

Autoritet, flerstemmighed og forhandling i Genesisapokryfen

Trine B. Hasselbalch

Abstract: This investigation attempts to catch a glimpse of the social process of writing the Genesis Apocryphon, and to ponder which kind of authoritativeness was attributed to the textual traditions behind it – biblical and pseud-epigraphical alike. The document is seen metaphorically as a palimpsest, and the different sources and perspectives are interpreted as principally equal in weight and importance. The output is a reading eliciting multiple voices and perspectives within the text, and suggesting that the production and use of the Genesis Apocryphon did not take place simply to carry on authoritative traditions, but to question, debate and negotiate their meaning in life.

Key words: Genesis Apocryphon – rewritten Bible – authority – contest – palimpsest – social context – female perspectives – multivocality – Dead Sea Scrolls

Klassificering står i centrum for mange diskussioner af forholdet mellem på den ene side skrift eller bibel og på den anden side genskrivning. Genskrivning som proces og funktion er der mindre opmærksomhed omkring, og interessen begrænser sig ofte til spørgsmålet om genskrivernes *formål* med at genskrive. Der forudsættes en udviklingsmodel, hvor nye situationer medførte behov for at producere forbedrede eller opdaterede versioner af en *original*.¹

George Brooke kommer tættere på at beskrive genskrivningsprocessen som andet end intention, idet han i nogen grad ser selve tekstens autoritet som opretholdt af genskrivningsprocessen: "To some extent, perhaps to a great extent, the reworked scriptural compositions carry the authority of the tradition

¹ Craig C. Evans, "The Genesis Apocryphon and the Rewritten Bible", *Revue de Qumran* 13 (1988), 153-65, 162: "What is common to most of this literature is the desire to update the biblical narrative, to bring it more closely into alignment with the theological orientation of the Judaism of late antiquity"; Philip Alexander, "Retelling the Old Testament", *It is Written. Scripture Citing Scripture*, red. D.A. Carson og H.G.M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press 1988), 99-121, 118.

forward in ways in which the primary texts on which they depend could not”,² og igen: “the reworked scriptural compositions can be understood as the principal vehicle through which interest was maintained in the texts which later became canonical”.³ Det er uklart, om Brooke ligefrem ser autoriteten som et *produkt* af genskrivningsprocesserne; den er åbenbart ikke kun et absolut udgangspunkt, men noget der tilsyneladende forhandles gennem processen. Udgangspunktet for denne artikel er det her skitserede behov for mere bredt at udforske den samfundsmæssige funktion af genskrivningsprocesser, herunder autoritetens betydning for selve processen.

Genesisapokryfen⁴ inkorporerer materiale kendt fra Første Mosebog og dertil en betragtelig mængde pseudepigrafisk materiale, navnlig fra Første Enoksbog og Jubilæerbogen, som til syvende og sidst ikke kom med i kanon.⁵ Den udfordrer derfor både autoritetsbegrebet og forståelsen af, hvordan forskellige teksttraditioner, der var toneangivende i tiden inden en egentlig kanonisering, indgår i Genesisapokryfen. Det er et spørgsmål om, hvorvidt de pågældende pseudepigrafiske og bibelske teksters status på det tidspunkt var kvalitativt forskellig. Artiklen afprøver en særlig strategi, nemlig at læse Genesisapokryfen som en palimpsest. Sådant en læsning indebærer, at de teksttraditioner, den består af, som udgangspunkt behandles som lige betydningsfulde. Formålet er at belyse de anvendte traditioners status og eventuelle autoritet i tiden, inden en kanon udkrystalliseredes.

² George Brooke, “Between Authority and Canon: The Significance of Reworking the Bible for Understanding the Canonical Process”, *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran*, red. Esther G. Chazon, Devorah Dimant og Ruth A. Clements (Leiden: Brill 2005), 85-104, 93.

³ Brooke (2005), 94.

⁴ Dette skrift, 1Q20, består af ialt 22 tekstkolonner og er blandt de ruller, der blev fundet i hule 1 ved Khirbet Qumran i 1947. Den seneste og mest omfattende tekststudgave er Daniel Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon. A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13-17* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 79; Leiden: Brill 2009). Citater er taget fra Bodil Ejrnæs, Søren Holst og Mogens Müller (red.), *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne* (2. udvidede og reviderede udgave, København: Anis 2008).

⁵ Andre Qumrantekster, der kunne være forbundet til Genesisapokryfen, er 1Q19 (1Q *Livre de Noé*), 4Q534 (4Q *Mess ar*; 4Q *Naissance de Noé^e ar*), 4Q535-536 (4Q *Naissance de Noé^{b-c} ar*), 6Q8. De to førstnævnte beskriver begge en bemærkelsesværdig fødsel, og selvom Noa ikke nævnes udtrykkeligt, har begge tekster elementer, der peger på, at det er hans fødsel, de hver især omhandler. I så fald er der forbindelsespunkter til Genesisapokryfens kolonne 1-5, samt til 1 En106-107.

Kort om Genesisapokryfen

Genesisapokryfen genskriver, som navnet antyder, Første Mosebog, men det er alligevel omstridt, om genskrevet bibel er den rette betegnelse for dette Dødehavsskrift, som trolig er forfattet i det første eller andet århundrede f.v.t.⁶ Sproget er aramæisk, og på den baggrund kan man betvivle om det har været tænkt som en ”autoritativ” version af skriften.⁷ På grund af skriftets ujævne kvalitet har det været karakteriseret som eksempelvis midrash, targum, parabibelsk skrift, genskrevet bibel og pseudepigraf; behandlingen af stoffet fra Første Mosebog ændrer karakter undervejs, således at visse dele afviger meget fra den bibelske tekst, medens andre dele nærmest er en oversættelse af den hebraiske tekst til aramæisk, en *targum*.

