk-afrikansk handelskompagni i Glückstadt begynde at transportere guld og andre varer fra Guldkysten i 1659.⁶⁷ Dette fremgår blandt andet af nogle af de lister, som angiver de tab, som det danske handelskompagni led under hol­lænderne, der opbragte flere danske skibe og konfiskerede handelsvarer for flere tusind rigsdaler, hvoraf guld nævnes eksplicit.⁶⁸

Med de forskellige typer træ bliver det lidt mere kompliceret. Ibenholt havde været et populært luksusmateriale i Europa siden det 16. århundrede,⁶⁹ primært

hendes mor havde et stykke liggende, som hun skænkede datteren. Weber, (1865), 477. I Jakob Knudsens roman om Luther sendes der bud til grev Albrechts slot 'efter et kostbart og højt anseet Lægemedel, man dér skulle have, nemlig Enhjørnings-Horn (det var nok egentlig Narhvals-Tand).' Jakob Knudsen, *Angst-Mod* (København: Gyldendal 1912-1914), 395.

⁶⁴ Jeg skylder Kasper Dalgaard en stor tak for hans forskningsassistance og bearbejde, der gjorde dette afsnit veldokumenteret og gennemarbejdet og satte mig i forbindelse med Ole Justesen, der ligeledes var meget elskværdig og behjælpelig.

⁶⁵ Gad 1967, 284, 289, 302, 310.

⁶⁶ Gad 1967, 286. Se også Louis Bobé, *Opdagelsesrejser til Grønland 1473-1806. Indledning nr. 1 til Diplomatarium Groenlandicum 1492-1814*. Meddelelser om Grønland 55/1 (København 1936), 18.

⁶⁷ Ole Justesen (red.), *Danish Sources for the History of Ghana 1657-1754, vol 1: 1657-1735* (København 2005), viii.

⁶⁸ Justesen 2005, 22.

⁶⁹ A.J. Russell-Wood, *The Portuguese Empire 1415-1808. A World on the Move* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1992), 127; Thomas D. Boston, "The

fra Ostindien og Vestafrika, men at der skulle være tale om en direkte dansk importvare lader sig ikke uden videre bekræfte.⁷⁰ Hvad kongetræ og slangetræ angår, er de geografisk set lettere at indkredse, da begge træsorter kun vokser på det sydamerikanske kontinent. Kongetræ eller violete er ifølge José Arrudas analyse et af de brasilianske produkter, som Portugal videreeksporterede til det øvrige Europa.⁷¹ Slangetræ, der er særdelels kostbart og sjældent, er ikke anført som portugisisk handelsvare, hverken hos Arrudas eller Russell-Wood. Det vokser i Surinam, Amazonas, Panama og Guyana, hvoraf kun Amazonas er tidligere portugisisk koloni. De fleste fremstillinger af handlen mellem Europa og Sydamerika i dette tidsrum (midten af det 16. århundrede) fokuserer udelukkende på den indbyrdes konkurrence mellem de europæiske lande, slavehandel og sukkerproduktion. Hvis træeksporten nævnes, er det kun brasiltræ.⁷² Dette ensidige fokus nedtoner udbygningen af landenes egne ressourcer og destabiliseringen af økosystemer, og fokuserer udelukkende på produktion og konkurrence. Ifølge Arruda er forskellen på brasiltræeksport og sukkerfabrikkerne, at hvor sukkerproduktionen var med til at 'opbygge' landet og gennem slaveriet bidrage til en befolkningsvækst, var brasiltræudvindingen ensidig, og bidrog ikke til en udvikling eller værdiforøgelse af landet. Der blev kun handlet, ikke investeret.⁷³

Hvis vi vender tilbage til tronstolen, ser vi nu, at den er sammensat af grønlandsk narhval, afrikansk ibenholt og sjældne og kostbare sydamerikanske træsorter.⁷⁴ Et yderlige bidrag til denne dekadence er, at disse kostbare træsorter blot

East African Coast in the Age of Exploration”, *A Different Vision: Race and Public Policy*, red. T.D. Boston (London: Routledge 1997), 189-205 (196).

