

”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 ἱερατεῖαν 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 εἰπείν) 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 præsteskabs 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 englenerne, 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 englenerne 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. I det 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.