Kolonne 19-22, som omhandler Abraham, fremstår som en *targum*, idet den følger Første Mosebog ganske tæt og medtager relativt få ændringer og tillæg. I kolonne 3-17 er der en tendens til at formulere sig anderledes end Første Mosebog og medtage længere sekvenser fra de pseudepigrafe traditioner. Her er Noa omdrejningspunkt, men der gives også betydelig plads til Enok, Lemek og Metusalem – figurer som kun spiller en beskeden rolle i Første Mosebog. Et antal forskere mener, at inspirationen hertil er hentet ikke kun fra de nu tilgængelige pseudepigrafer, men at der må have eksisteret en ”Noas bog”, som også har leveret materiale til Genesisapokryfen.⁸

Når det gælder Genesisapokryfens relation til Første Enoksbog og Jubilæerbogen, er der delte meninger med hensyn til inspirationens retning. Bruger Genesisapokryfens forfatter Første Enoksbog og Jubilæerbogen som kilde? Er det snarere dem der anvender Genesisapokryfen? Eller forholder det sig sådan, at alle

⁶ Palæografiske, lingvistiske og tekniske undersøgelser peger på, at manuskriptet stammer fra sidste halvdel af det 1. årh. f.v.t. eller første halvdel af det 1. årh. e.v.t., jf. Machiela (2009), 136-37. Manuskriptet er næppe forfatterens original, og selvom et flertal af forskere peger på det 1. årh. f.v.t. som affattelsestidspunkt, argumenterer nogle på baggrund af slægtskabet til 1 En106-107 og Jubilæerbogen for, at teksten kan stamme fra midten af det 2. årh. eller endda tidligere (ifølge nogle så tidligt som slutningen af det 3. årh. f.v.t.). Jf. *ibid.* 142.

⁷ Sidnie White Crawford, ”The Rewritten Bible at Qumran”, *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, vol. 1, red. James H. Charlesworth (Waco, Texas: The Baylor University Press 2006), 131-47, 145; Brooke (2005), 91-93.

⁸ Richard C. Steiner, ”The Heading of the *Book of the Words of Noah* on a Fragment of the Genesis Apocryphon: New Light on a ‘Lost’ Work”, *Dead Sea Discoveries* 2 (1995), 66-71.

tekster trækker på fælles kilder, som nu ikke længere er tilgængelige? De endeløse diskussioner om Genesisapokryfens redaktionshistorie har ikke ført til noget entydigt resultat, og spørgsmålet er ikke det centrale her.

Uden at gå ind i alle de detaljerede udredninger og argumenter er det muligt at fastslå, at Genesisapokryfen er et sammensat skrift, hvilket peger på brug af eksisterende traditioner i en vis udstrækning: Moshe Bernstein har vist, at den første og den anden del af Genesisapokryfen, om henholdsvis Noa og Abraham, har vidt forskellig praksis for, hvordan de refererer til eller omtaler guddommen. På den baggrund foreslår Bernstein, at materialet, der indgår i hver af de to tekstdele, har udviklet sig uafhængigt af hinanden, ja endog at Genesisapokryfen selv kan være skrevet af to forfattere, der har stået for hver sin del.⁹ Med andre ord, uagtet spørgsmålet om hvorvidt Genesisapokryfen var udgangspunktet for en senere udvikling af enokiske og andre traditioner, ser det ud til at mindst to forskellige traditioner er bragt sammen i Genesisapokryfen, en perikope et og en perikope to. Uden direkte at bevise noget taler dette også for, at Genesisapokryfens sidste forfatter(e) eller redaktor(er) kendte og brugte de nævnte traditioner.

Hvori består en teksts autoritet?

Så længe vi behandler Genesisapokryfen som genskrevet bibel (eller genskrevet skrift eller parabibelsk litteratur) ser vi den primært som en bearbejdelse eller fortolkning af Første Mosebog. Nærmest automatisk prioriterer vi Første Mosebog og dette skrifs autoritet over materiale, der indgår i andre anvendte tekster eller traditioner. Men selv om Første Mosebog synes at være en slags grundtekst, er det ikke ensbetydende med, at dens autoritet var en ubestridt selvfølge. Måske var motivet for at skrive Genesisapokryfen noget helt andet end at producere en korrekt eller adækvat fortolkning af ”skriften”.

Dengang Genesisapokryfen blev til, fandtes ingen jødisk kanon. Rent fysisk skulle der kodekser til at materialisere og derved ”påvise” en kanon, men først fra det andet århundrede e.v.t. afløstes skriftruller, som almindeligvis indeholdt enkeltstående skrifter, så småt af kodekser, som kunne rumme skrifsamlinger.¹⁰ Før dette var mange af de nu bibelske skrifter i omløb og udgjorde en vigtig litte-

⁹ Moshe Bernstein, “Divine Titles and Epithets and the Sources of the Genesis Apocryphon”, *Journal of Biblical Literature* 128 (2009), 291-310.

¹⁰ Karel van der Toorn, “The Books of the Hebrew Bible as Material Artifacts”, *Exploring the Longue Durée. Essays in Honor of Lawrence E. Stager*, red. David J Schloen (Winona Lake: Eisenbrauns 2009), 465-71.

rær arv, men det gjaldt også skrifter, der ikke siden blev indoptaget i nogen kanon:

There is little doubt that the core of the biblical collection of authoritative books is essentially the same collection that we now have in the Protestant OT collection. What is in question in canonical studies are books on the fringe. These fringe books, that included both canonical and apocryphal books, were disputed among Jews and Christians for centuries, even though many leaders in the church and synagogue freely quoted these writings in an authoritative manner, sometimes even using the designations *Scripture* or *as it is written* to refer to them.¹¹

For så vidt som Genesisapokryfen er en genskrivning, genskriver den begge skriftgrupper, og det er derfor, den i særlig grad inviterer til en undersøgelse af styrkeforholdet mellem de implicerede traditioner. Det er nok til dels et spørgsmål om social diversitet og pluralisme, hvilket citatet fra McDonald ovenover antyder: Der kunne pågå langvarig debat om visse skrifers status, og forskellige sociale grupperinger kan have haft hver deres præferencer.

Betegnelsen autoritativ bruges hyppigt i omtalen af bibelske tekster inden kanoniseringen, men betydningen af dette bliver sjældent undersøgt. Det lader til, at autoriteten, et samfunds accept af visse tekster og traditioners særlige betydning, betragtes som et udgangspunkt, som selve årsagen til at netop de tekster er blevet læst, citeret, oversat, fortolket og kommenteret.¹² Men det synes samtidigt svært at komme bagom dette udgangspunkt og forklare, hvordan det er blevet sådan.