⁷⁰ Men se Asta Bredsdorff, *Willem Leyels liv og farefulde rejse til Indien* (København: Museum Tusulanums Forlag 1999), 183, der anfører, at med Det Dansk Ostindiske Kompagni kom ibenholt til Danmark fra Ostindien. Se også Ole Feldbæk og Ole Justesen, *Kolonierne i Asien og Danmark* (København: Politikens Forlag 1980), 65, hvor det fremgår at admiral Gjedde fik et skib lastet med ibenholt sendt til Danmark i 1620. Tak til Ole Justesen for dette tip.

⁷¹ José Jobson de Andrade Arruda, “Colonies as mercantile investments: The Luso-Brazilian empire 1500-1808”, *The Political Economy of Merchant Empires*, red. James D. Tracy (Cambridge: Cambridge University Press 1991), 360-420, tabel 10.5.

⁷² En undtagelse er Russell-Wood (1992), xxxii, der i et skema anfører træsorter som del af handelsvarerne mellem Brasilien og Portugal.

⁷³ Aruda 1991, 375ff.

⁷⁴ I det franske kongehus blev både ibenholt og kongetræ brugt som finérmateriale. Louise Ade Boger, *Furniture Past & Present* (New York: Doubleday 1966), 87-115; Paul Villiard, *A Manual of Veneering* (New York: Dover, 1975), 1ff.

danner stolens skelet og er overlagt med narhvaltand. Finering (dvs. overlægning af en mindre dyr træsort med et tyndt lag finere træ) og marketteri (mønstre af fint træ klippet sammen og lagt over almindeligt træ) blev meget populært i Europa i anden halvdel af det 17. århundrede.⁷⁵ Men her er der ikke tale om at overlægge noget mindre kostbart med noget kostbart. Her er der tale om at overlægge noget meget sjældent, kostbart og umiddelbart utilgængeligt materiale, med et tilsvarende kostbart og symbolladet materiale. Ved at bryde tronstolen ned i dens mindre bestanddele og materialer tegnes derved et kort over tidens koloniale og merkantalistiske udviklinger med den danske konge i dets centrum. Dette følger glimrende mønsteret i Første Kongebogs fortælling, der med stor emsighed gør rede for ophavet til diverse materialer, der ingik i bygningen af templet, paladset og tronen. Dette har den effekt, at Salomo bliver placeret som centrum i et enormt imperium, med mangfoldige ressourcer af træ, ædelsten og guld. De uoverensstemmelser mellem de arkæologiske vidnesbyrd for de gammeltestamentlige teksters fortællinger og den tid, de selv hævder, at høre til, som er blevet fremhævet af Thomas Thompson⁷⁶ og Niels Peter Lemche⁷⁷ kan vi passende inddrage i de enevældige kongers selviscenesættelse, idet der er en lignende uoverensstemmelse med den kraft og magt, der tillægges kongen, og kongens ubetydelige rolle i de storpolitiske begivenheder i enevældens århundreder.⁷⁸

⁷⁵ Harvey Green, *Wood: Craft, Culture, History* (London: Penguin, 2007), xxi; Boger (1966), 100.

⁷⁶ Thomas L. Thompson, *The Bible in History. How the Writers Create a Past* (London: Jonathan Cape 1999).

⁷⁷ Niels Peter Lemche, "Israel og dets land", *Etnicitet i biblen*. Forum for Bibelsk Eksegese 9, red. N. P. Lemche & H. Tronier (København: Museum Tusculanum 1998), 11-22.

