

FORUM FOR BIBELSK EKSEGESE 18

# *Præksistens*



MUSEUM TUSCULANUMS FORLAG

## *Præksistens*

## HIDTIL UDKOMNE NUMRE AF FORUM FOR BIBELSK EKSEGESE

1. Det gamle Testamente og den kristne fortolkning  
Red. af Karin Friis Plum og Geert Hallbäck, 1988. 137 s.
2. Tradition og nybrud. Jødedommen i hellenistisk tid  
Red. af Troels Engberg-Pedersen og Niels Peter Lemche, 1990. 240 s.
3. Fortolkning som formidling  
Red. af Lone Fatum og Eduard Nielsen, 1991. 135 s.
4. Det gamle Testamente i jødedom og kristendom  
Red. af Mogens Müller og John Strange, 1993. 182 s.
5. Fra dybet. Festskrift til John Strange  
Red. af Niels Peter Lemche og Mogens Müller, 1994. 286 s.
6. Bodil Ejrnæs: Skriftsynet igennem den danske bibels historie, 1995. 270 s.
7. Tro og historie. Festskrift til Niels Hyldahl  
Red. af Lone Fatum og Mogens Müller, 1996. 320 s.
8. Dødehavsteksterne og Bibelen  
Red. af Niels Hyldahl og Thomas L. Thompson, 1996. 157 s.
9. Etnicitet i Bibelen  
Red. af Niels Peter Lemche og Henrik Tronier, 1998. 143 s.
10. Bibel og historieskrivning  
Red. af Geert Hallbäck og John Strange, 1999. 238 s.
11. "Tiden" i bibelsk belysning  
Red. af Geert Hallbäck og Niels Peter Lemche, 2001. 163 s.
12. Lidelsens former og figurer  
Red. af Bodil Ejrnæs og Lone Fatum, 2002. 250 s.
13. Frelsens biografisering  
Red. af Henrik Tronier og Thomas L. Thompson, 2005. 307 s.
14. Historie og konstruktion. Festskrift til Niels Peter Lemche  
Red. af Mogens Müller og Thomas L. Thompson, 2005. 442 s.
15. Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status. Festskrift til Mogens Müller  
Red. af Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche og Henrik Tronier, 2006. 307 s.
16. Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi  
Red. af Bodil Ejrnæs og Lone Fatum, 2010. 169 s.
17. Bibelske genskrivninger  
Red. af Jesper Høgenhaven og Mogens Müller, 2012. 434 s.

# Præksistens

FORUM FOR BIBELSK EKSEGESE 18

Redigeret af

Kristian Mejrurp  
Søren Holst  
Søren Feldtfos Thomsen

MUSEUM TUSCULANUMS FORLAG

KØBENHAVNS UNIVERSITET

2014

*Præksistens*

© Forfatterne & Museum Tusculanums Forlag 2013

Bogen er sat af Kristian Mejrup med Garamond Premier Pro,

Adobe Hebrew og Frutiger LT Std

Tryk: Tarm Bogtryk a-s

Omslag: Erling Lynder

ISBN: 978 87 635 4145 9

ISSN: 0903 854X

Udgivet med støtte fra

H.P. Hjerl Hansen Mindefondet for Dansk Palæstinaforskning

Forsideillustration: Mand med paraply kikker på kæmpe globus på udstilling i New York. Fotografi Jørgen Schytte / Scanpix.

Museum Tusculanums Forlag

Birketinget 6

DK-2300 København S

[www.mtp.dk](http://www.mtp.dk)

Til Anne Vig Skoven †



## INDHOLD

Indledning	9
Lars Nørgaard: <i>Narratologiske overvejelser over præksistens</i>	11
Jørgen Podemann Sørensen: <i>Præksistens i mystikkens retorik</i>	23
Søren Feldtfos Thomsen: <i>Præksistens og profetisk autoritet</i> <i>Den første Adam og det paradisiske ursprog hos Jakob Böhme</i>	41
Matthew J. Aragon Bruce: <i>'Der Mensch Jesus war schon, bevor er war'</i> <i>Karl Barth om Jesu Kristi præksistens</i>	57
Mattias Bjerring-Nielsen: <i>Den præksistente frihed</i>	79
Thomas Hoffmann: <i>'Den findes i Skriftens Moder ber hos os'</i> <i>Om Koranen og præksistensens alma mater</i>	95
Marianne Schleicher: <i>Præksistent torah</i>	115
Kristian Mejrup: <i>Den præksistente kirke i Hermas' Hyrden</i> <i>En alvorsmunter genrehybrid</i>	139
Lone Fatum: <i>Kristus, tiden og den dødelige Jesus</i>	165
Troels Engberg-Pedersen: <i>Præksistens i Johannesevangeliet</i> <i>Hvordan og hvorfor?</i>	195
Mogens Müller: <i>Jeg er, før Abraham blev født' (Joh 8,58)</i> <i>Forestillingen om Jesu præksistens i Johannesvangeliet</i>	211
Daniel Brändle & Gitte Buch-Hansen: <i>'Se, jeg sender min engel foran dig'</i> <i>Elias-hemmeligheden i Markusevangeliet</i>	227
Finn Damgaard: <i>Et 'misfoster' eller 'udset fra moders liv'?</i> <i>Paulus om sig selv</i>	257
Eve-Marie Becker: <i>Det paulinske πρῶ-</i> <i>Et semantisk aspekt af bedningsepistelens tids- og historieforståelse</i>	269
Søren Holst: <i>Hvad kom først – templet eller præsten?</i> <i>Tempelkultens forhistorie i Dødehavsrukkerne</i>	279
Martin Friis: <i>Tempel-teltet – et nedslag i Josefus' teologi</i>	299
Niels Peter Lemche: <i>Retfærdighed som præksistent verdensorden</i>	319
Jesper Høgenhaven: <i>'Dancer in the Dark?'</i> <i>Visdommen i GT mellem tilgængelighed og skjulthed</i>	333
Forfatteroversigt	357





# Indledning

”Erfüllte Gegenwart aber läßt den Anker im ewigen Ursprung werfen.”

Karl Jaspers (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949)

”Hvad var der, før verden blev til?” Spørgsmålet er ikke kun blevet stillet af forundrede børn, men også af religiøse tænkere, ikke mindst fordi mange religiøse traditioner umiddelbart fornemmer, at jo vigtigere en sag er, desto mere oprindelig må den være. Det ældste evangelium i Det Nye Testamente, Markusevangeliet, har ingen betænkkeligheder ved at lade fortællingen om Jesus begynde i hans voksenalder. Men allerede Mattæus og Lukas synes, det er for lidt, og søger længere tilbage og forsyner Guds søn med en dramatisk barndom – og det er kun konsekvent, at Johannes tager skridtet fuldt ud og erklærer, at Kristus, ”Ordet”, var hos Gud i begyndelsen, og at intet blev skabt uden hans medvirken.

”Præksistens” kalder vi dette fænomen, at nogen eller noget eksisterer, før det bliver synlig virkelighed i den fysiske verden. Det Nye Testaments skildring af Kristus er det mest kendte eksempel i vores kulturkreds, men det er langt fra unikt og ikke engang den ældste forekomst af fænomenet. I Det Gamle Testamente dansede Visdommen foran Gud, mens verden blev til; i jødiske tekster fra oldtiden er tempelhelligheden en himmelsk realitet, ikke bare før den bliver bygget på jorden, men før skabelsen; i islams filosofiske teologi skildres Koranens eksistens forud for alt andet – og i den rabbiniske jødedom kan noget lignende siges om den Tora, som Moses fik overrakt på toppen af Sinajbjerget. Blot for at nævne nogle enkelte af de eksempler, som behandles i denne bog.

Skønt der altså er masser af tekster at kaste sig over, hvis man vil undersøge begrebet, taler teksterne ikke selv om ”præksistens”, hverken i form af det græske προϋπαρξίς, det latinske praeexistentia eller andet. Selve det græske ord findes i en beretning hos Platon, hvor man er ved at arrangere en filosofisk samtale. For at tilhørerne skal kunne sidde behageligt, bliver der hentet ekstra stole til at supplere de bænke, som allerede var stillet frem (– ἐκεῖ γὰρ προϋπήρχε τὰ βῆθρα –), og som derfor er ”præksistente” (Platon, Protagoras 317d). Man har nok siddet lige mægtigt uanset om ens plads var ”præksistent” eller ej, men i den filosofiske og religiøse brug af ordet gør denne ligestilling sig ikke gældende: Her rangerer præksistente genstande og fænomener højere i værenshierarkiet end almindelige. Præksistens betegner en sandere, bedre og skønnere væren.

At ting har eksisteret forud for denne verden, kan bruges både til at understrege sammenhængen mellem Guds og menneskets verden, og til at lægge vægt på forskellen og afstanden mellem dem. Præksistens kan også bruges som en retorisk strategi, hvor fokus er på den præksistente genstands særlige funktion og eksistentielle betydningsdannelse. Enkeltpersoner (salmisten, profeten, Paulus) kan eksempelvis præsentere sig selv som 'udvalgt fra moders liv'.

Uanset hvor fokus lægges, er det karakteristisk for præksistens, at den har evnen til at skabe aktuel betydning gennem henvisning til kosmiske, evige eller oprindelige positioner før, foran og uden for det nuværende. Nok har præksistenstænkningens indhold altså at gøre med det fjerne og evige, men dens praktiske betydning vedrør det nære og aktuelle: Der er altid en grund til, at fænomener eller personer tilskrives præksistens. Ambitionen for denne bog er at belyse, hvorledes dette sker i forskellige sammenhænge på tværs af fag og discipliner (eksegese, dogmatik, filosofi, religionshistorie, kulturteori), men samtidig fastholde en eksegetisk tilgang. Vi har med hensyn til inddragelsen af forskellige faglige discipliner spændt buen højere end det har været gang i tidligere bind af Forum for Bibelsk Eksegese, for vi er sikre på, at eksegesen kan lære meget af nabofagene – og omvendt.



Idéen til denne bog opstod i samtaler mellem Anne Vig Skoven og Kristian Mejrup på det kontor, som nogle af Afdeling for Bibelsk Eksegese undervisere deler, og Anne deltog i den indledende planlægning af bogen. Undervejs blev hun ramt af sygdom, og hun døde 27. marts 2013. Det teologiske fagmiljø i København mistede dermed ikke bare en dedikeret, beundret og afholdt underviser og en originalt tænkende forsker, der netop skulle til at tage fat på sit ph.d.-projekt for alvor, men nok så vigtigt: et af de sjældne mennesker, som spreder gode ideer og engagement alle vegne, og som giver sine kolleger lyst til at gå på arbejde. Det er en selvfølge, at bogen tilegnes mindet om hende – og vi håber, at vi har fået realiseret det, som hun i sin tid tænkte med den.

# Narratologiske overvejelser over præeksistens

*Lars Nørgaard*

*Abstract:* In this article, the concept of pre-existence is explored in relation to some basic insights from structural narratology. Neither the overall historical aspects of the concept nor its dissemination throughout the history of theology is therefore investigated. Instead the concept of pre-existence is linked to notions such as narrative schema, space and the heroic protagonist. My basic thesis is that pre-existence must be seen in connection to the very construction of a singular hero and his relation to an overall social context. In this regard, we might speak of pre-existence in all kinds of different story-worlds. I therefore turn my attention towards a variety of narratives, where the notion of pre-existence is not one of cosmological or religious speculation, but, specifically, an internal explanation of the logic of the story-world.

*Keywords:* Narratology — Pre-existence — Space — Object — Hero

## *Indledning*

Enhver tekstlæsning har sin egen rytme. Nogle passager læser vi adskillige gange, mens øjnene uopmærksomt glider henover andre. Den regelmæssighed, som en tekst måtte have, er uundgåeligt udleveret til læseren og hans (svingende) opmærksomhed. Ligeså uundgåeligt er det, at læseren må udfylde det implicitte semantiske niveau, som overhovedet gør en tekst forståelig. Ingen fortælling kan, så at sige, fortælle alt, og derfor må læseren supplere fortællingens udtryk med en masse ufortalt baggrundsinformation. Enhver læser supplerer altså i den ene eller i den anden forstand tekstens mangfoldige udtrykside: teksten realiseres i læseakten. Men samtidig danner enhver læsning også nogle *generelle* forestillinger om, hvordan handlingen *vil* udvikle sig, eller hvordan den *kunne have* udviklet sig. Selve den narrative udvikling er altså et spørgsmål, som læseren nysgerrigt gør sig forestillinger om. Læserens narrative hukommelse – evnen til på én gang 'at se frem' og 'at se tilbage'

i fortællingen – har den afgørende funktion, at den ikke bare skaber kohærens *i* det fortalte, men også gør det muligt for læseren at opbygge forestillinger *om* det fortalte. Min *narratologiske* antagelse er derfor den, at læserens personlige tilegnelse af fortællingen ikke kan stå alene, men må ses i forlængelse af og inden for grænserne af fortællingens  *eget* betydningsarbejde. Fortællingens betydning er altså ikke et niveau, som læseren frit fylder ud med sine private meninger og opfattelser. Nej, fortællingen markerer selv grænserne for og orienteringen af den imaginære dimension, som udfoldes under læsningen, og som angår selve fortællingens opbygning.

Jeg vil i denne artikel undersøge præeksistens som en måde, hvorpå fortællinger  *selv* udarbejder et rum for vores fortolkning af deres betydning. Præeksistens handler i dette perspektiv om,  *hvorfor* et fortalt individ indtager en specifik rolle i en given fortælling. Det er den overordnede påstand, som her skal sandsynliggøres. Jeg opfatter med andre ord  *ikke* præeksistens som en kosmologisk forestilling om et  *Vorspiel im Himmel*. Nej, præeksistens skal undersøges som en henvisningsstruktur, der principielt kan genfindes i  *alle* typer af fortællinger. Præeksistens dækker over en fortællingsintern henvisning til fortidige forhold, der kaster et forklarende lys over, hvad ellers må forblive uklart, nemlig hvorfor et specifikt individ indtager en specifik rolle. Præeksistens, forstået som en sådan bagudrettet temporalisering, er en af flere måder, hvorpå en fortælling kan præcisere sin rollebesætning og dermed regelmæssigheden i hele sit handlingsforløb.

Helt basalt implicerer dette, at kategorien 'præeksistens' vristes fri fra en specifik kontekst og i stedet analyseres som en almen problemstilling. En sådan udvidelse har nogle ulemper. For det første kan ingen egentlig tekstanalyse komme på tale. Målet er nemlig at sige noget aldeles alment og ikke at undersøge et specifikt literært udtryk i detaljen. Hvorvidt mine narratologiske overvejelser fx kan oplyse en konkret bibeltæst, må vi lade stå ubesvaret. For det andet bevæger vi os langt ud over det bibelske tekstkompleks: pointen er nemlig, at præeksistens ikke specifikt hører til i dette kompleks, men kan genfindes i mange forskellige fortællingstyper. Dermed skal det dog ikke betvivles, at præeksistens – også som kosmologisk forestilling – er et vigtigt fageksegetisk problemfelt. Min hensigt er ene og alene 'at løfte blikket' og se, om man med fordel også kunne anskue præeksistens som andet og mere end en specifik teologisk problemstilling.

### Begyndelse

Først og fremmest må det bemærkes, at en fortællings begyndelse ikke er et isoleret startpunkt for, hvad der følger efter. Enhver begyndelse er nemlig en del af  *hele* fortællingens diskursive profil. Man må med andre ord afklæde begyndelsen dens

postulerede neutralitet. En begyndelse er *aldrig* bare fortællingens start, begyndelsen er *altid-allerede* integreret i den samlede fortælleøkonomi. Dette medfører nogle paradokser, som fx Jacques Derrida har understreget. Man kan sige, at selve den handling, hvormed en fortælling 'postulerer' at begynde ved begyndelsen, er en mistænkelig indsnævring af fortællingens fortolkningsmuligheder. Enhver postuleret oprindelse må derfor, ifølge Derrida, kompliceres (læs: dekonstrueres). Ingen entydig oprindelse gives nemlig for noget som helst. Enhver oprindelse er formidlet.<sup>1</sup> Denne indsigt er vigtig i forhold til præksistens, fordi fortællinger, der peger tilbage på heltens særlige oprindelse, ikke er entydige. Vi kunne ligefrem sige, at enhver fortælling, der fx beretter om helten, *før* han rent faktisk optræder som en sådan, indskriver en mistænkelig nødvendighed i den fortalte verden. Henvi-nsningen til begivenheder, der udspiller sig før begyndelsen, må vi opfatte som et fortalt rum, i hvilket begyndelsen foranstilles en oprindelse, som fortællingen strengt taget ikke har.

Vi må nu træde to (narratologiske) skridt tilbage og *først* sige, at enhver fortælling, ifølge den strukturelle narratologi, sætter nogle veldefinerede handlingsroller (helte, modstandere, etc.) i bevægelse. Disse handlingsroller kaldes aktanter (Greimas og Courtés, 1979, 3-5), og de er ikke kategoriale, men relationelt definerede størrelser. En helt er altså ikke i sig selv en meningsfuld term. Kun i forhold til en gruppe af andre aktanter (en modstander, et socialt fællesskab og en repræsentant for dette fællesskab) bliver designationen 'helt' meningsfuld. Intet fortalt individ er altså en helt eller en modstander *i sig selv*. Heltens spektakulære handling skal altid ses i sammenhæng med en normal, stabil tilstand i et fællesskab, som helten på vegne af fællesskabets repræsentant udpeges til at genoprette. Man kunne sige, at helten er en betegnelse, der fuldstændigt er knyttet til en social kontekst: at *være* helt forudsætter, at et kollektiv vurderer en handling *som værende* heltemodig.

Dernæst må det påpeges, at aktanters bevægelse i rum og i tid danner ikke-tilfældige mønstre, idet disse bevægelser er underlagt et regulerende skema. De fire etaper i det såkaldte narrative skema beskriver disse ikke-tilfældige typer af udvekslinger mellem aktanter, som principielt optræder i alle fortællinger (Greimas og Courtés, 1979, 244-247). Således kan fx Markusevangeliet gengives ved, at Jesus først føres ind i relationen til Gud (manipulation), han udstyres derefter med Helligånden (kompetens), for så at udføre en handling, der kulminerer med døden på korset

---

1. Det er afgørende, at Derrida ikke udelukker oprindelse, men netop (i diskussion med særligt Heidegger) komplicerer, hvad 'oprindelse' er for en størrelse. Dette udfoldes fx i 'Des tours de Babel' (Derrida, 1987).

(performans<sup>2</sup>), hvilket Gud gengælder ved at oprejse og give ham evigt liv (sanktion) (Davidsen, 1993, 234ff.). Det er her vigtigt at understrege, at de fire etaper i det narrative skema *ikke* er nogen kausal tvang. Skemaet er derimod bygget op omkring en forudsætningslogik. Man kan rigtigt sige, at sanktionen, hvor heltens handling belønnes eller underkendes, forudsætter performansen, hvor handlingen udføres, hvilket så forudsætter rekvireringen af kompetensen til at handle, og denne rekvirering må nødvendigvis pege tilbage på en forudgående manipulation af helten, som overhovedet gør handlingen til hans projekt. Men skemaets logik forbyder, at man går den anden vej (Stjernfelt, 2003, 108). I dette perspektiv betegner præksistens et niveau i fortællingen, der angår forhold fra før begyndelsens manipulations-scene, og som skal forklare, hvorfor netop dette individ overhovedet bringes *ind* i det narrative skema som fx dets helt. Der er ingen nødvendighed i dette niveau, ingen fortælling skal 'have det med', men det kan antydes og dermed virtuelt være til stede i fortællingen. Præksistens – forstået som henvisningsstruktur *inden for* det narrative skema – bevæger sig altså om bag de fire etaper og foranstiller dem en forklaring på, hvorfor fx Jesus træder frem i ørkenen og lader sig manipulere i forhold til fællesskabets tilstand.

### *At komme udefra*

Vi kan således forestille os mange forskellige variationer over heltens præksistens, hvis denne defineres som en sådan bagudrettet temporalisering. Og selve heltetematikken rækker langt tilbage i menneskets historie. Ordet *heros* knytter sig til mytologien og peger dér netop på individets særlige oprindelse: helte er *halve* guder og gør dermed krav på en væren uden for de beretninger, hvori de konkret optræder. En sådan forskudt oprindelse har selvfølgelig intet i sig selv med præksistens at gøre. Forestillingen om præksistens – i radikal eller i en mere svækket forstand – er ikke nødvendig, for at fortællinger kan handle om helte. Men omvendt er tanken om heltens forskudte oprindelse dog, strukturelt set, den samme, som udfoldes i tanken om præksistens: heltens *anderledes* ophav skal forklare, hvorfor han (og ikke en vilkårlig anden) kan bevirke en ekstraordinær ændring for nogle andre individer. Det er med andre ord en grundantagelse, at helte aldrig er bundet til, men dog repræsentanter for det fællesskab, på hvis vegne de handler.

---

2. De noget mærkværdige betegnelser 'kompetens' og 'performans' er Per Aage Brandts og Ole Davidsens oversættelse af henholdsvis *compétence* og *performance*, se Greimas & Courtés 1988, 119-120, 185-186.

Således udspiller fx westernfilmens 'showdown-scene' sig som oftest på åben gade, fordi kampen ikke er personlig-psykologisk, men derimod kollektiv og af social karakter. Helten handler på vegne af nogle andre og ikke bare for sin egen skyld. Ikke desto mindre kan ingen andre end en mand fra det fortidige, før-moderne og vel nærmest feudale 'vilde-vest' udkæmpe duellen. Det er genkomsten af en maskulinitet fra den 'gamle' verden, der kan redde det sociale fællesskab og dermed den 'nye' verden og dens mere moderne værdisætning (Pippin, 2010, 20-22). Ser vi nu fx på den gammeltestamentlig fortælling om Moses, så er også han allerede fra begyndelsen en helt, fordi han som hebræer er adopteret af Faraos datter, men ammet af sin egen moder. Dette anderledes ophav udgør en form for spekulation i Mosesfiguren, som i princippet ikke er anderledes end diverse forklaringer på, *hvorfor* det er muligt for fx den gamle 'gunfighter' at være hurtigere end sine modstandere. Moses og gunfightereren er "en type, der netop ved ikke at høre til et bestemt 'rum' eller en bestemt mængde kan bevirke forandringer for et kollektiv, der trods dets mængde ikke evner andet end at forblive i den tilstand, der råder." (Lundager Jensen, 2004, 348). Narrativt set er også Jesu præksistens altså en spekulation i, hvordan det kan gå til, at et individ kan gennemføre en handling, som udvirker forandring for alle andre. Tanken om Jesu relation til det Guddommelige, allerede inden han træder frem i ørkenen og bliver døbt, forskyder Jesusfigurens oprindelse og gør ham til "indbegrebet af en realitet, der er lige så etableret som folkets: den himmelske realitet, der ikke er folkets" (Lundager Jensen, 2004, 349). Kollektivet betegner en realitet, som helten, hvem end han er, befinder sig på kanten af: han inkarnerer en *anden* realitet end fællesskabets.

### *På jagt efter det tabte objekt*

Under normale omstændigheder har intet kollektiv selvfølgelig brug for en helt og hans inkarnation af en anden realitet. Normalt er kollektivets realitet og dets forordninger tilstrækkelig. Heltmodige handlinger er med andre ord et marginaltilfælde inden for den kollektive verden. Vi kan kalde kollektivets normalt tilstand for fortællingens *initiale rum*. Fortællinger forudsætter et sådant uproblematisk rum og mere specifikt dette initiale rums forandring, hvilket nødvendiggør en udbedrende handling (Brandt, 1995, 213). I udgangspunktet må verden forstyrres og bringes ud af sin orden, hvis helten skal komme på tale. Den begivenhed, der bryder



det initiale rum op, peger i retning af, hvad vi kan kalde fortællingens *mod*-rum.<sup>3</sup> Til dette rum er modstanderen knyttet. Før helten overhovedet kommer på banen, må vi forudsætte en *polemisk* begivenhed – altså: modstanderens handling – der bryder normaliteten op og dermed indstifter en katastrofe for fællesskabet (Brandt 1989; 1995, 219-222). Fortællingen om modstanderens handling kan selvfølgelig være en del af hele fortællingen. Helten kan endda optræde i denne indledende fortælling som enten mislykket-helt eller endnu-ikke helt. Men helten forbliver – for en narratologisk betragtning – *en reaktion* på modstanderens handling mod kollektivet. Fortællingen tager udgangspunkt i en given socialitet, hvis grundlag trues, men så forsøges reetableret ved udpegelsen af helten.<sup>4</sup> Før den egentlige fortælling kan begynde, må en modstander derfor allerede have handlet. Uden denne handling er der ingen fare på færde, og uden fare på færde duer helten ikke.

Den krise, der rammer fællesskabet, og som ikke umiddelbart kan udbedres, beskrives med henvisning til et værdiobjekt (Greimas og Courtés, 1979, 258-259). Det er i virkeligheden dette objekt, der ifølge narratologien er omdrejningspunktet for fortællingen. Objektet udtrykker nemlig figurativt, hvad helten og modstanderen kæmper om. De objekter, der gøres til genstand for fortællingen – *fortællelige objekter* – 'cirkulerer' under normale omstændigheder gnidningsfrit i fællesskabet og har dermed en bestemt værdi i det sociale rum.<sup>5</sup> Modstanderens katastrofiske handling sætter nu objektet ud af cirkulation og kompromitterer dermed det sociale fællesskab. For en narratologisk betragtning forklares helte altså *ikke* ved deres forudgående særstatus, men derimod ved det objekt, hvis tab gør forestillingen om en sådan særstatus' nødvendig. Ja, det, der i egentlig forstand 'præeksisterer' den fortalte verden, er ikke helten selv, men derimod den vanskelighed, der nødvendiggør

3. Forholdet mellem fortællingens basale rum behandles inden for den strukturelle narratologi under overskrifterne *topik*, *heterotopik* og *paratopik*, se Greimas og Courtés, 1979, 397, 172, 214-217, 269.

4. "Den narrative tid består essentielt i dette: en uoprettelig mangel er der *allerede*, men der er *endnu* tid til at handle. Allerede, endnu. Mellem de to termer er det, vi har 'interesse' i at handle. Det er passionen, interessen, der kommer til øjnene for os [...] Vi er i en passionerende lidenskabens tid: Lad os da skynde os. Det haster, interessens passionelle tid er knap. Verden er blevet fortællelig, passionerende." (Brandt, 1995, 210-211). Verden, før modstanderen har handlet med den, er altså upassioneret, og dermed hvis ikke ligefrem ufortællelig, så dog aldeles *uinteressant som fortælling*.

5. Man kan også forestille sig tekster, der handler om *ufortællelige* objekter, dvs. objekter, der ikke kan cirkulere inden for noget socialt fællesskab. Fx J.L. Borges har konstrueret en række sådanne objekter og sat dem som problem for fortællingen. Et eksempel kunne være *Alef'en*, hvori fortælleren ser omstændighederne for sit liv, ikke i nogen rækkefølge, men i én samtidighed. Denne samtidighed kan ikke udveksles, den forbliver en objektivitet, der ikke kan sælges eller byttes, men simpelthen må erfares for så at glemmes og dermed udgå af cirkulation (jf. Østergaard, 1991).

ham. Et objekt må i udgangspunktet være gået tabt, hvis helten og hans kamp skal komme på tale. I begyndelsen er altså ikke helten, men vanskeligheden omkring det værdifulde objekt, som overhovedet kalder på heltens handling. Helte nødvendigvis også af den modstand, som knytter sig til et objekt, der har værdi inden for et socialt fællesskab, og hvormed fællesskabets normaltilstand figurativt udtrykkes.

Men hvorfor kan fællesskabet ikke bare selv bekæmpe sin modstander? Heltens handling er nok en *social* handling, men hvorfor er det netop ham, der kommer udefra, som skal udføre den? Man kan her pege på, at heltens ekternalitet knytter en potentiel farlighed til ham (Brandt, 1995, 215-216). I starten drages han ind i forhold til fællesskabet og pålægges en opgave, som han skal udføre. Det er efterfølgende udførelsen af denne opgave, hvor helten bekæmper en modstand, der er centrum for fortællingen. Denne kamp forudsætter dog en særlig evne ("a licence to kill"), som fællesskabets enkeltmedlemmer aldrig kan besidde. En sådan situation, hvor alle medlemmer af et fællesskab var heroisk kvalificerede, er, hvis ikke utænkelig, så dog uhensigtsmæssig. Nej, netop helten må enten lade sig udstyre med en særlig magt, eller også har han, allerede *før* fortællingen, erhvervet sig denne magt. Helten bliver, eller er allerede før fortællingens begyndelse, *singulariseret* i forhold til den subjektmasse, han handler på vegne af.<sup>6</sup> Den særlige kunnen, der gør helten til helt, har altså noget destruktivt over sig, fordi den ikke er forenelig med fællesskabets normaltilstand. Paradoksalt inkarnerer helten de værdier, der knytter sig til en normalitet, han i kraft af sin heltestatus må tilsidesætte.

### *Den oprindelige vanskelighed*

I dette perspektiv nærmer helten sig på foruroligende vis sin modstander. De handler begge på en måde, som ingen i fællesskabet må, men som dog angår fællesskabets grundlag. Det er som om helt og modstander identificeres i kampen om værdiobjektet. Som om de i deres indbyrdes kamp er to sider af samme stykke. Men kan tanken om heltens præksistens – om hans særlige oprindelse – oversættes til en tanke om *modstanderens præksistens*? Et godt eksempel på en sådan kan findes i Christopher

6. "[...] helten er 'gådefuld', fordi den heroiske destination nødvendigvis er hemmelig, uudsigelig (esoterisk), ikke modtagelig for åben diskussion og forhandling på Lovens præmisser, ikke begrundelig, ikke relativérbar, men afgjort og for så vidt tavs. [...] heltesubjektets særlige erfaringshorisont [er] forbundet med det udvidede råderum [...] som [fællesskabet] ikke kan finde uden at komme på kant med Loven." (Brandt, 1991, 79) Heltens singularitet kan, med rette, henføres på offerematikken, sådan som R. Girard har beskrevet den (jf. Lundager Jensen 1987). Ligesom offeret er helten en kaotisk figur, fordi han på den ene side handler på vegne af fællesskabet og dermed repræsenterer dets legalitet, men på den anden side er 'for meget' og må drives bort eller i hvert fald afklædes sin særstatus, hvis fællesskabets legalitet skal reetableres.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

McQuarrie og Bryan Singers *The Usual Suspects* fra 1995, hvor vi får viderebragt en fortælling, der skal forklare, hvori modstanderen Käsier Sozes særstatus består. Denne fortælling udspiller sig længe før hovedfortællingen og omhandler begivenheder, der ikke direkte er relevante, men dog fortæller noget afgørende om Soze-figuren og ikke mindst hans særlige viljestyrke (*The Usual Suspects*: 59:17-59:49).<sup>7</sup> I narrativ forstand handler præksistens altså ikke kun om helten, men ligeså meget om modstanderen og hans særlige evne til at handle imod fællesskabet. Det er som om både helt og modstander henter sine kræfter fra det samme sted, der befinder sig *uden for* kollektivet.

Det er selvfølgelig en pointe, at modstanderen handler illegitimt, mens helten handler legitimt, men denne vurdering skyldes alene, at helten handler på vegne af fællesskabet. Legitimeringen er i sidste ende blot et spørgsmål om perspektiv. I forhold til spørgsmålet om præksistens synes det langt mere afgørende, at heltens og modstanderens udefrakommende status peger på, at fællesskabets normale tilstand omkranses af kræfter, der ikke kan repræsenteres inden for fællesskabet, men som ikke desto mindre virker ind på dette. Helten og modstanderen står i et særligt forhold til disse kræfter, og tanken om præksistens er et forsøg på at forklare denne særlige position. Præksistens peger altså i retning af, at fællesskabets normaltilstand, i sidste ende, er udleveret til en realitetsdimension, som ikke kan repræsenteres inden for fællesskabet.

Det må her understreges, at ingen fortælling er forpligtet på præksistens. Heltens manipulation og kompetens-erhvervelse er rigtignok forudsætning for heltens handling, men fortællingen kan ikke desto mindre glide ganske ubemærket hen over disse etaper. Ja, disse etapers ufortalte karakter kan gøres til selve fortællingens omdrejningspunkt. Er helten i virkeligheden skurken? Og er der da slet ingen forklaring på, hvorfor modstanderen handler, som han gør? I Batman-mytologien betegner *The Joker* en særligt farlig modstander, fordi denne sminkede galning og hans anti-projekt ikke har nogen *særlig* oprindelsehistorie, men derimod en flertydighed af mulige oprindelser (Hemmingsen og Søndergård, 2009, 130-152). Jokeren og hans relation til helten peger dermed indirekte på, at der ikke er nogen ydre nødvendighed i, at drengen Bruce Wayne bliver til Batman. Nej, denne nød-

---

7. Det ironiske greb er nu, at det er Soze *selv*, der forklædt som krøblingen Roger 'Verbal' Kint viderebringer denne fortælling. Det finder vi imidlertid først ud af ved filmens slutning, hvor alle andre fortalte begivenheder viser sig at være iscenesat til lejligheden (*The Usual Suspects*: 01:38:11-01:42:40). Den eneste fortælling, der hermed står tilbage som sandfærdig, er – paradoksalt nok – den mytiske fortælling om, hvordan et individ engang blev til modstanderen Käsier Soze. Man kunne sige, at myten om Soze-figuren viser sig mere virkelig end den fortalte virkelighed selv.

vendighed må søges i Batman selv – uafhængigt af alle de fortællinger, som helten fortæller sig selv om sin oprindelse.

I forlængelse af dette kunne vi endda forestille os, at fortællingens hovedperson slet og ret sættes ind i det narrative skema uden nogen begrundelse. Kafkas *Slottet* kan siges at præsentere netop det scenario, at et fortalt individ (forgæves) forsøger at finde repræsentanten for det kollektive subjekt, som han er sat i relation til.<sup>8</sup> Til og med kan forskellige skemaer projiceres på hinanden, hvormed protagonistens handling fordobles og dermed bliver et resultat af forholdet mellem to fortællinger og deres forskellige logik. Et komplekst eksempel på dette er David Lynchs *Lost Highway*, hvor to udgaver af helten (Fred og Pete) spilles af to forskellige skuespillere, der vel at mærke spiller den samme handlingsrolle. Denne rolle udfoldes i to forskellige fortællinger, hvor relationen til den samme kvinde forsøges afstemt. I modsætning til helten spiller den samme skuespillerinde (Patrica Arquette) de to versioner af denne kvinde (Rene og Alice). Denne kvinde – værdiobjektet – optræder i begge fortællinger og binder dem dermed til hinanden. Helten kan nu i sine to versioner handle i forhold til det samme objekt, men på radikalt forskellig vis, fordi de to typer af fortællinger tilbyder forskellige handlingsmuligheder.<sup>9</sup> Ingen steder i dette kompleks forklares sammenhængen mellem fortællingerne eller deres bagvedliggende årsag. Selv overgangen fra den ene fortælling til den anden fortælling (og tilbage igen) finder blot sted, uden at modtageren gives nogen som helst forklaring herpå.

Kan man her tale om præksistens, når en sådan forestilling på ingen måde ekspliciteres? Selvfølgelig kan man ikke det. Men på den anden side synes hele pointen i fx Lynchs *Lost Highway* at være, at kvindens utilgængelighed går forud for og derfor modsætter sig fortællingen (kvindens seksualitet er *ufortælleligt som objekt* for mandens begær). Ligeledes synes enhver fortælling om Batman at implicere en forudgående refleksion over, hvad en helt overhovedet er for en størrelse. Er Bruce Waynes handlinger retfærdige og nødvendige for kollektivet, eller er de udtryk for en forvredet retfærdighedssans, der kan føres tilbage til drabet på netop hans forældre? Kunne vi ikke sige, at *selve* fortællingen – altså: selve opbygningen af fortalte verdner – forudsætter eksistensen af en sådan refleksion, der overhovedet giver for-

8. Man kunne i vores sammenhæng sige, at Kafkas tekst – blandt meget andet – rejser enkeltpersonen og hans relation til fællesskab som *narratologisk* problem (jf. Stjernfelt, 1997, 407).

9. "The key point here is that, in this displacement from reality to fantasized *noir* universe, the status of the obstacle changes: while in the first part, the obstacle/ failure is INHERENT (the sexual relationship simply doesn't work), in the second part, this inherent impossibility is EXTERNALIZED into the positive obstacle which from the outside prevents its [the sexual relationship's] actualization ..." (Zizek, 2000, 16).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

tællingen sin dynamik? Og peger præksistens, hvor et eller flere fortalte individer sættes i relation til et andet realitetsniveau end det sociale fællesskabs normalitet, ikke netop i retning af en sådan?

### *Konklusion*

Så snart fortællinger hører til i samfund, som ikke har statiske værdier og sociale magtfordelinger, mangfoldiggøres mulighederne for, hvordan den oprindelige vanskelighed kan konciperes (Stjernfelt, 1997, 407). Tabet af prinsessen, hendes cirkulation mellem helten og modstanderen og udsigten til 'det halve kongerige' er noget ganske andet end fx kvindens funktion hos David Lynch. Men ikke desto mindre er udgangspunktet begge steder, at en vanskelighed af et andet realitetsniveau gør sig gældende. Dette niveau befinder sig *uden for* normalitetens sfære, og det er kun ved midlertidigt at indoptage dette niveau, at vanskeligheden kan ophæves og normaliteten genoprettes. Præksistens, forstået som en bagudrettet temporalisering, skal forklare, hvorfor et individ er i stand til at inkarnere denne anden realitets sfære. Det er her pointen, at denne anden realitet ikke i sig selv er betydningsfuld, men derimod er udtryk for, at fællesskabet og dets værdisætning er uudgrundeligt: det står i forhold til nogle kræfter, som ikke kan repræsenteres. Helten og modstanderen bliver her spejling af hinanden, de inkarnerer de samme kræfter, men bruger dem på radikalt forskellig vis. Præksistens peger hermed tilbage på et refleksionsniveau, der går forud for fortællingens begyndelse, og som angår et niveau, der forklarer fortællingens opbygning. Denne nødvendighed, hvormed et fortalt individ påtager sig rollen som fortællingens helt er (selvfølgelig) fiktiv: den kamp, helten udkæmper med sin modstander, drejer sig om en grundlæggende socialværdisætning. I dette perspektiv inkarnerer helten ikke en særlig kunnen, men derimod den sociale forestillingsevne og dens tanke om fællesskabets nødvendighed. Som vi har set, reflekterer komplicerede fortællinger selv dette forhold. Hvad vil det overhovedet sige at være en helt? Spørgsmålet om præksistens er altså ikke alene et spørgsmål, vi som fortolkere sidder med. I allerhøjeste grad tematiserer fortællinger selv dette spørgsmål. Det er 'kernestof' for fortællinger at antyde eller udspille, hvorfor helten kan være helt, eller hvorfor modstanderen er modstander.