Sidnie White Crawford noterer Genesisapokryfens brug af andre traditioner end dem, vi kender fra Første Mosebog, og hun hævder, at de alle er lige autoritative.¹³ Af årsager, som jeg vil vende tilbage til i forbindelse med de metodiske overvejelser, er jeg enig med hende i, at de tekster og traditioner, der indgår, vejer lige tungt. Men Crawfords idé om Genesisapokryfens forfatteres bevægelses-

¹¹ Lee Martin McDonald, *The Biblical Canon. Its Origins, Transmission, and Authority* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers 2007), 216.

¹² Stephen G. Dempster, "Torah, Torah, Torah. The emergence of the Tripartite Canon", *Exploring the Origins of the Bible. Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*, red. Craig A. Evans and Emanuel Tov (Grand Rapids: Baker Academics 2008), 87-127 (126: "In my judgment the very idea of canon would give rise to pluriformity").

¹³ Sidnie White Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (Grand Rapids: Eerdmans 2008).

de for at bringe disse traditioner sammen rummer en implicit – og problematisk – antagelse om autoritet. Ifølge Crawford var formålet at kombinere de allerede autoritative tekster i en samlet læsning,¹⁴ herunder at harmonisere divergerende traditioner, forklare vanskelige passager og modernisere dem efter behov.¹⁵ Formålet med at skrive Genesisapokryfen skulle ikke være at erstatte de tidligere traditioner eller overtage deres autoritative status.

Crawford opererer med et ret statisk begreb om autoritet; det er, som om forfatterens formål med at skrive Genesisapokryfen skulle have været at tage et øjebliksbillede af de traditioner om patriarkerne, som af den ene eller anden grund blev betragtet som autoritative, og fortolke dem mere eller mindre af netop den årsag. I så fald skulle traditionerne være blevet fortolket *på grund af deres autoritative status*, snarere end fordi de blev opfattet som aktuelle i forhold til livets realiteter i det pågældende samfund.

Der er brug for en mere dynamisk forståelse af autoritet, og George Brooke tegner et andet billede af det autoritative i diskussionen om de mange genskrevne (bibelske) skrifter i det andet tempels periode. Han fastholder på den ene side, at det *er* autoritative grundtekster, der genskrives, men på den anden side insisterer han på, at intentionen med genskrivningen er ny og anderledes i forhold til den, der ligger bagved grundteksten. Han foreslår endda, at det at genskrive autoritative skrifter kan handle om, at man reelt afviger fra det, som den aktuelle skrifttekst repræsenterede i samtiden.¹⁶ På dette punkt afviger Brooke derfor fra en tendens til at antage, at de autoritative skrifter og deres genskrivninger udgør en monolitisk enhed og repræsenterer ubrudte traditioner, hvis autoritet ingen for alvor har stillet spørgsmål ved under fortolkningsprocessen. Eksempelvis omtales skriftens pluralitet af teksttyper i Qumran som “a reflection of what is available to elites more broadly”.¹⁷

Betydningen af tekster og traditioners autoritet ligger ikke kun i agtelsen af dem og det, de menes at stå for, men også i en *modstand* imod dem. Selvom det kan stemme, at de, som genskrev, ikke gik efter at erstatte eller overgå skrifterne,

¹⁴ Crawford (2008), 116.

¹⁵ Crawford (2008), 123-25.

¹⁶ Brooke, “Justifying Deviance: The Place of Scripture in Converting to a Qumran Self-Understanding”, *Reading the Present in the Qumran Library: The Perception of the Contemporary by Means of Scriptural Interpretation*, red. Armin Lange (Atlanta: Society of Biblical Literature 2005), 74-87; Brooke (2005), 90.

¹⁷ Brooke (2005), 77.

kan de have forsøgt at udfordre både dem og de fremherskende fortolkninger af dem i samtiden. Sådant en tankegang flytter fokus væk fra skrifterne selv og deres funktion som bevarere af traditioner gennem omskiftelige tider og på stadig nye betingelser og hen på den *interaktion*, der pågik mellem de grupper af mennesker, som gjorde krav på ejerskabet til de pågældende traditioner. Fortolkningen som aktivitet udspringer af menneskers behov for at håndtere aktuelle sociale situationer, og den benytter sig af eksisterende tekster, ikke kun fordi de har en autoritativ status, men fordi de er tilgængelige og synes relevante i situationen. En fortolkning, som er fremprovokeret af sociale uoverensstemmelser, kan eksempelvis medvirke til, at tidligere fortolkninger forkastes, ganske enkelt fordi de repræsenterer modstanderens holdninger.

På den måde fortolkes tekster, fordi de er *tilgængelige*, og dette er årsagen til, at jeg bifalder Crawfords synspunkt om, at de kilder, der indgår i Genesisapokryfen, er lige vigtige. At læse Genesisapokryfen som en palimpsest respekterer dette synspunkt og forekommer derfor frugtbar. I det følgende vil jeg gøre rede for nogle grundlæggende træk ved sådanne læsninger.

At læse tekst som palimpsest

En palimpsest er i den bogstavelige betydning af ordet et manuskript, der overskriver ældre manuskripter, som først er forsøgt udvisket. Fra det 17. århundrede blev mange palimpsester opdaget, og der blev opfundet metoder til at fremkalde spor af de underliggende lag, sådan at de igen kunne læses. Efterfølgende har arbejdet med sådanne palimpsester ført til, at palimpsest bliver brugt som en metafor for, hvordan erindringslag, eksempelvis i menneskehjernen, i landskabet, eller i litteraturen, bliver genkaldt og aktiveret i nye kontekster. På den måde bliver de ældre lag så at sige samtidige, og de kommer til at få den samme vægt og betydning. Litteraturkritikeren Sarah Dillon siger det sådan: "[t]he palimpsest is a space in which two or more texts, often different and incongruous, coexist in a state of both collision and collusion".¹⁸ Virkningen bliver nogle gange beskrevet som et seksuelt forhold, en sammensmeltning, noget Dillon betegner "det palimpsestuøse" (og sammenligner med "det incestuøse").