⁷⁸ Iscenesættelsens performative karakter kommer for eksempel til udtryk i Frederik 5.s salvning. Det fremgår af biskoppens tale, at verdens øjne *burde* hvile på den danske konge og hans land. Biskoppen forestiller sig et folk, som lever i fred og fordragelighed mens lande rundt om dem lever under konstante krigstrusler, 'et land af Goshen midt i plaget Egypten.' Dette folk har også den bedste og reneste religion, det sande og rene Guds ord og er dagligt opmuntret og oplært i denne frelsesvej. Og dette folk har en konge, der har så meget magt og er en så kærlig og omsorgsfuld monark; dermed må det konkluderes, at hvis dette folk eksisterede, måtte det være det lykkeligste folk i verden. Derpå siger han, at vi ikke skulle forestille os, at et sådant folk kun eksisterede i Utopia eller i den platoniske republik, men hvis vi granskede de velkendte områder i vores verdensdel, vores Europa, og ledte efter dette folk, så måtte det indrømmes, at intet folk i Europa kommer nærmere denne portrætteret af fred end os (Hersleb, *Frederik 5.*, 81-84).

Samtidig bekræfter brugen af Salomo i den enevældige kontekst det Gamle Testaments teologiske, politiske og nationalistiske indflydelse og eftervirkninger.

Liste over bidragydere

Pernille Carstens, forskningsleder, lektor, cand.theol., ph.d.

Kasper Dalgaard, ph.d.-stipendiat, cand.theol.

Finn Damgaard, post.doc., cand.theol., ph.d.

Martin Friis, ph.d.-stipendiat, cand.theol.

Anne Katrine de Hemmer Gudme, adjunkt, cand.theol., ph.d.

Tilde Bak Halvgaard, ph.d.-stipendiat, cand.theol.

Trine Bjørnung Hasselbalch, post doc., cand.mag., ph.d.

Bo Dahl Hermansen, post.doc., cand.mag., ph.d.

Ingrid Hjelm, lektor, cand.theol., ph.d.

Søren Holst, lektor, cand.theol., ph.d.

Jesper Høgenhaven, professor, dr.theol.

Niels Peter Lemche, professor, dr.theol.

Christina Solmunde Michelsen, ph.d.-stipendiat, cand.theol.

Mogens Müller, professor, dr.theol.

Jesper Tang Nielsen, professor (mso), cand.theol., ph.d.

Stefan Nordgaard, post.doc., cand.theol., ph.d.

Christina Petterson, post.doc., cand.theol., ph.d.

Frederik Poulsen, ph.d.-stipendiat, cand.theol.

Anne Vig Skoven, ph.d.-stipendiat, cand.theol.

Der kan opregnes en række kendte eksempler på genskrivning af tekster, som i den jødiske og kristne receptions historie regnes for bibelske: Krønikebøgerne, de to senere af de synoptiske evangelier, Jubilæerbogen, Genesisapokryfen, Pseudo-Filons *Liber Antiquitatum Biblicarum* og Josefus' *Antiquitates*. Under alle omstændigheder er det oplagt, at fænomenet genskrivning må studeres og forstås i en bredere sammenhæng. Det her foreliggende bind afspejler således også, hvor forskellige aspekter af forarbejdet tradition, der kan rummes under overskriften »Bibelske genskrivninger«. Genskrivning er et fænomen, der kan forbindes med begrebet kulturel erindring: Tekster, der tilskrives autoritet og normativitet i en given kulturel sammenhæng, søges bevaret og opretholdt som normative gennem en proces, der både indebærer afskrift og omskrivninger, men derudover tillige kulturel annektering af steder og landskaber og f.eks. bibelsk forankring af kroningsritualer. Denne måde at betragte teksternes tilblivelse og overlevering samt deres brug på kan være med til at åbne øjnene for væsentlige aspekter. Med sine tyve forskellige og forskelligartede bidrag belyser dette bind frugtbarheden i at inddrage begrebet »bibelsk genskrivning« i forståelsen af dels kanoniske tekster både i og uden for Bibelen.