### *Litteraturliste*

Brandt, P. Aa., 1989, 'Genese og Diegese. Et problem i den almene narratologi', *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 14, 75-85.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

- Brandt, P., 1991, 'Hvad er en fortælling?', *Semiotik* 3, 67-86.
- Brandt, P. Aa., 1995, 'Udvekslinger og narrativitet', *Almen Semiotik* 9/10, 198-222.
- Davidson, O., 1993, *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Derrida, J., 1987, 'Des tours des Babel', *Psyché: Invention de l'autre*, Paris: Galilée, 203-235.
- Greimas, A.J. og J. Courtés, 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris: Hachette.
- Greimas, A.J. og J. Courtés, 1988, *Semiotik: Sprogteoretisk ordbog*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Hallbäck, G., 2002, 'Sted og anti-sted. Om forholdet mellem person og lokalitet i Markusevangeliet', i *Om Markus – Analyser og fortolkninger*, København: Anis, 67-82.
- Hemmingsen, S. og M. Søndergård, 2009, *Batman. Masken og Manden – En Biografi*, København: Automatic Press.
- Lundager Jensen, H.J., 1987, 'Heltens Problem. Narratologisk overvejelse over et tema i Dommerbogen', *Semiotik* 13, 40-66.
- Lundager Jensen, H.J., 2002, *Den Fortærende Ild. Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- McQuarrie, C. og B. Singer, 1995, *The Usual Suspects*, Polygram Filmed Entertainment & Spelling Films International.
- Pippin, R., 2010, *Hollywood Westerns and American Myth: The Importance of Howard Hawks and John Ford for Political Philosophy*, New Haven: Yale University Press.
- Stjernfelt, F., 1997, 'Den narrative kamp og dens beskrivelse', i *Rationalitetens himmel og andre essays*, København: Gyldendal, 406-414.
- Stjernfelt, F., 2003, 'Betydning og Transformation. Bidrag til en dybdesemiotisk afklaring af transformationsbegrebets status', i *Kognitiv Semiotik. En antologi om sprog, betydning og erkendelse*, red. Peer Bundgård m.fl., Aarhus: Haase og Søns Forlag, 91-116.
- Zizek, S., 2002, *The Art of the Ridiculous Sublime. On David Lynch's Lost Highway*, Seattle: The Walter Chapin Simpson Center for the Humanities, University of Washington.
- Østergaard, S., 1991, 'Det ufortællelige', *Semiotik* 3, 87-100.



# Præksistens i mystikkens retorik

*Jørgen Podemann Sørensen*

*Abstract:* Pre-existence is not just a religious idea; this paper examines its role as a rhetorical device in mysticism. On the basis of a comparative analysis of texts from classical Sufism (al-Halladj), medieval Christian mysticism (Eckhart) and the Chinese Dao de jing, it argues that pre-existence may denote and propagate the very transcendence of what Eckhart calls his breakthrough, e.g. in negative theology or apophatic discourse. At the same time, the idea of not yet differentiated or even executed existence also somehow characterizes that consciousness without particular objects, which is the aim claimed by many mystics.

*Keywords:* Pre-existence — Mysticism — al-Halladj — Eckhart — Dao de jing

Det er vel naturligt at betragte præksistens som en særegen religiøs forestilling om, at det – eller i det mindste noget af det – der foreligger for os og som altså på et tidspunkt, i urtiden, evt. ved skabelsen, er blevet til, har eksisteret i en foreløbig form, før det blev til – som en tanke eller plan i en skabers indre beredskab, som en matrice eller en genetisk kode til det, der senere blev til. Men ligesom mytisk urtid og skabelse ikke blot er religiøse forestillingsformer, men også retoriske ressourcer, sådan er præksistens det også. Den, der fortæller om skabelsen eller den allerførste urtid, måske før der fandtes mennesker, har allerede sat det meddelte i scene som noget ganske overordentligt fundamentalt og samtidig som en viden, mennesker ikke af egen kraft kan opnå. Den, der kan referere til præksistens, overbyder mytefortælleren ikke blot i kronologisk tilbageskuen, men også i transcendens. Tiden før al tid og den allerførste begyndelse ligger allerede ved grænsen af den menneskelige forestillingsevne, men taler man om det præksistente, er man langt hinsides de former og egenskaber, mennesker kan se for sig. Der er netop endnu ikke form eller karakteristika, der kan beskrives. Ideen om præksistens kan minde om meget radikale skildringer af det kaos, der var før kosmos, den nu kendte verden, blev til: tomhed, formløshed, uigennemskuelighed, endeløs ensartethed. Men her er der dog endnu tale om skildringer, altså noget, man i et vist omfang kan forestille sig.



Præksistente former er derimod endnu ikke noget, man overhovedet kan begynde at se for sig; de transcenderer de eksisterende former på en endnu mere radikal og principiel måde. Udtryk for præksistens hører altså til de skarpeste våben i det transcendensretoriske armamentarium.

### *Al-Halladj*

I året 922 henrettedes den islamiske mystiker al-Husayn ibn Mansur al-Halladj i Bagdad. Han var kendt for sin radikale og provokerende mystiske retorik og havde blandt andet udtalt, at han var Sandheden, *al-Haqq*. Det måtte indebære, at han var Gud, og sammen med andre anklagepunkter førte udtalelsen til den dødsdom, der eksekveredes i 922 (Pedersen og Søndergaard, 1999, 14-15). Natten før henrettelsen skal al-Halladj ifølge traditionen, der opfatter ham som martyr, have bedt sin berømte bøn, hvor han på én gang går i rette med Gud, triumferer over sine modstandere og opsummerer sin selvforståelse som mystiker så religionshistoriens vingesus kan fornemmes. Den korte tekst byder på tankegange fra koran og hadith, Aristoteles, hellenistisk jødedom, gnostiske strømninger og nytestamentlig kristendom.

<sup>1</sup> Vi er dine vidner! Vi tyr til din majestætiske glans, at Du kan åbenbare  
Dit forehavende og Din vilje efter Dit behag. Du er den som er Gud i  
himlen og gud på jorden.

<sup>2</sup> O, Du som skaber tiderne og danner formerne!

<sup>3</sup> O, Du for hvem substanserne ydmyger sig og for hvem accidenserne  
kaster sig til jorden og på hvis bud legemerne bliver sammensat og hos  
hvem bestemmelserne formes.

<sup>4</sup> O, Du som udstråler dit væsen for hvem du vil, således som du vil, som da  
Du udstrålede dit væsen efter din rådslutning i den skønneste skik-  
kelse. I skikkelsen var ånden som talte med viden, klarhed og myndighed.

<sup>5</sup> Siden meddelte Du Dit nærværende vidne Dit personlige væsen.  
Hvad var din vilje, da Du blev ensartet med mit væsen ved den  
sidste af mine sjæleforvandlinger og du kaldte mit væsen til mit  
eget (guddommelige) væsen? og du åbenbarede mine oplevelsers  
og mine underes sandheder, idet jeg for op i mine himmelfarter til  
mine præksistensers troner, medens jeg talte om mine skabelser.

<sup>6</sup> Og nu føres jeg til døden, dræbes, korsfæstes og brændes! Vindene  
henvejrer mit lette støv, og strømmene river mig bort. Men et  
eneste gran af røgelsen fra mine åbenbarelsers tempelhus er vældigere

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

end de grundfæstede bjerge  
(Pedersen og Søndergaard, 1999, 48-49)

Digtets 'Vi' er al-Halladj og den række af martyrer eller – som ordet egentlig betyder – vidner, som han nu skal føjes til. En martyr er jo én, der ved sin død bliver et vidnesbyrd om eller et udtryk for Guds storhed, ja, i en vis forstand én, som Gud åbenbarer sig i. Men samtidig med at den tilstundende henrettelse udnævnes til en sådan åbenbaring, er der i digtet en næsten formastelig kritisk spørgen efter meningen med denne åbenbaring, der i det følgende også ses i forlængelse af al-Hallads mystiske oplevelser. Fra begyndelsen tales der om Guds 'forehavende' og 'vilje', og i v5 spørges der direkte: "Hvad var din vilje...?"

Digtets gudsbegreb er fra begyndelsen klart koranens gudsbegreb. I v1 og v2 er det Guds suveræne magt i himmel og på jord som den der skaber og former (jf. sure 2,115-117), der dominerer anråbelsens ordlyd, og i v3 synes der at ske en udmøntning af denne skabende og formende magt: den har sat sit præg på alle fysiske legemer og bestemt alt, hvad der sker i verden. Men samtidig transcenderer dette gudsbegreb det aristoteliske skel mellem substans og accidens, altså mellem tingenes væsen og deres individuelle forekomst. Substansen udgøres af de væsentlige, de pr. definition nødvendige egenskaber, mens accidensen er en grumset blanding af væsentlige og uvæsentlige eller tilfældige egenskaber. Når det hedder at både substanser og accidenser bøjer sig for Gud, er det naturligvis et stykke transcendensretorik: Gud er hævet over selv den højere filosofis subtiliteter! Men i digtets økonomi er det også en nødvendig åbning; for hvis en martyr – eller en mystiker – er et udtryk for Gud, så ville det være nærliggende at tænke sig, at Gud her var substans, mens mennesket som hans vidne eller udtryk blot var en grumset accidens. Men sådan skal det netop ikke være: al-Halladj lovpriser i et tidligere digt Gud som den, "der har åbenbart sin menneskelighed som hemmeligheden i sin strålende guddommeligheds glans." (Pedersen og Søndergaard, 1999, 47). Også i dette hans sidste digt holder han fast ved, at martyren og mystikeren ikke blot er et indirekte udtryk for eller en afglans af Gud, men en åbenbaring af Guds inderste og hemmeligste væsen.

I det følgende v4 anråbes Gud som den, der suverænt udstråler sit væsen, altså ikke bare sætter sit præg på skaberværket, men giver i hvert fald noget af det del i sit væsen. Sætningen lyder så ortodoks, for det må følge af Guds almagt, at han kan udstråle sit væsen for hvem han vil – men ellers er det jo sådan i både jødedom, kristendom og islam, at skaberværket ikke har del i Guds væsen. Det ligger der som et vidnesbyrd om hans skabelse og eventuelt om hans intelligente design. Men skabelsen er afsluttet, og der er intet af guddommelighed eller af Guds væsen tilbage i hans værk. Kristendom og islam har imidlertid hver sin ortodokse løsning på dette

problem. I kristendommen er løsningen inkarnationen, hvor skaberordet (*logos*) på ny kommer til verden, oven i købet i skikkelse af Guds menneskelighed. Og Kristus er, som den nikænske og flere senere trosbekendelser betoner, ”født, ikke skabt” (*gennêthenta, ou poiêthenta / genitum, non factum*) for i ham reproducerer Gud sit eget væsen i verden. Også islam har sin *logos*-teologi, hvor koranen kommer til at indtage en tilsvarende nøglerolle. Koranen er Guds ord, men den er efter ortodoks opfattelse heller ikke skabt, men fortsætter en tilværelse som Guds skabende ord i skabningen. Den kom til verden i rådslutningens nat (*Lailat al-Qadr*), den 27. Ramadan, og i hele måneden Ramadan faster man og reciterer koranen, ikke blot til opbyggelse, men som en kultisk gentagelse og for at verden endnu engang skal tage form efter det skabende ord (jf. Østergaard, 1995, 102-117).

I al-Hallads bøn hedder det nu videre, at Gud udstrålede sit væsen efter sin rådslutning i den skønneste skikkelse. ’Rådslutning’ (*qadr*) er udtrykket for det, der sker ved koranens nedsendelse: i analogi med et råd eller – på gammelnordisk – et ting, der har vedtaget en beslutning, foreligger der nu noget, der skal eksekveres. ’Den skønneste skikkelse’ tolkes traditionelt som urmennesket Adam, der jo også i bibelen siges at være skabt i Guds billede. I 1 Mosebog kapitel 2 former Gud mennesket af jord, men tanken om en projektion møder vi fx i den gnostiske tekst, der kaldes *Arkonternes hypostase* eller *Herskermagternes Væsen*. Her er det Uforkrænkeligheden, der spejler sig i de skimlede pytter i den nedre verden, og på grundlag af dette grumsede billede fremstiller de fæle arkonter deres urmenneske Adam.<sup>1</sup> I den jødiske apokalyptik forbindes urmennesket med Messias (græsk: *Christos*) eller med et generaliseret menneske (Menneskesønnen), der samtidig er en eskatologisk skikkelse.<sup>2</sup>

I digtets kompakte logik er altså koranens nedsendelse og inkarnationen, forstået som en udstråling eller projektion af Gud, tænkt sammen til en enhed. Slægtskabet med bibelske tankegange understreges i den sidste sætning, hvor urmenneskeskikkelsen siges at rumme ånden og at tale med myndighed.

Men menneskeskikkelsen, udstrålingen fra Gud, er på et helt aktuelt plan, hinsides urtid og futurisk eskatologi og hinsides substans og accidens, også mystikeren og morgendagens martyr *al-Halladj*. Han refererer til sig selv som ”Dit nærværende vidne” (v5) og omtaler sine mystiske gennembrud som ’sjæleforvandlinger’, som en meddelelse af Guds personlige væsen, hvori Gud bliver ensartet med al-Hallads væsen, altså en fuldstændig enhed af Gud og al-Halladj. I tidligere digte har al-Halladj

1. NHC II, 4, jf. *The Coptic Gnostic Library* (Robinson 2002), vol. 2, 234-59. Teksten er oversat til dansk af Søren Giversen i *Gads Religionshistoriske Tekster* (1984, 324-5).

2. En kort orientering findes hos Otzen (1984, 175-178).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

talt om, at Gud bor i hans inderste ”som sjælene bor i legemerne,” og at Guds ånd er blandet med hans ånd ”som vinen blandes med det klare vand.” (Pedersen og Søndergaard, 1999, 48). Men det er blot metaforer på vej mod den ublandede enhed. Metaforer er også al-Hallads himmelfarter til sine præksistensers troner. Han låner her, som mange andre muslimske mystikere, den apokalyptiske fortælling om profetens himmelfart som et legendarisk forbillede for det mystiske gennembrud. Koranen (17.1) har kun ganske få linjer om ’Natterejsen’, hvor det fortælles, at profeten ved nattetid rejste fra Kabaen i Mekka til tempelpladsen i Jerusalem. Senere tradition, fx al-Bukharis (810-872) Hadith-samling,<sup>3</sup> fortæller med inspiration fra den jødiske senantikke apokalyptik en lang historie om, hvordan profeten på denne rejse kommer til forskellige himle og møder de tidligere profeter. Han får både helvede og paradiset at se, og de fem daglige bønner bliver fastlagt. Og ligesom profeten besøger de syv himle på sin natterejse, sådan farer al-Halladj i sine sjæleforvandlinger op til sine præksistensers troner, dvs. han opgår i forstadier til sin eksistens. Når disse forstadier omtales som ’troner’, må det nok forstås sådan, at de er på én gang Guds og en slags menneskesøns forstadier. Teksten må her forstås ud fra det allerede citerede digt:

Lovet være Han der har åbenbaret sin menneskelighed  
 som hemmeligheden i sin strålende guddommeligheds glans  
 Derpå kom Han til syne i det ydre for sine skabninger  
 i skikkelse af en der spiste og drak ...  
 (Pedersen og Søndergaard, 1999, 47)

Det mest fundamentale og transcendentale ved selve guddommeligheden er menneskelighed. Den overbyder endog selve skabelsen og knyttes derfor logisk nok til præksistensen. Det er en præksistenstanke omtrent som i Johannesevangeliets begyndelse, knyttet til den kristne inkarnationstanke. I digtet ses det klart i det skjulte bibelcitater ’en der spiste og drak’ (Matt 11,19 og Luk 7,34). I al-Hallads sidste bøn bestyrkes denne tolkning ligeledes af et skjult bibelcitater: al-Halladj refererer til sit legeme som ”mine åbenbarelsers tempelhus,” ligesom en bemærkning af Jesus under den voldsomme tempeldemonstration i Johs 2,21 – om at nedrive templet og opbygge det igen på tre dage – tydes som en tale om hans legemes tempel, der først kunne forstås efter opstandelsen.<sup>4</sup>

3. Dansk oversættelse: Al-Bukhari (2007, 46-50).

4. En variant af denne tanke findes hos Paulus i 1 Kor 6,19, hvor han begrundet advarsler mod løsagtig sex med, at menneskelegemet er et tempel for Helligånden. En sammenhæng mellem al-Hallads opfattelse af sit eget legeme som et åbenbarelsens sted og Paulus’ tanker om ånds-

I slutningen af al-Halladjs digt knyttes tanken om legemet som tempel netop til henrettelsen og det, der ligesom skal overleve henrettelsen. Oversættelsen 'kors-fæstes' er ikke tvingende, men svarer meget godt både til tankegangen og til den anvendte henrettelsesmetode. Den dømte blev først mishandlet grusomt og derefter ophængt i et stativ til en langsom og pinefuld død. Til sidst blev han halshugget og brændt.<sup>5</sup> Med fantastisk digterisk koldblodighed gør han ikke blot sit legeme til et tempel efter nytestamentligt forbillede, men også asken af det til røgelse. Både tempel og røgelse betegner jo guddommens nærvær, som altså – i lighed med den kristne tradition, al-Halladj øser af – også i dette digt bliver nettoresultatet. Et eneste gran af den aske, vinden tog, er vældigere end de grundfæstede bjerge, for den er Guds allestedsnærvær.

Al-Halladj tyder altså sin henrettelse messiansk – eller, om man vil, kristologisk – og i det samme lys anskuer han sin mystiske praksis: Det er en slags inkarnation, der sker; det er Gud, der udstråler sit væsen i hans, al-Halladjs, menneskelige skikkelse, som det i sin tid skete i urmennesket. Eller – set fra den anden side – det er al-Halladj, der genindtager sin plads som den præeksisterende menneskesøn eller endog som Gud selv, for i præeksistensen var menneskesønnen vel ikke forskellig fra Gud. Med sublim poetisk radikalitet er al-Halladjs mystiske praksis altså bestemt ved noget, der ikke ophører ved døden og ikke begynder med skabelsen.

### *Eckhart*

Den kristne mystiker Eckhart (1260-1327) har både inkarnationstanken og præeksistensens retorik fælles med al-Halladj. Det mystiske gennembrud er for Eckhart Guds søns fødsel i sjælens inderste,<sup>6</sup> og flere steder i hans værk er præeksistensen målet for mystikerens bestræbelser. I *Traktaten om Afsondretheden* søger han ”den bedste og højeste dyd, ved hvilken mennesket kunne knytte sig nærmest til Gud og igen blive således som han var i Gud, da der ingen forskel var, førend skabningen blev til” (Eckhart, 1983, 57). Denne dyd, siger Eckhart, er netop afsondretheden, der jo er rensset for alt, hvad der kunne stå enheden med Gud i vejen. Han citerer endda den arabiske filosof Avicenna (Ibn Sina, 980-1037), der ligesom al-Halladj stod i den samme nyplatoniske tradition som Eckhart selv: ”Den ånd, der er afsondret, har en magt så stor, at hvad den ser, det er sandt, og hvad den begærer, det til-

---

åbenbarelse i menighedens medlemmer er vel tænkelig, men det er tydeligvis inkarnationstanken og linjen fra urmennesket til den korsfæstede Kristus, der har vægt hos al-Halladj.

5. En engelsk oversættelse af kilder til al-Halladjs sidste tid findes i Kritzcek (1964, 104-113).

6. Se ”Prædikenen over 1. Johannesbrev IV, 9” (Eckhart, 1983, 35).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

falder den, og hvad den byder bliver adlydt!” For Eckhart hænger det sammen med, at afsondretheden i yderste konsekvens er så fri for alle ting, al form og struktur som før nogen ting eksisterede og derfor må tilrive sig Guds eget væsen. Fri for ethvert partikulært begreb må den præeksistente tomhed opfyldes af Gud selv.

Også i sin berømte prædiken over Matthæusevangeliet 5,3, hvor han udlægger bjergprædikens saligprisning af de fattige, benytter Eckhart sig af præeksistensens retorik (Eckhart, 1983, 50-56). Der er, siger han, tre slags fattigdom, som man må lægge sig efter for at blive salig: intet at ville, intet at vide og intet at have. Typisk for Eckhart udsættes disse tre slags fattigdom nu for den særlige mystiske diskurs, som Michael Sells har kaldt *apophasis* eller 'un-saying' (Sells, 1994, 2-13 og Elkjær Olsen, 2008, 40-49). Tentative formuleringer af hvad fattigdom vil sige, forkastes, præciseres og radikaliseres i en stadig transcenderende proces, der synes indrettet på at bringe læseren til et gennembrud. Der doceres ingen endegyldig opfattelse, men rækken af formuleringer, der afløser hinanden, stiler mod en transcendensretorisk kulmination, der ligger hinsides alle sproglige udtryk og derfor kun kan realiseres i det mystiske gennembrud.

I denne apofatiske *tour de force* bliver den første slags fattigdom, intet at ville, noget ganske provokerende: Den består ikke blot i at give afkald på egen vilje og egne ønskemål, men må ret beset også indebære bortfald af viljen til at opfylde Guds vilje. For virkelig at være fattigt, må mennesket være så fri for sin skabte vilje, ”som da han endnu ikke var til.” Igen er det en præeksistenstanke, der optager Eckhart, for han fortsætter:

Da jeg endnu var i mit udspring, da havde jeg ingen Gud, da tilhørte jeg mig selv. Jeg ville intet, jeg begærede intet, thi jeg var et bestemmelsesløst væsen og en erkender af mig selv i nydelsen af sandheden. Da ville jeg mig selv og ville intet andet; hvad jeg ville, det var jeg, og hvad jeg var, det ville jeg, og jeg var fri for Gud og alle ting ... (Eckhart, 1983, 52)

I sin præeksistente tilstand var Eckhart ikke forskellig fra Gud, og han kan derfor sige, at han var fri for Gud, nemlig som objekt for tanke og stræben. Han kan endda gå endnu videre, helt ud i det provokerende, når han i det følgende ligefrem beder om at blive fri for Gud. Selvom det er både paradoksalt og provokerende at bede Gud om at blive fri for Gud, er det logisk nok. Kun ved at slippe for Gud som objekt og mål kan præeksistensens enhed med Gud opnås.

Også den anden fattigdomsform, intet at vide, bestemmes i forhold til præeksistensen. Mennesket skal være blottet for enhver viden eller erkendelse ”som han var, da han ikke var til.” Mennesket skal altså også være uden bevidsthed om, at Gud

lever i det, for dengang det endnu var i Guds evige tilstand, var det selv alt, hvad der levede i det. En bevidsthed om Gud som en separat person er i det hele taget en hindring for enheden med Gud, og Eckhart forkaster i utvetydige vendinger hele det (i gammeldags forstand) *teologiske* projekt: ”Gud er hverken væsen eller fornuft, og ej heller erkender han dette eller hint. Derfor er Gud fri for alle ting, og derfor er han alle ting.” En videnskab eller blot en bevidsthed om Gud ser Eckhart som noget kontraproduktivt; for ham er det ultimativt guddommelige den præeksistente enhed af Gud og menneske og alt andet, og for at nå den må man befri sig for viden, der jo altid har partikulære objekter.

Den tredje fattigdomsform, intet at have, bestemmes af Eckhart som den inderligste og egentligste. Han refererer først til en tidligere udtalelse om, at mennesket skal være fri for alle ting og alle gerninger og således være et sted, hvor Gud kan virke. Men nu radikaliserer han: selv hvis mennesket befriede sig for alt uvedkommende, således at Gud i ham kunne finde et sted at virke, så vil det ikke være en virkeliggørelse af denne den inderligste og egentligste fattigdom. Den nås først, når mennesket også er fri for Gud og alt hans værk og ikke reserverer lokaler til ham. Så må Gud for at virke i sjælen *selv* være det sted, hvor han vil virke. Eckhart overbyder altså sine tidligere formuleringer med den tanke, at det ikke drejer sig om, at mennesket har eller rummer Gud, men at Gud bliver identisk med mennesket. Endnu en gang beder han Gud om at blive fri for Gud, og endnu engang knyttes denne frihed til præeksistensen:

...thi mit inderste væsen er over Gud, når vi opfatter Gud som alt det skabtes oprindelse. Thi i det i Guds væsen, hvorved han endog er hævet over selve Treenigheden, der var jeg selv, der ville jeg mig selv og erkendte jeg mig selv som den, jeg er. Derfor er jeg min egen oprindelse ... (Eckhart, 1983, 55)

Menneskets præeksistente enhed med Gud er altså den oprindelige tilstand og den ultimative guddommelighed. I al sin radikalitet medfører denne præeksistensens retorik, at skabelsen, adskillelsen mellem skaber og skabning, anskues som et fald. I det stykke kan Eckhart ligne senantikkenes gnostiske strømninger, men han er under alle omstændigheder mest optaget af den positive side af sagen: at mennesket har mulighed for, i det mystiske gennembrud, at vende tilbage til præeksistensens enhed med Gud og opnå, ”hvad han evigt har været og evigt vil forblive.” (Eckhart 1983, 56).

Som allerede nævnt står både al-Halladj og Eckhart i den samme nyplatoniske tradition, hvor det netop er karakteristisk, at verden og naturen foldes ud af et første, transcendent princip, der er karakteriseret ved enhed og forskelsløshed. Der kan

slet ikke herske tvivl om, at det er denne tanke, de hver på sin måde udmønter i en mystikkens retorik. Det betyder imidlertid ikke, at præksistensens retorik er forbeholdt mystikere med nyplatoniske rødder.

### *Dao de jing*

I det gamle Kina var de filosofiske og kosmologiske forudsætninger for den tidlige mystik helt anderledes. Man ansuede ikke verden som et stykke statisk geometri, og ideen om en skabelse som et markant vendepunkt var ikke fremherskende. I Europa er det vistnok kun den førsokratiske græske filosof Heraklit, der har set verden for sig som man gjorde i det gamle Kina: som en stadig strøm, i uophørlig bevægelse og forvandling, men dog styret af et konstant princip. Heraklit kalder det *logos* og er faktisk den første, der bruger dette græske ord som betegnelse for en universel verdensfornuft.<sup>7</sup> I Kina hed dette universelle, verden iboende styringsprincip *dao*. Ligesom det græske *logos* har også *dao* mindre universelle og mere konkrete betydninger: 'vej', 'metode', 'norm' (jf. Kaltenmark, 1969). Navnlig kommer *dao* i den konfucianske samfundstænkning til at betegne den måde, verden hang sammen på, før den gik af lave. *Kongfuzi* (551-479 f.v.t.) og *daoismens* klassikere er fælles om drømmen om, at der var en tid, hvor alt gik af sig selv; de vise fyrster udstrålede så at sige stabilitet og sammenhængskraft i samfundet, og al tvang og magtanvendelse var overflødig. For Kongfuzi lå hemmeligheden i ritualerne; med dem havde de vise fyrster styret og vedligeholdt en ideel samfundsorden, og *dao* betegnede på én gang denne orden eller norm og den kosmiske sympati, som fyrsterne forstod at administrere i deres ritualer. *Dao* var altså selve rationalet i verdens, naturens og samfundets gang, men dermed også den metode, der skulle bruges, og den norm, der skulle overholdes for at holde samfundet i en positiv gænge.

Mens Kongfuzi var tilbøjelig til at udmønte hele traditionen som normsættende ned i alle detaljer, reagerede *daoismens* klassikere radikalt mod tanken om, at *dao* skulle kunne udmøntes i et normsystem eller en brugsanvisning. Den berømte *Dao de jing*, der sandsynligvis er blevet til i 300-tallet f.v.t., insisterer på *dao* som en transcendent størrelse. Allerede bogens første sætning forbereder denne indsigt:

Vejen er det der kan følges, det er ikke nogen fastlagt vej  
(Andersen, 1999, 65)

7. Diels/Kranz, 1985, 1-2, 50 (jf. Mejer, 1971, 63-64, § 75-79).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk



Der står *dao* hele tre gange i denne sætning, for *dao* kan også stå i verbal betydning: 'følge', 'vise vej'. Poul Andersens oversættelse, som her er gengivet, formidler den tanke, at *dao* ikke er den slagne vej, ja slet ikke en konkret vej, men må forstås på et højere abstraktionsniveau. Andre har ment at kunne oversætte:

The Tao that can be told of is not the Absolute Tao. (Welch 1966: 51)<sup>8</sup>

Hvis denne oversættelse (som har støtte i en kinesisk kommentar fra 200-tallet) er rigtig, bliver *chang dao* ('the Absolute Tao') allerede et udtryk for den transcendent, uudsigelige *dao*. Senere i kapitel 1 tales der om det navnløse, der er himlens og jordens begyndelse, og det siges, at den, der er fri for begær, vil se dets mysterium, mens den, der begærer, vil se dets omrids. Det passer godt med begge oversættelser, og læsere af Eckhart vil genkende den tanke, at den fattigdom i ånden, der gør salig, ikke kan nås, så længe man har partikulære objekter for sin vilje eller sin viden. Ligesom Eckhart beder om at blive fri for Gud (som objekt), sådan ønsker *Dao de jing* at distancere sig fra et *dao*-begreb, der forstås som noget konkret, man kan pege på, ønske sig eller eventuelt komme i besiddelse af. Denne opfattelse er også meget tydelig hos *Zhuangzi*, den anden store daoistiske klassiker (jf. Chuangtse, 1981, 63-69).

De tidlige daoistiske klassikere bygger altså *dao* op som et subtilt, transcendent begreb, der er højt hævet over konfucianismens lappeløsninger. Deres anliggende er mystikken<sup>9</sup> og det åndelige gennembrud, der kan nås ved at radikaliseres og transcendere de mest universelle og fundamentale begreber. Til transcendensretorikken i *Dao de jing* hører også præksistens:

Der var noget som dannedes utydeligt,  
 Det fødtes før himmel og jord.  
 Hvor stille, hvor ensomt!  
 Det står alene og ændres ikke  
 Det bevæger sig overalt, men er ikke i fare.  
 Det kan betragtes som verdens moder.  
 Jeg kender ikke dets navn, og således er det at  
 Hvis jeg endelig skal betegne det, siger jeg 'Vejen' (*dao*).  
 (Andersen, 1999, 89)

8. De fleste, især lidt ældre, oversættelser følger dette mønster. En nøjere udredning af oversættelsesproblematikken er givet af Poul Andersen (1999, 168-169, note 97).

9. Om mystik i daoismens klassikere, se Welch (1966, 50-97), Kohn (1992), Nielsen (2011). På dansk foreligger også en ældre populærvidenskabelig fremstilling i Marcus (1941).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfof Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Her bliver *dao* en ufuldkommen betegnelse for altings dunkle, navnløse urgrund og moder, som eksisterede før himmel og jord. Præksistensen hører sammen med enhed og uforanderlighed, men er dog det potentiale, hvori mangfoldigheden har sit udspring. I kapitel 21 hedder det:

Som fænomen er Vejen (*dao*) tåget og uklar.  
 Hvor uklar, hvor tåget!  
 Og dog rummer den billeder.  
 Hvor tåget, hvor uklar!  
 Og dog rummer den ting.  
 ...  
 Igennem den kan man se alle begyndelser.  
 (Andersen, 1999, 85)

*Dao* har altså tingene i sig, men i en endnu ikke eksekveret form. Skønt tåget og uigennemskuelig er den for mystikeren vejen tilbage til "alle begyndelser," altså til tilværelsens kilder og hans eget "høje udspring," for nu at tale med Eckhart. Og ligesom Eckharts præksistente udspring kan nås på ny i gennembruddet, sådan er *daos* dunkle urstrøm også stadig virksom og tilgængelig for den daoistiske mystiker:

Vejen (*dao*) er til stadighed uden handlen,  
 Og dog lader den intet ugjort  
 Hvis konger og lensherrer kan fastholde den  
 vil alle ting af sig selv forvandles.  
 De forvandles, og hvis begæret dukker op,  
 så undertrykker jeg det med det uforarbejdede uden navn ...  
 (Andersen, 1999: 101)

Her udvindes ligefrem en politisk filosofi af tanken om *dao* som det endnu ikke eksekverede potentiale til alt. Fyrster må lære ikke at gribe målet ind, men lade urstrømmen strømme og forvandle alt. Det navnløse uforarbejdede, dvs. *dao* som *prima materia* eller altings potentiale, kan ligefrem mobiliseres mod det målrettede begær. Det er muligt at efterligne dette potentiale, som ikke handler, men dog forårsager alt. I denne tanke er der vel en refleks af drømmen om fortidens vise konger, der aldrig greb ind, men dog fik alt til at gå som det skulle. Men der er også en tydning af mystikerens religiøse praksis. Den består ligesom hos Eckhart i at blive "fri for Gud og alle ting," fri for al målrettet stræben og flyde med den strøm, som var til, før alle optænkelige mål for stræben eller handlen blev til.

Endnu et daoistisk grundbegreb betegner netop denne imitation af præeksistensens kaotiske inertie. Det er begrebet *wu wei*, 'ikke-handlen' eller 'ikke-indgriben,' som vi allerede har mødt netop som en karakteristisk af *dao* i citatet fra kap. 37 ovenfor. Det handler ikke om dovenskab, men om ikke at gribe forstyrrende ind i naturens evige rytme af forvandlinger. Det klassiske sted i *Dao de jing* er kap. 48, hvor *wu wei* kontrasteres med konfucianske idealer:

Den der giver sig af med studier forøges dagligt.  
 Den der giver sig af med Vejen (*dao*) formindskes dagligt.  
 Han formindskes og formindskes  
 for til slut at nå frem til ikke-handlen.  
 Han handler ikke og lader derved intet ugjort  
 (Andersen, 1999, 115)

Mens konfucianere svulmer op af akkumulerede kundskaber, svinder den daoistiske mystiker ind. Han er på vej mod det, som Eckhart kalder fattigdommen i ånden, og ender med at ville, vide og have så lidt som før han var til. Eller, hvis vi holder os til den kinesiske formulering: han ender med den *wu wei*, der imiterer præeksistensens kaotiske inertie.

Men hvordan går det til, at intet lades ugjort for den, som intet gør? Det kinesiske udtryk er bevidst paradoksalt sat op: *wu wei ze wu bu wei*.<sup>10</sup> Tanken er i slægt med det, som Eckhart siger om den inderligste og egentligste armod:

... det er først at være fattig i ånden, når mennesket er så fri for Gud og alt hans værk, at såfremt Gud ville virke i sjælen, måtte han selv være netop det sted, hvor han vil virke; og hvor gerne er han ikke det! Thi finder Gud mennesket så yderlig fattigt, så bliver han sin virkens eget sted ... (Eckhart, 1983, 54-55)

Også *Dao de jing* ser for sig, at det er muligt at minimere egne aktiver i en sådan grad, at *dao* tager over og virker i mennesket. Ligesom Eckhart betragter alle slags ideer og forestillinger om Gud som kontraproduktive, sådan ser *Dao de jing* konfucianernes ustandselige normsætninger som en hindring for *dao*. Man må netop tænke sig, at *dao* lever i det spontane og kreative, ikke i efterlevelse af regler og implementering af patentløsninger. *Wu wei* betyder ikke, at man ikke skal bestille

10. Om dette udtryk og varianten *wu wei wu wei* ('handle uden indgriben'), se Andersen (1999, 170, note 100).

noget, men at man ikke skal gribe ind i naturens og verdens gang, men lade *dao* ske fyldest. Præksistensens kaotiske inert, som *wu wei* imiterer, greb heller ikke ind og involverede sig ikke, men var ikke desto mindre den skabende årsag til alt.

At præksistensen så at sige lader sig gentage, ser vi i det råd, der gives i kap. 64: ”Grib ind i det når det endnu ikke eksisterer.” Arthur Waley oversatte det ”Deal with things in their state of not yet being.” (Waley 1977, 221). Vi kan begynde med at konstatere, at dette er et meget træffende udtryk for, hvad man verden over gør i ritualer. Det er fx sådan, man indvier en storebæltsbro: man spænder et bånd over kørebanen, så trafikforbindelsen ikke eksisterer endnu. Så er der musik og taler, og dronningen klipper båndet over, hvorefter det relevante hierarki i højtideligt tempo kører over broen. Utallige overgangsriter nulstiller den eller det, der skal gå fra en tilstand eller status til en anden, og kan på den måde gennemføre overgangen eller transformationen. Rituallets objekt reduceres til et potentiale, altså en art præksistent tilstand (Podemann Sørensen, 2006, 78-82). Noget tilsvarende sker i mange ritualer, der udnævner sig selv til gentagelser af den mytiske urtids skabende begivenheder (Podemann Sørensen, 2006, 83-91 og 2008, 122-124).