At anskue Genesisapokryfen som en palimpsest er at angribe teksten som noget *materielt*: At skabe en palimpsest er at sammensætte noget materiale, tekster, som er blevet genkendt og anerkendt som objekter, der eksisterer i deres egen

¹⁸ Sarah Dillon, *The Palimpsest. Literature, Criticism, Theory*, Continuum Literary Studies (London: Continuum 2007), 52.

ret: de foreligger og er tilgængelige. Tekster, der bliver inkorporeret i nye tekster på denne måde, får ny mening. Den mening eller de betydninger, som en tekst har haft i sin oprindelige kontekst, bliver nu underordnet og redefineret af både den nye litterære kontekst, palimpsesten, og af palimpsestens sociale kontekst. Dermed ikke sagt, at tekster, der indgår i palimpsester, ikke kan føre spor af oprindelig mening med sig, men den nye kontekst må nødvendigvis tilføre dem ny mening, og i den proces bliver de gamle meninger ofte udfordret. I princippet gennemgår alt det tekstmateriale, der indgår i palimpsesten, denne forvandlingsproces. For Genesisapokryfen betyder det, at det materiale, der stammer fra Første Mosebog, får ny mening, helt på linje med det andet (ikke-bibelske) materiale, der indgår.

Litteraturteoretikeren Michael Davidson beskriver palimpsestens tilblivelsesproces som en *stræben efter en vision*.¹⁹ At samle lag på lag af materiale, som man har til sin rådighed, er at føre forhandlinger om et emne, besvare og bestride, tænke uden at vide hvor det ender, bevæge sig i et spekulativt felt, og man kan tillade sig at vandre mellem modstridende udsagn.²⁰ Det handler *ikke* om at give den ultimativt korrekte fremstilling af en sag. Der er rum for både flerstemmighed, samstemmighed og uenighed.

Davidson arbejder med modernistiske digteres manuskripter – ikke som trykklare produkter, men som vidner om en proces, hvor digteren føjer lag på lag – tanker såvel som konkrete ting som skriblerier og klips. Han hæfter sig især ved måden, hvorpå palimpsesten, i dette tilfælde manuskriptet, er blevet til som respons på eller bestridelse af noget: “Unfortunately, much modernist criticism has defined ‘materiality’ in strictly rhetorical terms – the foregrounding of poetic devices and the defamiliarizing of language – thus validating artisanal aspects of the poem *to the exclusion of the world in which it is produced*”.²¹ Her afviser Davidson, at palimpsestens materialitet skulle være at finde i dens stil eller finish – i det forhold at den er *formgivet* med henblik på et særligt *formål*. Den materielle kvalitet ligger snarere i måden, hvorpå palimpsesten inkluderer den verden, som den er skabt i. Hvad menes her? Når en forfatter sammenstiller forskelligartede tekstelementer som led i en tankeproces, peger de tilbage på kontekster og

¹⁹ Michael Davidson, “Palimtexts: Postmodern Poetry and the Material Text”, *Postmodern Genres*, red. Marjorie G. Perloff (Oklahoma Project for Discourse and Theory 5; Norman: University of Oklahoma Press 1989), 75-95 (87).

²⁰ Davidson 1989, 84, 93.

²¹ Davidson 1989, 87 (Min kursivering).

objekter uden for teksten – materielle eller idémæssige. Selvom Genesisapokryfen ikke er et modernistisk digt, er det nyttigt at medtænke dette materielle aspekt ved palimpsesten i tekstanalysen: at de indoptagne tekster og traditioner indikerer forskellige sociale kontekster, tænkemåder, verdensbilleder, og bringer dem i dialog med hinanden. Det er en tankeproces og en dialog, hvor udfaldet ikke er forudbestemt. Men hvad er det, Genesisapokryfens forskellige traditioner peger på?

Palimpsestuøse sonderinger i Genesisapokryfen

Mange bifalder George Nickelsburgs læsning af Genesisapokryfen som en fortælling om patriarker, der bekymrer sig for deres hustruer.²² I bibelens fortælling om Abram og Saraj i Egypten (1 Mos 12,10-20) får vi at vide, at Abram i et forsøg på at afværge en situation, hvor Faraos ville dræbe ham for at få fat på hans smukke hustru, fik Saraj til at lyve over for Faraos folk ved at sige, hun var Abrams søster. Farao førte så Saraj til sit hus uden i øvrigt at tilføre Abram nogen skade, men da Egypten efterfølgende blev ramt af en række plager, indså Farao, at han havde taget en anden mands hustru, og han sendte Saraj bort med Abram. Bibelteksten siger ikke noget om, hvad der mon skete mellem Saraj og Farao, inden han lod hende gå, men parallelhistorien om Abraham og Saraj i Gerar understreger, at kongen i Gerar, som af samme årsager som Farao havde taget Sarah til sig der, ikke havde ligget med hende (1 Mos 20,4). Eftersom Gud havde lovet Abram afkom, der skulle blive til et stort folk, og når nu fortællingerne om ham i så høj grad kredser om hans langvarige barnløshed, ville et afkom til Farao gennem Saraj være intet mindre end en katastrofe. Derfor er det interessant, når Genesisapokryfen påstår, at impotens var blandt de plager, der ramte Farao og hans hus; Farao kunne på ingen måde have haft et fuldbyrdet seksuelt forhold til Saraj – selvom hun havde tilbragt så meget som to år under hans tag (1QapGen 20,16-18). Så ja, Nickelsburg har nok ret i, at Abram ifølge Genesisapokryfen bekymrede sig for sin kone, og havde brug for at forsikre sig om, at hun ikke havde ligget med Farao.

