

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 Berlinensis 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 Strasbourgs-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 Strasbourgs Coptic Gospel: Prolegomena to a New Edition of the Strasbourgs 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 'Apostelevanglien' 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 – Verworfenen 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 vandringen 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 formanens 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 ikklædes 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 førsteudgiverens 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.