*Dao de jings* kapitel 64 forener naturfilosofi, praktisk visdom og mystik i det vise råd om at tage udgangspunkt i præksistensen: Et træ bliver til af et lille skud, en lang rejse begynder fra stedet under ens fod. Den vise må tilsvarende lære ikke at lære, dvs. ikke at skyde læresætninger, socio-politiske visioner eller bureaukratiske planer ind mellem sig selv og virkeligheden, men tværtimod, netop ved ikke at gribe ind, bistå alle ting i at være som de er af sig selv. Det præksistente potentiale er kreativt i sig selv og behøver egentlig blot at få lov til at udfolde sig som delagtig i den strøm, verden er, dvs. *dao*. Tilsvarende kan den mystiker, der indser præksistensens iboende kreativitet og praktiserer *wu wei*, leve sit *vita unitiva*,<sup>11</sup> ”fri for Gud og alle ting.”

---

11. I flere mystiske traditioner indgår den tanke, at det mystiske gennembrud (i kristen tradition sommetider kaldet *unio mystica* eller mere drastisk *mors mystica*, ’den mystiske død’) kan blive til en mere permanent tilstand eller livsform, i kristen tradition *vita unitiva*, livet i forening med Gud (jf. Underhill, 1967, 413-443). I islamisk tradition tales der på lignende måde om *fana’* (’forsvinden’, dvs. henrykkelse), kontrasteret med *baqa’*, ’forbliven’, dvs. en varig opgåen i eller forening med Gud (jf. Schimmel, 1975, 44, 306 og *Gads religionshistoriske tekster* (1984, 432-433). Tekster om *fana’* og *baqa’* fra Abu Nasr Abdallah as-Sarradjs håndbog for sufier *Kitab al-Lumâa*, er oversat af Svend Søndergaard (Pedersen og Søndergaard, 1999, 30-43).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

*Konklusion*

På tværs af religioner og kulturer kan præeksistens altså optræde som et vigtigt motiv i mystikkens retorik. Selve ideen om en tid eller en tingenes tilstand, hvor de nu kendte former endnu ikke forelå, men dog fandtes som et potentiale, er jo en indlysende transcendersretorisk ressource. Vi har i det foregående også – om end ultrakort – set, at mere manifesterede religiøse praksisformer som overgangsriter og mytologiserende kulturdramaer betjener sig af en lignende retorik. Netop ved at forholde sig til tingene ”in their state of not yet being” sætter de sig i scene som handlinger, der kan gennemføre fundamentale ændringer og bevirke grundlæggende fornyelse.

Mystik er en væsentlig mindre manifesteret religiøs praksisform, idet den foregår i menneskers sind og består i at følge visse tankebaner eller styre sin opmærksomhed på en bestemt måde, der kan lede den praktiserende til et åndeligt gennembrud, som ofte siges at ligge ud over enhver sproglig formulering eller diskursiv ræsonneren, en slags total oplevelse uden et afgrænset objekt, ja endog uden det ellers aprioriske skel mellem et oplevende subjekt og et oplevet objekt. Det er som om ethvert forsøg på at karakterisere selve dette gennembrud ender i en transcendersretorik, der til syvende og sidst ikke for alvor er informativ på et adfærdsvidenskabeligt niveau. Vi får næppe nogen sinde at vide, om alle, der betjener sig af det, vi kalder mystikkens retorik, oplever det samme eller gennemgår den samme indre proces. Her deler det mystiske gennembrud skæbne med mange andre hændelser i menneskers sind: betagelse, glæde, overraskelse, smerte – for blot at nævne nogle få eksempler. Om dem kan der også bruges store ord, der synes at indebære subjektets eller objektets sammenbrud eller bortfald, uudsigelighed og noget, der er over al forstand. Vi kan i det store og hele forstå retorikken og forestiller os i almindelighed, at der er et ligefremt forhold mellem den retoriske intensitet og oplevelsens styrke – selvom vi godt ved, at tilbøjeligheden til store ord og radikale formuleringer varierer fra menneske til menneske. Også det mystiske gennembrud må historikeren nøjes med at forestille sig på grundlag af den overleverede retorik, og her må man gøre sig klart, at den mystiske litteraturs retorik ikke tager sigte på at skildre den mystiske oplevelse, men på at fremkalde den. Oplevelsen eller gennembruddet ligger hinsides det sproglige udtryk, men vi må forestille os, at det ligger i forlængelse af det, altså at den mystiske tekst udstikker tankebaner, der kan føre en læser til gennembruddet.<sup>12</sup> Michael Sells’ teori om den mystiske tekst som apofatisk, altså i sit forløb benægtende, reviderende og radikaliserende egne udsagn, anskuer netop en tekstform, der ikke munder ud i et forpligtende udsagn om noget, men bringer sin læser ind i en

---

12. En lidt anderledes formulering – som en udbygget definition af mystik – har jeg givet i Podemann Sørensen 2011: 90.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

proces, der kan føre videre end sprog og tekst kan nå, til det, som Eckhart kalder gennembruddet.

Men den mystiske tekst er ikke kun form. Selv en apofatisk form kræver et indhold og et emne, der kan udsættes for *apophasis*. Hertil kommer, at den mystiske tekst også har en anden opgave at varetage. Den er ikke kun en serie stimuli eller en åndelig pacemaker; den har også til opgave at udnævne den proces, læseren gennemgår – altså den mystiske praksis – til virkeliggørelse af høje religiøse mål. Vi kender det fra ritualtekster, der jo netop udnævner en konkret praksis til at være andet og mere end det profane blik kan opfatte. I det gamle Ægypten udnævnte man næsten ethvert offer til at være guden Horus' øje, som hermed blev givet tilbage til sin rette ejermand. I de fleste kristne kirker udnævner man ved nadveren eller eukaristien brød og vin til at være Kristi legeme og blod. Man kalder også dette 'sakramental udtydning', men udnævnelse er egentlig et bedre ord. Der afkodes jo ikke en mening, som blev til ved bagning eller gæring, men der etableres aktivt en rituel betydning.

På tilsvarende måde udnævner den mystiske retorik mystikerens og altså potentielt læserens indre praksis til at være virkeliggørelsen af høje religiøse mål. Vi så, at al-Halladj udnævnte sine mystiske gennembrud til himmelfarter til sine præeksistensers troner, og at Eckhart udnævnte sit eget inderste væsen til at være over Gud som skaber og ét med Gud i præeksistensen, før skabelsen og dermed adskillelsen. I *Dao de jing* var målet tilsvarende *dao*, den præeksistente enhed, hvorfra alle begyndelser kan ses, og til *dao* var både den vise fyrstes styre og mystikerens praksis udnævnt. Netop i mystikkens retorik er præeksistensbegrebet en helt ideel ressource. Ikke blot overtrumfer det enhver mytisk prioritetsretorik og formentlig enhver anden transcendensretorik; det genererer også næsten med begrebslogisk nødvendighed en apofatisk diskurs (om alt det der ikke kan udsiges om det), og det indebærer en ide om ubegrænset, endnu strukturløs enhed, som – også hvor præeksistens ikke er nævnt – er karakteristisk for mystikkens retorik og sætter historikeren i stand til at *forestille sig* oplevelsens art.

### Litteraturliste

Andersen, P., 1999, *Daode jing. Bogen om vejen og magten*, København: Spektrum.

Al-Bukhari, 2007, *Hadith-samling*, red. E. Andreassen og E. Wulff, Aarhus: Systime.

Chuangtse, 1981, *Forstanden drager nordpå*, red. Søren Egerod, København: Sankt Ansgars Forlag.

- Diels, H / W. Kranz, 1985, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich: Weidmann.
- Eckhart, 1983, *Prædikener og traktater*, København: Sankt Ansgars Forlag.
- Elkjær Olsen, N.L. 2008, *Det Uudsigelige. Studier i Plotins Mystik*. Janua religionum 3, København.
- Gads religionshistoriske tekster*, 1984, red. B. Alster og C. Lindtner, København: Gad.
- Kaltenmark, M., 1969, *Lao Tzu and Taoism*, Stanford: Stanford University Press.
- Kohn, L., 1992, *Early Chinese Mysticism*, Princeton: Princeton University Press.
- Kritzeck, J. (red.), 1964, *Anthology of Islamic Literature*, Harmondsworth: Pelican Books.
- Marcus, A., 1941, *Den blaa Drage*, København: Gyldendal.
- Mejer, J., 1971, *Filosofferne før Sokrates*, København: Munksgaard.
- Robinson, J. M. (red.), 2002, *The Coptic Gnostic Library I-V*, Leiden: Brill.
- Nielsen, K. B., 2011, 'Kosmologi og mystik i daoismen', *Mystik – i filosofi, religion og litteratur*, red. A. Haaning og M. Risager, Højbjerg: Univers: 58-88.
- Otzen, B., 1984, *Den antike jødedom*, København: Gad.
- Pedersen, J./ S. Søndergaard, 1999, *Islamisk mystik*, København: Spektrum.
- Podemann Sørensen, J., 2006, *Komparativ religionshistorie*. Janua religionum 2, København.
- Podemann Sørensen, J., 2008, 'Chaotisk retorik', *Chaos. Skandinavisk tidskrift for religionshistoriske studier* 49: 113-131.
- Podemann Sørensen, J., 2011, 'Gnosis og mystik.' *Mystik – i filosofi, religion og litteratur*, red. A. Haaning og M. Risager, Højbjerg: Univers: 89-100.
- Schimmel, A., 1975, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Sells, M., 1994, *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago: University of Chicago Press.
- Underhill, E., 1967, *Mysticism*, London: Methuen.
- Waley, A., 1977, *The Way and its Power*, London: Allen & Unwin.
- Welch, H., 1966, *Taoism. The parting of the Way*, Boston: Beacon Press.

Østergaard, K., 1995, 'Nulstilling af kroppen og velsignelse i maden', *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 23, 102-117..





# Præeksistens og profetisk autoritet

## Den første Adam og det paradisiske ursprog hos Jakob Böhme (1575-1624)

*Søren Feldtfos Thomsen*

*Abstract:* This article explores the notion of the natural language of the first Adam in the theological writings of Jakob Böhme (1575-1624). My aim is to demonstrate how Böhme used the ideal of a preexistent, celestial Adam in possession of the divine language of creation to legitimize his own claim to prophetic authority in opposition to learned theology. In this regard I emphasize in particular the influence of Paracelsian and Kabbalistic ideas about the relationship between language and reality.

*Keywords:* Jakob Böhme — Natural language — First Adam — Pre-existence — Prophetic authority — Kabbalah — Paracelsianism

### *Indledning*

Sigtet med dette bidrag er at undersøge forestillingen om den første Adams paradisiske ursprog hos den tyske skomager og lægmandsteolog Jakob Böhme (1575-1624). Efter en kort præsentation af Böhme analyseres forestillingen om en præeksisterende Adam og dennes guddommelige sprog i Böhmes forfatterskab via nedslag i udvalgte værker. Jeg lægger især vægt på, hvilke traditioner Böhme var inspireret af, og hvorledes han brugte begrebet om den første Adams ursprog til at legitimere sit eget krav på profetisk autoritet i en retorisk positionering overfor samtidens lærde teologi.

*Den kætterske skomager*

Jakob Böhme blev født ind i en velstående luthersk bondefamilie i 1575 i den lille landsby Altseidenberg i regionen Oberlausitz (i dag delt mellem Tyskland og Polen).<sup>1</sup> Efter endt skolegang gik han i lære som skomager i den nærliggende by Görlitz, hvor han i 1599 åbnede egen forretning. Samme år giftede han sig med datteren af en slagter, og det efterfølgende år blev parrets første barn af syv født. Trods sit indtil da konventionelle livsforløb skulle Böhmes liv tage en ukonventionel drejning, da han i 1600 efter eget udsagn modtog en guddommelig åbenbaring, der gjorde ham i stand til at skue Guds tilstedeværelse i naturen. Frugten af denne åbenbaring blev det ufuldendte værk *Aurora, oder Morgenröte im Aufgang*, hvis tilblivelse strakte sig hen over de næste ti år. Selvom Böhme tilsyneladende ingen planer havde om at offentliggøre værket, kom manuskriptet i 1613 den lokale *Oberpfarrer* Gregor Richter for øje. Resultatet blev en formel reprimande fra byrådet og forbud mod at sætte flere tekster i omløb. Böhme efterlevede forbuddet ind til 1618, men fulgte i årene frem mod sin død op på *Aurora* med en række skrifter vekslende fra kortere opbyggelige traktater til mere omfattende afhandlinger, inklusiv *Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens* (1619), *Vom dreyfachen Leben des Menschen* (1620), *Viertzig Fragen von der Seelen* (1620), *Von der Menschwerdung Jesu Christi* (1620), *De Signatura Rerum* (1622), *Mysterium Magnum* (1623) og *Der Weg zu Christo* (1624). Af disse blev kun sidstnævnte trykt i Böhmes egen levetid, en begivenhed, som førte til fornyet og heftig kritik. Især Richter polemiserede både i tale og på skrift mod Böhme, som han fremstillede som en farlig kætter og som selvste Antikrist. I sidste ende blev ingen formelle anklager dog rejst, og trods kritik og forsøg på censur havde Böhme på relativt kort tid – ikke mindst grundet en omfattende korrespondance – opnået stor berømmelse i sit

---

1. Der eksisterer en efterhånden ret omfattende litteratur om Böhme. Af brugbare moderne fremstillinger skal her kun nævnes Wehr 2007, Weeks 2006 og 1991, samt Brecht 1993, 205-214. Derudover er Böhmes discipel Abraham von Franckenbergs biografi fortsat en vigtig kilde, men bør naturligvis læses med forsigtighed. Biografien er inkluderet i bind ti af den af Peuckert og Faust redigerede samlede udgave af Böhmes skrifter (Böhme 1955-1961), som jeg har benyttet mig af i denne sammenhæng. I det følgende henvises til enkeltskrifterne med titel og efterfølgende angivelse af det relevante bind og sidetal i den samlede udgave. Således fx *Aurora, oder Morgenröte im Aufgang* (SS 1, 123 (= *Sämtliche Schriften* bind 1, side 123.))

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

hjemland, også i lærde og adelige kredse, hvor hans værker cirkulerede bredt.<sup>2</sup> Også efter hans død i 1624 spredtes Böhmes tekster takket være tilhængerens anstrengelser i resten af Tyskland og videre til udlandet, inkl. Holland, England, Frankrig, Amerika og Rusland.<sup>3</sup> Böhmes tænkning fik herigennem en markant indflydelse på bl.a. de tyske barokdigtere Angelus Silesius (1624-1677) og Qurinius Kuhlmann (1651-1689) samt på de engelske 'behmenister' John Pordage (1607-1681) og Jane Leade (1624-1704),<sup>4</sup> ligesom han blev ivrigt læst i radikalpietistiske kredse i sidste halvdel af århundredet. Ikke overraskende blev Böhmes navn derfor med jævne mellemrum bragt på bane af lutherske teologer, der søgte at miskreditere den fremvoksende pietistiske bevægelse i Tyskland ved at associere den med den 'kætterske skomager'.<sup>5</sup> Böhmes indflydelse på den lutherske pietisme og 1600-tallets mystiske spiritualister, som fx Joachim Betkhe (1601-1663), Christian Hoburg (1607-1675) og Friedrich Breckling (1629-1711), lader sig under alle omstændigheder ikke fornægte,<sup>6</sup> ligesom hans tænkning spillede en ikke ubetydelig rolle i den tyske og engelske romantik, bl.a. hos Novalis (1772-1801), F.W. Schelling (1775-1854), Franz von Baader (1765-1841) og William Blake (1757-1827).<sup>7</sup>

Når Böhme kunne forårsage så stor kontrovers i sin samtid, skyldtes det frem for alt hans popularitet, og påberåbelsen af umiddelbar guddommelig inspiration hinsides den etablerede lutherske teologi, som nødvendigvis måtte kalde på en ret aktion fra lutherske teologer, som så sig selv som forsvarere af den konfessionelle lutherdom. Trods de profetiske prætentioner står det dog klart, at Böhme trak på historiske strømninger, der siden sidste halvdel af 1500-tallet havde haft et konfliktfyldt forhold til den konfessionelle lutherdom, særligt paracelsisk naturfilosofi og alkymi, hvorigennem Böhme indoptog nyplatonisk og hermetisk tankegods, som

- 
2. Weeks (1991, 20ff.) påpeger at Görlitz på Böhmes tid var præget af en atypisk religiøs pluralisme, idet både øvre og nedre Lautzen, med langt overvejende protestantisk befolkning, hver især havde status som *Ständerepublik* under den romerske kejser, og derfor ikke havde en formel luthersk territorial hersker. Der var således – modsat de fleste andre lutherske områder – ikke noget luthersk konsistorium, som kunne håndhæve luthersk ortodoksi. Muligvis derfor havde Böhme netop her friere spil til at udbrede sine idéer, end han ville have haft under andre omstændigheder.
  3. Om udbredelsen af Böhmes tekster og hans videre indflydelse jf. Gilly 2007 og Wehr 1994.
  4. Böhmes indflydelse i Storbritannien er blevet undersøgt nærmere af Manusow (1994).
  5. Jf. Obst (1971) som pointerer at '[d]ie Stellung zu dem „Schuster von Görlitz“ und seinen Lehren wurde im 17. Jahrhundert für weite Teile des orthodoxen Lutherthums zum Prüfstein der Rechtgläubigkeit.' (1971, 122)
  6. Om disse og ligesindede jf. især Brecht 1993, 221-237.
  7. Herhjemme reciperedes Böhmes tænkning især af Hans Lassen Martensen (1884-1808) (jf. Martensen 1881). Omfanget af Böhmes indflydelse i Danmark er dog generelt underbelyst.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

han søgte at inkorporere i luthersk teologi. I samspil hermed spores også en tydelig indflydelse fra middelalderlig kristen mystik, reformatorisk spiritualisme<sup>8</sup> og ikke mindst den jødiske mystiske tradition *kabbala*, der havde fascineret kristne tænkere såsom Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) og Johannes Reuchlin (1455-1522), siden renæssancen.<sup>9</sup> Set i lyset heraf er det næppe overraskende, at Böhmes ofte svært forståelige teologiske skrifter, hvori en idiosynkratisk alkymistisk terminologi hyppigt benyttes inden for rammerne af mere eller mindre kryptiske kosmologiske, kristologiske og naturfilosofiske udredninger, kunne fremstå som potentielt kætterske for samtidens lutherske teologer.<sup>10</sup> I det følgende vil jeg forsøge at eksplicite dette 'kætterske potentiale' ved at vise, hvilke traditioner Böhme trak på, og hvilken rolle præeksistensforestillingen om den første Adams ursprog spillede i forhold til Böhmes krav på profetisk autoritet og hans opgør med den lærde teologi.

### *Den oprindelige Adam*

Ifølge Böhmes udlægning af den bibelske skabelsesberetning i *Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens* var Adam oprindeligt et i lighed med englene udødeligt, himmelsk væsen, som først blev kødeligt i og med sin ulydighed overfor Gud og udstødelsen fra paradiset have (SS 2, 103f.). En afgørende inspirationskilde for Böhme har sandsynligvis været det kabbalistiske begreb *Adam Kadmon* ('den oprindelige Adam'), der bl.a. hos Jitzhak Luria (1534-1572) betegnede det himmelske urmenneske forud for skabelsen.<sup>11</sup> I tråd med den kabbalistiske forståelse af syndefaldet udgør Adams synd for Böhme den egentlige skabelse af den

---

8. Her tænkes bl.a. på personer som Kasper Schwenckfeld (1490-1561) og Sebastian Franck (1499-c.1543). Jf i øvrigt Leppin et al. 2004.

9. Jf. Dan (2006) om udviklingen af den såkaldt 'kristne kabbala' fra renæssancen og frem. Ifølge Edel (1999, 179) stiftede Böhme bekendtskab med både den oprindelige jødiske *kabbala* og de kristne kabbalisters skrifter gennem Abraham von Franckenberg (1593-1652) og Balthasar Walther (1558 - ca.1631).

10. Böhme selv insisterede til det sidste på at være en rettroende lutheraner og hans tænkning lader sig under alle omstændigheder ikke forstå i sin rette religionshistoriske sammenhæng uden at holde den lutherske reformation for øje. Ikke mindst er det oplagt at forstå Böhmes tænkning som et forsøg på – i forlængelse af den lutherske teologis kritiske opgør med den romersk-katolske kirke og samstemmende med den såkaldt 'radikale reformation' – at hævde individets religiøse autonomi overfor de etablerede konfessionelle kirker.

11. Jf. Winther 2001, 244ff. Begrebet optræder oprindeligt i *Midrash*-litteraturen (ibid. 331). Forlæg for tanken kan endvidere findes hos Filon af Alexandria og i den paulinske skelnen mellem det himmelske menneske og det jordiske menneske (1 Kor 15, 45-50).

materielle verden; forud herfor eksisterede Adam som himmelsk væsen i en højere, ikke-materiel tilstand, som han dog med sin ulydighed overfor Gud faldt bort fra. Med tydelige reminiscenser af kabbalistisk billedsprog beskriver Böhme, hvordan Adam i sin oprindelige tilstand udstrålede Guds kraft, og hvordan han hverken var mand eller kvinde, idet de 'dyriske lemmer' først opstod i kraft af syndefaldet og skabelsen af den fysiske, kønnede verden (SS 2, 103f):<sup>12</sup>

[...] sein Kleid war die Klarheit in der Kraft Gottes, keine Hitze oder Kälte hätte ihn berührt: sein Sehen war Tag und Nacht mit aufgesperrten Augen ohne Wippen, in ihme war kein Schlaff, und in seinem Gemüthe keine Nacht: denn in seinen Augen war die Göttliche Kraft, und er war gantz und vollkommen [...] er war kein Mann und auch kein Weib, gleichwie wir in der Auferstehung seyn werden [...].

Som skabt i Guds billede var den oprindelige, ukønnede Adam forud for den materielle verdens skabelse i besiddelse af fuld indsigt om skaberværket, symboliseret ved hans åbentstående øjne uden øjnelåg. Ligesom Gud var Adam derfor i stand til at skue ind i hjertet på alle skabninger og navngive dem 'nach seiner *Essentia* und Kraft, wie sein Geist in ihme figuriret wäre [...]'. (SS 2, 107). Allerede i *Aurora* kobles denne tanke sammen med idéen om det oprindelige 'natursprog', idet Böhme (SS 1, 296) beskriver hvordan Adam navngav alle levende væsener 'nach ihren Qualitäten und instehenden Wirkungen' ved hjælp af 'die Sprache der gantzen Natur'. Dette sprog beskrives som roden til alle verdens sprog og som indeholdende den fuldkomne erkendelse af alle ting (SS 1, 296). Det var altså ifølge Böhme netop dette sprog, som den himmelske Adam talte, da han navngav skabningerne. Senere, i *Vom dreyfachen Leben des Menschen*, tilføjer Böhme (SS 3, 109), at det samtidig var det sprog, hvormed Gud skabte verden, og som han talte til Adam med. Den oprindelige Adams 'ursprog' var altså identisk med skabelsessproget og som sådan en direkte afspejling af det skabtes inderste væsen. Der er i Böhmes forståelse af ursproget som natursprog med andre ord tale om, hvad man med den moderne semiotik kunne kalde et sammenfald mellem tegnet og det betegnede. Böhme kan i sin sprogforståelse siges at repræsentere en art platonisk realisme, ifølge hvilken Adams ursprog på en umiddelbar måde afspejlede tingenes essens.

12. Forestillingen om den androgyne Adam, bl.a. i det kabbalistiske hovedværk *Zohar*, findes også i *Talmud*, og er ifølge Petry (2004, 118) inspireret af den platonske myte (udfoldet i Platons *Symposium*) om menneskets oprindelse som tvekønnet væsen.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfof Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

*Verden som sprog: arven fra paracelsismen og kabbalismen*

Böhme var langt fra den første, som gjorde sig forestillinger om et guddommeligt natursprog. Tanken har rødder tilbage til platonismen og nyplatonismen (Coudert, 1978, 64ff.), ligesom den spillede en vigtig rolle for middelalderens kabbalister (se nedenfor). Med genopblomstringen af nyplatonismen og debatten om 'naturlig magi' (*magia naturalis*) i renæssancen kom natursprogstanken for alvor på dagsordenen, bl.a. hos Marsilio Ficino (1433-1499), Giovanni Pico della Mirandola og Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535), som alle delte en overbevisning om, at sprog, lyde og symboler var jordiske afspejlinger af en højere, guddommelig virkelighed og dermed besad magiske kræfter (ibid. 74ff.). Natursproget optræder på lignende måde hos den berømte (og berygtede) schweiziske læge og alkymist Paracelsus (Theophrastus Bombast von Hohenheim) (1493-1541). Han var inspireret både af renæssancens magiske tradition og kabbalismen, og en central tanke hos ham var sammenhængen mellem mikrokosmos og makrokosmos: enhver ting, såvel planter som mineraler, dyr som mennesker, havde ifølge Paracelsus et tilsvarende makrokosmisk modstykke i den astrale verden, som svarede til tingens essens. I det muligvis pseudo-paracelsiske værk *De natura rerum* fra 1537 (Paracelsus, 1976, 102) beskrives dette forhold allegorisk som svarende til den måde, hvorpå en håndværker efterlader et mærke eller tegn på sit håndværk, som viser, hvem der har skabt det. Således bærer alt i den jordiske verden et aftryk eller en signatur fra sit højere, himmelske ophav. Denne 'signaturlære' var uden tvivl en stærk inspirationskilde for Böhmes sprogforståelse (jf. Coudert, 1978, 87f.), og træder tydeligt frem i Böhmes *De signatura rerum*, hvis titel kan ses som en direkte henvisning til den niende bog i *De natura rerum*: 'De signatura rerum naturalium' (Paracelsus, 1976, 101). Her henviser Paracelsus, ligesom senere Böhme, til Adam som den første navngiver:

[D]ie Kunst signata lehrt, allen Dingen die rechten Namen zu geben. Die hat Adam, unser erster Vater vollkommen gewußt und ihrer Erkenntnis gehabt. Denn gleich nach der Schöpfung hat er allen Dingen, einem jedweden, seinen besonderen Namen gegeben, den Tieren einem jeden den besondern Namen, so auch den Bäumen, einem jeden seinem besondern Namen, den Kräutern ihre besonderen unterschiedlichen Namen, den Wurzeln ihre besonderen Namen, so auch den Steinen, Erzen, Metallen, Wassern und andern Früchten der Erde, des Wassers, der Luft, und des Feuers einem jeden seinen Namen. Und wie er sie nun getauft hat und ihnen Namen gab, so gefiel es Gott wohl, denn es geschah aus dem rechten Grund, nit aus seinem Gutdünken sondern aus einer praedestinierten Kunst, nämlich aus der

Kunst signata, weshalb er [Adam] der erste signator gewesen ist. (Paracelsus, 1976, 126)

Signaturlæren angik hos Paracelsus altså den rette sammenhæng mellem sprog og verden, for så vidt som en tings rette navn eller 'signatur' tænkte at korrespondere med tingens 'essens' eller bagvedliggende idé (i platonsk forstand) (jf. Coudert, 1978, 88). Det er netop denne tanke, som senere tages op af Böhme. I første kapitel af *De signatura rerum* beskriver han således, hvordan alle ting i naturen i deres ydre fremtræden åbenbarer deres indre form som en manifestation af Guds evige væsen:

Darum ist in der *Signatur* der gröste Verstand, darinnen sich der Mensch (als das Bild der grösten Tugend) nicht allein lernet selber kennen, sondern er mag auch darinnen das Wesen aller Wesen lernen erkennen, dann an der äusserlichen Gestaltniß aller Creaturen, an ihrem Trieb und Begierde , item, an ihrem ausgehende Hall, Stimme und Sprache, kennet man den verborgenen Geist, dann die Natur hat iedem Dinge seiner Sprache nach seiner Essentz und Gestaltniß gegeben, dann aus der Essentz urständet die Sprache oder der Hall, und derselben Essentz *Fiat* formet der Essentz Qualität, in dem ausgehenden Hall oder Kraft, den lebhaften im Hall, und den essentialischen im Ruch, Kraft und Gestaltniß: Ein iedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung. [...] Und das ist die Natur=Sprache, daraus iedes Ding aus seiner Eigenschaft redet, und sich immer selber offenbaret [...] (SS 6, 7)

'Signaturen' er med andre ord det middel hvormed det skabte formidler dets inderste, guddommelige væsen. At beherske natursproget og dermed kunne 'læse' signaturerne giver altså mulighed for at erkende den skabte verdens sande, guddommelige ophav og i forlængelse heraf erkende Guds væsen. Derfor hævder Böhme også at

[a]lles was von GOtt geredet, geschrieben oder gelehret wird, ohne die Erkenntniss der Signatur, das ist stumm und ohne Verstand, denn es kommt nur aus einem historischen Wahn, von einem andern Mund, und daran der Geist ohne Erkenntniss stumm ist: So ihm aber der Geist die Signatur eröffnet, so verstehet er des andern Mund, und ferner wie sich der Geist aus der Essentz durchs Principium im Hall der Stimme hat offenbaret. (SS 6, 3f.)



Den paracelsiske signaturlære benyttes her inden for rammerne af en spiritualistisk teologi, ifølge hvilken den personlige åbenbaring gennem Helligånden er en forudsætning for evnen til at kunne 'afkode' den skabte verdens guddommelige signatur og dermed, i en vis forstand, lære Adams natursprog.

Udover paracelsismen udgør *kabbala*-traditionen en grundlæggende forudsætning for Böhmes fremstilling af Adams ursprog. Jeg har allerede peget på *Adam Kadmon*-begrebet som en sandsynlig inspirationskilde, og også kabbalisternes tolkning af skabelsen som manifestation af Guds tale synes at have spillet en vigtig rolle for Böhme. De middelalderlige kabbalister mente, at der måtte være en snæver sammenhæng mellem det hebraiske alfabet og skabelsen af den materielle verden, som de forestillede sig som en manifestation af den skjulte Gud ('*En Sof*' [אין סוף] egentlig 'uafgrænsetheden']) gennem en række emanationer (*sfivot*) fra den højeste guddommelige verden ned til den fysiske (jf. Winther, 2001, 163-177). Stærkt inspireret af den senantikke tekst *Sefer Jetzira* ('Skabelsens Bog'),<sup>13</sup> som også Böhme kendte til (Edel, 1999, 179), udfoldede kabbalisterne, hvad Fishbane (2008, 490ff.) har kaldt en 'fonetisk mystik', i hvilken sproget udgjorde en metafysisk virkelighed, og hvor den skabte verden tænkes at have tekstuel karakter, idet man forestillede sig, at Guds (ud)tale qua sin skabende kraft var 'indskrevet' i den fysiske verden. I forlængelse af *Sefer Jetzira* så man derfor de hebraiske bogstaver som byggeklodser, som Gud havde skabt verden med. Inden for den senere såkaldt lurianske *kabbala*, baseret på Jitzhak Lurias teologi,<sup>14</sup> udvikledes en kompleks tal- og bogstavmystik, som var funderet på tanken om at mennesket kunne opnå højere indsigt om Gud og skabelsen gennem streng askese og intensiv meditation over det hebraiske alfabet, hvis bogstaver tænkes at indeholde Guds skjulte navne (Winther, 2001, 247ff.)

I *Mysterium Magnum* beskriver Böhme således den skabte natur som 'das ausgesprochene, geformte Wort Gottes' (SS 8, 745), og allerede i *Aurora* (SS 1, 252ff.) finder vi tydelige spor af kabbalistisk praksis i en detaljeret fonologisk undersøgelse af 1 Mosebogs indledende sætning, 'Am anfang schuf Gott Himmel und Erden', hvis enkeltdele Böhme analyserer som afspejlinger af skabelsesprocessen og Guds væsen. Ordet 'Himmel' tolkes fx som udtryk for den dobbelte skabelse af først den himmelske og dernæst (i kraft af Adams synd) den materielle verden, en proces som Böhme med udgangspunkt i udtalen af ordet beskriver som den 'indre' og den 'ydre' fødsel:

13. Jf. Winther (2001, 104-115) som daterer bogen til det 3. eller 4. århundrede e.v.t. (ibid. 104).

14. Jf. Winther (2001, 236-255).

Das Wort Himmel fasset sich im Herten, und stösset bis auf die Lippen, da wird es verschlossen: und die Sylbe Mel macht die Lippen wieder auf, und wird mitten auf der Zungen gehalten, und fährt der Geist auf beyden Seiten der Zungen aus dem Maule. [...] Das bedeutet, daß die innerste Geburt vor der äussersten ist durch die greuliche Sünde verschlossen worden, und ist der äusserlichen verderbten Geburt unbegreiflich. [...] Dieweil es aber ein Wort mit einer zweyfachen Sylbe ist, und die andere Sylbe Mel das Maul wieder aufmacht, so bedeutets, daß die Porten der Gottheit ist wieder aufgeschloßen worden. (SS 1, 254)

Her, og i senere lignende analyser i andre dele af forfatterskabet,<sup>15</sup> ser vi, at kontemplation af det bibelske sprog og dets udtale for Böhme, ligesom for kabbalisterne, var et middel til en dybere erkendelse af det skabte og Skaberen.

### *Tabet af ursproget og Böhmes opgør med den lærde teologi*

Det er højst bemærkelsesværdigt, at Böhmes lingvistiske analyser af Bibelen ikke tager udgangspunkt i de originale bibelske tekster, men derimod i den tyske oversættelse af Bibelen, som vi netop har set. I modsætning til kabbalisterne og flertallet af tænkere, som før Böhme havde taget idéen om Adams ursprog op, identificerede Böhme nemlig ikke hebraisk som det guddommelige sprog, Gud havde skabt verden med. Allerede i *Aurora* sidestiller Böhme hebraisk og latin med de folkelige modersmål (SS 1, 96). Baggrunden herfor finder vi i den omfangsrige allegoriske genesis-kommentar *Mysterium Magnum*, skomagerens sidste større værk, hvor Böhme folder det forfaldsnarrativ ud, som har menneskets udvisning fra paradiset have og begyndelsen på den temporale, fysiske verden som udgangspunkt. Med Adams udvisning fra den himmelske verden går det oprindelige natursprog nemlig gradvist tabt og splintres med tiden i de forskellige folkesprog. I sin beskrivelse griber Böhme til træets vækst som metafor for processen:

Als die Kräfte in Einer Eigenschaft im Stamme lagen, so verstunden die Menschen die Natur-Sprache, denn es lagen alle Sprachen darinnen; als sich aber derselbe Baum der einigen Zungen in seinen Eigenschaften und Kräften zertheilete bey den Kindern Nimrot, so hörete die Natur-Sprache, daraus Adam allen Dingen Namen gegeben, einem ieden aus seiner Eigen-

---

15. Jf. Konopacki 1979 for et detaljeret studie af Böhmes lingvistiske analyser.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfofos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

schaft, auf, und ward der Stamm der Natur wegen der zertheilten Eigenschaft im Worte des kräftigen Verstandes matt und schwach. (SS 8, 321f.)

Den bibelske fortælling om babelstårnet (1 Mos 11) danner i denne sammenhæng en naturlig baggrund for Böhmes tolkning af ursprogets degeneration og de folkelige modersmåls opståen. Ifølge Böhmes allegoriske udlægning skal babelstårnet forstås som '[e]ine Figur des abgefallenen irdischen Menschen, welcher ist in die Selbheit eingegangen' (SS 8, 339):

Die menschen hatten die Sensualische Sprache des H. Geistes in eine stumme Form gefasset, und brauchten das geformte Wort menschliches Verstandes nur in einer Form, als in einen Gefässe, und redeten nur mit dem Gefässe, und verstunden nicht das Wort Gottes in ihrer eigenen Sensualischen Zungen, daß Gott selber im redenden Worte des Verstandes wäre; wie auch noch auf heute dergleichen geschicht und ist. (SS 8, 335)

Syndefaldet indebærer ifølge denne passage, at mennesket ikke længere behersker natursproget: dets indhold er blevet fastlåst i ydre former, og dermed forhindres mennesket i at forstå Guds ord. Ernst Benz (1970, 22) har beskrevet denne forfaldsproces hos Böhme som devalueringen af det levende Guds ord til begreb, eller med andre ord: et forfald af det guddommelige sprog fra at have været baseret på en reel korrespondance mellem tegn og virkelighed til blot at være baseret på arbitrære sproglige konventioner.<sup>16</sup> Resultatet er et semantisk sammenbrud som sår splid mellem menneskene og forstærker deres adskillelse fra Gud, og samtidig lader antikrist herske i Helligåndens sted (*Mysterium Magnum*, SS 7, 341f.). Efter syndfloden splittes det oprindelige natursprog med Noahs efterkommere således i de enkelte folkeslags modersmål (SS 7, 322). Men ikke alt er tabt: som grene på den samme træstamme er modersmålene trods alt i familie med ursproget og indeholder som sådan en 'rest' af det guddommelige sprog, idet de udtrykker de enkelte folkeslags særegne karakter (SS 7, 322). Derfor ser vi også Böhme rette en skarp kritik mod den lærde teologis manglende forståelse for modersmålene:

16. Andetsteds i *Mysterium Magnum* (SS 7, 322) beskriver Böhme forfaldet som en bevægelse fra det indre til det ydre: '[A]lso blieb der Verstand derselben Geister [i.e. bogstavernes indre kraft] in ieder Zungen äusserlich, auf Art, wie man von einem Dingen redet, davon man höret sagen, und dessen keinen rechten Verstand hat, auch nicht sehen mag.'