I fortællingen om Noa lægger Genesisapokryfen vægt på tiden, inden Noa blev født: Hans far Lemek, som kun nævnes ganske kort i Første Mosebog, har

²² George Nickelsburg, "Patriarchs Who Worry about their Wives. A Haggadic Tendency in the Genesis Apocryphon", *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, red. Michael E. Stone og Esther G. Chazon (Studies in the Texts of the Desert of Judah 28; Leiden: Brill 1998), 137-58.

et skænderi med sin hustru Betenos, som ikke er nævnt ved navn i bibelen, men i Jubilæerbogen (Jub 4,28). Han har hende mistænkt for at have haft et udenoms-ægteskabeligt forhold, og han frygter af den grund at Noa ikke er hans eget barn. Der nævnes ikke nogen anden mand; mistanken falder i stedet på en af de "guds-sønner", også kaldet "vogterne", som skulle være faldet for fristelsen til at finde sig koner blandt menneskedøtrene (1QapGen 2,1). Lemek frygter, at Noa er undfanget ved et af disse ikke-menneskelige væsener. I bibelen er de nævnt nærmest en passant i en kryptisk passage, som stikker ud fra den øvrige tekst (1 Mos 6,1-4). Men i Genesisapokryfen og i Enoktraditionen spiller de en markant rolle: Deres overtrædelse af skellet mellem det menneskelige og det guddommelige forklarer den megen elendighed på jorden, ikke mindst fordi deres afkom, de såkaldte "kæmper", forårsager uorden og ødelæggelse (1 En 1-16; 1QapGen 1-2; 6,19). Derfor er det også forståeligt, at Lemek bekymrer sig for sin hustru. Via sin far, Metusalem, henvender han sig til Enok, manden, som har haft åbenbaringer om disse ting. Heldigvis modtager han Enoks forsikringer om, at intet upassende har fundet sted. Implikationen er, at Noa er et rigtigt menneske; det er rent menneskeligt genmateriale, han fører videre efter syndfloden. Bernstein bemærker, at modsat hvad der er tilfældet i Første Mosebog, finder Noas fødsel sted *efter* vogternes overtrædelse, både i Genesisapokryfen, Første Enoksbog og Jubilæerbogen (1QapGen 1,1-16; 1 En 83-89; Jub 4,22).²³ Den tidsmæssige detalje har i Genesisapokryfen udviklet sig til den idé, at patriarkernes genmateriale kunne være blevet forurennet af udefra kommende sæd.

Genesisapokryfens håndtering af materialet om Noa og Abraham åbner altså op for den risiko, at uønsket sæd er til stede i menneskeheden som sådan (gennem Lemeks afkom) og i Guds udvalgte folk (gennem Abrahams afkom). Men Genesisapokryfen affærdiger selv denne mulighed; den afviser i hvert tilfælde, at patriarkernes hustruer skulle haft noget med det at gøre. Ida Frölich mener, at de to perikoper fører bevis for, at ingen overtrædelse havde fundet sted, og at de dermed bekræfter, at "the hero and his offspring" har modtaget det land, som de hver især "indtager" ved at foretage en vandring i det (1QapGen 11,11-17; 21,8-22).²⁴ I forhold til Første Mosebog er det nyt, at ikke kun Abram, men også Noa

²³ Moshe Bernstein, "From the Watchers to the Flood: Story and Exegesis in the Early Columns of the Genesis Apocryphon", *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran*, red. Esther G. Chazon, Devorah Dimant og Ruth A. Clements (Leiden: Brill 2005), 39-63 (47).

²⁴ Ida Frölich, "Narrative Exegesis in the Dead Sea Scrolls", *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, red. Michael E.

foretager en rundtur landet, som Gud har givet ham (jf. 1 Mos 13,14-17).²⁵ Også på andre måder synkroniserer Genesisapokryfen fortællingerne om Noa og Abram – og om deres hustruer – og på den måde skabes en paradigmatiske parallelisme. Eksempelvis optræder Abram som visionsmodtager (1QapGen 19,14-19) og bliver derigennem sammenlignelig med visionsmodtagere som Enok og Noa (1QapGen 19,15-17). I samme retning peger, at Abram på et tidspunkt læser op af Enoks bog, idet dette forudsætter en åbenbaring.²⁶ I visionerne ser Noa og Abram sig hver især symboliseret ved et cedertræ. Dødehavsskrifterne viser, at der var en tradition for at fremstille Noa og hans sønner som et cedertræ med tre grene,²⁷ så her er Abram-figuren tilpasset Noa.

Nickelsburg har vist, at andre paralleller mellem de to perikoper er modelleret over fortællingen om vogternes fald i 1 En 6-11, noget der igen knytter en tættere forbindelse mellem Abram-perikopen og Første Enoksbog. Der er en stærk strukturel lighed mellem 1 En 6-11 og 1QapGen 20, mellem henholdsvis vogterne og Faraos, mellem menneskedøtrene og Saraj: Det seksuelle begær betones på en ganske anden måde end i Første Mosebog: Ligesom vogterne udtrykkeligt begærer menneskedøtrene, begæres Saraj i Genesisapokryfen. Det fremgår af en detaljerig udpenning af hendes skønhed (1QapGen 20,2-8).

Faraos gifter sig med Saraj (1QapGen 20,9), ligesom vogterne gifter sig med menneskedøtrene (1 En 6,2; 7,1).

Gud forhindrer udtrykkeligt Faraos i at være sammen med Saraj (1QapGen 20, 14-17). Selvom vogterne rent faktisk er sammen med kvinderne, modsvarer denne oplysning Guds dom over vogterne (1 En10,11-13), for i begge tilfælde udstilles Guds modstanderes *impotens*.

Stone og Esther G. Chazon (Studies in the Texts of the Desert of Judah 28; Leiden: Brill 1998), 81-99 (96).

²⁵ Bernstein (2005), 60-61.

²⁶ Abram genkalder sig, hvorledes han i Egypten blev opsøgt af tre fornemme mænd: "De gav [mig mange gaver og bad mig vise dem] godhed, visdom og sandhed, og jeg læste for dem af [bogen] med Enoks ord" (1QapGen 19,24-25). Jubilærbogen udfolder, hvorledes Abraham, fordi han fik anledning til at lære det oprindelige sprog, fik en unik adgang til den visdom, som stammer fra tiden inden Babels forvirring, og dermed blev et bindeled til den ellers utilgængelige tid inden syndfloden. Se Steve Weitzman, "Why did the Qumran Community Write in Hebrew?" *The Journal of the American Oriental Society* 119 (1999), 35-45.

²⁷ Machiela (2009), 96-98.