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Unsere Gelehrten lassen sich *Doctores* und *Magistros* nennen, und keiner verstehet seine Mutter Sprache: Sie verstehen nichts mehr vom Geiste als der Bauer von seinem Werckzeuge zum Ackerwerck, sie brauchen blos allein der gefassten Form der groben componirten Wörter, und verstehen nicht, was das Wort in seinem *Sensu* ist; daher entstehet der Zanck und Streit, daß man um GOtt sey, und verstehet nicht das Wenigste von GOtt. (SS 7, 333)

Den mytiske fortælling om den himmelske Adams ursprog og dets forfald danner på denne måde rammen om Böhmes kritik af sin samtids lærde teologi. Med deres brug af 'stridssprogene' hebraisk og latin er teologerne nemlig ifølge Böhme (SS 7, 261) fanget i 'Babel', idet de skændes om bogstavernes betydning uden at forstå deres eget modersmål og derigennem det levende ords sande mening:

Darum kann sich keiner mit Rechte einen Gelehrten der H. Schrift nennen, vielweniger einen *Doctor* derselben, er verstehe denn die sensualische Zunge, daß er wisse wie der H. Geist durch die sensualische Sprache in den heiligen der Schrift geredet habe: So er nicht den Göttlichen *Sensum* in der H. Schrift verstehet, so laß er die nur ungemeistert, er ist darinnen nicht gelehret, er ist nur ein Buchstaben-Wechsler, und verstehet doch keinen einigen Buchstaben in seinem *Sensu*. (SS 7, 334)

Samstemmende med sin brug af den paracelsiske signaturlære appellerer Böhme her til pinseunderet (ApG 2, 1-4), idet han artikulerer et spiritualistisk skriftsprincip, som sætter Helligåndens tilstedeværelse som forudsætning for en korrekt forståelse af Skriftens sande, guddommelige betydning. Samtidig peger referencen til pinseunderet på muligheden for at overvinde Babel og genrejse det tabte ursprog gennem Helligåndens kraft (jf. Benz, 1970, 23f.). For Böhme er dette en nært forestående begivenhed. Han opfordrer derfor læseren til at glæde sig, 'daß die Zeit geboren ist, daß wir vom Thurm zu Babel sind abgeführt worden, und den H. GOtt in der sensualischen Sprache sehen mögen, Halleluja!' (*Mysterium Magnum*, SS 7, 335). Hvad der nærmere skal forstås herved bliver tydeligt, hvis vi går tilbage til ungdomsværket *Aurora*. Her gør Böhme klart, at hans kendskab til det tabte ursprog hidrører fra hans profetiske status som modtager af Guds åbenbaring; natursproget beskriver han som en hemmelighed, et '*Mysterium*, welches mir von Gnaden GOttes ist mittgetheilet worden von dem Geiste, der Lust zu mir hat.' (SS 1, 296). Vi må ikke glemme at *Aurora* og resten af forfatterskabet i Böhmes selvforståelse netop var foranlediget af hans profetiske vision i år 1600, hvis indhold hans skrifter var et forsøg på at kundgøre. I et brev fra 1621 til en Caspar Lindner beskriver Böhme,

hvordan han i sin første åbenbaring så hele skaberværket i sig selv gennem Guds visdom. Han skriver:

Also habe ich nun geschrieben, nicht von Menschen»Lehre oder Wissenschaft aus Bücher»Lernen, sondern aus meinen eigenen Buche, das in mir eröffnet ward: Als die edle Gleichniss GOTTes; Das Buch der edlen Bildniss (zu verstehen das Ebenbild GOTTes) ward mir vergönnet zu lesen, und darinn habe ich mein Studieren gefunden, als ein Kind in seiner Mutter Hause, das da siehet was der Vater machet, und demselben in seinem Kinderspiel nachspielet; ich darf kein ander Buch dazu. (*Theosophische Send-Briefe*, SS 9, 46)

Böhme udviser her en klar kaldelsesbevidsthed som italesættes ved hjælp af en implicit modstilling mellem guddommelig og menneskelig visdom. Hermed trækker han på den paulinske distinktion mellem Guds visdom og verdens visdom (1 Kor 1, 20-25), som havde fået en fremtrædende rolle i reformationstidens spiritualistiske antiklerikalisme,<sup>17</sup> samt hos de såkaldte 'mystiske spiritualister' i 1600-tallets Tyskland, blandt hvilke Böhme ofte regnes (Brecht, 1993). Modsætningen mellem Guds visdom og menneskets visdom udtrykkes her i modsætningen mellem verdens boglærdom og Böhmes egen 'indre bog', gudsbilledet i mennesket, som Böhme takket være sin åbenbaring har fået mulighed for at læse. At denne modsætning ikke skal forstås blot metaforisk skulle gerne stå klart i lyset af den ovenstående diskussion. Arven fra kabbalisterne og paracelsismen indebar hos Böhme en forståelse af skaberværket, inklusiv mennesket, som havende sproglig karakter i en konkret, fysisk forstand, netop som legemliggørelsen af Guds tale eller den fysiske manifestation af det guddommelige sprog, Adam besad før syndefaldet. Derfor kan Böhme beskrive sin åbenbaring som den af Helligånden givne evne til at læse både sin egen indre bog og 'naturens bog'.<sup>18</sup>

17. Jf. Hamm (1993) for et studie af den polemiske skelnen mellem 'Gottesgelehrtheit' og 'Weltgelehrtheit' (samt parallelle dikotomier) i reformationstidens antiklerikalisme.

18. Jf. Rusterholz 1994 angående naturbogsmetaforikken hos Böhme: "Die Rede vom 'Buch der Natur' und 'Buch des Menschen' ist bei Böhme keineswegs uneigentlich-metaphorische Rede; Natur und Mensch vergleichen sich nicht in irgendeiner Hinsicht einem Buch, sondern *sind* – als geformtes und ausgesprochenes Wort Gottes – im eigentlichen, im buchstäblichen Sinne Buch"(1994, 135f).

*Böhme som profet: Menneskets bog*

Det kontroversielle i denne tankegang ekspliciteres i en slående passage i brevet til Lindner, hvor Böhme underordner de gammel- og nytestamentelige skrifter (metonymisk repræsenteret ved Moses, profeterne, Kristus og apostlene) sin egen 'indre bog', hvori han hævder at de kanoniske teksters lærdom er tilgængelig forud for og uafhængigt af den historiske Bibel:

Mein Buch hat nur 3 Blätter, das sind die 3 Principia der Ewigkeit; darinnen kann ich alles finden, was Moses und die Propheten, so wohl Christus und die Aposteln geredet haben. Ich kann der Welt Grund und alle Heimlichkeit darinnen finden: Doch nicht Ich, sondern der Geist des Herrn thut es nach dem Mass, wie Er will. (*Theosophische Send-Briefe*, SS 9, 46)

Her ser vi tydeligt, hvorledes Böhme underordner Skriften sin egen profetiske autoritet. Med reference til sin tolkning af treenigheden ved hjælp af paracelsisk alkymi i *Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens* antyder Böhme således en totaliserende hermeneutik, i hvilken læsning af menneskets indre bog giver adgang til alle universets hemmeligheder. Tilsvarende skriver han i et brev fra 1621 til Dr. Gottfried Freudenhammer at 'das Buch, da alle Heimlichkeit innen lieget, ist der Mensch selber: Er ist selber das Buch des Wesens aller Wesen, dieweilen er die Gleichniß der Gottheit ist' (*Theosophische Send-Briefe*, SS 9, 79). I en apologi fra samme år vendt mod den lutherske teolog Balthasar Tilke, som havde angrebet Böhmes *Aurora* (Weeks, 1993, 161ff.), lyder det:

Ich trage in meinen Wissen nicht erst Buchstaben zusammen aus vielen Büchern; sondern ich habe den Buchstaben in mir; liegt doch Himmel und Erden mit allem Wesen, darzu Gott selber, im Menschen: Soll Er denn in dem Buche nicht dürfen Lesen, das er selber ist? Wenn ich gleich kein ander Buch hätte, als nur mein Buch, das ich selber bin, so hab ich Bücher genug; lieg doch die gantze Bibel in mir: so ich Christi Geist habe, was darf ich denn mehr Bücher [...] So ich mich selber lese, so lese ich in Gottes Buch [...] (*Schutz-Schriften wieder Balthasar Tilken*, SS 5, 158)

Igen er konteksten en implicit legitimering af Böhmes egen status som 'Gottesgelehrter': som genfødt via sin åbenbaringsoplevelse er Böhme i besiddelse af Kristi ånd, og har opnået adgang til sin egen indre bog og til guddommelig visdom om hele skaberværket og Guds væsen hinsides den skabte natur, af hvilken denne netop

er et aftryk. Den historiske Bibel er hermed overflødiggjort, idet dens lære allerede er indeholdt i Böhme selv qua hans erkendelse af Guds immanente tilstedeværelse i mennesket.

### Afslutning

Når Böhme altså i *Mysterium Magnum* taler om en nært forestående tid, hvor mennesket vil genvinde Adams tabte ursprog og dermed genrejse sin gudbilledlighed i en tilbagevenden til tilstanden før syndefaldet og skabelsen af den materielle verden, er det netop med sit eget profetiske virke som katalysator. I denne sammenhæng kan de komplekse lingvistiske analyser, som præger hele forfatterskabet, tolkes netop som forsøg på at reetablere Adams tabte ursprog, og dermed bidrage til menneskets endelige frelse. Derfor taler Böhme (1623, 343) også i sin redegørelse for udviklingen af modersmålene efter syndefaldet i *Mysterium Magnum* om nødvendigheden af, at det sande menneske 'welcher in Adam dem heiligen Bilde GOTTes der geistlichen Welt abstarb, und im Worte, das sich wieder in menschlicher Eigenschaft in Christo offenbarete, soll und muß wieder neugeboren werden' (SS 7, 343).

Vi er hermed fremme ved en central tanke hos Böhme, nemlig genfødselstanken, som skulle få indflydelse på den senere pietistiske bevægelse, og som Böhme præsenterede fyldigst i fjerde bog af *Der Weg zu Christo* (SS 4, 109-142). Her udfolder Böhme et spiritualistisk kirkebegreb, idet han gør gældende, at kirken som institution er nyttesløs uden genfødsel: for den sande troende, som har kirken i sig, er kirken allestedsnærværende, hvorimod den fysiske kirke er 'Babel' (SS 4, 135). Derfor er åndelig genfødsel en nødvendighed. Ifølge Böhme har mennesket muligheden for igen at blive Guds tempel gennem Kristus, der har genåbnet den port til menneskets himmelske ophav, som blev lukket i ved Adams synd (SS 4, 124). Midlet er en bortvenden fra 'kødet' og hengivelse til Guds kærlighed i Kristus (SS 4, 125). Ligeledes taler Böhme i *Mysterium Magnum* om, at mennesket gennem Kristus har mulighed for at genfødes i sin oprindelige tilstand som gudsbillede (SS 7, 130) og generhverve Adams 'Göttliche Sehen', som gik tabt med syndefaldet (SS 7, 45). Ovenstående redegørelse skulle gerne have tydeliggjort, at forestillingen om den præeksisterende Adams guddommelige natursprog var et vigtigt element i denne genfødselstanke og i Böhmes selvpositionering som profetisk autoritet i forlængelse heraf. Netop ved at tolke sin egen åbenbaringsoplevelse i år 1600 som en skuen ind i skabelsens sande, guddommelige væsen og som en delagtiggørelse i det tabte natursprog, fremstillede Böhme i yderste konsekvens sig selv som den genfødte Adam i besiddelse af Guds visdom.

## Litteraturliste

- Benz, E., 1970, 'Die Schöpferische Bedeutung des Wortes bei Jacob Boehme', *Eranos Jahrbuch*, 1-40
- Böhme, Jakob, 1955-1961, *Jacob Böhme: Sämtliche Schriften* (11 bind), red. W. Peuckert & A. Faust, Stuttgart: Frommanns
- Brecht, M., 1993, 'Die deutschen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts', *Geschichte des Pietismus, Band I: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, red. M. Brecht, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 205-240
- Coudert, A., 1978, 'Some Theories of a Natural Language from the Renaissance to the Seventeenth Century', *Magia Naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften* (Studia Leibnitiana 7), Wiesbaden: Franz Steiner, 56-114
- Dan, J., 2006, 'Jewish Influences III: "Christian Kabbalah" in the Renaissance', *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, red. W. J. Hanegraaff, Leiden: Brill, 638-642
- Edel, S., 1999, 'Ideenmetaphysik und Buchstabenmystik: Leibniz, Böhme und die prophetische Kabbalah', *The Language of Adam/Die Sprache Adams*, red. A.P. Coudert, Wiesbaden: Harrassowitz, 171-191
- Fishbane, E.P., 2008, 'The Speech of Being, The Voice of God: Phonetic Mysticism in the Kabbalah of Asher ben David and His Contemporaries', *The Jewish Quarterly Review*, 98/4, 485-521
- Gilly, C., 2007, 'Zur Geschichte und Überlieferung der Handschriften Jacob Böhmes', *Jacob Böhmes Weg in die Welt: Zur Geschichte der Handschriftensammlung, Übersetzungen und Editionen von Abraham Willemsz von Beyerland*, red. T. Harmsen, Amsterdam: In de Pelikaan, 39-54
- Hamm, B., 1993, 'Geistbegabte gegen Geistlose: Typen des pneumatologischen Antiklerikalismus – zur Vielfalt der Luther-Rezeption in der frühen Reformationsbewegung', *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, red. P. A. Dykema & H. A. Oberman, Leiden: Brill, 379-440
- Konopacki, S. A., 1979, *The Descent Into Words: Jakob Böhme's Transcendental Linguistics*, Ann Arbor: Karoma Publishers
- Manusow, C.G., 1994, 'Jacob Böhme and Britain', *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption*, red. J. Garewicz & A. M. Haas, Wiesbaden: Harrassowitz, 197-208
- Martensen, H.L., 1881, *Jacob Böhme: Theosophische Studier*, København: Gyldendalske Boghandels Forlag
- Obst, H., 1971, 'Jakob Böhme im Urteil Philipp Jakob Spener', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 23, 22-39



- Paracelsus, Theophrastus, 1976, 'De natura rerum', *Theophrastus Paracelsus Werke, Band V: Pansophische, Magische und Gabalische Schriften*, red. W. Peuckert, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 53-133
- Petry, Y., 2004, *Gender, Kabbalah and the Reformation: The Mystical Theology of Guillaume Postel (1510-1581)*, Leiden: Brill
- Rusterholz, S., 1994, 'Zum Verhältnis von *Liber Naturae* und *Liber Scripturae* bei Jacob Böhme', *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption*, red. J. Garewicz og A. M. Haas, Wiesbaden: Harrassowitz, 129-146
- Weeks, A. 1991, *Boehme: An Intellectual Biography of the Seventeenth-Century Philosopher and Mystic*, New York: State University of New York Press
- Weeks, A., 2006, 'Boehme, Jakob', *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, red. W. J. Hanegraaff, Leiden: Brill, 185-192
- Wehr, G. 1994, 'Aspekte der Wirkungsgeschichte Jakob Böhmes', *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption*, red. J. Garewicz & A. M. Haas, Wiesbaden: Harrassowitz, 175-196
- Wehr, G. 2007, 'Jacob Böhme – Leben und Werk', *Jacob Böhmes Weg in die Welt: Zur Geschichte der Handschriftensammlung, Übersetzungen und Editionen von Abraham Willemsz von Beyerland*, red. T. Harmsen, Amsterdam: In de Pelikaan, 55-70
- Winther, J., 2001, *Jødedommen: Religiøse tekster gennem 2000 år, Bind 2: Den religiøst-filosofiske, mystiske og hasidiske tradition*, København: Spektrum

# 'Der Mensch Jesus war schon, bevor er war'

## Karl Barth om Jesu Kristi præksistens

*Matthew J. Aragon Bruce*

*Abstract:* In this article I explain Karl Barth's mature understanding of the pre-existence of Jesus Christ as contained in *Die Kirchliche Dogmatik*. I begin by highlighting Barth's controversial doctrine about the *λόγος ἄσαρκος*, i.e. his denial that there was, even in the eternal divine life, a logical moment when the divine Logos was not always determined to become incarnate in the hypostatic union with Jesus of Nazareth. Barth's conception of pre-existence is further illuminated by looking at his doctrines of election and creation. In a final section, I propose a reconstruction of Barth's doctrine with the aim of providing clarity and precision in light of recent criticisms and controversies.

*Keywords:* Karl Barth — Election — Predestination — Christology — Jesus Christ — Divine Will — *λόγος ἄσαρκος* — Incarnation — Verbum incarnandum.

### *Indledning*

I Karl Barths teologi har læren om Jesu Kristi præksistens stor betydning og præger både den tidlige og den senere del af hans forfatterskab. Præksistensforestillingen undergår imidlertid en udvikling fra i den tidligere del af forfatterskabet at have en vigtig, men ikke altafgørende placering til at stå helt centralt i den senere og modne del af forfatterskabet. Denne artikel fokuserer på, hvordan Barth i de senere bind i *Die kirchliche Dogmatik* (herefter forkortet KD) udvikler et radikalt begreb om Jesu Kristi præksistens.

Overraskende nok optræder læren om Jesu Kristi præksistens ikke i kristologien, som man kunne forvente, men i pneumatologien under afsnittet ”det kristne fælleskab” (Barths foretrukne benævnelse for ’kirke’). Dette afsnit findes i den næstsidste del af KD. Heri skriver Barth følgende:

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfofos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

**So gewiß** ihr [der christlichen Gemeinde] Herr Jesus Christus nicht als *λόγος ἄσαρκος*, sondern als das Verbum incarnandum, in seiner konkreten Menschlichkeit und Sichtbarkeit als der Mensch Jesus von Nazareth, von Ewigkeit her erwählt wurde, **so gewiß** er (1 Joh 4,2) ‘im Fleisch gekommen’ ist, gelebt und gelitten hat und gestorben ist, **so gewiß** er sein konkret menschliches Wesen auch nicht abgelegt hat, sondern gerade in ihm von den Toten auferstanden, gen Himmel gefahren ist und mit ihm bekleidet zur Rechten Gottes sitzt, **so gewiß** gerade die Herablassung Gottes ins Fleisch, in die konkrete adamitische Menschheit, keine bedauerliche Minderung, sondern als das Werk seiner Gnade, der Triumph und die Vollendung seiner ewigen, seiner vorzeitlichen, überzeitlichen und nachzeitlichen Ehre und Herrlichkeit ist – **so gewiß** hat er in demselben Jesus Christus auch seine Gemeinde gerade in ihrem Sein nach außen, gerade in ihrer Sichtbarkeit und Weltlichkeit, gerade in ihrer Gleichartigkeit mit allen anderen Völkern erwählt, **so gewiß** wird auch sie ihrer nicht wieder entkleidet, wird vielmehr auch sie in der Vollendung seiner Wiederkunft gerade in ihrer Sichtbarkeit und Weltlichkeit offenbar und eben so – dann gewiß keinem Mißverständnis mehr ausgesetzt, dann eindeutig leuchtend in der Ganzheit ihres Wesens, des ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott teilhaftig werden. Ist es ihr aber von Ewigkeit her und in Ewigkeit wesentlich, als die Gemeinde Jesu Christi auch ganz nach außen, sichtbar und weltlich, den anderen Menschenvölkern gleichartig zu sein, dann offenbar erst recht in ihrer inzwischen sich ereignenden zeitlichen Geschichte. Sie müßte sich des in Jesus Christus handelnden und redenden Gottes schämen, wenn sie sich dessen schämen wollte, auch so: auch nach außen, auch sichtbar, auch in jener Gleichartigkeit mit allen anderen geschichtlichen und insgesamt geschöpflichen Elementen und Faktoren zu existieren. (KD IV/3, 829)

Barth påtager sig opgaven at udvikle en missional ekklesiologi, hvor det kristne fællesskabs opgave forstås som det at aflægge vidnesbyrd (KD IV/3, 956)<sup>1</sup> For Barth er det afgørende, at det kristne fællesskab i lighed med Guds Ord defineres gennem mission, dét at være udsendt af den Treenige Gud. At være udsendt er nemlig et essentielt kendetegn for det kristne fællesskab, som (a) er skabt af det guddommelige Ord, (b) korresponderer med det udsendte Ord og (c) adlyder Guds bud og (d) forkynnder evangeliet om Jesus Kristus. Det er værd at bemærke, at præmissen

---

1. Barth trækker her på et begreb, han tidligere har udviklet om kirken som missionsmenighed: “Die Gemeinde ist als solche auch Missionsgemeinde oder sie ist nicht christliche Gemeinde.” (KD III/4, 578).

for Barths analogi mellem Ordet og det kristne fællesskab er, at det at være sendt vitterligt er en sand og essentiel egenskab ved det evige Ord. Det vil sige, at sendelsen af den anden person i Treenigheden (Ordet, Sønnen) ikke er tilfældig, men af afgørende betydning for Guds væren. Barths ekklesiologi implicerer således, at hvis det evige Ord ikke i personlig forening med Jesus fra Nazareth var blevet sendt til verden for at inkarneres, dø og opstå, alt sammen for menneskets frelses skyld, så ville Ordet i sin essens være et andet Ord, og den Treenige Gud ville tilsvarende være en anden Gud. Guds evige Ord eksisterer derfor fra evigheden af som Ordet, der nødvendigvis må komme, og ikke Ordet, der kunne komme i kødet. Dette er på kort form Karl Barths lære om præeksistens. Det skal naturligvis uddybes og forklares nærmere, hvilket vil ske i det følgende.

### *Treenighedslæren*

Det tyvende århundrede vil sandsynligvis i teologien blive husket som den tid, hvor trinitarisk teologi fik sin renaissance med Karl Barth som frontfigur. Barth satte i *Prolegomena* til sin *Dogmatik* Treenigheden på dagsordenen, hvilket stod i modsætning til det meste af det 19. århundredes protestantiske teologi. Den afgørende struktur i hele værket er fra begyndelsen af Logos' guddommelighed og foreningen af Fader og Søn i Ånden. Det er derfor ikke forkert at opfatte *Die kirchliche Dogmatik* som én lang bestræbelse på at identificere den Treenige Gud i lyset af Guds åbenbaring af sig selv i Jesus Kristus.<sup>2</sup>

Kender man til Barths treenighedslære, vil man vide, at den grundlæggende handler om, at der ikke er forskel på eller asymmetri i, hvem Gud er i sig selv, og hvem Gud er i sin åbenbaring (Jüngel, 1986, 74-122; McCormack, 2008a, 201-233). Dette kommer klart til udtryk i paragrafens første sætning: "Gottes Wort ist Gott selbst in seiner Offenbarung." (KD I/1, 310).<sup>3</sup> Guds handling uden for Treenigheden, det vil sige Guds handling i skabelsen af verden, i kaldelsen af det apostolske

2. Robert Jenson udtrykker det således: "The primal systematic function of trinitarian teaching is to *identify* the *theos* in 'theology'. To have made this in itself obvious historical fact systematically inescapable is one of Karl Barth's greatest achievements ... *Kirchliche Dogmatik* I/1:311-320 is only the programmatic announcement of an insight that will carry and determine Barth's whole vast enterprise." (Jenson, 1997, 60 og note 100).

3. Se også KD I/1, 503: "Wir sind nun aber durchweg der Regel gefolgt – und halten diese Regel für grundlegend – daß die Aussagen über die Wirklichkeit der göttlichen Seinsweisen „zuvor in sich selber“ inhaltlich keine anderen sein können als diejenigen, die über ihre Wirklichkeit eben in der Offenbarung zu machen sind. Unsere sämtlichen Sätze über die sogenannte immanente Trinität ergaben sich uns sehr einfach als Bestätigungen und Unterstreichungen oder sachlich: als die unentbehrlichen Vordersätze über die ökonomische Trinität."

fællesskab og i sendelsen af den evige Søn til verden, hvilket er aktuelt i nærværende sammenhæng, skal ikke forstås som separate handlinger, adskilt fra hinanden eller fra den evige handling, som er den treenige Guds væren. Guds indgriben i verden (hans økonomi) er ikke sekundær i forhold til Guds evige væren, men må snarere ses som en udfoldelse af Guds evige treenige liv (hans immanens). Gud kan derfor ikke bestemmes ud fra bestemte attributter, såsom evighed, udelelighed, ubevægelighed, hvormed Guds indgriben i verden i Jesus Kristus (Barth omtaler dette som guddommelig "Lebendigkeit") skulle kunne opfattes som noget, der ikke essentielt hører til Gud i evigheden; som om Guds økonomi var reduceret til "seinem Verhältnis zur Welt." (KD II/2, 85). Barth fremsætter i stedet den dristige påstand, som dog ikke er uden fortilfælde i teologihistorien, at Guds økonomiske handling ved Jesus Kristus og Helligånden (Guds *missiones* i klassisk trinitarisk sprog) og Guds immanente evige treenige væren (Guds *processiones*) er "Das eine in dieser doppelten Gestalt wirksame Tun Gottes" (KD IV/3, 861, jf. Levering 2011 og McCormack 2013). På denne måde er dét, der udsendes af Gud (*missiones*), allerede indeholdt i Gud, og det samme, som udgår fra den Treenige Guds væren.

Denne forståelse af Treenigheden, at sendelse og udgæen (*missiones/processiones*) er to betegnelser for det samme, er kendetegnende for Barths gentagne polemik i de senere bind af *Dogmatik* imod opfattelsen af den præeksistente Logos som "ikke-kødelig" (λόγος ἄσαρκος). Barth hævder, at ideen om det ikke-kødelige Ord blot har tilsløret Det Ny Testaments lære, for den åbner op for en abstrakt forståelse af Treenighedens anden person. Når Guds evige Ord opfattes løsrevet fra Guds indgriben i Verden, giver det anledning til en forestilling om *Deus absconditus*, en skjult Gud, som er forskellig fra og noget andet end dét, der åbenbares i Jesus Kristus.<sup>4</sup> Barth afviser gentagne gange en sådan opfattelse af Gud, for den medfører, dels at Gud søges uden for sin selvåbenbaring, dels en skildring af Gud, som til forveksling ligner den vrede tyrann eller Djævelen.<sup>5</sup> For at undgå denne form for abstraktion refererer

4. Se KD II/1, 608-609, hvor han afviser sit eget synspunkt fra *Der Römerbrief* om Gud som "der ganz Andere".

5. Eberhard Jüngel gengiver Barths position på følgende måde: "Er [Barth] macht deutlich, daß ein als abstrakter Gegenbegriff zum Menschen gedachter Gott schlimmer ist als gar kein Gott. Verteufelung Gottes ist nach Barth also jeder Gottesgedanke, der Gottes Göttlichkeit nur als Absolutheit seines Wesens und nicht zugleich als eine von Ewigkeit er auf den Menschen bedachte Bezogenheit dieses Wesens denkt. Verteufelung Gottes heißt ein solcher Gottesgedanke, weil er die Gottheit gerade in dieser abstrakten Unterscheidung von der Menschheit allzu menschlich denkt" (Jüngel, 1982, 342).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfof Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Barth til den præeksistente Logos med betegnelsen *Verbum incarnandum* – Ordet-som-skal-inkarneres.<sup>6</sup>

I de senere bind af KD insisterer Barth på at bruge betegnelsen *Verbum incarnandum* som alternativ for og modsætning til *λόγος ἄσαρκος*. På denne måde forsøger han at fjerne enhver tvivl om, at der skulle være en ontologisk “Kluft, eines Risses und Abgrundes in Gott selber, zwischen seinem Sein und Wesen in sich und seinem Tun und Wirken als Versöhner der von ihm geschaffenen Welt.” (KD IV/1, 201).

For Barth hænger det sådan sammen, at hvis inkarnationen var en efterfølgende eller en valgfri handling fra Guds side, så ville Gud *in se* vedblive at være sig selv, men ved reelt set – og ikke kun tilsyneladende – at blive menneske, det vil sige hypostatisk at forene sig med mennesket, gør Gud sig fremmed for sig selv. Inkarnationen implicerer nemlig en fremmedgørelse af sig selv.<sup>7</sup> Menneskets forhold til Gud ville desuden ikke være et forhold til Guds essentielle, evige væsen, men kun til hans “accidentielle”, tidslige væsen – det ville altså medføre, at “God’s real being would have to be withheld from humanity” (Flett, 2010, 199).

På denne måde afviser Barth forestillingen om en kløft imellem Gud *in se* og Gud *pro nobis*. Barth afviser tanken om en sådan kløft dels for at understrege, at dét, som åbenbares i Jesus Kristus, i sandhed er Gud, som Gud er i sig selv, dels ud fra en soteriologisk interesse. Hvis Gud ikke i egentlig forstand var til stede i verden og ”forligte verden med sig selv” (2 Kor, 5,19), stilles der spørgsmålstegn ved menneskets frelse. Med traditionen understreger Barth, at kun den, som er fuldstændig Gud, kan frelse mennesket; hvis Gud med andre ord ikke er subjektet i alt det, som fandt sted i og med mennesket Jesus Kristus, så forbliver mennesket i synd. For bedre at forstå, (1) hvordan Barth behandler disse alvorlige og vanskelige anliggender, (2) hvilken rolle Jesu Kristi præeksistens spiller i hans teologi og (3) hvorfor Barth når frem til radikalt at afvise ideen om *λόγος ἄσαρκος*, må vi først kaste et blik på hans lære om udvælgelse, hvilket nok er den mest centrale hos ham.

6. For Barths behandling af *λόγος ἄσαρκος* se KD I/2, 185-86; III/1, 57; IV/1, 54-55, 197; IV/2, 35-36; IV/3, 458.

7. “Was hülfe uns seine Gottheit, wenn er sie – statt eben in seiner Gottheit den realen Abgrund zwischen uns und ihm zu überschreiten – in der Zuwendung zu uns gewissermaßen hinter sich ließe, wenn sie ihm selbst, indem er der Unsrige wird, gewissermaßen jenseitig würde?” (KD IV/1, 202).

### Udvælgelseslæren

Barth indleder sin lære om udvælgelse med følgende udsagn: “Die Erwählungslehre ist die Summe des Evangelium.” Denne lære er det altafgørende punkt, som Barths sene redegørelse for kristen tro kredser om. Jeg nævnte tidligere, at Barths treenighedslære revolutionerede teologien i det tyvende århundrede, dette gælder i endnu højere grad for hans lære om udvælgelse. Af pladsmæssige hensyn er det ikke muligt at give en fuldstændig redegørelse herfor, så jeg vil fokusere på de passager, hvor udvælgelsen vedrører præeksistens (om Barths udvælgelseslære se i øvrigt Kraus, 1977, 213-282; McCormack, 2008b).

Centralt for udvælgelseslæren står udsagnet, at Jesus Kristus som den personlige forening af menneskelighed og guddommelighed – ikke kun den guddommelige Logos – er ”Subjekt und Gegenstand” for Guds evige valg (KD II/2, 109). Med et citat fra kirkefaderen Athanasius slår Barth fast at:

... das göttliche Dekret, die Praedestination, die Erwählung: die am Anfang aller Dinge, im Anfang alles Verhältnisses zwischen Gott und der von ihm verschiedenen Wirklichkeit gefallene Entscheidung, deren Subjekt der dreieinige Gott – mit dem Vater und dem Heiligen Geiste also auch der Sohn Gottes – deren Objekt aber im besonderen der Sohn Gottes ist in seiner Bestimmung zum Menschensohn, *der praexistierende Gottmensch Jesus Christus, der als solcher der ewige Grund aller göttlichen Erwählung ist.* (KD II/2, 118)

Den Treenige Guds første beslutning truffet fra evigheden af var kort sagt at lade sig inkarnere i Jesus fra Nazareth. Og Ordet, forstået som det altid værende *Verbum incarnandum* og ikke det abstrakte *λόγος ἄσαρκος*, er således både subjekt og objekt for udvælgelsen. Det er på baggrund af denne indsigt, at Barth går til angreb på enhver abstrakt tanke og tale om Gud, det vil sige alle forestillinger om Gud, løsrevet fra Guds konkrete indgriben i verden i Jesus Kristus. Bestræbelsen på at komme de abstrakte taler og begreber om Gud til livs medfører en gennemgribende kritik af udvælgelseslærens historie og en præcisering af, at den skal forstås kristologisk (KD II/2, 154). Ved at placere udvælgelseslæren i afsnittet om gudslæren har Barth til hensigt at rekonstruere ikke kun udvælgelseslæren, men også læren om Gud og dermed læren om Treenighedens anden person og Ordet, som skal inkarneres.

For Barth er det ikke tilstrækkeligt at hævde, at Gud fra evigheden af i kraft af sin almægt og uanfægtelige vilje valgte at være Gud for mennesker. Der må tilføjes en nærmere bestemmelse, nemlig at valget ikke blot som indhold, men også som

forudsætning har Guds evige vilje til at være Gud i Jesus fra Nazareth. Konsekvensen af Barths udvælgelseslære er, at Gud fra evigheden af valgte at være den Gud, der skulle inkarnere sig i Jesus fra Nazareth. At Gud vælger at være denne Gud og vælger at udvælge mennesket, skal forstås som en og samme nådeshandling.

Fra og med KD II/2 slår Barth fast, at der ikke findes et ikke-kødeligt Logos (λόγος ἄσαρκος), ingen Treenighedens anden person abstrakt og gjort fri af den hypostatisk treenige forening. Det betyder derfor, at Barth opfatter Logos i Johannevangeliets prolog som Jesus. Jesus og Logos er en og samme:

Joh 1,1 ist diese Beziehung sehr klar: ὁ λόγος ist unverkennbar substituiert für: Jesus. Sein Ort ist es, der durch die dem Logos gegebenen Prädikate gleichsam abgegrenzt, geräumt und gesichert werden soll. Er, Jesus, ist im Anfang, ist bei Gott, ist selber Gott von Art. (KD II/2, 103)

Dette er ganske forskelligt fra Barths tidligere eksegese af Johannesprologen i KD I/1-2, hvor han lagde vægt på de klassiske læresætninger, at (1) Logos, Sønnen, er sand Gud og (2) at den evige Logos virkelig er til stede og personligt forbundet med mennesket og følgelig et udtryk for, at Gud virkelig forenes med mennesket Jesus fra Nazareth. I denne fortolkning findes der ikke et præeksistent Gud-menneske, Jesus Kristus, men udelukkende et præeksistent Logos, som antog kød i sendelsen til verden:

Indem das Wort sich diese Möglichkeit aneignete als seine eigene und indem es sie als solche verwirklichte, indem es Jesus wurde, wurde es, ohne aufzuhören das zu sein, was es zuvor war, zugleich das, was es zuvor nicht war und nun in der Tat war: ein Mensch, dieser Mensch (KD I/2, 164; videre KD I/1, §11.2 og KD I/2, §15)

Forskellen lader sig ikke benægte. Barths fortolkning af Johannesprologen i KD I og KD II er et klart indicium for en udvikling eller en ændring i Barths tænkning (men jf. Hunsinger, 2011; McCormack, 2011). Prologens første sætning: "I begyndelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud" opfattes i KD I på baggrund af en abstrakt forståelse af Treenighedens anden person, der optræder som det inkarnerede subjekt i foreningen. Sætningen kommer således til at pege fra inkarnationen tilbage på det evige Ord. I KD II/2 læses det indledende vers således, at udsagnet peger fremad, for Logos er foreningen af Gud og menneske: Jesus Kristus: "Er, Jesus, ist im Anfang, ist bei Gott, ist selber Gott von Art. Das ist es, was Joh. 1, 1 gesichert wird" (KD II/2, 103; jf. KD II/2, 102-107). For den



sene Barth er ideen om Logos således uden indhold, hvis den løsrives fra foreningen. Den bliver en tom forestilling uden forbindelse til den Guds virkelighed, som åbenbares i Jesus Kristus.

Fra og med KD II/2 fremstår Barths fortolkning af Johannesprologen således, at beslutningen om den personliggjorte forening af Jesus fra Nazareth og det evige Logos bliver den logiske begyndelse på alle Guds veje og gerninger, som der ikke går noget forud for.<sup>8</sup> Barth underforstår en identitet, som altid allerede har været til stede, mellem den evige Logos og Jesus fra Nazareth. Det er altså fejlagtigt at forstå Logos løsrevet fra den personliggjorte forening. Barths forståelse kan karakteriseres som en radikal form for anti-arianisme, for der findes ikke en tid, hvor Sønnen ikke var, nej, der findes ikke engang et øjeblik i evigheden, hvor Sønnen ikke altid allerede var Ordet-som-skal-inkarneres. Barth tager med fuldt overlæg begrebet *Verbum incarnandum* til sig og anvender det i dets bogstavelige betydning. Ideen om  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \alpha\acute{\iota}\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$  afvises endeligt som en tom *Vorstellung*.

Men hvorfor dette skift til radikal kristocentrisme? For at besvare dette spørgsmål må vi se nærmere på Barths lære om udvælgelse, og i den forbindelse er det hensigtsmæssigt først at gøre sig klart, hvad det er for teologiske og historiske præmisser, der ligger til grund for Barths kritik af traditionen i KD II/2 §33.1. Det er denne del af KD, som i forhold til udvælgelseslæren siges at konstituere ”the heart of Barth’s treatment of the doctrine” (Neder, 2009, 16).

I den sidste del af §33.1 tager Barth hul på diskussionen om supra/infralapsarisme blandt 1600-tallets reformerte skolastikere (KD II/2 136-157). Denne debat kan synes forældet og esoterisk for den moderne læser, men Barth griber tilbage til denne strid i den protestantiske ortodoksis klassiske tid for at tydeliggøre sit synspunkt i forhold til traditionen. For Barth frembyder denne diskussion forskellige forståelsesmuligheder for Guds *urbeslutning*. Dét, Barth vil kritisere, er ideen om, at Guds beslutning om udvælgelse skulle være et *decretum absolutum*, en absolut beslutning, som er ubetinget af noget som helst andet; en afgørelse uden forudsætning. For at forstå hans kritik og hans alternative løsning er det hensigtsmæssigt med et kort oprids af 1600-tallets debat, sådan som Barth forstod den.

---

8. Barth baserer ikke sin tolkning på Johannesprologen alene. Se også hans eksegese af 1 Kor 15,20; 2 Kor 4,4; Gal 4,4; Ef 1, Kol 1-2 og Heb 1 i KD II/2, §§32-33.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

*Supralapsarisme og infralapsarisme*

Dét, som debatten kredsede om, var et forsøg på at kortlægge, i hvilken rækkefølge Gud, forud for verdens skabelse, besluttede sig for, hvad han ville med den, og hvad der skulle ske med de skabninger, som skulle bebo den (den guddommelige ”order of decrees”). Der var to fløje i debatten, som begge anerkendtes som ’ortodokse’ i reformerte kredse på det tidspunkt: supralapsaristerne og infralapsaristerne. Fælles for dem begge og indeholdt i ordet lapsarisk (’lapsus’ – ’fald’), var antagelsen, at menneskeheden var faldet fra en tidligere uskyldstilstand til en syndig. Begge fløje var enige om, at Gud *udvalgte* nogen til frelse og andre til fortabelse. Stridens æble gjaldt spørgsmålet om, hvorvidt Gud – forud for skabelse og prædestination – besluttede at skabe og dermed at gøre syndefaldet muligt, *før* eller *efter* sin beslutning om at forudbestemme nogle til frelse og andre til fortabelse.

Infralapsaristerne forfægtede en beslutningsrækkefølge, hvor prædestinationen følger *efter* faldet. Styrken ved denne position er, at den følger den frelseshistoriske udvikling i de bibelske beretninger. Den grundlæggende antagelse for denne position er, at da Gud udarbejdede den guddommelige plan i evigheden, gennemtænkte han den i en rækkefølge, som korresponderer med historiens forløb. Supralapsaristerne forfægtede en mere ’logisk’ beslutningsrækkefølge: Det første, som er i Guds tanker, er hans ultimative mål, og Gud tager derefter stilling til, hvad der er de nødvendige midler for at opnå dette mål, og når han har en plan, sætter han den i værk. Den supralapsariske fløj antog således, at den allerførste beslutning var prædestinationen efterfulgt af beslutningen om at udvælge nogen og lade andre fortages – eller rettere: den første beslutning var, at Gud ville demonstrere sin herlighed, og den bedste måde, hvorpå det lod sig gøre, var en dobbelt prædestination, ifølge hvilken nogen var udvalgt til frelse, andre til fortabelse. Først herefter fulgte beslutningen om at skabe en jord beboet af udvalgte og fortabte mennesker.

For Barth er den supralapsariske position alt for abstrakt. Man må forestille sig, at Gud endnu ikke så de konkrete – endnu uskabte – skabninger for sig, som skulle omfattes af beslutningen om forudbestemmelse. Snarere tænke han sig først de enkelte skabninger og de to grupper, de er opdelt i, efter at have truffet den overordnede beslutning om forudbestemmelsen. Styrken ved den supralapsariske position og dens ’logiske’ tilrettelæggelse af begivenhedsforløbet er, at den sikrer, at udvælgelsen ikke er anlagt på det guddommelige forsyns kendskab til menneskets meriter eller mangler. Den guddommelige afgørelse beror med andre ord udelukkende og suverænt på Gud og *ikke* på eksterne forhold så som forudset lydighed. Det iøjnefaldende problem med supralapsarisme er, at syndefaldet bliver nødvendigt for at det, som er besluttet i prædestinationen, kan realiseres. Syndefaldet bliver et middel til Guds mål, og Gud kommer til at stå som ophavsmand til ondskaben. Den infral-

apsariske position undgår dette ved at sætte skabelsen og muligheden for fald først i beslutningsrækkefølgen; udvælgelsen følger efter Guds forudviden om, at mennesket vil falde i synd. Gud er således ikke selv årsagen til faldet, for faldet er ikke et nødvendigt punkt i det infralapsariske skema over begivenheder i det evige guddommelige, men det er dog forudset, og Gud handler i overensstemmelse hermed.

Barth afviser begge positioner, fordi de grundlæggende er for antropomorfe i deres opfattelse af Gud. Den infralapsariske position, som for Barth er mere problematisk end den supralapsariske, afvises, fordi den adskiller Guds beslutning om at skabe fra beslutningen om forsoning. Ud fra denne position tager de to beslutninger sig ud som to adskilte handlinger. Problemet med den infralapsariske position er, at prædestination fungerer som en udvælgelse af allerede faldne mennesker. Gud vælger at skabe mennesket (*homo labilis*) – og først efter faldet og som reaktion på faldet (om end forudset) – beslutter han at udvælge nogle blandt de faldne (*homo lapsus*) til frelse og inkarnerer sig derefter for at bringe forsoning til disse udvalgte. Ud fra denne tankegang fremstår Inkarnationen af Ordet og Ordets forening med Jesus som en sekundær beslutning, en løsning på et problem mere end et aspekt i den ene, evige og guddommelige vilje.

Barth afviser også den supralapsariske position. Skønt den kun indebærer én guddommelig beslutning og ikke to, er beslutningen stadig for abstrakt til, at Barth kan acceptere den. Gud tænkes fra evighed af at have villet åbenbare sig selv og sin herlighed, i særdeleshed sin nåde og retfærdighed. For at realisere denne første hensigt beslutter Gud at skabe mennesker, som hans herlighed kan åbenbares for. Skabelsens handling følger heraf: Gud beslutter, før mennesker skabes, at der skal være to grupper, udvalgt til henholdsvis frelse og fortabelse. Som middel til at forsones de frelste med sig, beslutter han, at Ordet må inkarneres, lide, dø og genopstå. Udvælgelsen retter sig således mod et abstrakt udsnit af menneskeheden, hvoraf nogle er udvalgt til frelse, andre til fortabelse. Ud fra denne tankegang bliver skabelsen af mennesket og dets syndefald et resultat af Guds oprindelig beslutning; syndefaldet bliver således nødvendigt, for at Guds herlighed kan åbenbares. I begge tilfælde finder Barth det problematisk, at inkarnationen gøres til instrument, et middel til det ultimative mål: Guds herliggørelse af sig selv.

Barths forslag til, hvordan man kan komme denne abstraktion til livs, er en form for raffineret og rensat supralapsarisme (KD II/2, 153-54). Den indebærer, at Gud fra evigheden af kun har villet åbenbare sin Herlighed i forening med Jesus Kristus. Den grundlæggende beslutning, som betinger alle øvrige, er følgende: Gud besluttede at være Gud som det inkarnerede Ord forenet med Jesus fra Nazareth. Ved at lade Jesus være *homo labilis* udfylder Barth den abstrakte plads hos supralapsaristerne:

Sie haben gewiß nicht gesagt und auf Grund ihrer Voraussetzungen auch nicht sagen können, was wir einen von diesen Voraussetzungen gelösten Supralapsarismus sagen ließen: daß der von Ewigkeit her erwählende, barmherzige und gerechte Gott und der von Ewigkeit her erwählte *homo labilis* Jesus Christus heißt. (KD II/2, 155)

Barths bestræbelse på at komme abstraktionen i læren om Gud til livs er både epistemologisk og ontologisk motiveret. Han fastholder sin lære om, at Jesus Kristus er Guds åbenbaring af sig selv og kilden til al menneskelig viden om Gud. At tænke Gud adskilt fra Jesus Kristus vil kort og godt sige at lede efter Gud, hvor han ikke findes (McCormack, 2008c, 261-277). Barths udvælgelseslære kan ses som en forbedring eller ligefrem en reparation af hans lære om Åbenbaringen og om Helligånden i KD I. Den ontologiske motivation, som er det primære i Barths lære om udvælgelse, angår Guds virkelighed, Guds eksistens (*Dasein*) og Guds væsen (*Wesen*). Traditionelt set har teologien på utallige måder kunne diskutere, hvorledes Gud ikke begynder med at være, men altid fra evigheden af er. Begreber som 'Gud som sit eget ophav' (*aseitas*) og guddommelig udelelighed, *creatio ex nihilo* og sondringer mellem evighed og tid, endelighed og uendelighed har alle til formål at understøtte den læresætning, som teologien må fastholde, hvis den skal være tro mod skrifterne, at Gud ikke har en begyndelse, ikke udgår fra andet end sig selv, at Gud er ophavet til alt, som ikke er Gud, at Guds magt overgår alt andet end Gud, at Gud ikke er *sui generis* og så videre. Læren om Guds udvælgelse, der hos Barth er en del af gudslæren og forstås som udtryk for Guds beslutning om at være den Gud, han er – hans bestemmelse af sig selv – har for Barth den samme funktion: Den sætter ord på Guds virkelighed – en virkelighed, der er anderledes end alle andre, vi kender til:

Eben um diese Bestimmtheit seines Willens, welche eo ipso die seines Wesens, die aller seiner Vollkommenheiten ist, handelt es sich aber in der Erwählungslehre. Wie kann denn vom Wesen Gottes geredet werden, ohne alsbald auch von dieser *interna actio* seines Wesens, von der Erwählung zu reden? Und wie kann man von der Erwählung reden, ohne eben damit von der konkreten Lebendigkeit des Wesens Gottes selbst zu reden? Eben diese Einheit möchten wir zu Ehren bringen, indem wir die Erwählungslehre als einen Bestandteil der Gotteslehre verstehen und behandeln. Auch die Vertreter der uns beschäftigenden reformierten Tradition haben hier aber getrennt, was nicht getrennt werden sollte. Zum Schaden der Lehre vom Wesen Gottes und zum Schaden der Erwählungslehre! Denn für die Lehre

vom Wesen Gottes folgte aus dieser Trennung die Bestätigung des fatalen Bildes von einem in sich unlebendigen Gott. Und für die Erwählungslehre folgte daraus das fatale Vergessen, daß sie von der Wahl zu reden hat, deren Subjekt eben die Person Gottes selber ist. (KD II/2, 85)

Udvælgelseslæren handler således om, at Guds evige vilje er rodfæstet i den guddommelige væren. Barth diskuterer Guds vilje ud fra Guds evige *valg* (*electio*) og *selvbestemmelse*, og det er på denne baggrund, at andre vigtige begreber såsom Guds Ord, Beslutning, Begyndelse og Virkelighed skal forstås (KD II/2 107). Barth understreger også, at Guds *valg* og *beslutning*, uanset om det forstås i det indre eller i det ydre, i sidste ende beror på Guds Frihed (KD II/2, 107). Barth tager for givet, at enhver anden virkelighed end Guds afhænger af, at Gud *vælger*, og denne guddommelige udvælgelseshandling går slet og ret forud for alting (KD II/2 107). Tematiseringen af den guddommelige vilje opererer med et rum over og forud for skabelsen; et rum i Guds evighed: "Wir werden ... verwiesen ... in den Raum seines freien Wohlgefallens und Wollens, und das heißt eben: in seine Ewigkeit." (KD II/2 107). Det er fra evigheden af, at Gud vælger, hvad skal være til, hvad der skal vise sig, og hvordan han vil handle. Og for Barth vælger Gud fra evigheden af at være dén, der inkarneres som Jesus Kristus, og dette valg er som sådan konstituerende for den guddommelige væren; der er intet andet valg end dette.

### *Gud som Verbum incarnandum*

Spørgsmålet, som rejser sig i forlængelse af Barths udvælgelseslære og ideen om, at Jesus Kristus både er udvælgelsens objekt og subjekt, drejer sig om forholdet mellem udvælgelse og skabelse. For Barth stod det klart, at man ikke kommer uden om Kristus i den kristne lære om skabelsesberetningen (KD III/1 48-49). Barths skabelseslære (KD III) har blandt forskerne ofte ikke vakt nær så meget opmærksomhed som Barths lære om Gud og udvælgelse (KD II), kristologi og forsoningslære (KD IV). Dette er uheldigt, fordi skabelseslæren er vigtig for at forstå Barths Gudslære, frelseslære og ikke mindst læren om Jesu Kristi præeksistens.

Ser man på Barths skabelseslære i lyset af hans kamp imod abstraktion, som er bevæggrunden til læren om udvælgelsen, bliver det endnu tydeligere, hvorfor Barth hævder, at skabningen eksisterer på grund af Guds evige beslutning om at være Gud i Jesus fra Nazareth. Barth ser det sådan, at Gud ikke først besluttede sig for at skabe, som om skabelseshandlingen var ubestemt og uden forudgående intention og formål. Tværtimod er der tale om, at Gud ønsker – og ønsker det fra evighed af – at være Gud i Kristus, og derfor skaber han rum og tid og det, der findes i tid og rum,

for at Jesus kan have et sted at være og objekter, frem for alt andre menneskelige væsener, at relatere til. Skabningen eksisterer af hensyn til Kristus og inkarnationen, ikke omvendt. Inkarnationen er ikke en nødløsning eller en redningsplan for syndefaldet, men derimod Guds ultimative formål. Barths skabelslære, hvis kerne allerede forligger i hans udvælgelseslære, er ikke, at Gud først beslutter at skabe og siden vælger at have en relation til sin skabning, særligt mennesket og i særdeleshed Jesus Kristus. Rækkefølgen er omvendt: Gud vælger at være Gud i og gennem Jesus Kristus, og igennem ham etableres relationen til andre mennesker og skabningen som helhed. Det egentlige formål for skabelsen går således forud for skabelsen og motiveres af Guds beslutning om at inkarnere sig i Jesus Kristus 'for os og for vores frelse'. Barth forstår skabelsen kristologisk i analogi til beslutningsrækkefølgen, som er diskuteret ovenfor, men rækkefølgen hos Barth går fra det partikulære til det generelle, hvorved abstraktion undgås.

Hvis vi forstår den guddommelige skabelseshandling (og ethvert aspekt i denne handling *ad extra*) som bestemt af andet end Guds evige beslutning om at være Gud i Kristus, så er resultatet ifølge Barth en forståelse af Guds væren som et ubetinget absolut. Sagt med andre ord, hvis Guds væren så meget som på ét punkt (selv i evigheden) forstås ubestemt, så er der et ukendt og skjult aspekt i Gud, hvilket ud over at medføre eksistentiel angst i forhold til spørgsmålet om frelse også fører til den konklusion, at Gud i evigheden var i en tilstand af potentialitet, samt hans udvælgelse stemmer overens med det tidlige og trinvis i menneskets rationelle overvejelserproces. Barth er her på linje med Thomas Aquinas, som skrev: "Gud forbyde, at vi skulle tilskrive Gud noget sådant [at handle som resultat af en overvejelserproces (*ex deliberatione*)]."<sup>9</sup> Robert Jenson udtrykker det således:

In the divine life ... no line on which the relation describable as God's sending and Jesus' obedience could occupy a position 'after' anything. (2011, 133)

Guds væren er evigt betinget og bestemt af beslutningen om at være Gud i Kristus; der har aldrig været en tid, hvor Gud ikke allerede var i færd med at være Gud i Jesus Kristus. Jesus Kristus er ikke bare et middel, som Gud har et bestemt formål med, men dét Gud vil og Guds endelige hensigt.

---

9. Thomas Aquinas (1976, 85-89): "Nec potest huic rationi obviare quod Deus est causa agens per voluntatem: quia etiam voluntas non est necessarium quod praecedat duratione effectum suum; nec agens per voluntatem, nisi per hoc quod agit ex deliberatione; quod absit ut in Deo ponamus" (!).

Barth viger ikke tilbage fra de radikale følger af sin lære om Jesu Kristi præeksistens, som fra evigheden af er *Verbum incarnandum*, men står tværtimod fast ved konsekvenserne:

Versteht man unter dem Sohn oder Wort Gottes konkret Jesus, den Christus, und also den wahren Gott und wahren Menschen, wie er im Ratschluß Gottes von Ewigkeit her existierte und also der Schöpfung präexistierte, dann sieht man, daß und inwiefern es Gott nicht nur angemessen und würdig, sondern notwendig war, der Schöpfer zu sein. War Gottes ewiger Ratschluß, in der ganzen Freiheit seiner Liebe, der in der Krippe von Bethlehem, der am Kreuz von Golgatha und an der Grabstätte des Joseph von Arimathia verwirklichte Ratschluß gefaßt - dann konnte Gott nicht nur, dann mußte er Schöpfer sein. Der Blick Gottes auf diesen seinen Sohn, den Menschensohn, das Wort im Fleische, ist der echte Realgrund der Schöpfung: kraft keiner anderen Notwendigkeit gewiß als der seiner Liebe, aber kraft der Notwendigkeit, in der er die Welt (Joh 3,16) so: in der Hingabe seines eingeborenen Sohnes lieben wollte und von Ewigkeit her schon liebte. (KD III/1, 54)

Ifølge Barth er Guds skaberhandling ikke kun passende, men nødvendig, fordi Jesus Kristus, hans jordiske liv og levned indbefattet, ”im Ratschluß Gottes von Ewigkeit her existierte und also der Schöpfung präexistierte”. Fordi Faderen elskede Sønnen i Ånden – eller rettere fordi Faderen og Sønnen i Ånden ville bekræfte Treenhedens evige væsen – var det nødvendigt for Gud at skabe, således at Sønnen kunne være, hvad han essentielt set er. Barth påpeger, at for Gud er indre frihed og ydre nødvendighed én og samme ting. Det er derfor afgørende, at Guds frihed rodfæstes i Guds kærlighed (hvilket i øvrigt stemmer fuldstændigt overens med Barths redegørelse for Guds kendetegn i KD II/1, hvor kærlighed behandles før frihed; KD II/1, §§30-31; KD III/1, 14-15 og KD III/2, 260-61).

Det oplagte spørgsmål, der melder sig, er, om Gud overhovedet er fri? Underminerer Barth ikke dét, vi normalt forstår ved Guds frihed, når han (a) sætter kærlighed over frihed og (b) benægter *λόγος ἄσαρκος* til fordel for *Verbum incarnandum* og den derpå følgende nødvendighed for skabelsen?

*Intellekt og vilje*

I dette sidste afsnit af min artikel vil jeg redegøre for Barths udvælgelseslære og den præeksistenslære, som udspringer heraf. Formålet er at tydeliggøre, hvad Barth forstår ved guddommelig frihed. I min redegørelse inddrager jeg den klassiske sprogbrug om "free agency".

Barths udvælgelseslære pointerer, at Gud fra evigheden af valgte at være Gud i forening af det guddommelige Ord og Jesus fra Nazareth, og at denne urbeslutning er kendetegnende for det guddommelige *væsen*. Dette begrebsmæssige skift gør det oplagt at spørge, hvem det er, der her er det handlende subjekt. Sagt på en anden måde: Hvis Gud i sin essens er treenig, og hvis Treenighedens anden person i sin essens er Ordet (*Verbum incarnandum*) – hvilket må være resultatet af en beslutning i Treenigheden – er der så et handlende subjekt, en aktør, forud for denne beslutning? Hvordan kan Guds væren være bestemt af en forudgående handling? Forudsætter vi ikke en aktør i denne beslutning, en slags Urgud, som vælger at være både treenig og inkarneret i Jesus Kristus?

Det gør vi, hvis vi vel at mærke antager, at Barth mente, at læren om den evige udvælgelse skulle forstås på samme måde, som vi almindeligvis forstår *valg*. Almindeligvis forstår vi nemlig ved et valg en handling iværksat for at opnå et intenderet, men endnu ikke opnået formål. Et handlende subjekt tilstræber noget og handler for at opnå det. Det er værd at bemærke, at man i den almindelige brug af ordet *valg* adskiller valget fra personen, der vælger, og det formål, som valget tilstræber. Almindeligvis forudsætter valget, hvis det er frit, overvejelser hos aktøren om, hvilke midler, der er hensigtsmæssige for at opnå det intenderede mål. Det handlende subjekt gennemgår en række overvejelser, vurderer dem og forkaster de ringe og udvælger de gode. Denne form for "free agency" kaldes gerne i den vestlige tradition (den Aristoteles-inspirerede såvel som den Kant-inspirerede) for den frie vilje, *liberum arbitrium*.

Vi kan opfatte valgets overvejelserproces på to måder. Den ene følger den traditionelle opfattelse af *liberum arbitrium* og antager, at overvejelserprocessen opererer med en forudsætning om et handlende subjekt, som overvejer og handler ud fra en anden forudsætning, nemlig at der findes et mål. Det handlende subjekt har et formål, som det overvejer, hvordan det skal opnå. Overvejelserprocessen handler således om midler og ikke om målet. Formålet, i det mindste det endelige formål (delmål kan fungere som midler for andre formål), er givet på forhånd, det hører til den handlende aktør. Mennesket har eksempelvis i traditionel forstand lykken (*εὐδαιμονία*) som højeste mål og tilstræber med nødvendighed den. Overvejelserprocessen handler derfor om at beslutte sig for de bedste måder, hvorpå det endelige mål opnås, og så at handle på denne beslutning. Dette kaldes gerne for *intellek-*



*tualisme*, en position som Aristoteles og Aquinas er repræsentanter for. I intellektualismen erkendes den handlende aktørs højeste mål først af den rationelle evne (intellektet), som så giver besked videre til beslutningsevnen (viljen), og de to evner arbejder således sammen om at finde de bedste måder at opnå målet på. Logisk set går det forudsatte højeste mål forud for valget, og det fungerer således som årsag til og forklaring på valget.

Den anden måde at opfatte valgets overvejelsesproces på forstår den handlende aktør som fri til at overveje midler *og* mål. Der er altså en aktør (som antageligt har sit eget væsen), men ikke noget forud givent nødvendigt højeste mål. Aktøren begynder som et ubeskrevet blad, hvilket vil sige, at aktøren vælger både midler og mål på baggrund af et absolut, ubestemt og indifferent perspektiv. Den handlende aktørs valg sker således frigjort fra ethvert forud defineret mål. Ud fra denne opfattelse vælger viljen arbitrært, hvilke mål aktøren skal stræbe efter, giver intellektet besked om dette valg, der af nødvendighed må være arbitrært, da det ikke hviler på noget forud givet, hvorefter intellektet overvejer midlet til at nå målet. Denne position kaldes *voluntarisme*, og den tæller repræsentanter som middelalderens nominalister som William af Ockham og moderne filosoffer som Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche – og i et vist omfang også reformatorerne Luther og Calvin. Til forskel fra intellektualisme er voluntarisme kendetegnet ved, at årsag og forklaring er adskilt fra hinanden. I voluntarismen er viljen årsag til handlingen, men der er ingen forklaring på, hvorfor viljen vælger, som den gør. For at der kunne gives en forklaring på handlingen, skulle viljen have et bestemt formål. Dette formål er for intellektualisten netop intellektets dømmekraft og tænkningens rationalitet rod-fæstet i den handlende aktørs essens. Men det er netop denne forståelse af viljen, som begrundet i en forudgående proces i intellektet, voluntarismen afviser. Der er ikke en årsag til, at viljen vælger, som den gør, der findes ikke et formål, der kan forklare viljens handlen; viljen er rent ud sagt vilje til magt.

I et vist omfang vil der altid være forudsætninger for menneskets overvejelser og valg som handlende subjekt. Jeg kan eksempelvis ikke *vælge* ikke at blive sulten midt på dagen, når det er tid til frokost. Sulten indtræffer af sig selv, fordi jeg er et organisk væsen, der har behov for føde, men jeg kan dog vælge, hvordan jeg vil reagere i forhold til dette forud givne vilkår, om jeg skal, og hvad jeg skal spise. Rationelle væsner kan vælge at sultestrejke og sætte bestræbelsen efter retfærdighed over sulten. Nogen retninger inden for moderne tænkning er dog præget af en tendens til at tillægge mennesket fuldstændig og absolut frihed, således at de er frie til at vælge, om de vil elske retfærdighed, om de vil elske nogen eller noget eller overhovedet elske.

Men hvad med Gud? Fra midten af middelalderen begynder et voluntaristisk begreb om "free agency" at gælde i forståelsen af Gud. Det sker i sammenhæng med, at man ville understrege, at Guds nådige handling mod mennesket virkelig var nådig, hvilket forudsatte, at Guds vilje blev gjort fri af nødvendigheden. Det attraktive ved en voluntaristisk opfattelse af Gud er, at den er forenelig med en ligefrem forståelse af nåde og valg, samtidig med at den understøtter en traditionel forståelse af Guds *aseitas* og almagt. Hertil kommer, at Guds valg forklares ud fra Guds vilje, og intet andet betinger Gud end Guds egen absolutte, ubetingede, frie vilje. Denne opfattelse forudsætter en forud given aktør, gerne den Treenige Gud, som – uden anden grund end en tilsyneladende arbitrær, fornøjelig guddommelig lyst – vælger at skabe og elske og derfor også handle for at frelse skabningen.

Barth afviser tydeligvis en sådan opfattelse. Problemet med den voluntaristiske opfattelse er nemlig, at den portrætterer Gud arbitrært og som en potentiel tyrann. For hvis Guds valg er uden forudsætninger, hvad skulle så hindre et andet arbitrært valg, som ville ødelægge skabningen eller fordømme alle skabninger til evig fortabelse? Hvis Guds beslutning er absolut og ubetinget, og hvis Guds frelsesøkonomi kun er kontingent (og måske kun tilsyneladende) forbundet med Guds immanente væsen, så er der en kløft, en afbrudt forbindelse, mellem de økonomiske udsendelser (*missio*) og de immanente bevægelser (*processio*) i den Treenige Gud. Konsekvensen heraf ville være, at Guden *quo ad nos* ikke kan betragtes som konstant, pålidelig eller uforanderlig i forhold til Guds viljes intention.

Ifølge Barth er den Gud, som er åbenbaret i Jesus Kristus, ikke en, der vælger arbitrært, men tværtimod en, der vælger i overensstemmelse med og bestemt af en forud given grund til sine valg (KD II/2, 107-108). Barth påpeger, at en uudgrundelig frihed, som den voluntaristerne traditionelt opererede med, *instrumentaliserer* inkarnationen og giver Guds nåde form efter syndens perversitet og djævelens og dæmoners magt(esløshed).<sup>10</sup> Barths udvælgelses- og præeksistenslære er netop udformet for at kæmpe imod forestillingen om en arbitrær guddom uden noget forud givent mål. Udvælgelseslæren implicerer derfor både en afvisning af den voluntaristiske positions begreb om guddommelig frihed og et forsvar for en slags intellektualistisk position. Dog er tingene ikke helt så lige til.

Tag fx den intellektualistiske forklaring på den finite aktørs valg: Hvis valget handler om midler og ikke om målet, så kan det, afhængigt af det forudgivne mål, som betinger aktørens valg, være, at der kun er én eneste måde, hvorpå målet kan opnås. I et sådant tilfælde er valget af dette middel nødvendigt. I kraft af det forud

10. KD II/2, 172-175. Barths synspunkt minder om Augustins, jf. *Bekendelser* II og *Om Guds Stad* XIV: Den syndige handling udføres med viljens tilslutning, men uoplyst af fornuften; syndens oprindelse er viljen, men viljens valg er uforklarligt.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

givne mål er aktøren ikke fri til at vælge anderledes. I et tilfælde, hvor der er adskillelige måder at opnå det givne mål, er aktøren stadigvæk ikke fri til at vælge hvilket som helst middel til målet. Overvejselsesprocessen og det valg, der træffes, er hverken arbitrære eller ubetingede. Overvejselsesprocessen omfatter udvælgelsen af de bedste midler, eventuelt i lyset af andre formål. Når først beslutningen er truffet om, hvilket middel der er bedst, er aktøren forpligtet på at vælge netop dette. Den finitte aktør kan genoverveje sin beslutning og revurdere den i lyset af ny information, men dette nye middel bliver da det nødvendige middel til det forud givne endemål. Aktøren må enten overveje videre eller handle på baggrund af overvejselserne; anden mulighed gives ikke (jf. Anscombe 1963).

Lad os tage et eksempel: En læser af denne artikel har et forud givent mål, at vide noget om præksistens, Karl Barth eller begge dele, og har vurderet, at det tjener dette formål at læse artiklen, frem for fx at læse en roman. Barth forstår det guddommelige på lignende måde, men med en vigtig ting til forskel: Artiklens læser – aktøren – og læserens mål såvel som de valg, han eller hun træffer, er alle forskellige fra hinanden. Det gælder ikke i Guds tilfælde, ifølge Barth.

Gentagne gange understreger Barth, at Guds handling er væren: Guds væren og handlen er ét. Denne væren i handling er et valg – den guddommelige viljes handling. Men i Barths beskrivelse af Guds evige udvælgelse er aktøren, valget og formålet identiske: den Treenige Guds væren. For Barth vælger Gud (den subjektive aktør) således at være Gud (midlet), fordi Guds endelig mål er at være Gud. Dette er tydeligvis en usædvanlig form for valg, og Barth er da også klar over, at han bruger ordene ”valg” og ”beslutning” om Gud i en utraditionel betydning, men hensigten er at afstå fra at tænke Guds udvælgelses rum som tomt og ubestemt:

Die Versuchung ... diesen Raum [der Raum der ewigen Erwählung Gottes] gleichsam leer und unbestimmt zu denken, Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist als irgend ein, wenn auch mit den höchsten göttlichen Attributen ausgestattetes Subjekt, das wählen kann und tatsächlich wählt und dabei nur darin von anderen wählenden Subjekten unterschieden ist, daß es in seinem Wählen schlechthin frei, daß es über die Art und Richtung seines Wählens keinem anderen Wesen Rechenschaft schuldig ist, daß es als das schlechterdings gerecht wählende Subjekt anerkannt werden muß. Woraus dann folgt, daß sein Wählen ein schlechthin unbedingtes oder eben nur durch dieses Subjekt für sich und als solches bedingtes, seine tatsächliche Wahl also als ein *decretum absolutum* zu verstehen ist. (KD II/2, 107)

Barth afviser via dette ræsonnement, at Guds måde at vælge på kan forstås i analogi til menneskets blot forstørret op til guddommelige proportioner. Guds måde at vælge på er noget ganske andet, men heller ikke uden analogi til menneskets valg, men mere alsidigt og mindre entydigt; det er hverken begrænset af den finitte skabnings kontingens eller absolut og ubetinget. Når Barth afviser, at guddommelig beslutningstagen skulle være anderledes end andre subjekters beslutninger (“nur darin von anderen wählenden Subjekten unterschieden ist, daß es in seinem Wählen schlechthin frei ... ist”), så er det for at tage afstand til en forståelse af friheden som aktørens mulighed for at vælge mellem objekter fra et neutralt, indifferent, ubetinget perspektiv; et perspektiv som kort sagt skulle være ubetinget af et forud givent mål. Barths afvisning af *decretum absolutum* er netop en afvisning af at ville tilskrive en ubetinget, ubestemt tilstand til Gud i evigheden. Det er derfor en klar afvisning af både klassisk voluntarisme og et individualistisk frihedsbegreb.

Men løsningen kan også kun dårligt være klassisk intellektualistisk. Barths redegørelse for den guddommelige handlen er ganske vist analog til den klassiske, aristoteliske forståelse af ”free agency”, men klassiske intellektualistiske teorier såvel som voluntaristiske blev udviklet for at forklare finitte, skabte væseners frie handlen. Gud er anderledes, og til forskel fra de finitte aktører begyndte Gud ikke først at handle efter en overvejelsesproces. Den guddommelige vilje behøver heller ikke at vente på information fra Guds intellekt om Guds essentielle endelige mål. Gud er altid handlende, og denne evige handlen er konstituerende for Guds væren, og Gud vælger denne handlen på grund af Guds forud givne mål: at være den Treenige Gud. Gud kender fra evigheden af sit formål og den bedste måde at opnå sit formål, og han er evigt handlende og i færd med at fuldende dette. Der er ingen før-treenig aktør forud for Guds valg; Barths udvælgelseslære lader udvælgelsen, det forud givne mål og valget være en singular og samtidig handling. I Barths lære om Gud er Gud aktøren, endemålet og valget. Fra evighed af kender Gud fuldt ud sit mål: at være Gud og vælge at være den treenige Gud. Dette valg bekræfter Faderens kærlighed til Sønnen og Sønnens kærlighed til Faderen, begge forenet i kærlighed til Ånden. Den bedste måde at være den Treenige Gud på er ved at inkarneres i Jesus Kristus på vegne af den syndige menneskehed. Med andre ord aktualiseres Guds kærlighed bedst i dét, som Gud har gjort. Fordi Gud fra evigheden af altid allerede kender sit endemål (der er ikke behov for en overvejelsesproces), så er Gud også altid allerede succesfuldt i færd med at opnå dette endemål. Som en konsekvens heraf er Guds Ord fra evigheden af, intentionelt set, Ordet-som-skal-inkarneres, *Verbum incarnandum*, og der er som sådan intet logisk moment i den evige Treenigheds liv, som er forud for Guds valg om at lade sig inkarnere.

Som konklusion må vi fastholde, at Barths udvælgelseslære hverken skal forstås i lyset af menneskets entydige og praktiske ræsonnement eller som ren og skær (abstrakt) flertydighed. Barths forståelse af Guds evige valg af at være Gud i Kristus har tydeligvis en pendant i bestemte dele af den traditionelle intellektualistiske tænkning. En aktuel opgave for Barthforskere i dag er derfor at undersøge Barths *analogia electio* og særligt analogien mellem det menneskelige og det guddommelige mål: Hvad betyder det, når man siger, at Guds Treenige væren *er* Guds endemål, et endemål som altid allerede er i færd med at blive opfyldt?

### Litteraturliste

- Anscombe, G.E.M., 1963 (1957), *Intention*, Cambridge: Harvard University Press.
- Barth, Karl, 1932-1970, *Die kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A.G.
- Flett, John, 2010, *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth and the Nature of the Christian Community*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Hunsinger, George, 2011, 'Election and Trinity: Twenty-five Theses on the Theology of Karl Barth', i *Trinity and Election in Contemporary Theology*, ed. Michael T. Dempsey, Grand Rapids: Eerdmans, 91-114.
- Jenson, Robert, 1997, *Systematic Theology*, Vol I, Oxford: Oxford University Press.
- Jenson, Robert, 2011, 'Once more the Logos Asarkos', *International Journal of Systematic Theology* 13.2, 130-33.
- Jüngel, Eberhard, 1982, '...keine Menschenlosigkeit Gottes: zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus', i *Barth-Studien*, Zürich-Köln/Gütersloh: Benzinger Verlag/Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 332-347.
- Jüngel, Eberhard, 1986, *Gottes Sein ist im Werden*, 4. udg., Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kraus, Georg, 1977, *Vorherbestimmung: Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie*, Freiburg: Herder.
- Levering, Matthew, 2011, 'Christ, The Trinity, and Predestination: McCormack and Aquinas', i *Trinity and Election in Contemporary Theology*, red. Michael T. Dempsey, Grand Rapids: Eerdmans, 244-273.
- McCormack, Bruce, 2008a, 'Karl Barth's Historicized Christology: Just how "Chalcedonian" is it?', i McCormack, *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids: Eerdmans, 201-233.

- McCormack, Bruce, 2008b, 'Grace and Being: The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Ontology', i McCormack, *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids: Eerdmans, 183-200.
- McCormack, Bruce, 2008c, 'Seek God Where He May Be Found: A Response to Edwin Chr. van Driel', i McCormack, *Orthodox and Modern: Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids: Eerdmans, 261-277.
- McCormack, Bruce, 2011, 'Election and Trinity: Theses in Response to George Hunsinger', i *Trinity and Election in Contemporary Theology*, red. Michael T. Dempsey, Grand Rapids: Eerdmans, 115-137.
- McCormack, Bruce L., 2013, 'Processions and Missions: A Point of Convergence between Thomas Aquinas and Karl Barth', i *Thomas Aquinas and Karl Barth: An Unofficial Protestant-Catholic Dialogue*, red. Bruce L. McCormack and Thomas Joseph White, O.P. Grand Rapids: Eerdmans, 2013, 99-126.
- Neder, Adam, 2009, *Participation in Christ: An Entry into Karl Barth's Church Dogmatics*, Louisville: Westminster John Knox Press.
- Thomas Aquinas, 1976, *De aeternitate mundi* i the Leonine Edition of Aquinas's works, vol. 43, Rom: Leonine commission, 85-89.



# Den præeksistente frihed

*Mattias Bjerring-Nielsen*

*Abstract:* In this article I investigate the Italian philosopher Luigi Pareyson's mature understanding of the concept of freedom. In his farewell lecture *La filosofia della libertà* Pareyson develops a philosophy based on the conception of freedom as pre-existent. I begin by highlighting the problem of *nothing* in philosophy as it is presented by Martin Heidegger in his lecture *Was ist Metaphysik?* Based on a re-vitalization of the problem of nothing, Pareyson develops a cosmological theory of the atemporal act in which Freedom and God are manifested simultaneously. This initial transformation of nothing into being reveals the essential proximity between freedom and nothing. Freedom is seen as the essential characteristic of and condition for God as well as Man. Finally, suffering is seen as the link between Man and God, since this is the only means to redemption, and the bulwark against the alluring destructive forces of evil and nothingness.

*Keywords:* Luigi Pareyson — Freedom — Pre-existence — Being — Nothingness — Creation — Suffering — Evil

## *Indledning*

I den italienske filosof Luigi Pareysons tænkning har opfattelsen af frihed stor betydning, og kommer i den sene del af forfatterskabet til at være det altdominerende tema for hans filosofiske undersøgelser. I løbet af sin filosofiske løbebane bevæger Pareyson sig fra en dyb interesse for eksistentialismen over undersøgelser inden for hermeneutik og æstetik til i de senere år at være optaget af muligheden af at formulere og realisere en *frihedens filosofi*. Pareysons frihedsfilosofi, eller frihedsontologi, som han gerne kaldte den, er ikke blot en undersøgelse af den menneskelige frihed, men er forsøget på at indsætte friheden i et større kosmologisk drama, der involverer Gud, intet, det onde, lidelsen og verdens skabelse. Det er inden for denne



overordnede kosmologiske ramme, at nærværende artikel, der behandler Pareysons frihedsopfattelse, vil befinde sig.