Resultatet er, at Genesisapokryfens to perikoper ligesom Vogterens Bog tematiserer faren for forbudte seksuelle forbindelser mellem israelitiske kvinder og figurer der med Nickelsburgs ord er "larger than life": I tilfældet Betenos faldne guddommelige væsner, i tilfældet Saraj en fremmed storkonge.²⁸ Det er en væsentlig detalje, at begæret i Genesisapokryfen ikke kun tilhører de mandlige figurer men også kvinderne. Betenos betyder at hun, da hun jo helt åbenbart har nydt at være sammen med sin egen ægtefælle, naturligvis ikke har indladt sig med vogterne: "Husk på min fryd... ..tiden og min gispen i kroppen, så vil jeg [fortælle] dig hele sandheden" (1QapGen 2,9-10). De mange paralleller mellem Noa- og Abram-perikoperne taget i betragtning åbner dette for nye perspektiver også på Saraj: Havde hun ikke også et valg, og kunne hun ikke have affundet sig med at være Faraos hustru?

Kvindernes rolle er i det hele taget fremstående og bærer præg af selvstændig vilje. Som før bemærket er Lemeks hustru Betenos kun akkurat nævnt i Jubilæerbogen, og slet ikke i Første Mosebog. Når Genesisapokryfen refererer et større skænderi mellem de to, har hun her fået en klar og højlydt stemme. På lignende vis har Saraj fået en aktiv rolle i materialet om Abram: På vejen til Egypten har Abram en foruroligende drøm om et cedertræ og en palme. På Sarajs initiativ genfortæller han drømmen og dens fortolkning for hende: Den advarer om, at Faraos kunne finde på at tage Saraj på grund af hendes store skønhed og få Abram dræbt af samme årsag. Ifølge Genesisapokryfen er det på grund af denne advarsel, Abram beder Saraj lyve om deres relation, og fordi drømmen er fra Gud, undskylder den tilsyneladende Abrams løgn og rehabiliterer ham. Det er i hvert tilfælde almindeligt at udlægge episoden som udtryk for sådan en vilje i Genesisapokryfen til at rehabilitere patriarken.²⁹ Og dog. Selv om det var Abram selv, der udlagde drømmens betydning, er det ikke rimeligt at tillægge Saraj rollen som passiv tilhører. Visse elementer peger på, at Saraj udfylder den funktion, som drømmetyderen ellers har: For det første opfordrer hun Abram til at fortælle hende drømmen. Derved er det på hendes initiativ, at drømmen kommer frem i lyset, så der kan handles på advarslen. For det andet påpeger drømmen selv, og dens udlægning, Sarajs aktive rolle:

Jeg, Abram, fik en drøm om natten, da vi var kommet til Egyptens land. Jeg så i min drøm et cedertræ og en palme...der kom nogle mennes[ker], som pønse-

²⁸ Nickelsburg (1998), 148-151.

²⁹ Crawford (2008), 121.

de på at hugge [ce]dertræet om og rykke det op og lade palmen stå alene tilbage. *Men palmen råbte op og sagde: 'Hug ikke cedertræet om! For vi har begge to [den samme]rod!' Og cedertræet fik lov at blive stående for palmens skyld og de huggede mig ikke om"* (1QapGen 19,14-17).³⁰

Palmens påstand om, at den og cedertræet har den samme rod, peger hen på Sarajs løgn over for Farao: at hun var Abrams søster, ikke hans hustru. I Første Mosebog fremgår det ikke direkte, at Saraj løj om sin og Abrams identitet, men handlingsforløbet indikerer, at hun har fulgt Abrams opfordring til at gøre netop det (1 Mos 12,11-16). I Genesisapokryfen lader Abram forstå, at hun *foranlediget af hans opfordring* rent faktisk fremsatte den løgnagtige påstand (1QapGen 19,20; 20,10). I selve drømmen er Saraj i skikkelse af palmetræet dog langt mere proaktiv og umiddelbar: Hun "råbte op" og sagde det, der skulle til. Denne reaktion samt hendes efterfølgende gråd (1QapGen 19,21) kan i øvrigt sammenlignes med Enoks reaktioner i forbindelse med den vision, han beretter om i 1 En 83,5-7, og bestyrker indtrykket af Saraj som aktiv part. Alt i alt ligger der mellem linjerne, at Saraj ikke var en almindelig, passiv tilhører, men havde en formidlende funktion i forbindelse med Abrams drømmevision.³¹

Genesisapokryfens oplysning om, at Farao, da han omsider sendte Saraj tilbage til Abram, gav hende – ikke kun Abram – mange gaver, indikerer ligeledes en mere selvstændig rolle til Saraj:

Kongen rejste sig og gav mig [den dag] en mængde gaver, og han forsikrede mig med en ed om, at han ikke havde [rørt] hende og...Så [bragte han] Saraj [tilbage] til mig. Og kongen gav hende en mængde [sølv og guld] og en mængde klæder af fint linned og purpurklæder og [lagde dem] foran hende, også Hagar, og han gav hende tilbage til mig og udpegede folk, som skulle ledsage [mig ud af Egypten]. Jeg, Abram, drog af sted med overordentlig stor ejendom, både sølv og guld (1QapGen 20,29-33).

³⁰ Ejrnæs, Holst og Müller (2008) har "og jeg blev ikke [hugget om]" (1QapGen 19,17). Den sidste frase i udsagnet er vanskelig at læse, og flere muligheder er foreslået, alle med en form af verbet *qss* "at hugge ned." Ovenstående oversættelse er baseret på Machiela (2009), hvis rekonstruktion mere direkte end andre identificerer cedertræet med Abram.

³¹ Jf. *Abrahams Testamente* (TestAbr 6,1-8), hvor Saraj erkender og får Abraham overbevist om, at deres gæst ikke er menneskelig, men en engel, der er kommet for at overbringe en åbenbaring. Endelig synes Sarajs rolle i forbindelse med Abrams drøm i Genesisapokryfen at være analog til Elis rolle i 1 Sam 3,1-18: Her indser Eli, at Samuel modtager visioner fra Gud, og han er i stand til at begribe implikationerne af dette.

Crawford ser oplysningen om, at Farao gav Saraj gaver, som en garanti for, at Abram ikke profiterede på den krisesituation, der var opstået ved at modtage sin rigdom fra Farao. Hun fortolker dette som endnu et forsøg på at rehabilitere patriarken.³² Men forslaget ville have været mere overbevisende, hvis det var Saraj alene, der var modtager af gaverne. Som teksten står, fik Abram gaver, og det gjorde Saraj også. Man kan vende argumentationen om: Gaveregnen til Saraj understreger netop *hendes* selvstændige rolle.