I 1988 holdt Pareyson sin afskedsforelæsning ved Torinos Universitet med titlen *La filosofia della libertà*, Frihedens filosofi. I 1995, fire år efter Pareysons død, udkom afskedsforelæsningen som en del af det posthume hovedværk, *Ontologia della libertà* (udgivet af Giuseppe Riconda og Gianni Vattimo), der består af tekster fra de senere år af forfatterskabet, visse af dem indtil da uudgivne. Netop denne afskedsforelæsning, eller rettere det frihedsbegreb, der behandles i det, vil være genstand for min artikel. Der er tale om en meget kort tekst med meget store præntioner: En filosof, der var ved vejs ende på sin professionelle løbebane, drister sig til at give et bud på ikke blot filosofiens, men selve livets og dermed også frihedens mening. Pareysons svar er ganske enkelt *lidelsen*, der som det eneste kan stå imod og besejre det onde. Med så nedslående en konklusion er det ikke tilfældigt, at Pareyson også kalder sin filosofi for en *tragisk filosofi*. Inden det kommer så vidt, når Pareyson imidlertid at udvikle sin forbløffende og dristige frihedsopfattelse, i hvilken friheden placeres i det atemporale og kosmologiske drama, der er selve Guds oprindelse. Ja, Pareyson går endda så vidt, at friheden ikke blot synes at dele Guds præeksistens, men også at være det grundelement, der gør det muligt for Gud at blive Gud. Forståelsen af friheden som præeksistent ligger dybt i Pareysons tænkning, og den er helt fundamental for at begribe frihedsfilosofiens radikalitet. Derfor er det netop dette tema, jeg i det følgende vil undersøge.

### *Alæf – forbudte tanker om dét forud for skabelsen*

Frihed er i sig selv et svimlende begreb, og emnet frihedens præeksistente konfiguration gør det ikke mere håndgribeligt. Pareyson henviser i sit værk (Pareyson 2004, 20ff) til en legende hos rabbinerne om bogstavernes placering i det hebraiske alfabet, som fint illustrerer det forbudte område, man uvilkaarligt bevæger sig ind på, når man beskæftiger sig med den præeksistente frihed. Den rabbinske legende om bogstaverne er en såkaldt midrash aggadah, som findes i utallige varierende udgaver. Pareyson oplyser ikke, hvilken version, han anvender, men hovedpunkterne i fortællingen såvel som i Pareysons gengivelse, er følgende:

Da Gud skulle til at skabe jorden med sit Ord trådte alfabetets 22 bogstaver frem for Gud og bad på skift om, at han ville skabe verden gennem dem. Gud afviser et efter et alle bogstaver, som træder frem i omvendt rækkefølge. Da han når til *beth*, hører afvisningen op: *beth* kan bruges til at skabe med og får derfor lov til at være det første bogstav i den hellige Tora: בְּרֵאשִׁית (1 Mos 1,1). Men hvorfor *beth* og ikke *alæf*, som jo er det første bogstav? *Beth* (ב) er lukket til alle sider, men åbent

fortil; mennesket er ikke bemyndiget til at tale om, hvad der er oven over, nedenunder eller før skabelsen i rum og tid. Som *beth* er lukket mod højre, hvor man begynder læsningen, og åbent mod venstre, der er den retning, som læsningen fortsætter i, skal også undersøgelsen gå: Du må undersøge, hvad der ligger efter, men ikke hvad der ligger inden, og hvad der er fra himlens ene ende til den anden kan du undersøge og analysere, men ikke hvad der går forud. Efterfølgende beklagede *alef* sig igennem mange generationer til Gud over at være blevet forbigået: ”Universets Herre, skønt jeg er det første af bogstaverne, har du ikke skabt universet ved mig!”. Gud hørte *alefs* beklagelser og gav det løfte, at når loven skulle overrækkes på Sinajbjerg, ville han begynde med *alef*. Og ganske rigtigt indledes Dekalogen med *alef* i sætningen ”Jeg er Herren din Gud” (אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, 2 Mos 20,2).<sup>1</sup>

Som vi skal se i det følgende, er det netop *alefs* forbudte plads, den præeksistente fortælling forud for skabelsen, der er interessant i forhold til Pareysons forsøg på at udvikle en ny forståelse af friheden. For netop i den begivenhed, der udspiller sig forud for skabelsen, finder vi betingelsen for, at Gud træder frem i frihed og kan være, hvem han vil.

### *Intet som afgrund for fornuften*

Før vi nu kan gå i gang med at udfolde Pareysons frihedsopfattelse er det imidlertid nødvendigt at begynde et andet sted, nemlig ved spørgsmålet om *intet*. Ligesom Pareyson selv gør det i sin tekst, vil vi også tage udgangspunkt i Martin Heideggers undersøgelse af dette begreb.

Vi vil begynde med det, man med rette har kaldt for metafysikkens grundspørgsmål: ”Hvorfor er der noget snarere end *intet*?”. Den første til at formulere problemet på denne velkendte måde var Leibniz, idet han introducerer ”den tilstrækkelige grunds princip”, men problemstillingen er lige så gammel som filosofien selv og kan føres tilbage til den førsokratiske filosofi hos bl.a. Parmenides. At metafysikken kaldes ”den første filosofi” er ikke misvisende, for dette første spørgsmål må ontologisk knytte sig til den mest grundlæggende erfaring: at noget *er*. Dette forhold kan være en anledning til dyb forundring, som Martin Heidegger udtrykker det: ”Ene

1. Min gengivelse tager udgangspunkt i Judith Winther (2001, bd. 1, 184-186) og Louis Ginzberg (2003, bd. 1, 3-5). Nogle af de tidligste variationer af bogstavlegenden tilskrives Rabbi Akiba Ben Josef (40-137), hos hvem man finder op til tre variationer af fortællingen (jf. Jellinek, 1938, Bd. 3, XV-XVII; Bd. 5, XIV-XV). Der findes en engelsk oversættelse af Akibas bogstavlegender frit tilgængelig på nettet: (<http://archive.org/stream/lettersofrabbiak00unitiaa#page/n3/mode/2up>) (set 19.02. 2013). Tak til Kristian Mejrup og Karen Martens for Akiba-referencerne.

mennesket blandt alt værende erfarer, anråbt af værens stemme, underet over alle underer: *At det værende er*” (Heidegger, 1973, 146).

Citatet kommer fra Heideggers berømte forelæsning *Was ist Metaphysik?* og er som sådan det ideelle udgangspunkt for undersøgelsen af friheden, for problemet omkring friheden er helt indskrevet i spørgsmålet: ”Hvorfor er der noget snarere end intet?”.

Det banebrydende og i samtiden vanskeligt forståelige ved Heideggers forelæsning var, at den på ny stillede spørgsmålet om *intet*, det intet som ”videnskaben ikke har villet vide af” (Heidegger, 1973, 122), og som ikke længere blev behandlet som et egentligt problem af filosofien. Dette bliver for Heidegger en måde at rydde vejen på, så det bliver muligt at stille det værensspørgsmål, der som bekendt optog ham gennem hele det filosofiske forfatterskab. Væren er ifølge Heidegger intimt forbundet med og i nær kontakt til intet.

I indledningen til sin tekst roser Luigi Pareyson Heidegger for at genoptage problemet om *intet*, der i Heideggers samtid ikke var et problem for de dominerende retninger inden for fagfilosofien, hverken for idealismen i Italien, bergsonianismen i Frankrig eller fænomenologien i Tyskland. For disse var *intet* ikke et problem, men blot en term i en logisk opposition (Pareyson, 2004, 11). Men ifølge Heidegger er *intet* noget langt mere oprindeligt end de logiske termer ”ikke” og ”benægtelse”. Hos Heidegger er *intet* vitterligt det, der truer, og som primært gøres åbenbart gennem angsten (Heidegger, 1973, 131). Som det formuleres i *Væren og tid*, så er dét, som angsten er angst for, karakteriseret ved, at det *intetsteds* er. Der er hverken noget *her* eller *derhenne*, der er genstand for angsten. Det er egentligt *intet*, man ængstes for. Eller værre endnu: ”*Det, angsten er angst for, er selve i-verden-væren*” (Heidegger, 2007, 217), hvilket er at sige, at det er selve det at *være til*, der giver anledning til at ængstes. Erfaringen af *intet* er derfor nødvendigvis forbundet med væren, denne angst for *intet* er en menneskelig grunderfaring: ”I [angsten] befinder tilstedeværen sig *foran* intetheden af sin egen eksistens i dens mulige umulighed.” (Heidegger, 2007, 298).

Det er derfor også klart, at det er vanskeligt at sige særlig meget om *intet*, selvom det tydeligvis vedrører den menneskelige eksistens. Om *intet* gør dét sig gældende, at spørgsmål og svar i sig selv bliver lige meningsløse (Heidegger, 1973, 127); man kan dårligt sige særlig meget, når talen falder på *intet*, hvilket stiller filosofien, der traditionelt har været særdeles talende, i en vanskelig situation. Det er i denne forstand, at *intet* siges at være en afgrund for fornuften, da det netop er noget, der ikke kan begribes med den menneskelige fornuft. Der er ganske enkelt *intet* at begribe. Dette forhold, at *intet* som problem i vidt omfang er blevet forbigået af filosofien, indtil det igen blev sat på dagsordenen af Heidegger og senere blev et tema i det 20.

århundredes filosofi, måske mest berømt i det eksistentialistiske hovedværk *Væren og intet* af Jean-Paul Sartre, har ifølge Pareyson samtidigt vanskeliggjort en genuin forståelse af friheden. På denne måde kan Heidegger og før ham Schelling, i sit Frihedsskrift fra 1809, siges at bane vejen for Pareysons undersøgelse. For, som allerede Heidegger minder os om, så kan man kun gøre friheden til et egentlig problem, hvis man først konfronterer den med *intet*: ”Uden Intets oprindelige åbenbarhed ingen væren sig selv og ingen frihed” (Heidegger, 1973, 134).

Det er da også netop her, ved problemet om *intet* og *frihed*, der ifølge Pareyson er den moderne filosofis egentlige underliggende anliggende, at han begynder sin forelæsning om friheden og rydder vejen for en ny forståelse af spørgsmålet: ”Hvorfor er der noget snarere end intet?”

### *Frihedens problem*

Med Heidegger og Schelling som udgangspunkt aner Luigi Pareyson således muligheden for at få et ægte og utvetydigt billede af intet og dermed også det første klare billede af friheden. Dette kræver imidlertid, at filosofien befrier sig for enhver bekymring om nødvendigheden. Pareyson forsøger at give klarhed over dette forhold ved hjælp af modalkategorierne<sup>2</sup>, idet han påpeger, at virkeligheden kan siges at være primær i forhold til både nødvendigheden og muligheden.

For hvad er egentlig det værendes mirakel? Det, der er det mirakuløse, er jo netop ikke værens nødvendighed, at den *ikke kunne ikke være*, eller værens mulighed, *at den kunne være*, men alene det, *at den er, fordi den er* (Pareyson, 2004, 14). Det er virkeligheden, der er det forbløffende. Pareyson opstiller altså en anden rangfordeling mellem modalkategorierne end Heidegger, der så tidsligheden som den horisont inden for hvilken væren skal forstås. Det betyder, at den menneskelige væren her primært forstås som *muligværen* (jf. Heidegger, 2007, 217). Hos Pareyson står *virkeligheden* derimod over og har forrang i forhold til både *muligheden* og *nødvendigheden*.

Forestillingen om værens nødvendighed har været fremherskende i filosofien, hvilket er kommet til udtryk gennem ambitionen om at finde et princip, der har kunnet forklare, eller netop nødvendiggøre, det mærkværdige forhold, at der er noget og ikke bare intet. Filosofiens gudsbegreber vidner om dette. Allerede Rene Descartes' Gud var ikke en religiøs Gud, men en rent filosofisk, og hans bestemmelse af Gud som *causa sui* siger betydeligt mindre om Gud end om modalitets-

2. Immanuel Kant introducerer i *Kritik der reinen Vernunft* (1781<sup>1</sup>, 1787<sup>2</sup>) tolv forstandskategorier. Af disse tolv består modalkategorierne af virkeligheden, nødvendigheden og muligheden.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

kategorierne (Koyré, 1958, 138). Hos Leibniz, der er endnu strengere i sin deisme end Descartes, er Gud reduceret til et nødvendigt princip, der har skabt verden så godt det nu kunne lade sig gøre og derefter har trukket sig tilbage. Gud handler her i streng overensstemmelse med den tilstrækkelige grunds princip og hans væren kan principielt kortlægges inden for matematikkens og logikkens begrebsverden.

Også Hegels absolutte idealisme er grundlagt på begrebet om værens nødvendighed, og der er en fuldstændig identifikation af det fornuftige og det virkelige. Men idet man låser eksistensen fast i et lukket system, lader man end ikke den mindste sprække åben for hverken *intet* eller *friheden*, der begge er afgrunde og ikke grundlag for fornuften.

Den oprindelige forbindelse er nemlig ifølge Pareyson ikke mellem væren og intet, hvor intet kun er reduceret til ikke-væren. Han kan derfor heller ikke helt tilslutte sig Heidegger, for langt dybere og mere oprindeligt end forholdet mellem væren og intet er forholdet mellem friheden og intet. Det er egentlig slet ikke væren, der er i kontakt med intet. Den oprindelige kontakt er den mellem intet og friheden. Frihedens problem og problemet om intet viser sig altid sammen (Pareyson, 2004, 24).

### *Intet som religiøs mulighed*

Virkeligheden er altså ikke primært karakteriseret ved at være en nødvendighed eller noget muligt, der lod sig realisere. Virkeligheden er derimod helt igennem givet og ubegrundet, den er en gratis gave. Virkeligheden hviler ikke på noget grundlag, der betinger den, men er helt afhængig af friheden, som netop ikke er et grundlag, men en afgrund, eller paradoksalt udtrykt: et grundlag, der hele tiden nægter at være grundlag (Pareyson, 2004, 14):

Det er i sin grundløshed, at virkeligheden afslører sin dybe forbindelse til *intet*. At virkeligheden ikke har et egentligt grundlag, som den moderne filosofi ellers gerne har villet finde ved hjælp af fornuften, gør, at et af dens essentielle kendetegn er *tvetydigheden*. (Pareyson, 2004, 15)

Man kan ikke sætte virkeligheden ind i et bekvemmeligt og fornuftigt system, den bryder med ethvert forsøg på at sætte tilværelsen ind i faste og forudsigelige rammer. For om virkeligheden kan man ikke sige andet, end at den *er*, den nægter at gå op ”i en højere enhed” eller at følge en af mennesket fastlagt orden.

Således kan man anskue tilværelsen på meget forskellig vis. I sin *givetthed* fremstår den som en ren gave, som et egentligt overskud og som den mest generøse gestus, og kan derved være en stadig genstand for forundring og taknemlighed; set i sin grundløshed viser virkeligheden sig fra sin mere dystre side: livet kan forekomme som en straf, der fremkalder forbitrelse over at eksistere og længsel efter ikke at eksistere. Eller den ses som slet og ret meningsløshed, hvor *intet* ikke blot ses som forbundet med væren, men som det egentligt konstituerende træk ved væren. I moderniteten, især efter Schelling og Heidegger, har man kraftigt betonet dette *intet*, der hviler under tilværelsen. Eksistentialister som Sartre og Camus er optaget af tanken om virkeligheden som *grundløs*, og de har derfor vanskeligere ved at se den som en *gave*. Der består ifølge dem en permanent diskrepans mellem individ og verden, mellem på den ene side individets forventning om at møde en meningsfuld verden og på den anden side en kontingent verden, der ingen mening tilbyder. Denne erfaring af en grundlæggende diskrepans affødte en vis nihilisme hos de franske eksistentialister og danner baggrund for forsøget på at udarbejde en filosofi for en absurd livsførelse.

Denne virkelighedens modvilje mod at gå op er også for Pareyson forbundet med noget svimlende, og han har også sans for den eksistentielle angst, som er et så væsentligt kendetegn ved det 20. århundredes filosofi og kunst, der på ny genopdagede kontakten til *intet*. Pareyson deler den ateistiske eksistentialismes grunderfaringer, og står alligevel i absolut modsætning til den. En radikal frihedsopfattelse sætter den absolutte forskel mellem de to. For frem for at tolke virkelighedens modvilje mod at gå nihilistisk og resignere over for denne tomhed, tolker Pareyson dette som en mulighed for en religiøs åbning. Hvad der hos Camus og Sartre alene tolkes som et *intet*, tolkes hos Pareyson som Gud, der i kraft af *friheden* har overvundet *intet*.

### *Guds frihed*

Tanken om *givetthed* følges altså hos Pareyson helt uvilkårligt af gudstanken. Men her er det værd at understrege, at Gud ikke blot er et filosofisk begreb, hvilket netop var en kritik, som Pareyson rettede imod eksempelvis Descartes, Leibniz og Hegel. Man kan hos Pareyson ikke sige Gud uden også at sige frihed, og friheden kan aldrig indfanges af eller udtømmes igennem et filosofisk gudsbegreb. Gud er frihed, men sætningen kan ikke vendes om. Det er vigtigt at understrege, at man ifølge Pareyson ikke kan sige, at frihed *er* Gud. Der er med andre ord et hierarki i forholdet mellem Gud og frihed, som er vigtigt for Pareysons forståelse af friheden.

At der består en intim forbindelse mellem friheden og intet, gør det ikke mindre svimlende, når vi forsøger at inddrage Gud i regnestykket. Allerede løsrevet fra nødvendigheden er friheden forfærdende, sammenføjet med intet optræder den som både forudsætningsløs, uforudsigelig og uventet, men også som grænseløs. Det er her filosofien, der altid har holdt sig tæt på fornuften, har svært ved at følge med:

Filosofien har altid udvist en åbenlys mistænksomhed, hvis da ikke ligefrem en vis ængstelse, over for Friheden betragtet i dens renhed. Det er nødvendigt at indse, at den sande og dybe Frihed fremkalder en følelse af angst i mennesket, som Dostojevskij med så uopnåelig klarsynethed har vist det i ”Legenden om storinkvisitoren”, hvor han fremstiller menneskene som værende ude af stand til at bære den frygtelige vægt af den Frihed, som Kristus gav menneskeheden. Sagen er den, at Kristi Frihed er som dæmonernes: grænseløs. (Pareyson, 2004, 17)<sup>3</sup>

Friheden er en overvældende kraft, der ikke tager hensyn til noget eller nogen, hverken grænser eller love, med undtagelse af dem, den selv frivilligt har accepteret. Den er en ubærlig byrde for mennesket, hvilket netop er menneskets anklage mod Kristus i Dostojevskijs fortælling om Storinkvisitoren fra *Brødrene Karamazov*, som Pareyson henviser til i ovenstående citat. Men friheden er så grænseløs, at den end ikke standser foran Gud (Pareyson, 2004, 17). Alligevel er friheden kendetegnende for Guds væsen.

Pareyson påpeger endvidere, at denne Guds frihed er en vilkårlig frihed, og ikke en frihed, der per definition er styret af sin egen lov. Men opfattelsen af en Gud, der er udstyret med en vilkårlig frihed, har vakt bekymring blandt filosofferne. Det er da også kun sjældent, at vi i filosofien møder eksempler på guddommelig vilkårlighed. Tanken om guddommelig vilkårlighed er blevet forbundet med den endnu mere bekymrende tanke om en udviskning af forholdet mellem godt og ondt. Pareyson påpeger, at man i stedet har forsøgt at skelne mellem fornuft og vilje i Gud, hvor viljen underordnes under fornuften (Pareyson, 2004, 19). Men i forsøget på at undslippe det, der er ubehageligt og ubegribeligt for tanken, har man også på sær vis undervurderet den guddommelige vilje. Kun en svag vilje kendetegnes af

---

3. ”Per la libertà considerata nella sua purezza la filosofia ha sempre manifestato un’aperta diffidenza se non addirittura una certa qual apprensione. Bisogna riconoscere che la libertà vera e profonda suscita nell’uomo un senso di disagio e di timore, come con inarrivabile perspicacia ha dimostrato Dostoevskij nella *Leggenda del Grande Inquisitore*, rappresentando gli uomini come incapaci di sopportare il terribile peso della libertà che il Cristo ha donato all’umanità. Il fatto è che la libertà del Cristo è come quella dei demoni: illimitata.” (Pareyson, 1995, 467)

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

lunefuldhed, mens en stærk vilje, som vi må formode Guds vilje er, på samme tid kan være både arbitrær og myndig. Gud er, modsat mennesket, sin frihed voksen, og hans vilje og fornuft må være identiske, selvom dette er en vilje og en fornuft, der går ud over end den menneskelige (og dermed også filosoffens) forstand.

*Jeg er, hvem jeg er*

Intet er altså mere kendetegnende for Gud end hans frihed. Mens filosofien har været sen til at anerkende dette, har det altid været et grundelement ved den religiøse erfaring. Denne ikke-objektive (det vil her sige fornuftsmæssige) opfattelse af Guds frihed finder vi da også bedre udtrykt i de religiøse fortællingers symbolsprog end i filosofernes mere rigide begrebssprog. Pareyson forsøger derfor at finde belæg for påstanden om Guds frihed i de bibelske fortællinger, og ganske oplagt tager han udgangspunkt i den berømte passage fra 2 Mos 3,14, hvor Gud åbenbarer sig for Moses i en brændende tornebusk. Efter at Gud har åbenbaret sig for ham, spørger Moses efter Guds navn, og han svarer med de berømte ord ”Jeg er den, jeg er” (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה). Denne guddommelige selvtilkendegivelse bliver for Pareyson ganske enkelt en hermeneutisk nøgle, for her afslører Gud et helt afgørende træk ved sit væsen. Pareyson læser ikke sætningen onto-teo-logisk, hvor Guds navn og dermed Gud selv forstås som den højeste Væren. Han læser den derimod som det klareste udtryk for den guddommelige vilje eller frihed. I Pareysons oversættelse lyder sætningen ”Jeg er, hvem jeg er” (*Io sono chi sono*), men idet han udlægger denne, får han den følgende betydning frem: ”Jeg er, hvem jeg har lyst til at være” (*Io sono chi mi pare*). Sætningen er det højeste udtryk for, at Gud er præcis hvem han ønsker at være, ikke hvad han med nødvendighed må være eller muligvis kan være. Guds frihed og hans vilje (der er det samme) er grænseløs: ”udtrykket åbner en sprække til Guds mysterium af dybde og lader se, hvor afgrundsdyb den guddommelige frihed må være, når den indebærer, at Guds væren afhænger af hans egen vilje.”<sup>4</sup> (Pareyson 1995, 122). Guds svar på spørgsmålet om hans navn er altså udtryk for en ”usædvanlig og forbløffende” guddommelig ironi, hvormed Gud både nægter at svare på spørgsmålet og siger, at det ikke kommer mennesket ved. På denne måde udtrykker Gud sin ubegrænsede frihed, idet han siger: ”Jeg er, hvem jeg har lyst til at være”, Gud taler med hvem han vil og kalder sig hvad han vil, og det skal mennesket ikke blande sig i (Pareyson 1995, 122).

4. Jeg citerer her fra Søren Gosvig Olesens oversættelse af essayet ”L’esperienza religiosa e la filosofia”. Da oversættelsen er udgivet henvises der imidlertid til sideinddelingen i den italienske tekst, der findes i *Ontologia della libertà* (1995).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk



### *Den præksistente frihed*

Allerede nu har Pareyson givet udtryk for en opfattelse af friheden, der er ganske radikal og med vidtrækkende teologiske og filosofiske konsekvenser, idet han foretager en dristig udredning af guddommens dybe og grænseløse frihed. Men han går videre endnu, og det er netop her, han afslører en opfattelse af friheden som præksistent.

Pareyson ser sig ganske enkelt i stand til at gøre rede for det, der ligger forud for verdens skabelse. Jeg indledte artiklen med at fokusere på det metafysiske grundspørgsmål: "Hvorfor er der noget snarere end intet?". Dette er i sig selv et spørgsmål, der, når det granskes, kan få det til at svimle. Men Pareyson vil helt ud til kanten af fornuftens afgrund, hvor man, som Kant, der erfarede det sublime i den uendelige stjernehimmel, overmandes af tanken om Gud, der stiller sig selv det følgende spørgsmål: "Alt dette kommer af mig, men hvor kommer jeg fra?" (Pareyson, 2004, 12).

Den menneskelige frihed er i sig selv et vanskeligt anliggende, og kan være genstand for mange hovedbrud. Men Pareyson går videre og sætter sig for at granske Guds frihed, eller rettere denne friheds, og dermed også Guds, fremkomst.

Pareyson tager udgangspunkt i skabelsesberetningen fra Genesis. Det første, denne beretning fortæller os, er at "I begyndelsen skabte Gud himlen og jorden". Det fremgår altså, at Guds første handling var verdens skabelse, "en i sandhed fri handling, fuldstændig betingelsesløst givet og arbitrær" (Pareyson, 2004, 20), en demonstration af guddommelig frihed. Der må imidlertid være en anden handling, som ikke er nævnt i de kanoniske skrifter, der går forud for denne skabelseshandling, hvor friheden overvandt intet og banede vejen for væren. Der må være tale om en endnu mere oprindelig frihedshandling, nemlig den handling gennem hvilken Gud blev til. Ganske enkelt den handling hvormed Gud *vælger* at blive Gud.

Man kan vel dårligt forestille sig en mere spekulativ tanke end denne, og i optakten til det 3. kapitel af Pareysons forelæsning betoner han da også, at hans undersøgelse nærmer sig forbudt område.

Det er da også her, at vi bringes tilbage til den rabbinske legende, der blev gengivet ved artiklens begyndelse, som fortæller, af *beth* og ikke *alæf* fik lov til at indlede *Torahen*, idet *beth* er lukket mod højre, hvor man på hebraisk begynder læsningen, men er åben mod venstre, som er den retning læsningen fortsætter i. Pareyson henviser til tekstens direkte forbud mod at beskæftige sig med alt det, der udspiller sig forud for handlingen i den hellige skrift, alt det, der ligger bagved *beth*. For kun på denne måde bør den teologiske eller filosofiske undersøgelse skride frem: efter skabelsen, ikke før.

Alligevel sætter Pareyson sig for at gennemføre et sådant foretagende: han vil netop gøre rede for det, der går forud for skabelsen. Han drister sig til den formodning, at de rabbiniske teologer må referere til eller i det mindste må antyde en mere oprindelig begivenhed end skabelsen, idet de forbyder enhver beskæftigelse med det, der går forud for den (Pareyson, 2004, 21). Denne begivenhed må være selve Guds kommen-til-sig-selv, Guds oprindeliggørelse af sig selv; den handling eller begivenhed, der markerer den absolutte begyndelse, hvor Gud bliver Gud. Det er dog også på dette punkt, at man som læser kan komme i tvivl om, hvad der ifølge Pareyson kom først: Gud eller friheden? Svaret gives ikke entydigt.

### *Den oprindelige frihedshandling*

Det er altså ikke skabelsen, der er den første begyndelse, men friheden selv. Det er denne friheds tilsynkomst og manifestation, der er den absolutte begyndelse. Der er tale om en handling, hvor friheden hævder sig selv, hvilket er det fuldstændige sammenfald mellem Gud og Frihed. Ifølge Pareyson er friheden således den rene begynden; dens begyndelse er friheden selv (Pareyson, 2004, 21). Hermed er vi også kastet tilbage til vores indledende overvejelser over *intet*. For Pareyson forstår netop udtrykket ”frihedens *intet*” som dækkende over det følgende: at friheden er sin egen indstiftelse, at der forud for friheden ikke går andet end friheden selv:

Friheden fortsætter ingenting, der går forud for den. Intet af det, der går forud for den, forklarer dens komme. Den viser sig som en stejl og glat væg uden nogen form for holdepunkter. Den tiltrækkes ikke af nogen forventning, og ingen forberedelse foregriber den. Friheden er ren frembryden, uforudselig og uventet som en eksplosion. [...] At sige, at Friheden begynder i sig selv, er overhovedet ikke forskelligt fra at sige, at den begynder i Intet.<sup>5</sup>

Der er således ikke noget, der går forud for frihedens fremkomst. End ikke selvste Gud. For Guds oprindeliggørelse er i sig selv en manifestation af friheden, den er selv en frihedshandling. Men her støder vi også på det, som Pareyson kalder fri-

---

5. ”[La libertà] non prosegue niente che la preceda, e nulla di ciò che la precede ne spiega l'avvento. Essa si presenta come una parete ripida e levigata senza alcun addentellato. Nessuna attesa la attrae e nessun preparativo la anticipa. Essa è irruzione pura, impreveduta e repentina come un'esplosione [...] Dire che la libertà comincia da sé non è niente di diverso dal dire ch'essa comincia dal nulla” (Pareyson, 1995, 470; oversættelse Pareyson, 2004, 21-22).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

hedsproblemets ”mest intrikate og vanskelige øjeblik”: at forstå, hvordan friheden på samme tid kan være *begyndelse* og *valg*:

Som ren begyndelse er Friheden en form for begynden, der ikke ophører med at begynde; men en sådan opfattelse af begyndelse er allerede et valg, i og med at Friheden *ville kunne* undlade at begynde, det vil sige ikke træde ud af ikke-Væren, og at den *ville kunne* ophøre, det vil sige forsvinde ind i den ikke-Væren, hvoraf den er kommet. I selve begyndelsens pludselighed er dens alternativ allerede indeholdt: Friheden kan komme ud af ikke-Væren eller forblive der, den kan manifestere sig eller falde tilbage i sit Intet.<sup>6</sup>

I friheden er altså indbygget dette alternativ mellem to modstillede begreber: en positiv frihed, der manifesterer og bekræfter sig selv, og en negativ frihed, der fornægter og tilintetgør sig selv, og som stræber mod *intet* og *det onde*. Friheden er intet uden dette valg. Den er intet uden sin negation, som er *intet*. Friheden har altså denne dobbelte mulighed: friheden til at vælge det gode og friheden til at vælge det onde, og kun det, der kunne have været ondt, fortjener betegnelsen god. At friheden manifesterer sig er i sig selv en overvindelse af *intet*, der imidlertid stadigvæk altid ligger på lur.

Man kan opsummere Pareysons opfattelse af Guds frihed, som Søren Gosvig Olesen gør det, ved at sige, at Guds frihed ikke består i væren, men i overvindelse af ikke-væren, og at Guds tilblivelseshistorie helt grundlæggende er historien om værens sejr over ikke-væren (Olesen, 2009, 193-194), og det godes sejr over det onde, kunne man tilføje. Så hvorfor er der noget snarere end intet? Fordi den positive frihed har manifesteret sig. Fordi Gud har overvundet intet. Hvis man siger, at ”Gud eksisterer”, så betyder det ikke andet end at ”det Gode er blevet valgt” (Pareyson, 2004, 25). Gud er, for Pareyson, navnet for sejren over *intet* og *det onde*, den oprindelige positivitet, der én gang for alle knuste negationens kraft (Pareyson, 2004, 26). Men selvom Gud har overvundet det onde *in perpetuum*, så står det stadigvæk mennesket frit for at vælge at realisere det onde. Da friheden blev et tidsligt anliggende, blev det også menneskets åg.

---

6. ”Come puro inizio la libertà è un tal cominciamento che non cessa di cominciare; ma l’inizio così concepito è già una scelta, in quanto la libertà *potrebbe* non cominciare, cioè non uscire dal non essere, e *potrebbe* cessare, cioè rientrare nel non essere donde è uscita. Nella stessa istantaneità dell’inizio è già contenuta l’alternativa: la libertà può uscire dal non essere o restarvi, può affermare se stessa o ricadere nel suo nulla” (Pareyson, 1995, 470; oversættelse Pareyson, 2004, 22).

*Lidelsen som Anknüpfungspunkt*

Ifølge Pareyson er det onde defineret som en rest af intet i Guds grund, og han fornægter derved enhver simpel dualitet. Når Pareyson taler om en ”rest” af det onde i Gud, mener han ikke et dystert eller dunkelt aspekt ved Gud. Denne rest er ganske enkelt forstået som det ondes mulighed eller det godes alternativ. Denne rest af det onde er blevet tilbage, om end ikke virkeliggjort, efter frihedens oprindelige sejr over intet. Ved at vælge *verden* frem for *intet* standsede Gud det onde på tærsklen til virkeligheden, men samtidig er det denne handling, der bringer ondskaben ind i verden – netop som et alternativ. Da Gud skabte verden i kraft af friheden, bragte han også samtidig friheden ind i verden, og dermed også muligheden for at vælge at realisere det onde i verden. Det er i denne forstand, at man skal forstå Pareysons dristige og måske ikke helt præcise ordvalg ”det onde i Gud”.

Den, der vælger at genoplive denne rest af det onde, er mennesket. For mennesket er genoplivelsen og virkeliggørelsen af det slumrende onde i Guds grund både en fristelse og en påtrængende mulighed; for mennesket lever hele tiden som kastet ind i friheden, og det er op til mennesket selv at gøre sit udkast, hvilket indebærer muligheden for at vælge det onde: ”Det Ondes oprindelse er Gud, men dets egentlige ophavsmand er mennesket, der bærer det fulde ansvar for denne virkeliggørelse” (Pareyson, 2004, 27).

Placeret i centrum af det kosmiske drama og valget mellem det gode og det onde står mennesket, der således forstået er prisgivet friheden. Hvad stiller mennesket op over for det ondes destruktive kraft, der kan bekæmpes, men aldrig helt overvindes? Her kommer lidelsen eller smerten ifølge Pareyson ind i billedet, for selvom det onde har en mægtig kraft, så er lidelsens kraft større, den er stærkere end det onde. For at mennesket kan besejre det onde, er det afhængigt af lidelsen (Pareyson, 2004, 30).

Lidelsen var i første omgang en straf, mennesket blev idømt som en konsekvens af syndefaldet. Men for at besejre det onde må lidelsen være mere end dette, den må forvandle sig fra en rent negativ til en positiv kraft, den må forvandles til *soningens* smerte. Pareyson fører forestillingen om den positive lidelse endnu længere, den bliver ikke blot svaret på det påtrængende ondes problem: Pareyson skriver, med en tone af ægte patos, at lidelsen bliver svaret på spørgsmålet om livets mening og dermed også filosofiens, ”den åbner virkelighedens smertende hjerte og afslører værens hemmelighed. Den viser, at menneskets skæbne er soningen, og at smerten, idet den er stærkere end det onde, er livets mening og universets sjæl” (Pareyson, 2004, 32).

Lidelsen er ikke blot vejen ud af det onde, den er samtidig vejen tilbage til Gud, for også Gud lider, *divinum est pati* (2004, 33). Gud lider, fordi han i smerte gav plads til skabelsen og til den højeste skabning, mennesket, der blev skabt til fælles-

skab med Gud, men som han smertefuldt har måttet se mislykkes og gang på gang gå den forkerte vej. Især var det smertefuldt for Gud, da han i inkarnationen ”udtømte sig selv”<sup>7</sup> og led for menneskenes overtrædelsers skyld ved ikke blot på selvydmygende vis at lade sig føde som et menneske, men også ved at dø på et kors og derefter undergå helvedes pinsler. Lidelsen bliver det egentlige *Anknüpfungspunkt* mellem Gud og menneske, det eneste sted, hvor de kan mødes på ny.

Det er med udgangspunkt i dette motiv, at Pareysons frihedsfilosofi bestemmes som en *tragisk filosofi*: mennesket fik ligesom Gud del i den præeksistente frihed, men allerede fra begyndelse af var det en frihed under ansvar, for der var én enkelt betingelse, der lød, at mennesket ikke måtte spise af frugten fra Kundskabens Træ. Vi kunne med G.K. Chesterton kalde dette for *the doctrine of conditional joy* (Chesterton, 2012, 34): ”I får fuld frihed, men...”. At mennesket alligevel faldt, er en tragedie, og det er en uendeligt tragisk tanke, at det kun er i lidelsen, at Gud kan nå mennesket, og at mennesket kan finde en vej tilbage til Gud (Pareyson, 2004, 33). Nåden gives ikke uden smerten, uden at Gud og menneske mødes i lidelsen. Kun lidelsen kan åbne historien, forsones mennesket med Gud og åbenbare livets mening.

### *Afslutning*

Forestillingen om en præeksistent frihed viser sig som den egentlige forudsætning for Pareysons frihedsfilosofi. Kun friheden kan forklare det mirakel, som skabelsen er, for kun i kraft af friheden kunne Gud have vilje til at sætte skabelsen i gang, men det er også friheden, der gør det muligt at realisere det onde. Friheden er et vilkår som både Gud og menneske er underlagt, men som Dostojevskijs storinkvisitor påpeger, er det kun Gud, der er det ubærlige ansvar, som følger med denne frihed, voksen. Fordi friheden lige fra begyndelsen af har stiftet bekendtskab og stået i en intim forbindelse med *intet*, så er frihedens problem uløseligt forbundet med det ondes problem. Det onde blev besejret af Gud *in perpetuum*, og i ham kan denne mulighed ikke realiseres. Men i kraft af friheden står det stadigvæk og hele tiden mennesket frit for at vælge og dermed realisere det onde. Man kan dermed sige

---

7. Den italienske filosof Gianni Vattimo forsøger i værket *Jeg tror at jeg tror* en filosofisk genopdagelse af kristendommen. Denne genopdagelse er funderet på forsøget på at koble begrebet *kenosis* (af det græske verbum *kenóō*, tømme eller gøre tom) til en positiv vurdering af sekulariseringen. Ifølge Vattimo bliver Guds egen afgivelse af magt og Jesu selvydmygelse på korset den positive iværksættelse af sekulariseringen, der altså er en videreførelse af Jesu budskab (Vattimo 1999, 35). Vattimo, der var elev af Pareyson, nævner i øvrigt i *Jeg tror, at jeg tror*, med lige dele respekt og skepsis, Pareysons tragiske, eller som han kalder den, ”dostojevskijske” kristendom (1999, 88).

med Rüdiger Safranski, at det ikke er nødvendigt at ulejlige djævelen for at forstå det onde. For det onde tilhører den menneskelige friheds drama. Den er frihedens pris. (Safranski, 1997, 13)

*Frihedens filosofi* udmønter sig altså i *den tragiske tanke*, der fastholder det dobbelte forhold til lidelsen: den forstås både som en straf, der helt fra begyndelsen har ramt mennesket, en straf, der er af det onde, men den er også dette ondes løsen; den gendriver den objektiviserende tanke og trækker underlaget væk under den påvisende metafysik, den bryder det afsluttede systems harmoni, den ”rummer Frihedens mening og afslører hemmeligheden bag denne altomfattende historie, der inddrager Gud, mennesket og verden i en tragisk historie om Ondt og smerte, synd og soning, fortabelse og frelse.” (Pareyson, 2004, 34)

### Litteraturliste

- Chesterton, G.K., 2012, *Orthodoxy*, Popular Classics Publishing
- Ginzberg, L., 2003, *Legends of the Jews*, bd. 1-2, Philadelphia: The Jewish Publication Society
- Heidegger, M., 1973, *Hvad er metafysik?*, København: Stjernebøgenes Kulturbibliotek
- Heidegger, M., 2007, *Væren og tid*, Århus: Klim
- Jellinek, A., 1938, *Bet ha-Midrasch, Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur*, Jerusalem: Bamberger & Wahrmann
- Koyré, A., 1958, *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York: Harper & Brothers Publishers
- Olesen, S. G., 2009, ”Hvad hvis det at være var en gave?”, i *At tænke eksistensen*, red. Paw Amdisen, Aarhus Universitetsforlag
- Pareyson, L., 1995, *Ontologia della libertà*, Torino: Giulio Einaudi editores
- Pareyson, L., 2004, *Frihedens filosofi*, Århus: Basilisk
- Pareyson, L., [uudgivet], ”Den religiøse erfaring og filosofien”, oversat af Søren Gosvig Olesen
- Safranski, R., 1997, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, München: Carl Hanser Verlag
- Vattimo, G., 1999, *Jeg tror at jeg tror*, Frederiksberg: Forlaget ANIS
- Winther, J., 2001, *Jødedommen – Religiøse tekster gennem 2000 år*, bd. 1-2, København: Spektrum



# ”Den findes i Skriftens Moder her hos os”

## Om Koranen og præeksistensens alma mater

*Thomas Hoffmann*

*Abstract:* The focus of the article concerns the concept of pre-existence which plays a prominent role in the Qur’ân and Islamic theology. Various forms of pre-existence are presented, mainly the ideas of a primordial covenant, the so-called light of Muhammad, and predestination. The article argues that the Qur’ân seems to reflect two different trends of self-representation: first, an early ‘logocentric’ and oral self-representation without any significant references to pre-existence, and second a younger and more ‘scripto-centric’ version with several pre-existent references. The article delves into the conception of one or more preexistent, heavenly Qur’ânic texts, which are reflected in the recited and written Qur’ân-exemplar. The metaphorical phrase ‘mother of the book’ is given particular attention and the author adduces an interpretation informed by psychoanalysis, feminist theory and cognitive semantics. This interpretation ventures to uncover and reconstruct a particular component of feminine embodiment within an otherwise patriarchal framework.

*Keywords:* Qur’ân — Pre-existence — Covenant — Mother of the Book — Psychoanalysis — Feminism — Cognitive semantics — Embodiment

Lad os indlede med et kontrafaktisk eksperiment. Det er blevet sagt, at kristendommen ville kunne eksistere uden Det Nye Testamente, men ikke uden Kristus. At gøre samme øvelse for islams vedkommende – altså islam uden Koranen – ville imidlertid grænse til en absurditet (jf. Jeffery, 1952, 1). Her har vi nemlig fat i en størrelse, som for muslimer er noget nær ligeså fundamental, som Kristus er for kristne. Hvor Kristus urgeres som Guds inkarnation, bogstavelig talt Guds ’kødblivelse’, kan man for Koranens vedkommende tale om Guds *inlibration*, ’skriftblivelse’. Udtrykket stammer fra Harry Austryn Wolfsons (1887-1974) værk om islams filosofiske teologi *The Philosophy of Kalam*. Kalamtænkningen om især Ko-



ranens status som henholdsvis skabt eller uskabt kan i sofistikerede argumenter og sideløbende religionspolitiske passioner (inklusive inkvisition) minde om de tidlige kristne debatter om Kristi natur (Wolfson, 1971, 235-303). Ligesom Kristi præksistens qua sin treenighed med Gud og Helligånden er blevet nødvendig for den kristne teologi, ligeså er forestillingen om en art himmelsk koranisk urtekst. Denne urtekst tænkes på én eller anden måde at være præksisterende og forud for den tekstsamling (*mushaf*) af åbenbaringer, summen af hvilke vi i dag kender som Koranen, *al-Qur'ân*. Altså: kristendommens og islams forestillinger om præksistens har i samspil med sociale og politiske omstændigheder gennemgået komplekse teologiske videreudviklinger, men i denne sammenhæng vil vi altså kun befatte os med præksistens i forhold til Koranens tekstunivers, sådan som det foreligger i sin nuværende kanoniske form. Hermed også sagt at præksistensens post-koraniske efterliv i form af eksegese og kalam kun vil blive strejft.

Denne artikel vil indlede med kort at præsentere præksistens som et religionsvidenskabeligt begreb, herunder at skelne mellem præksistens og det relaterede begreb prædestination, som også spiller en ganske prominent rolle i Koranen og islamisk teologi, men som ikke vil blive behandlet udførligt her. Herunder følger en kortfattet redegørelse for forskellige centrale præksistensformer samt de traditioner, som arbejdede videre med disse begreber. Det drejer sig særligt om forestillingerne om en urpagt (*ahd, mithâq*), Muhammads lys (*nûr Muhammadi*) og prædestination (*al-qadar wa-l-qadâ'*).

Ved siden af disse tematiseringer finder vi den præksistensform, som vil være dette bidrags fokus, nemlig forestillingerne om én eller flere præksisterende koraniske tekster, som den reciterede og nedskrevne Koran på én eller anden måde står i forhold til, oftest tænkt som en reproduktion eller uddrag af den himmelske tekst. I den forstand overlapper denne forestilling delvist med det senere udviklede dogme om, at Koranen er Guds ord, *kalâm allâh*, gengivet loyalt og uforligneligt af Profeten selv og som sådan til fortsat verbal efterligning for eftertidens koranreciterende muslimer.

Forskellen mellem de to forestillinger består i, at forestillingen om *kalâm allâh* har en mere mundtlig, 'logocentrisk' profil uden indlysende præksistentielle implikationer; her stemmer Profeten og den enkelte muslim så at sige i med Guds stemme (Hoffmann, 2003). Med eksegeten Ibn Qudâmas (1147-1223) ord: "Hvad end der bliver reciteret af den, eller læst eller hørt eller skrevet, uagtet på hvilken måde den [det vil sige Guds tale] bliver frembragt, er det Guds uskabte tale" (citeret fra Madigan, 2001, 49). Overfor denne opmærksomhed på stemmens og talens ontologi har vi en bog- og skriftsymbolik, der tydeligvis er mere 'skriptocentrisk' og 'præksistentiel'. Denne dobbelthed skal dels forstås som udtryk for Koranens

fremvækst i et miljø, hvor mundtlighedens og skriftlighedens forskellige repræsentationsmodi var ved at pejle sig ind på hinanden i en hidtil ny konstellation, med skriftens prominens i *accelerando*, dels som udtryk for Koranens egen gradvise fremvækst og kanoniske 'selvrealisering', gående fra en mere mundtligt orienteret fase til en mere skriftorienteret fase, hvor forestillinger om et eller flere præeksisterende himmelske skrifter bliver prominente (Hoffmann 2005a, 91-100; Neuwirth, 2010, 120-181).

Afslutningsvis og som et slags appendiks til denne gennemgang vil artiklen runde af med en psykoanalytisk-cum-feministisk inspireret tolkning af den præeksisterende Koran. Det drejer sig om psykoanalytikeren Sándor Ferenczi (1863-1933) og hans såkaldte *Thalassa*-teori fra 1920'erne, der argumenterede, at mennesket (og vist især manden) bærer på en dyb regressionstrang til moderskødet. Denne teori, som vi her mere alment binder sammen med feministisk tekstlæsning og kognitionsforskningens *embodiment*-paradigme fra 1980'erne og frem, knyttes tæt sammen med Koranens formuleringer om *umm al-kitâb*, 'Bogens/Skriftens moder'. Denne psykoanalytiske hypotese kan kobles med en antik tradition for at indskrive kvinden og kvindekroppen i en særlig skrift(tavle)orienteret metaforik, som kunne tænkes at have virket influerende i Koranens senantikke miljø. Også den jødiske og kristne traditioner med at italesætte Guds visdom i en særlig feminin metaforik vil blive strejft. Tolkningen kan udlægges som et forsøg på at afdække og rekonstruere en særlig feminin og kropsforankret komponent i Koranens semantiske univers, der så at sige har været stedmoderligt behandlet hidtil.

### *Begrebsafklaring og Koranens præeksistensformer*

Præeksistens kan siges at være et religionsvidenskabeligt begreb for så vidt, at dets analytiske anvendelse ikke er bundet til én bestemt religion, men har relevans for flere forskellige religioner. I nærværende sammenhæng helt oplagt det monoteistiske triumvirat jødedom, kristendom og islam, men buddhisme, hinduisme og 'primitive' religioner kunne også inkluderes. Begrebet er som sådan et *etic* begreb, da disse religioner ikke selv lancerer termen 'præeksistens' som sådan i de kanoniske skrifter, men må deduceres *a posteriori* (Hamerton-Kelly, 2005, 1). Begrebet har dog også en stærk filosofi- og teologihistorisk komponent eftersom forskellige mere eller mindre 'religiøse'/metafysiske filosofiske traditioner har opereret med forestillinger om præeksistens. Endelig kan præeksistensbegrebet siges at have forskellige naturvidenskabelige varianter (fx epigenese) samt visse overlap med de nyeste bioteknologier (fx indenfor genetik og stamcelleforskningen, hvor emner som 'designerbabyer' pludselig sætter præeksistensbegrebet på etikkens dagsorden).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Teologen Hamerton-Kellys begrebsafklaring i introduktionskapitlet til sin monografi om nytestamentlig præksistens er for så vidt brugbar til vores formål, da jøde- og kristendommens monoteistiske gudsbegreb og kosmologi deler en række familielighedstræk med islam. Efter en gennemgang af bibelvidenskabernes forskningshistorie på præksistens fremlægger han følgende definition: "Pre-existence is a mythological term which signifies that an entity had a real existence before its manifestation on earth, either in the mind of God or in heaven" (Hamerton-Kelly, 2005, 11). Her redegøres ikke direkte for, hvorfor præksistens skulle være en mytologisk term, men tilsyneladende sættes det mytologiske i forbindelse med kosmologi og kosmologi, altså verdensskabelse og verdensstruktur. Her noterer vi os også et særlig bibelsk influeret skabelsesteologisk fokus hos forfatteren, der står lidt skævt i forhold til Koranen:

Our definition assumes a doctrine of creation according to which the world began to be at a point in time ... It also assumes an image of time as a line with a beginning. (Hamerton-Kelly, 2005)

Koranen og islam opererer ganske vist med at Gud skaber himmel og jord og levende væsener, men i Koranen indtager denne forestilling ikke nogen kompositorisk førsteplads à la Bibelens Skabelsesberetning 1-2 eller Johannesevangeliets 1, 1-18. Koranen er i sit kompositoriske udtryk simpelthen mindre kronologisk organiseret – hvilket afspejler sig i en bevidst 'vag' kosmologi og historiografi. Koranen lægger i stedet vægt på Guds visdom og almagt (O'Shaughnessy 1985) i den kontinuerlige skabelse og det heuristisk-semiotiske i skabelsen, det vil sige hvor skabelsens elementer fremstår som tegn (*ayât*), der med menneskets iboende rationalitet vil kunne bevise og henvise til Gud. Et typisk eksempel kunne være 3:190: "I skabelsen af himlene og jorden og i forskellen på nat og dag er der *tegn for de forstandige*." Det kosmogoniske er i Koranen heller ikke fremstillet som en unik førstegangs-skabelse, kompositorisk mimet ved at blive placeret først i teksten à la Genesis, men som en gentagende skabelse, fx 19:11: "Ser de ikke, hvordan Gud skaber det skabte og derpå gentager det? Det er let for Gud."<sup>1</sup> Koranens kosmogonier og (verdens) frelseshistorie må så at sige efterspores i tværgående læsninger og associationsåbne synteser.

---

1. Min oversættelse. Hvis intet andet er angivet er koranpassager citeret fra Ellen Wulffs oversættelse, men i enkelte tilfælde er oversættelse forfatterens. Det drejer sig om passager, hvor især grammatikken og den ordrette betydning fordrer det. Koranens topos med Guds lette gentagelse af original skabelse behandles i O'Shaughnessy (1985, 85-89), der også ser ekkoer af nestoriansk og syrisk kristendom heri.

Hamerton-Kelly fremfører efterfølgende en firleddet og ganske logisk liste over forskellige modi af præeksistens, som alle på nær én tager udgangspunkt i en 'før- og efter verdens skabelse'-kronologi. Problemet er blot, at helligskrifterne opviser alt for mange *fuzzy* eksempler, hvor det tydeligvis er ligegyldigt, hvorvidt vi taler om et 'før' eller et 'efter' verdens skabelse. At gøre verdens skabelse til udgangspunktet par excellence synes derfor at være en uheldig reduktionisme, hvorimod det at skelne mellem forskellige former for præeksistens naturligvis er ganske berettiget.

Én form for præeksistens drejer sig for eksempel om entiteter, som tænkes at eksistere før verdens skabelse, men som ikke manifesterer sig i menneskenes verden. Det er for eksempel Guds trone, et klassisk nærorientalsk topos med en prominent virkningshistorie, "Han er den, der skabte himlene og jorden på seks dage; og Hans trone var over vandet..." (11,7). En anden af Hamerton-Kellys modi indbefatter entiteter, som eksisterer før deres manifestation i verdenen og som sågar eksisterer før verdens skabelse. Her er Johannesevangeliets *logos*, 'Ordet', det klassiske kristne eksempel på en sådan entitet, der tænkes at sameksistere med Gud og derfor også må have eksistens før verdens skabelse, men som så efterfølgende manifesterer sig på jorden i form af Jesus Kristus. Noget lignende kan ikke udledes af Koranen, men ud fra forskellige koranpassager, der omtaler Guds lys (fx 9:32; 24:35; 39:22; 61:8) og Profeten Muhammad som et lys eller lysgivende kilde (fx 33:46), har postkoraniske teologer, især i mystikken og i shi'ismen, udviklet en stærk *muhammadansk* lysteologi, hvor Muhammads lys, *nûr muhammadi*, tænkes at være præeksisterende før verdens skabelse eller i hvert fald det første menneskes skabelse, det vil sige Adam (Rubin, 1975, 62-119; Elias, 2003, 186-188). Denne form for illuminationistisk tænkning har vidt forgrenede rødder i jødedom, zarathustrisme, gnosticisme og neoplatonisme.

Muhammadansk præeksistens kan også siges at overlappes med den særlige modus, der indbefatter de entiteter, som eksisterer før deres manifestation i den menneskelige verden, men som ikke eksisterer før verdens skabelse; de muslimske traditioner varierer her (Rubin, 1975, 62-119). Endvidere har vi også den modus, som omfatter de størrelser, der eksisterer i himlen, men som hverken refererer til verdens skabelse eller til deres manifestation på jorden; et oplagt koranisk eksempel må være Paradiset eller Helvedet.

Én form for præeksistens, som Hamerton-Kelly ikke nævner, drejer som om det, vi kunne kalde for virtuel præeksistens. Dette kommer til udtryk i et koranisk *locus classicus* om den kommende menneskeheds urpagt med Gud.<sup>2</sup> Nærmere bestemt drejer det sig om en mytisk scene, hvor Gud adresserer Adams børns kommende

2. Det følgende afsnit om pagt er citeret fra Hoffmann 2011, 83-84.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

slægter (som så at sige ligger i kim i lænderne, den semitiske antropologiske traditionelle sæde for kraft og vitalitet) og tilspørger dem om deres anerkendelse af Guds overhøjhed, hvilket de enstemmigt bekræfter i 7:172:

Og da din Herre af Adams børn, af deres ryg, tog deres efterkommere og lod dem vidne for sig selv: ”Er Jeg ikke jeres Herre?” De sagde: ”Jo! Det bevidner vi”, for at I ikke på opstandelsens dag skulle sige: ”Vi var ikke opmærksomme på det.”

Denne scene, som samtidigt er et scenarie for så vidt, at der er tale om menneskehedens virtuelle efterkommere, må fortolkes således, at menneskeheden – med et Heidegger-udtryk – *altid-allerede* er forpligtet på en pagt med Gud. Det implicerer således, at menneskets antropologiske konstitution er Guds-given og i en vis forstand, urmuslimsk.<sup>3</sup> Denne tankefigur betegnes i islamisk teologi som *fitra* og udgør et vigtigt begreb i islams historisk-temporale selvforståelse i forhold til sine monoteistiske forgænger-religioner. *Fitra* bliver så at sige den temporale *bypass-operation*, hvorved islam får etableret sig selv om den i grunden mest oprindelige religion – for Gud har på næsten sokratiske maner indprentet menneskeheden en evne til monoteistisk *anagnoresis*, ’genkendelse’, om end denne evne ofte forspildes hos menneskene.<sup>4</sup> Det polemiske twist på denne tilsyneladende økumeniske monoteisme ligger herefter i, at forgængerreligionerne kommer til at ligne korrumperede og fragmentariske kopier af den religion, som rent kronologisk er den forsinkede efterfølger.<sup>5</sup> Man bemærker endvidere, at verset heller ikke betoner den etniske eller genealogiske eksklusivitet, som bliver så central for jødedommen.

Endelig må Koranens forestilling om forudbestemmelse, det såkaldte prædestinationsbegreb (*al-qadar wa-l-qadāʾ*), nævnes. Koranen tegner det gængse monoteistiske gudsbillede af en almægtig og alvidende Gud og herunder indlejres forestillinger om Guds forudbestemmelse af alt mellem himmel og jord. Flere af disse forudbestemmelser nævnes i forbindelse med et skrift, fx 6:59: ”Hos Ham findes nøglerne til det skjulte. Dem kender kun Han. Han ved, hvad der er på landjorden og i havet. Intet blad falder, uden at Han ved det. Der findes intet frø i jordens

3. For en receptions-historisk oversigt over dette vers, se Gramlich 1983, 205-230.

4. ”Så løft dit åsyn mod religionen som en gudsøgende, ifølge den natur (*fitra*), hvori Gud har skabt mennesket! Guds skabning er uforanderlig. Det er den rette religion; men de fleste mennesker har ingen viden” (30:30).

5. Hvis nogen synes at høre ekko af litteraturkritikeren Harold Blooms teori om *anxiety of influence*, hører de rigtigt. Jeg har tidligere argumenteret for dette synspunkt i Hoffmann, 2005b, 400-413.

mørke, intet vådt og intet tørt, uden at det er *optegnet i et tydeligt skrift*.” Guds forudbestemmelse fremmanes altså ikke kun i storslåede scenarier, men udfolder sig også i detaljen og i dette vers med særlig vægt på naturens univers.

Menneskets dødelighed bliver også inddraget i prædestinationen, fx 3:145: ”Ingen skal dø undtagen med Guds tilladelse, efter en bestemmelse med en tidsfrist.” Prædestinationen synes ikke mindst at være på spil i de mere smertefulde aspekter af tilværelsen, fx 57:22: ”Ingen ulykke rammer på jorden eller hos jer selv, uden at den findes *i et skrift* allerede, inden Vi har skabt den. Dette er let for Gud.” Også her bemærker vi, at forudbestemmelse er knyttet til skriftbegrebet. Den ultimative lykke eller ulykke udmøntes i de eskatologiske vers om menneskets skæbne på Dommедag, fx 17:13-14: ”Vi har lagt ethvert menneske dets skæbne om halsen, og på opstandelsens dag fremdrager Vi et skrift til ham, som han skal finde udbredt. ’Læs dit skrift! I dag er du selv tilstrækkelig til at gøre dit regnskab op.’” Her tales der tydeligvis om en anden slags skrift end det himmelske urskrift, som ellers fremmanes. Snarere er der tale om skrifter knyttet til hvert enkelt menneskes gøren og laden. Disse skrifter er dog tilsyneladende dele af nogle mere omfattende navngivne himmelske skrifter, henholdsvis *Sidjdjîn*, ”de skamløses skrift” (83:7), og ”de frommes fortegnelse findes i *Illiyûn*”<sup>6</sup> (83:18 ff.). Hvorvidt disse skrifter igen er subsumeret i ét samlet skrift er vanskeligt at sige, men Koranen taler om en tydelig *imâm*, egentlig ’en anfører’, som kan oversættes til ’fortegnelse’ eller ’register’, 36:12: ”Vi giver de døde liv. Vi skriver det ned, som de lægger op til det hinsidige, og sporene efter dem. Alt tæller Vi sammen *i en tydelig fortegnelse*.” Frants Buhl kalder disse enkeltskrifter for regnskabsbøger og formoder at udtrykket *imâm* er lånt fra handelsterminologi og kunne referere til en form for hovedbog eller lignende (Buhl 1924, 63). Forudbestemmelsestanken markerer naturligvis Guds almagt og må i tidlig koranisk islam betragtes som en monoteistisk personificering af den hidtil upersonificerede præislamiske skæbneforestilling om Tiden, *al-dahr*, som den store dræber.

### *Koranens præeksisterende tekstformer*

Koranens eksplicitte selvrepræsentation eller selvreferentialitet synes at være et særligt koranisk træk og forskningen har i de senere år fokuseret på denne særlig tekstuelle strategi (Madigan, 2001; Hoffmann, 2007). Denne præeksisterende tekst har flere navne og betegnelser, fx ’Skriftens Moder/*umm al-kitâb*’ (43:4),

6. Man formoder, at *Illiyûn* stammer fra hebraisk *elyôn*, ’den højeste’ og refererer formodentligt til noget himmelsk. Etymologien for *Sidjdjîn* er mere uklar, men er muligvis afledt fra det latinske *signum*, ’tegn.’

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfof Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

'velbevogtet tavle/*lawh mahfûz*' (85:22), et 'skjult skrift/*kitâb mahnûn*' (56:78), men 'et tydeligt skrift' (11:6) eller blot 'Skriften/*al-kitâb*' (3:7).<sup>7</sup> Den præeksisterende tekst kan også omtales navnløst, hvor man som læser må forestille sig en form for guddommelig sfære, indenfor hvilken noget er 'nedskrevet', fx 13:38: "Vi har sendt udsendinge ud før dig og givet dem hustruer og afkom. Det tilkommer ingen udsending at bringe et tegn uden Guds tilladelse. Enhver tidsfrist er skrevet ned [*kitâb*]." Der er også eksempler på, at Gud har foreskrevet eller dekretet noget. Om dette skal forstås som et mundtligt eller skriftligt dekret er ofte umuligt at bedømme ud fra det enkelte vers, men i lyset af de andre vers om himmelske skrifter, kan vi forestille os en art skriftlig proces som fx 9:51: "Sig: 'Intet andet vil ramme os end det, som Gud har foreskrevet [*kataba*] os'" (min oversættelse): Koranen taler som tidligere nævnt også om skrifter, hvori noget løbende skrives ned, fx folks gerninger eller udsagn, altså en slags regnskabsbøger, fx 3:181: "Gud hørte deres ord, da de sagde: 'Gud er fattig, og vi er rige.' Vi vil skrive ned, hvad de sagde, og at de dræbte profeterne med urette, og Vi vil sige: 'Smag den flammende ilds straf.'" Her kan vi altså forestille os et præeksisterende guddommeligt skrift med blanke sider, som efterhånden fyldes op med notater, der så i sagens natur netop ikke er præeksisterende. Selvom det i flere vers refereres til ædle angeliske skrivere eller udsendinge (fx 82:10-11 & 43:80), der noterer alt, hvad mennesket gør og siger, er det naturligvis på Guds foranledning og med Guds tilladelse, hvorfor Buhl også slutter, at det er Gud selv, som er den reelle nedskriver (Buhl, 1924, 63-64).

På grund af disse skrifers forskellige navne og funktioner har forskningen også været uenig om, hvorvidt den præeksisterende, himmelske tekst skal forstås som én samlet tekst eller bog, som Koranen så er en slags sandfærdig genklang af, eller om den præeksisterende tekst skal tænkes som én ud af flere skrifter i en art himmelsk bibliotek eller arkiv og altså ikke nødvendigvis overlappende med Muhammads koraniske tekst (Jeffery, 1952, 9-17; Pedersen 1914, 115; Madigan 2001, 7-8).

Selvom det er tydeligt, at Koranen opererer med flere former for skrifter, er det givetvist futilt at forsøge at rekonstruere et særligt himmelsk bibliotek med hver sine klart opdelte skrifter og en bibliotekars bagvedliggende systematik. Som Daniel Madigan i sin vigtige monografi *The Qur'ân's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture* bemærker, overlapper skrifterne hinanden, ligesom mange af referencerne er for generelle til at kunne udpeges som dette eller hint skrift. I stedet antager Madigan, at dét, vi kunne kalde for Koranens flydende skriftsbegreb, er et strategisk træk fra Koranens (ophavsmænds) side. Her henviser Madigan med

7. Hvis intet andet er angivet er koranoversættelsen Ellen Wulffs, men i enkelte tilfælde vil jeg selv oversætte. Det drejer sig om passager, hvor især grammatikken og den ordrette betydning fordrer det, jf. fodnote 4.

taknemmelighed til en gammel anmeldelse fra Johannes Pedersens hånd, hvori Pedersen bemærker, at det centrale ikke består i at opregne bøger i deres formmæssige udtryk, men i at have øje for tanken om bøgernes indhold og den dynamiske skriveproces, som overhovedet er forudsætningen for bøgerne:

Those who try to distinguish the various celestial volumes are perhaps creating their own difficulty by understanding *kitāb* as book rather than more generally (and also more accurately) as writing. The material form of the writing is not the central concern. Moreover, as writing materials developed, so the physical form of the heavenly writings was envisaged differently, developing from tablets in Babylonian religion to tablets and then scrolls in Judaism, and on to codices in later Christian iconography. What remains constant is the content, and Pedersen's observation reminds us not to place considerations of the *form* of heavenly writing above its *content*. (Madigan, 2001, 6)

Madigan og Pedersen har en god pointe her; at vi går fejl af den overordnede koraniske strategi, hvis vi blindt fokuserer på bibliotekstanken. Samtidigt er det dog klart, at samspillet mellem et grundlæggende himmelsk urskrift og en flerhed af individuelle skrifter kan have visse taktiske funktioner i de specifikke sammenhænge, de optræder i. Eksempelvis giver det mening at betone et individuelt skrift i forbindelse med det enkelte menneskes ultimative skæbne ved Dommedag, for herved at advare det enkelte menneske om sit ansvar. At fremmane Dommedagsscener, hvor mennesket bogstaveligt talt får lagt en frifindelse eller en helvedesdom i hænderne (henholdsvis den højre for de fromme og den venstre for de fortabte), betoner ganske effektivt det enkelte menneskes ejerskab over sin moralske gøren og laden (fx 69:19; 84:10). Endelig må man også holde fast i, at de forskellige betegnelser nødvendigvis må pege på nogle særlige betydningslag eller associationspotentialer. Blot at betragte dem som synonymer for hinanden ville være at kaste vrage på deres mere eller mindre slående titler og betegnelser. Netop med den begrundelse vil vi nu se nærmere på den moder/skrift-metaforik, der er spil i nogle af Koranens vers.

### *Alma mater eller tilbage til moderskødet*

At Koranen udsiger et patriarkalsk tekstunivers, har rødder i et patriarkalsk miljø og efterfølgende indgår i en patriarkalsk receptionshistorie synes ikke at være et kontroversielt standpunkt i forskningen. Ikke desto mindre begår man et fejlskøn, hvis man ud fra denne forskningskonsensus reducerer Koranen til simpelthen at



være Patriarkatets mest magtfuldkomne udtryk. Dertil er såvel Koranens semantiske univers som islams historie alt for komplekse størrelser. Hvis vi anser det patriarkalske som udtryk for en særlig kønnet magt, vil vi også vide, at magtstudier (fra Gramsci og frem) for længst har godtgjort, hvordan magt aldrig er endimensionel og total, men altid indgår i mere eller mindre asymmetriske vekselvirkninger af overmagt og modmagt, af konformisme, hegemoni og *rational choice*. I tekstligt regi viser dette sig ofte i forskellige ambivalente momenter eller semantikker. På et filologisk plan er det for eksempel vanskeligt at være enig med visse nutidige muslimske feminister, som argumenterer, at Koranen så at sige kan renses for sin patriarkalske indebyrd, som skulle være påtvunget den værgeløse Koran af en patriarkalsk receptions historie og eksegesi. Ganske vist har islams klasse af religiøse specialister, *al-'ulamâ'*, været styret af mænd og deres interesser, men det er både filologisk og historisk naivt at tro, at Koranen er blevet konciperet som en kønsneutral eller ligefrem kvindeemancipatorisk tekst. Derimod skal de muslimske feminister anpriser for deres insisteren på at afdække de feminine sprækker og smuthuller i det koraniske materiale, som vitterligt er blevet ignoreret eller marginaliseret af traditionens mandlige eksegeter og – som en delvis følge heraf – af den sekulære koranforskning.

Feminismens grundantagelse om, at kønnet er med til at strukturere den religiøse tekst og vice versa, skal dog ikke gøres til en essentialiserende optik, ud fra hvilket ethvert aspekt af Koranen kan og skal analyseres og forklares. Snarere skal den feministiske optik indlejres i en mere pluralistisk funderet fortolkningsstrategi.

Takket være disse muslimske feministiske interventioner, der naturligvis også har pendanter i den vestlige aktivistiske og især akademiske feminisme, er koranforskningen nu ved at få øjnene op for (kvinde)kønnets oversete og undertrykte diskurser eller subtekster (Roded, 2006). Her spiller ikke mindst jomfru Maria, Koranens eneste navngivne kvinde samt navnet på sura 19, en ganske prominent rolle i afdækningen af feminin metaforik og synsvinkler (se fx Abboud, 2006; Lybarger, 2000; Sells, 2001; Neuwirth, 2005, 235; Farstad, 2012).

I forlængelse af denne feministiske revision og modlæsning vil vi nu præsentere en fortolkning af den præeksisterende Koran, nærmere bestemt forestillingen om Koranen som udspringende fra og hvilende i den himmelske *umm al-kitâb*, 'Skriftens Moder'. Præeksistensen har så at sige ikke kun en *genesis*, men også en *gynesis* (af det græske ord for kvinde, *gynê*). Vi må spørge os selv, hvorfor netop denne markante betegnelse indtager en så prominent plads i et ellers metaforisk set, stærkt patriarkalsk panteon? Hvorfor denne moderlige, *alma mater*-agtige metafor i et betydningsunivers, hvor kvindekønnet ofte forbindes med svaghed, passivitet, rituel og ontologisk urenhed?

Et muligt svar på dette spørgsmål kan findes, hvis vi tager betegnelsens kvindelige metaforik så alvorlig og 'bogstaveligt', at vi ikke blot oversætter den til de kønsneutrale eller 'essentialistiske' termer, som nogle af de prominente vestlige koranoversættere har valgt, fx George Sales "original book", Arthur Arberrys "Essence of the Book", Régis Blachères "L'archétype", Rudi Paret's "Urschrift" og "Urtext" og Hartmut Bobzins "Urbuch". Mange andre oversættere har dog bibeholdt en bogstavelig oversættelse med 'Bogens eller Skriftens moder', hvor modermetaforikken forbliver, fx danske Frants Buhl og Ellen Wulff. Nærværende fortolkning skal udlægges som et forsøg på at afdække og rekonstruere en særlig feminin komponent i Koranens semantiske univers, der bogstaveligt talt har været stedmoderligt behandlet.

Inspirationen kommer fra den ungarske psykoanalytiker Sándor Ferenczi (1863-1933) og hans såkaldte *Thalassa*-teori fra 1920'erne, der kortfattet formuleres i skriftet *Udkast til en genitalteori*. Heri argumenterer Ferenczi, at mandens seksuelle begær og dets manifestation i samlejet reelt er en regressionstrang til uterus, hvor fødselens fatale opsplitning af jeg og omverdenen for en stund heles og provisorisk bringes til lykkelig hvile i et fantasme om fostervandets urhav. Følgende centrale citat opridser Ferenczis svimlende tese:

Men hvis vi nu ser på udviklingen af seksualiteten ... og tager højde for jeg'ets indviklede identifikation med penis og genitalsekretet, kommer vi til den slutning, at formålet med hele denne udvikling, og også formålet med parringsakten, ikke kan være andet end et i begyndelsen uhensigtsmæssig famlende, senere mere og mere målbevidst og til sidst et til dels vellykket forsøg på jeg'ets tilbagekomst til livmoderen, hvor den splittelse mellem jeg'et og omverdenen, som er så smertefuld for det levende væsen, der kommer til verden, endnu ikke fandtes. Parringen opnår denne midlertidige regression på tre forskellige måder: hele organismen når kun dette mål *hallucinatorisk*, på lignende måde som i søvnen; for penis, som hele organismen har identificeret sig med, lykkes det partielt eller *symbolsk*, og kun genitalsekretet har som repræsentant for jeg'et og dets narcissistiske dobbeltgænger, kønsorganet, det privilegium også *realt* at opnå livmodersituationen. (Ferenczi, 2003, 28)

Hverken naturvidenskabeligt eller psykologisk kan Ferenczis teori holde vand, ligesom man på ingen måde kan kalde teorien for feministisk trods dens fokus på moderskødet. Der, hvor såvel psykoanalysen som *Thalassa*-teorien stadig har relevans, er i deres insisteren på det kropsligt forankrede og kropsligt genererende, det som i

nyere kognitionsforskning er blevet kaldt *embodiment* (Gibbs, 2006) og som vi her vil kalde feminin *embodiment*.

Embodiment-tesen har sin særlige gren inden for lingvistikken, hvor den med navne som George Lakoff, Mark Johnson og Mark Turner har argumenteret, at sprog og imagination ofte har en stærk kropslig komponent og *raison d'être* (Lakoff & Johnson, 1980; Lakoff & Turner 1989). Af forskellige årsager har tesens tilhængere helt modsat psykoanalysen ikke tillagt seksualitet og kønsorganer nogen særlig rolle, ganske overraskende i lyset af sex og kønsorganers indlysende store rolle i kulturel (re)produktion. Nærværende analyse skal derfor også anskues som et forsøg på at etablere en form for teoretisk *entente cordiale* mellem psykoanalysens (ofte latterliggjorte) fokus på seksualitet og kønsorganer og så den kognitive lingvistikks insisteren på koblingen af krops- og sproglighed.

En vigtig tese i den kognitive lingvistik hævder, at kropslige metaforer, *in casu* 'Skriftens moder', ofte er afgørende som hjælpemiddel til at tænke og formulere mere eller mindre abstrakte begreber. Og – kunne vi tilføje – afgørende som et retorisk element til at skabe kommunikativ og sanselig appel. At adskillige oversættere således gengiver *umm al-kitâb* som 'Skriftens Essens' eller 'Urskrifter' lader sig naturligvis forsvare, fordi metaforikken her skal fremmane en eller anden form for originalskrift, ud fra hvilket Koranen emanerer. Til gengæld går der ganske åbenlyst en hel kaskade af associationer til især kvinder, gravide og fødende kvinder, livmodere og ens egen mor tabt. For at blive i metaforikken: Barnet bliver smidt ud med fostervandet! Lad os nu se nærmere på denne metaforik.

Det arabiske ord *umm* er dannet af roden eller leksetet '-M-M, der overordnet kan betegne "two inter-related concepts of mother, race, roots and group on the one hand, and on the other, front, main road, leader, example and direction." (Badawi & Haleem 2008, 47). Denne rod figurerer 119 steder i Koranen og udmønter sig blandt andet i ordet *umm*, der forefindes i 35 vers og direkte oversat betyder 'moder', men som i nogle få metaforiske tilfælde altså også kan oversættes som 'essens', 'udspring' og lignende (og altid i forbindelse med Skriften, *kitâb*, jf. eksempler med de essens- og originalitetsorienterede koranoversættere) samt 'destination' eller 'permanent opholdssted' og endelig også som 'hovedby'. Som bymetafor optræder *umm* to gange, i 28:59: "Din Herre tilintetgjorde dog ikke byerne uden at have ladet en udsending fremstå i deres hovedby [arabisk *ummihâ* 'deres moder'] for at læse Vore tegn op for dem." Samt i 6:92: "Dette er et velsignet skrift, som Vi har sendt ned til bekræftelse af det, der forelå før det, for at du kan advare byernes moder [*umm al-qura*] og alle omkring den." En anden 'topografisk' variant af *umm* finder vi i 101:8-9: "men den hvis vægtskåle er lette / hans moder [ofte oversat til 'destination'

eller 'permanent opholdssted'] er et helvedesdyb.<sup>8</sup> I et enkelt vers, 33:6, omtales Profetens hustruer som 'de troendes mødre': "Profeten står de troende nærmere end dem selv, og hans hustruer er deres mødre." Sidstnævnte vers har en intrikat åbenbaringskontekst, men overordnet handler verset om nærhedsrelationer og autoritet. Den vigtige retlige konsekvens ved dette vers består i, at muslimerne udlagde metaforikken indenfor incestforbuddets rammer, ud fra hvilket det var forbudt for sønner at indgå i seksuelle relationer med deres mødre (se også 4:23 for flere forbudte kategorier, herunder også ammer, der også kaldes 'mødre').

De resterende moderpassager har alle en betydning, som umiddelbart er bogstavelig, enten som en kønnet slægtskabskategori, fx Moses' eller Jesus' moder (fx 28:7; 22:50), eller som del af en særligt *gynocentrisk* kontekst, Loren Lybargers betegnelse for "any metaphor or imagery that evokes experience peculiar to women, such as reference to womb and childbirth (2000, 242, n. 6)."<sup>9</sup> Eksempler på gynocentriske passager finder vi i 39:6, hvor livmoderens mørke fremmanes: "Han skaber jer i jeres moders liv den ene gang efter den anden, i tre slags mørke" eller i 31:14, hvor den højgravide kvindes tunge byrde beskrives: "Vi har pålagt mennesket at tage vare på sine forældre, for hans moder bar ham møjsommeligt."