Kvinder spiller en forholdsvis aktiv rolle i hellenistisk litteratur, og den forbindelse, Genesisapokryfen gennem synkronisering af de to perikoper skaber mellem Betenos og Saraj, understreger kvindernes betydning.³³ Fremtidssikringen af patriarkernes sæd afhænger af *deres* loyalitet og integritet. Kvinderne handler ud fra en særlig viden, som man vel godt kan kalde esoterisk: Modsat Lemek *ved* Betenos faktisk det, som åbenbaringsmodtageren Enok forsikrer om, nemlig at Noa er helt menneske og ingen halvgud. Saraj *forstår* implikationerne af Abrams drøm og er parat til at handle derefter. Denne *kvindeviden* er et væsentligt aspekt ved Genesisapokryfens kvindeperspektiv. Det er meget muligt, at Genesisapokryfens forfattere ville rehabilitere patriarkerne og forhindre en lidet rosende holdning til dem. De ville nok også gerne understrege den forbindelse, der var mellem seksuel renhed og dét at få landet i eje.³⁴ Men det er også væsentligt, at kvinderne i Genesisapokryfen iscenesættes som indsigtfulde og viljefaste væsener – og altså som nogen, der har indflydelse på udfaldet af udefrakommende, magtfulde trusler. Dette peger nemlig ud over både tekstens apologetiske indsats for patriarkerne og sammenkoblingen af seksuel renhed og retten til landet, og viser en bredere, social orientering.

Man kan få den tanke, at forfatterne rækker ud til samtidens kvinder, appellerer til deres ansvar og rolle, giver dem en stemme i den religiøse og samfundsmæssige diskurs. Dette er i så fald en didaktisk funktion, som rækker ud over intentionen om at give en entydig eller korrekt udlægning af skriften. Genesisapokryfen er med andre ord multivokal og multidimensional – den orienterer

³² Crawford (2008), 123.

³³ Tal Ilan, *Integrating Women into Second Temple History* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1999), 46, foreslår at heltinder som Judith, Esther og Susanna ikke bare underminerer traditionelle kvinderoller, men ligefrem "present a positive model for women to follow."

³⁴ Frölich (1998), 96.

sig på én og samme tid historisk, etisk, teoretisk, og socialt, og dens funktion kan derfor ikke begrænses til dette eller hint identificerbare *formål*.

Implikationer af en palimpsestuøs læsning

Det, jeg her har sagt om multivokalitet og multidimensionalitet, kan måske nok siges om megen litteratur. Men tekster, der er sammensatte og kan læses palimpsestuøst, viser ganske tydeligt, hvorledes en tekst kan forhandle mellem forskellige perspektiver. Dette viser sig også i den sammensætning af traditioner, som konstituerer Genesisapokryfen. Men hvad er implikationerne af Genesisapokryfens brug af Enok-traditioner i genlæsningen af Første Mosebog?

Første Mosebog koncentrerer sig om de konsekvenser, syndefaldet får for menneskelivet; det bliver særdeles besværligt, og det afsluttes ved, at mennesket atter reduceres til den åndløse jord, det er kommet af (1 Mos 3,19). Dette det finale jordelivs perspektiv dominerer Bibelen og udfoldes som en historie om Guds folk, virkeliggjort gennem generationer af afsluttede liv – patriarkers, profeters og kongers liv og levned. Det bliver til et folk og en nations historie.

Genesisapokryfen forudsætter fortællingen om vogternes fald, og derfor også den eskatologiske forudsigtelse af dom over vogterne. Ifølge denne fortælling er ondska-ben af overjordisk oprindelse – den er i hvert tilfælde indtruffet gennem et upassende møde mellem overjordiske og jordiske væsner. Implikationerne er universelle og rækker ud over det begrænsede menneskeliv på jorden. Afhængig af hvem man er, kan man se frem til evig dom eller evig frelse. Gennem åbenbaring, først og fremmest til Enok, er dette perspektiv blevet synligt. Epistemologien i Første Enoksbog er apokalyptisk, idet teksten hævder at overbringe åbenbaret kundskab om kosmos, og om de overnaturlige kræfter, der virker i verden. Dette perspektiv er nu også til stede i Genesisapokryfen (modsat Første Mosebog, hvor Gud nok henvender sig til folk som Noa og Abraham og instruerer dem i at udrette, hvad han vil, men ikke åbenbarer hemmeligheder om de himmelske sfærer eller verdens ende).

Afhængigheden af fortællingen om vogterne deler Genesisapokryfen med Jubilæerbogen,³⁵ og på dette punkt adskiller begge genskrivninger sig fra Første Mosebog. Jubilæerbogen gør eksplicit denne fortælling til det paradigmatiske udgangspunkt for, at ondska-ben i form af blodsudgydelse har kunnet udfolde sig på jorden både før og efter syndfloden (Jub 7,21-22. 26-28). I Genesisapokryfen impliceres udgangspunktet kun gennem de talrige referencer til vogternes fald.

³⁵ Nickelsburg (1998), 155.

Første Mosebog, som nok nævner vogternes forening med menneskekvinderne umiddelbart inden syndflodsberetningen, indrømmer den dog ikke nogen videre betydning.³⁶ Når Genesisapokryfen bringer fortællingen om vogternes fald ind i sin genskrivning af Første Mosebog, bringer den de to perspektiver på ondskabens oprindelse og implikationer ind i en form for dialog med hinanden.

I harmoni med Første Enoksbogs apokalyptiske tradition er det i Genesisapokryfen (foruden Betenos) selveste Enok, der formidler det budskab, at ingen fremmed sæd var indblandet i Noas undfangelse. At kilden til denne viden er Enok, virker logisk, for budskabet har universelle og eskatologiske implikationer: Havde Lemek ikke fået det svar, han håbede på, ville Noa som barn af en uren forening af vogtere og mennesker umuligt kunne legemliggøre den menneskehedens retfærdige rest, som havde overlevet syndfloden. Sammenlignet med fortællingen om Noa finder Abraham-fortællingen sted fjernt fra Enok, fordi både flodbølgen og generationer af mennesker er kommet ind imellem. Ikke desto mindre har vi set, at Genesisapokryfen skaber en tæt forbindelse mellem perikopperne om Noa og Abram og forbinder Abram til det apokalyptiske univers, som Enok-traditionerne udfolder.

Men hvad bibringer dette fortællingen om Abraham? Måske gør det først og fremmest fortællingen om Abram og Saraj til en fortælling om latent fare, forårsaget af kosmiske kræfter, og et eksempel på, at dét, der indtraf med vogternes fald, kunne og *kan* indtræffe igen. Her giver Genesisapokryfen ikke nogen entydig pegepind, men den palimpsestuøse læsning er naturligvis foregået i en kontekst, der rækker ud over Genesisapokryfen selv. Andre tekster fra dens samtid tematiserer ondskabens varige udfordring af netop *kvinden*. Mosesapokalypsen fremstiller syndefaldsberetningens slange som et redskab for djævelen: Han ønsker at mennesket skal fordrives, ligesom han selv er blevet fordrevet af Gud, og dette udvirker han ved at ramme kvinden Eva (Mos Apok 16,1-3). Her fortolkes forudsigelsen af fjendskab mellem kvinden og slangen (1 Mos 3,15) således i et kosmisk perspektiv. Vogternes Bog omtaler hvorledes de ”onde ånder”, som er udgået fra vogternes afkom, kæmperne, ”vil rejse sig mod menneskebørnene og mod kvinderne, thi de er udgået fra dem” (1 En 15,12). Også her opstilles et kosmisk perspektiv på ondskabens udfordring af kvinderne; ondskaben er en latent, udefra kommende trussel. I Genesisapokryfens univers realiseres trusselen

³⁶ Modsat Første Mosebog lægger Jubilæerbogen mindst lige så meget vægt på udryddelsen af kæmperne og den evige fordømmelsen af vogterne som på den efterfølgende syndflods udryddelse af alt liv på jorden (Jub 5,1-20).

potentielt gennem forbudte, seksuelle forbindelser. Stillet overfor denne fare er det vigtigt, at kvinder har den rette orientering, sådan som tilfældet er med Betenos, når hun over for Lemek bedyrer sin uskyld med henvisning til sit begær til ham, hendes ægtemand. Det er et tydeligt træk i Genesisapokryfen, at kvinderne udviser vilje og selvstændig dømmekraft, og det ser ud til at dette træk er med til at udgøre en form for ”standhaftighedens didaktik”.

Genesisapokryfen som palimpsest i Dødehavssamfundets sociale kontekst

En politisk korrekt læsning ville måske forsikre, at Gud påviseligt forhindrer den slags farer, som jeg ovenfor har beskrevet. Men hvad Genesisapokryfens læsere eller tilhørere har nedlagt i teksten gennem deres palimpsestuøse aktivering af de sammenskrevne traditioner, afhænger af kontekstuelle faktorer – både litterære og andre – uden for teksten selv, og det kan tænkes, at Dødehavssamfundets læsning af Genesisapokryfens faresignaler har taget en anden retning: Med henvisning til åbenbaring afviser Dødehavssamfundet det jødiske folks insistensen på at være Guds udvalgte folk, for det havde vist sig ude af stand til at overholde dets forpligtelse på pagten (1QpHab 1,17-2,10; CD 1,1-4). I modsætning til Noa og Abraham, opfyldte deres efterkommere *ikke* loven (CD 2,16-3,5), og derfor havde Dødehavssamfundet nu overtaget pladsen som Guds udvalgte folk gennem en ny, eksklusiv pagt med Gud (CD 1,4-14; 3,12-16; 6,1). Dødehavsrullerne vidner om et dualistisk verdenssyn, som indebærer, at gode og onde overnaturlige kræfter, lysets fyrste og mørkets fyrste, uafbrudt kæmper om dominansen over verden og dens individer (1QS 3,13-4,26), medlemmer af Dødehavssamfundet var naturligvis vundet for det gode. Dødehavssamfundets dualisme forholder sig til den latente risiko for forførelse væk fra lysets børn, og rummer desuden den mulighed, at ondskab og retfærdighed straffes og belønnes på individuelt plan eller afhængigt af andre gruppetilhørsforhold end det etnisk nationale. Den kosmiske kamp betones eksempelvis i et sekterisk skrift som *Skabelsens Tidsaldre*, som tydeligvis forbinder både Noa, Abraham og prædestinerede menneskeskæbner til vogternes fald (4Q180 1; 4Q181 1-2). Læst med Dødehavssamfundets briller kan Genesisapokryfen med dens varsko om den latente fare for fald derfor have understøttet Dødehavssamfundets problematisering af Første Mosebogs idé om, at Abrahams efterkommere på grund af Guds løfte til Abraham vedblev med at være Guds udvalgte folk gennem generationer. Genesisapokryfen kan med andre ord have været med til at udfordre den forestilling, at Guds folk vedblivende var identisk med hele det jødiske folk.

Dette tankesæt, som indebærer, at Dødehavssamfundet var det rette pagtsfolk, kan medlemmerne have bragt med ind i deres læsning af Genesisapokryfen og

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

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

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

ind i forhandlingen af Første Mosebog og andre vigtige teksters autoritet. Måske ville deres læsning lægge op til at, ja, Abram og hans hustru ganske vist stod distancen, men det kan tydeligvis gå galt på et senere tidspunkt, i senere generationer, og mon ikke det allerede er gået galt! Fornemmelsen for en latent fare med kosmiske implikationer er som påpeget en oplagt effekt af palimpsestuøse læsninger af Genesisapokryfen – et forvarsel om eller en erkendelse af, at skriften ikke blot præsenterer tingenes tilstand, sådan som de i fordums tid er faldet ud, men at den forholder sig til aktuelle og uafklarede samfundsmæssige udfordringer, som ikke er fuldt ud gennemskuelige men forbundet til overnaturlige, skjulte realiteter. Set i dette perspektiv er Første Mosebogs autoritet på den ene side uomtvistelig i og med, at skriftet leverer nogle af det jødiske samfunds vigtigste grundfortællinger. På den anden side bliver visse fortolkninger af skriftet udfordret, både fordi Genesisapokryfen præsenterer stoffet side om side med andre og anderledes, traditioner, og fordi enhver ny social kontekst fordrer ny forhandling mellem palimpsestens dele. Autoriteten er således altid til forhandling, for dens betydning afgøres i møder mellem tekster, mennesker, synsvinkler og positioner.