Det er nu tesen, at de tre passager, vi har om Skriftens Moder, også har en gynocentrisk undertekst. De tre passager er dels 3:7: "Han er den, der har sendt Skriften ned til dig. Heri er der både entydige vers; og *de er Skriftens Moder* – og andre, som er flertydige." Dels 13:39 "Gud kan udlette eller bekræfte, hvad Han vil. Hos Ham findes Skriftens Moder." Dels 43:2-4: "Ved det tydelige skrift! / Vi har gjort det til en arabisk Koran. Måske kommer I til fornuft! / *Den findes i Skriftens Moder her hos Os*, ophøjet og vis."

Argumenterne for en gynocentrisk undertekst er flere. Først og fremmest springer valget af metaforen 'moder' i øjnene. Man kunne formodentligt have valgt andre metaforer, men man har med 'moder' valgt at betone et kvindeligt aspekt hos den gud, som er grammatisk hankøn og som regelmæssigt omtales i entydigt maskuline sociale roller, fx som konge, dommer og især herre (960 gange), og med betegnelser som i mange tilfælde associerer til eksklusivt maskuline dyder, fx 'den sejrtrige', *al-qahbar* (12:39), 'værgen', *al-wakil* (3:173) og 'patronen', *al-wali* (42:9). Wulffs ram-mende oversættelse af præpositionen *ladaynâ* i 43:4 til 'her hos Os' er med til at

8. Versets semantik er dog omstridt. James Bellamy (1992, 485-87) har argumenteret for, at teksten er korrump og ikke skal læses som 'moder', men som "Then a steep course downward [*sc.* into hell] shall be his."

9. Livmoderen som fysisk organ og som metafor som for nogets udspring eller urkilde optræder også i de bibelske tekster, særlig i GT, fx Job 38,29. Se Ryken et al. 1988.

understrege den nære, ja intime forbindelse, mellem Gud og den himmelske skrift.<sup>10</sup> Vanskeligt er det også at overse, at den koraniske gud konstant omtales som *al-rahîm*, 'den barmhjertige', et ord som fremkalder stærke gynocentriske associationer. Ordet udspringer nemlig af roden R-H-M, der dels kan udmønte sig i ord som *ruhîm*, 'øm kærlighed', *rahma(t)*, 'barmhjertig' og 'medfølelse' og *rahim* og *rihm* 'livmoder' eller 'skød'. Ambros skriver i sin koranordbog, at *rahma(t)* ikke så meget refererer til en handling eller en følelse som til et særligt beskyttet område eller rum (110). Her synes det associative overlap mellem den beskyttende livmoder og Guds beskyttelse og fuldstændige omslutten at være indlysende. Associationen mellem Guds barmhjertighedsepiteter, henholdsvis 'Den Nådige' og 'Den Barmhjertige', og den i sagens natur feminine livmoder nævnes også i *Encyclopaedia of the Qur'ân* (Hermansen 2006, 522). Den kognitive semantik ville her påpege, hvorledes et vanskeligt definerbart begreb som barmhjertighed udspringer af en mere basal og her spatial forestilling: dels som et beskyttet territorium (jf. hele helligstedsfænomnologien), dels som den beskyttende livmoder.

Næste argument for en bagvedliggende koranisk gynocentrik beror på endnu en præposition, nemlig præpositionen *fî* i udtrykket *fî-umm al-kitâb*, 'i Skriftens Moder'. Sammenholdt med modermetaforens livmoder- og fødselsmæssige associationer og sammenholdt med selve metaforikkens underliggende billedskematisk repræsentation af én entitet, her 'Skriften', indeholdt i en anden beholderlignende entitet, her 'Skriftens Moder', har vi en så stærk gynocentriske figur på spil, at konturerne af Ferenczis livmoderregression anes.<sup>11</sup> Her kan vi også belægge det associative samspil mellem barmhjertighed-, livmoder- og Guds-semantik med et citat fra 7:151, hvor Moses beder Gud om hans og Arons tilgivelse: "lad os træde *ind i Din barmhjertighed!* Du er den *barmhjertigste af de barmhjertige.*" Angelika Neuwirth (2010, 536) henleder også vores opmærksomhed på, at verset før 3:7 (som altså indeholder udtrykket Skriftens Moder) også har et stærk livmoderlig komponent, således 3:6: "Han er den, der former jer *i moders liv* [egl. 'i livmoderne'], som Han vil. Der er ingen anden gud end Ham. Han er Den Mægtige og Den Vise."

At Koranen tænkes at blive født af denne moderfigur stemmer også godt overens med en af Koranens centrale termer for åbenbaring, nemlig roden N-Z-L, som blandt andet udmøntes i verbet *nazzala*, der direkte oversat betyder 'at nedsende' eller 'at komme ned' – med ordspillet pædagogiske effekt 'at nedkomme'! I diagrammatisk forstand skal vi forestille os åbenbaring som en vertikal bevægelse, der

10. Lybarger fremsætter i sin analyse af Maria- og Jesus-fortællingerne i Koranen den dristige og kontroversielle tese, at de to figurer skal forstås som én.

11. Kognitionsemantikken ville også pege på, at metaforen næres af en basal billedskematik drejer det sig om den såkaldte *CONTAINER*-metafor.

tegner en bane fra den numinøse himmel til den jordiske og menneskelige sfære – *senkrecht von oben* med Barth. Det betyder naturligvis ikke, at muslimer eksplicit forestiller sig en sådan diagrammatisk vertikal bane, men det er den kognitive semantiks tese, at et abstrakt og vanskeligt konciperbart emne bedst lader sig kommunikere ved hjælp af en metaforisk sprogbrug, der tager udgangspunkt i den sanseligt fænomenologiske verden.

At åbenbaring i Koranen i så høj grad er knyttet til mandlige profeter har forståeligvis fået flere vestlige eksegeter til at beskrive åbenbaring som et primært maskulint gebet, indlejret i en diskurs, hvor åbenbaringer nedsendes. Åbenbaringsudtrykket *al-furqân*, 'Sondringen' (2:53, 85; 3:4; 21:48; 25:1 og som titel på sura 25), der i flere passager synes at antage en kløvende, adskillende og intervenserende karakter,<sup>12</sup> kunne også pege i retning af et mere maskulint og phallogcentrisk profetibegreb. Men med modermetaforikkens prominente status i Koranen synes denne tolkning netop at være både phallogcentrisk og ensidig. Åbenbaringssemantikken har tydeligvis også sine feminine, gynocentriske sider, sådan som en lille kreds af koranforskere også er ved at komme til erkendelse af (se Abboud 2006; Lybarger 2000; Sells 2001; Neuwirth 2005; 2010; Farstad 2012). I åbenbaringsuniversets vertikale metaforik er det for øvrigt interessant at bemærke, at jomfru Maria i Maria-suraen tilsyneladende føder Jesus i opretstående stilling, støttende sig til et palmetræs stamme (19:23-24), hvorefter – eller alt i mens – Jesus kommer med opmuntrende budskab til Maria 'nedefra': "Da råbte han til hende, under hende: "Vær ikke bedrøvet! Din Herre har skabt et kildevæld under dig." Jesusbarnet 'nedkommer' bogstaveligt talt i en hyperkvindelig placental plasken. Udråbet kan naturligvis integreres i et særlig ørken/tørst-og-vederkvægende-kilde-topos (jf. fortællingerne om Abrahams slavinde Hagar og deres søn Ismael), men samtidig lader billedet af et spædbarn og underlivets kropsvæsker sig vanskeligt affeje, hvis man kender lidt til fødsels vilkår. Endvidere: ud fra 3:45 og 4:171 kaldes Jesus også *kalimat allâh*, 'Guds ord'. Med andre ord: også Jesus som Guds ord, *logos*, og åbenbaring kommer til verden i en nedadgående vertikal bevægelse, som netop ikke fallisk vertikal, men *natalt* vertikal.

Hvis vi også kaster blikket på de vers, der i islamisk tradition tildeles den prominente rolle som Muhammads første åbenbaringsord, nemlig 96:1-5 (men hvis kronologi ikke kan attesteres historisk-kritisk), konstaterer vi også et eksplicit livmoderligt scenario, nemlig det blodklatsagtige embryon: "Læs op i din Herres navn, Han, som skabte, / som skabte mennesket af *levret blod* [*alâq*]!" Her har vi

12. Ordet er dannet af roden F-R-Q, som betyder 'at dele', 'adskille' og 'skelne'. I traditionel muslimsk eksegetik har man herudfra ræsonneret, at *furqân* skal forstås som 'det, der adskiller sandt fra falsk', det vil sige Koranen. For et filologisk bud, se Donner, 2007.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

altså et tekststykke, som i traditionen betragtes som uråbenbaringen og som i overensstemmelse hermed indirekte fremmaner det livmoderrum, i hvilket mennesket opstår og næres.

Næste argument for en koranisk *Thalassa*-læsning vil kunne findes i forbindelse med roden R-J-‘ som først og fremmest refererer til ’det at vende eller komme tilbage’ og ’at returnere’. I en lang række passager bruges det som udtryk for at vende tilbage til Gud efter dødens indtræden, fx 2:28: "... så lader Han jer dø; så gør Han jer levende, og engang vil I blive bragt tilbage til Ham!" eller 41:21: "Han skabte jer første gang, og til Ham bliver I bragt tilbage." Alt skabt tænkes faktisk at vende tilbage til Gud som i 96:8: "Til din Herre vender alt tilbage." Med andre ord: en regressionsdiskurs. Disse passager tematiserer skabelse og tilbagevenden og står dermed i forbindelse med (liv)modermetaforikkens generative aspekt, men også med samme metaforiks betoning af udspring og oprindelsessted til hvilket mennesket skal vende tilbage. Hvis vi ligesom et nyt kontingent af bibelforskere tør åbne for en mere *queer*-orienteret diskurs, hvor køn og seksualitet kan antage en mere flydende og labil karakter, er det ikke nødvendigvis noget logisk-maskulint problem, at Gud konsekvent beskrives som Herre.

Yderligere kan *Thalassa*-teorien forbindes med en antik tradition for at indskrive kvinden og kvindekroppen i en særlig skrift(tavle)orienteret metaforik, som kunne tænkes at have påvirket Koranens senantikke miljø. Antik- og komparativ litteraturforskeren Page duBois har i sin bog *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representations of Women* således påvist og udlagt nogle af den græske oldtids stærkeste og mest udbredte metaforikker om kvinden, fx kvinden(s krop) som mark, plovfure, sten, ovn og skrifttavle. Selvom duBois ikke kommer ind på arkaiske og senantikke nærorientalsk religioner, tør vi alligevel vove den tese, at lignende metaforikker også kan have virket ind i det arabiske. Eksempelvis er metaforikken om kvinden som mark og plovfure helt i overensstemmelse med koraniske forestillinger, 2:223: "Jeres kvinder er pløjejord for jer, så gå til jeres pløjejord, som I vil." Den arkaiske forestilling om kvinden som moder jord og manden(s penis) som pløjeredskab er ganske tydelig her (samt i eksegesen), mens koblingen mellem skrift, kvinde- og mandekøn er mere subtil. Med henvisninger til blandt andre Homer, Sofokles', Pindars, Aischylos' og Herodots værker, men også artefakter som vaser, mønter og (voks)skrifttavler, påviser duBois, hvordan kvindekroppen er blevet repræsenteret som det passivt, modtagelige medium for skrivepennens falliske inskription og hvordan dette muligvis har hængt sammen med den sociale og materielle udvikling, fx agrarsamfundet og skriftens sammenhæng med magten: "The woman is the *deltos* [græsk for voksskrifttavle], the pubic triangle (like a delta) to

be sowed/inscribed; she is the tablet folded up on itself, the papyrus that must be unfolded to be deciphered” (duBois, 1988, 130).

Formodentlig har Skriftens Moder ikke decideret været konciperet som en voksdeltos, men muligvis som en anden form for skrifttavle, hvorpå noget kan nedskrives permanent eller eventuel slettes. Vers 13:39 skal måske forstås i en sådan dynamisk ramme: ”Gud kan udslette eller bekræfte, hvad Han vil. Hos Ham findes Skriftens Moder.” Derudover passer duBois’ bemærkninger om det sammen-, ind- og udfoldede stykke skrift fint med Koranens bemærkninger om det sammenfoldede (og dermed hemmelige) (56:78) og udfoldede himmelske skrift (52:3; 81:10).

Et sidste gynocentrisk argument skal hentes fra en vidtforegret jødisk og kristen litteratur, med dens rødder i nærorientalsk, (hellenistisk) ægyptisk og græsk tradition, hvor Visdommen (hebraisk *hokhmah*, græsk *sophia* og den ægyptiske gudinde Isis) fremstilles som en kvindelig figur eller princip, undertiden forenet i et *hieros gamos*-lignende arrangement med den maskuline Gud. Netop koblingen mellem en guddommelig viden eller *logos* og dens kodificering i et modermetaforisk bog- eller tavleværk peger på, at Koranen trækker på samme feminine diskurs.

### Litteraturliste

Koranoversættelser:

*Koranen*, 2006, oversat af Ellen Wulff. København: Forlaget Vandkunsten.

*The Koran Interpreted*, 1964, oversat af Arthur J. Arberry. London: Oxford University Press.

*Le Coran (al-Qor’ân)*, 1980, oversat af Régis Blachère. Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose.

*Der Koran*, 2010, oversat af Hartmut Bobzin. München: C.H. Beck.

*Der Koran*, 1979, oversat af Rudi Paret. Stuttgart: W. Kohlhammer.

*The Koran: Commonly called the Alkoran of Mohammed*, intet årstal, oversat af George Sale. London: Frederick Warne and co.

Abboud, Hosn, 2006, *Mary, Mother of Jesus and the Qur’ânîc Text: A Feminist Literary Study*. Upubliceret ph.d.-afhandling, University of Toronto.

Ambros, Arne, 2004, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*. Wiesbaden: Reichert Verlag.



- Badawi, Elsaid M. & Muhammad Abdel Haleem, 2008, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden: Brill.
- Badran, Margot, 2002, "Gender", J.D. McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur'ân*. Leiden: Brill, 288-92.
- Bellamy, James A, 1992, "Fa Ummuhu Hâwiyah: A Note on Sûrah 101:9", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 112, nr. 3, 485-87.
- Böwering, Gerhard, 2002, "God and his attributes", J.D. McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur'ân*. Leiden: Brill, 316-31.
- Buhl, Frants, 1924, *Muhammets religiøse Forkyndelse efter Qurânen*. København: J.H. Schultz Forlag A/S.
- Donner, Fred, 2010, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Donner, Fred, 2007, "Qur'anic Furqân", *Journal of Semitic Studies* LII/2, 279-300.
- DuBois, Page, 1988, *Sowing the Body. Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Elias, Jamal J, 2003, "Light", J.D. McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur'ân*. Leiden: Brill, 2003, 186-188.
- Farstad, Mona, 2012, *Chaste, Chosen, and Purified*. Upubliceret Ph.d.-afhandling, Bergen Universitet.
- Ferenczi, Sándor, 2003 (org. 1924), *Udkast til en genitalteori. 'Thalassa'*. Frederiksberg: DET lille FORLAG.
- Gibbs, Raymond W, 2006, *Embodiment and Cognitive Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gramlich, Richard, 1983, "Der Urvertrag in der Koranauslegung (zu Sure 7, 172-73)", *Islam* 60, 205-230.
- Hamerton-Kelly, R.G., 2005 (org. 1973), *Pre-Existence, Wisdom, and The Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hermansen, Marcia, 2006, "Womb", i: J.D. McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur'ân*. Leiden: Brill, 2006, 522.
- Hoffmann, Thomas, 2003, "At istemme Guds stemme", *Carsten Niebuhr Biblioteket* 2, 11-13.

- Hoffmann, Thomas, 2005a, "Mellem mundtlighed og skriftlighed. Koranens rolle som 'tekst'", i: Ole Davidsen (red.) *Litteraturen og det hellige. Urtekst – Intertekst – Kontekst*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 91-100.
- Hoffmann, Thomas, 2005b, "Om Koranens diskurs. Poetisk-profetiske familieigheder og familiestridigheder" Ole Davidsen (red.), *Litteraturen og det hellige. Urtekst-Intertekst – Kontekst* Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 400-113.
- Hoffmann, Thomas, 2011, "Pagter i Koranen", *Dansk teologisk tidsskrift* 74, 70-90.
- Hoffmann, Thomas, 2007, "Agonistic Poetics in the Qur'ân: Self-referentialities, Refutations, and the Development of a Qur'anic Self," i: Stefan Wild (red.), *Self-referentiality in the Qur'ân*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 39-57.
- Jeffery, Arthur, 1952, *The Qur'ân as Scripture*. New York: Russell F. Moore Company.
- Lakoff, George & Mark Johnson, 1980, *Metaphors We live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, George & Mark Turner, 1989, *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lybarger, Loren D., 2000, "Gender and Prophetic Authority in the Qur'anic Story of Maryam: A Literary Approach", *The Journal of Religion* 80, 240-270.
- Madigan, Daniel A., 2001, *The Qur'ân's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton: Princeton University Press.
- Neuwirth, Angelika, 2010, *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.
- Neuwirth, A., 2005, "Mary and Jesus – Counterbalancing the Biblical Patriarchs. A re-reading of surat Maryam in surat Al 'Imran (Q 31:1-62)", *Parole de l'Orient* 30, 231-260.
- O'Shaughnessy, Thomas J., 1985, *Creation and the Teaching of the Qur'ân*. Rom: Biblical Institute Press.
- Pedersen, Johannes, 1914, Anmeldelse af *Ursprung und Geschichte der Mormonen: mit Exkursen über die Anfänge des Islams und des Christentums* af Eduar Meyer, *Der Islam* 5, 110-115.
- Roded, Ruth, 2006, "Women and the Qur'ân", J.D. McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur'ân*. Leiden: Brill, 523-40.
- Rubin, Uri, 1975, "Pre-Existence and Light. Aspects of the concept of *Nûr Muham-mad*", *Israel Oriental Studies* V, 62-119.
- Ryken, Leland et al., 1988, "Womb", *Dictionary of Biblical Imagery*. Leicester: InterVarsity Press, 962.

- Sells, Michael, 1999, *Approaching the Qur'ân. The Early Revelations*. Ashland: White Cloud Press.
- Schäfer, Peter, 2002, *Mirror of His Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton: Princeton University Press.
- Wisnofsky, Robert, 2002, "Heavenly Book", i: J.D. McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur'ân*. Leiden: Brill, 412-414.
- Wolfson, Harry Austryn, 1976, *The Philosophy of Kalam*. Cambridge: Harvard University Press.

# Præeksistent torah

*Marianne Schleicher*

*Abstract:* Rabbinic Jewish sources from the 3rd century CE onwards clearly describe the phenomenon of a 'pre-existing torah', representing the idea that God had created a torah prior to creation and prior to its immanent manifestation at Mount Sinai. So far, Jewish Studies have dealt with the phenomenon by rendering the content of the relevant sources, whereas nobody has analysed or explained its function within a Jewish context. To counter this lack of knowledge and because the phenomenon emerges within the so-called axial age, Robert Bellah's theory on cultural evolution is included as a frame of reference when central Rabbinic sources dealing with the pre-existing torah are analysed. Furthermore, because the article draws upon a broad understanding of 'torah' as divine 'instruction', it extends the analysis to other axial conceptions of torah in early Judaism and Rabbinic Judaism where Jewish sources distinguish between different torot (torah in the plural form) at different ontological levels. This procedure leads to the conclusion that the 'pre-existing torah' behaves like a typical axial mediator of God's transcendent wisdom whose function it is – seen from an explanatory perspective – to legitimise religious diversity among Jews through different exoteric as well as esoteric interpretations of divine instructions, claimed to be conceived by God prior to creation.

*Keywords:* Pre-existence — Torah — Robert Bellah — Axial age — Rabbinic Judaism

Fænomenet 'præeksistent torah' beskrives entydigt for første gang i rabbinisk jødiske kilder fra det 3. århundrede e.v.t. og repræsenterer den forestilling, at torah forud for overleveringen til Moses på Sinaj bjerg eksisterede hos Gud i den transcendent sfære. I den judaistiske forskning er fænomenet primært blevet behandlet på opsummerende vis (Heschel 2006, 325-328; Harvey 2007, 40; jf. Holdredge 192-199, hvor relevante kilder gengives), mens en analyse af fænomenets funktion og en religionshistorisk forklaring af dets fremkomst og efterfølgende eksistens mangler. Det er disse to videnshuller, som denne artikel vil forsøge at udbedre.

*En kulturel evolutionsteoretisk forståelsesramme*

Fordi der er tale om en religionshistorisk problemstilling, der vedrører den præeksistente torahs funktion i en konkret kulturhistorisk kontekst med henblik på at forklare fænomenets fremkomst og efterfølgende eksistens, vælger jeg som forståelsesramme for artiklen Robert Bellahs teori om, hvorfor og hvordan religion har udviklet sig op igennem historien (Bellah 1964; Bellah 2005).<sup>1</sup>

Bellahs teori tilbyder en forklaring af religions udvikling, herunder en redegørelse for de karakteristika, der kendetegner religion i stammekulturer, arkaiske, historiske, tidligt moderne og moderne kulturer med blik for de materielle, herunder kommunikative forandringer og menneskers tilpasning hertil, der forklarer de senere religionstypers opståen. Overgangsperioden mellem arkaisk og historisk religion benævner Bellah "aksetid", hvis begyndelse dateres til ca. 500 f.v.t., og som strækker sig over en mere end tusindårig periode. Aksetiden er kontekst for en religionstypologisk udvikling, hvor tempelorienteret velsignelsesreligion afløses af bogorienteret frelsesreligion, og hvor netop også fænomenet 'præeksistent torah' opstår. I aksetiden kan man observere, hvordan især samfundsstrukturer pga. de store imperiale erobringer, fx Alexander den Stores, forandres fra det lokal-nationale til det kosmopolitiske med stor diversitet i befolkningssammensætningen til følge. Kommunikationsmæssigt opstår alfabetkriften i denne periode. Alfabetkriften udbredes fra at have været kendt alene i elitære kredse til langsomt at mestres af flere og flere med den konsekvens, at religion går fra at udfolde sig og blive kommunikeret mundtligt til også at kunne trække på skriftligheden som medium. Skriftlighedens udbredelse har som konsekvens, at samfund og individer nu kan lagre det, der skal huskes, uden for hjernen i ubegrænset omfang, hvilket frigør et kognitivt overskud til individers og kollektivters informationsdeling og (samarbejde om) refleksion over teksters indhold på tværs af tid og rum.<sup>2</sup> Hvad angår trosforestillinger, ser man, hvordan de nye kosmopolitiske strukturer spejler sig i de religiøse myter, hvor der opstår en større afstand mellem guder og mennesker. I vid udstrækning forlades de monistiske beretninger om mulig interaktion mellem guder og mennesker til fordel for det dualistiske, hvor guddommelighed hører den transcendent sfære til og derfor kun kan tænkes abstrakt. Det transcendent er væsensmæssigt helt anderledes end det immanente, og af den grund kræver overskridelse af den ontologiske differens mellem det transcendent og immanente samt direkte kontakt til guderne særlig mediation eksempelvis ved hjælp af engle. Religiøse ritualer bevæl-

1. Da Robert Bellahs teori indgår i andet af mit arbejde, er en lignende præsentation af kulturel evolutionsteori at finde i Schleicher 2012, 44-45.

2. For mere om skriftlighedens konsekvenser, se Donald 1991, 148-149.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

ger sig fra at have tilstræbt en opretholdelse af den kosmiske orden, som guderne har garanteret, hvilket har fordret specialisters vedligeholdende værn om det hellige, til nu at inkludere religiøse handlinger, hvor individer og mindre kollektiver får mulighed for selv gennem medier at rette opmærksomheden mod det transcendent i håb om frelse fra denne verden.<sup>3</sup> Fordi de gamle praksisformer består, om end ofte i transformeret form, samtidig med at de suppleres og domineres af nye og mere individuelle handlinger er aksetiden karakteriseret ved stor diversitet, hvad angår religiøsitetens udtryk.<sup>4</sup> Bellahs forståelse af aksetiden har ifølge min vurdering et forklaringspotentialer i forhold til en forståelse af fænomenet 'præksistent torah', der dog først og fremmest vil hvile på en analyse af de centrale kilder, der omtaler den præksistente torah.

### *Begrebsafklaringer*

Inden analyserne af de relevante passager i den rabbiniske litteratur, vil jeg tilstræbe et par begrebsafklaringer af henholdsvis 'præksistens' og 'torah'.

'Præksistens' betegner i princippet blot noget, der er forudeksisterende. Robert G. Hamerton-Kelly er blevet citeret flere steder i dette nummer af *Forum for Bibelsk Eksegese*, hvor især hans definition af præksistens er blevet fremhævet. Den lyder: "*Pre-existence* is a mythological term which signifies that an entity had a real existence before its manifestation on earth, either in the mind of God or in heaven" (Hamerton-Kelly 1973, 11; Hamerton-Kellys kursivering). For Hamerton-Kelly hører præksistens således til den mytologiske sfære, hvor det betegner entiteter, men ikke begivenheder, der har været forudkonciperede af Gud eller forudeksisterende i himmelen, inden entiteterne har manifesteret sig på jorden. Hermed sonderer Hamerton-Kelly præksistens fra prædestination, som til gengæld som term reserveres de forudbestemte begivenheder (Hamerton-Kelly 1973, 3). Hamerton-Kelly er kristen teolog, der i bogen, hvorfra citatet stammer, analyserer Ny Testamente, hvor menneskesønnens prædestinerede komme med dertilhørende dom kan kræve særskilt behandling og derfor legitimere en skelnen mellem præksistens og prædestination. Jeg mener imidlertid, at det væsentligste ud fra en overordnet religionshistorisk til-

3. Jan Assmann formidler en specialviden om denne overgang fra mundtligheds- til skriftligheds-kultur (Assmann 2006, 122-127; 136). For en dansk refleksion over Assmanns bidrag til en forståelse af helligtekstbrug i jødedommen, se Schleicher 2008.

4. At en kulturel tilstand kan suppleres af en mere udviklet og en mere kompleks tilstand, uden at den tidligere tilstand dermed elimineres eller fortrænges, har Bellah senere opsummeret med parolen "Nothing is ever lost" (Bellah 2005, 72)..

gang må være, at en transempirisk agent har forudkonciperet noget – entitet eller begivenhed – forud for dets manifestation i den empirisk registrerbare verden, og at forudkonceptionen er det altafgørende. Præksistens og prædestination afspejler begge den transempiriske agents visdom, hvor agenten, dvs. Jahve/Gud i jødedommen, kan forudane, hvad der vil ske og dermed også være behov for på Jorden i form af entiteter og begivenheder. Både i forhold til at vurdere, hvorfor præksistens som religionshistorisk fænomen overhovedet foreligger, og hvad fænomenets funktion er i jødedommen, virker Bellahs understregning af aksetidens skelnen mellem det transcendent og det immanente her relevant, hvorfor jeg antager, at alt, hvad der måtte være præksistent, fungerer som udtryk for transempirisk visdom.

'Torah' er afledt af verbet ירה, der betyder at "belære"/"lære (fra sig)" som i 3 Mos 10,11: "for at I kan belære israelitterne om alle de love, som Herren har kundgjort for dem gennem Moses". I betydningen "belæring" eller "lære" optræder det fx som belæringen "om brændofferet, afgrødeofferet, syndofferet, skyldofferet, indsættelsesofferet og måltidsofferet" (3 Mos 7:37). Det til trods er torah bl.a. i den danske bibeloversættelse overvejende blevet oversat med betegnelsen 'lov'. Vel kan det forklares med Septuagintas overvejende oversættelse af torah til det græske *nomos*, dvs. lov, og det faktum, at Moses' torah rummer lovstof. De steder, hvor der imidlertid er direkte tale om love eller bud i Moses' torah, anvendes der i den hebræiske tekst ord som הַקִּים, *huqqim*, eller מִשְׁוֹת, *mišwôt*, jf. fx 3 Mos 10,11 og 2 Mos 20,5, hvorfor jeg i denne artikel først og fremmest forstår torah som Guds lære. Denne lære inkl. love og retsregler udspringer grundlæggende set af Guds visdom, der videreformidles til Israels folk: "I skal følge dem omhyggeligt! Så vil andre folk få øjnene op for jeres visdom og indsigt" (5 Mos 4,6).<sup>5</sup>

Den lære, der er indeholdt i torah, udgår fra Jahve, men synes ifølge nogle gamlestamentlige og tidligt jødiske kilder at kunne være blevet givet til forskellige. Den kendteste modtager af Guds lære er Moses, hvorfor torah til tider præciseres som Moses' torah, jf. fx Jos 8,31 og Ezra 8,8. Moses' torah er oftest identisk med Pentateuken, dvs. de fem Mosebøger, der qua status af kanon i israelitisk og jødisk religion regnedes og regnes for uforanderlig. Uforanderligheden understreges allerede i Mosebøgerne selv, nemlig i 5 Mos 4,2, hvor der står: "I må ikke føje noget til det, jeg befaler jer, og heller ikke trække noget fra, men I skal holde Herren jeres Guds befalinger, som jeg giver jer" (Se ligeledes 5 Mos 13,1). At Moses' torah imidlertid ikke blev respekteret som uforanderlig, understøttes af flere tekstvarianter. For eksempel afviger den masoretiske tekst fra Pentateuk-manuskripter fundet ved Qumran, der til gengæld er i overensstemmelse med den græske oversættelse i Sep-

5. For yderligere belæg for at oversætte torah med belæring/lære, se Moore 1932, 263; Brettler 2004, 2; Hogan 2007, 530.

tuaginta. Dette antyder, at den masoretiske tekst, der for jødisk tradition angiver Mosebøgernes præcise bogstavstekst, og som stammer fra ca. det 9. århundrede e.v.t., enten har udviklet sig fra før-qumranittiske forlæg, eller at der parallelt har eksisteret forskellige tekstversioner i tidlig jødedom længe efter dens lukning som tekstkorpus i det 5. århundrede f.v.t. (Tov 2012; om lukningen af Mosebøgerne som tekstkorpus, se Ska 2006, 217-229).

Som denne artikel vil anføre som relevant for at forstå begrebet præksistent torah, har der tilmed eksisteret mange *torot* (heb. pl. af torah). Første indikation herfor er Josvabogens ovenfornævnte omtale af Moses' torah (Jos 8,31) som om, at andre også kunne have modtaget belæring fra Gud. I tidlig jødedom præsenterer Jubilæerbogen (ca. 160-150 f.v.t.) og 4. Ezras Bog (1. årh. e.v.t.) sig som egentlige *torot*, og forskningen argumenterer tilmed for, at Siraks Bog (ca. 180 f.v.t.) tænker torah som andet end Moses' torah: Jubilæerbogen supplerer og korrigerer de fem Mosebøgers autoritet med forestillingen om blandt andre patriarken Jakob som modtager af de himmelske tavler (Jub 32,21; Najman 1999, 400). De himmelske tavler betegner en form for transempirisk åbenbaring, der foregriber dels farisæernes syn på en overleveret tradition som autoritativ, dels den rabbinske forestilling om den mundtlige torah som åbenbaret udlægningstradition med dertilhørende traditions-kæde (García Martínez 1997, 258-259). Ezra modtager ud over den hebræiske bibel inkl. Mosebøgerne også 70 esoteriske bøger, der rummer Guds belæring af de vise, jf. 4 Ezra 14,43-46. Samtidig understreger ærkeenglen Uriel fx i 4 Ezra 7,127-130, at Mosebøgerne ikke alene kan indfange Guds universelle visdom, hvilket forklarer nødvendigheden af de esoteriske bøger senere i det pseudepigrafiske skrift (Hogan 2007, 541-545). Siraks Bog skelner ud fra en lignende tankegang mellem torah som transcendent og immanent tekst, jf. prologen til Siraks Bog, og at Jesus Siraks søn kan modtage en transcendent lære (Sir 6,18-32), om end alle dog vil have adgang til en immanent lære (Sir 24,32-33; Schorch 2008, 51-54). Der synes således at være mange modtagere af Guds lære, der meget vel dækker over den forestilling, at Gud belærer forskelligt alt efter kontekst.

Indledningsvis skrev jeg, at den judaistiske forskning kun havde behandlet fænomenet 'præksistent torah' på opsummerende vis. Det er for så vidt korrekt, om end der findes en diskussion, der egentlig drejer sig om tidligt jødiske tekster, men som sit fokus anfører den præksistente torahs relation til den præksistente visdom, der er et noget ældre, nærmere bestemt tidligt jødisk fænomen. Diskussionen udfolder sig i Gabriele Boccaccinis artikel "The Pre-existence of the Torah: A Commonplace in Second Temple Judaism, or a Later Rabbinic Development?", hvor han gør op med George Foot Moores dominerende opfattelse fra 1932, at den præksistente torah blot skulle være en videreførelse af den identifikation mellem



den guddommelige visdom og torah, som kendes fra Siraks Bog 24,23-29; Baruks Bog 3,32-4,1 og 4 Makk 1,16-17 (Moore 1932, 265). Moores identifikation hviler på et bredt torahbegreb, hvor torah betegner alt, hvad Gud har åbenbaret om sig selv, sine planer og sine forventninger til menneskeheden (Moore 1932, 263). Dog er hans torahbegreb ikke så bredt, at han inkluderer omtaler af torot, der er transcendent af karakter, som fx i 4 Ezra 127-130 og Siraks Bog 6,18-32. Boccaccini er enig i eksistensen af de mange torot (Boccaccini 1995, 330; 337), men afviser Moores brede torahbegreb, hvis det handler om at tilbagedatere forestillingen om en præeksistent torah til tidlig jødedom. Den præeksistente torah skal ifølge Boccaccini i rabbinisk jødedom forstås i snæver forstand som Moses' torah, fordi han tager for givet, at det var den torah, som rabbinerne forholdt sig til. Allerede i tidlig rabbinisk tid anvendes torah imidlertid i mange betydninger, bl.a. om almindelige rabbineres belæringer, om både en skriftlig eller mundtlig torah, og endelig om en immanent kontra transcendent såvel som præeksistent torah. Nedenstående analyser vil derfor som led i den overordnede undersøgelse af den præeksistente torahs funktion vurdere, om Boccaccini har ret i at slutte, at de rabbiniske tanker om torahs præeksistens kun skulle mønte sig på Moses' torah.

I forhold til de tidlige jødiske tekster, der er både Moores og Boccaccinis primære interesseområde, afviser Boccaccini Moores påstand om, at der skulle herske identitet mellem torah og visdom i Baruks Bog 4,1-3. Torah er blot et middel til visdom, men ikke identisk med den præeksistente visdom, som kendes også fra Ordsprogenes Bog 8,22. Derfor vil han heller ikke slutte, at en eller flere af de tidlige jødiske torot skulle være præeksistente (Boccaccini 1995, 331-332). Det springende punkt er ifølge mit kendskab til de tidligt jødiske tekster, at Siraks Bog identificerer visdommens tale med "den højeste Guds pagtsbog, loven, som Moses pålagde os og gav i arv til Jakobs menigheder. ... Den lov får visdom til at flyde over ..." (Sir 24,23-25). Hertil skriver Boccaccini: "Sirach does not identify the Law with wisdom (*sophia*), but rather with her education (*paideia*). Ifølge Siraks Bog genererer den hypotaserede visdom den torah, som i sig selv er et middel til menneskers visdom. Denne *inclusio* afslører ifølge min læsning en tidlig jødisk skelnen mellem en transcendent og immanent visdom, der medieres af bl.a. Moses' torah. Den transcendent visdom er præeksistent og udgår fra Gud: "Al visdom kommer fra Herren, ... Som det første af alt blev visdommen skabt, klog indsigt findes fra evighed af ..." (Sir, prolog,1-4). Det er pga. visdommens metonymiske relation til Gud, at visdommen overhovedet kan tænkes som præeksistent. Vel står der ikke, at det er Moses' torah, der var præeksistent, men citatet belægger efter min vurdering, at Boccaccinis skelnen mellem visdom (Guds) og lærdom (Guds, som den er formidlet i torah) er kunstig og for simpel i forhold til tekstmaterialets kompleksitet, hvorved

han overser det væsentlige træk ved jødisk religion, nemlig at torah fra aksetiden og frem til moderne tid står i en metonymisk relation til Gud pga. de ord af Gud, der er indeholdt i teksten (Stern 1987, 619), og at torah ikke kun faciliterer menneskers visdom, men sågar medierer Guds visdom til mennesker. Mediation mellem det transcendent og det immanente er en nødvendighed, og allerede de tidligt jødiske tekster afslører, at torah har haft en sådan medierende funktion.

Med den kompleksitet *in mente* vil jeg nærlæse de rabbinisk jødiske tekster, der kan bidrage med en forståelse af den præeksistente torah, dens funktion samt særkender i forhold til andre torahopfattelser i den rabbiniske periode, der strækker sig fra ca. 200 e.v.t. til ca. 1750.

#### ANALYSE

##### *Den præeksistente torah*

Direkte omtale af, at torah skulle have været blevet skabt forud for verdens skabelse, foreligger første gang i Targum Neofiti, der stammer fra anden halvdel af 2. årh. e.v.t.. Targum Neofiti, der er en aramæisk, fri bibeloversættelse, anfører, at

... two thousand years before the world was created, [God] created the Torah ... the garden of Eden for the just and Gehenna for the wicked ... If [Adam] had observed the precepts of the Law and fulfilled [God's] commandment he would live and endure for ever like the tree of life." (tg N Gen 3,22; citeret efter Boccaccini 1995, 345)

I dette citat anføres torah som både præeksistent og som middel til frelse fra døden til det evige liv. Det ligner ifølge Boccaccini den rolle, som den præeksistente visdom tidligere har haft, omend torah i Targum Neofiti imidlertid ikke helt har fortrængt visdommen, idet visdommen stadig regnes for det redskab, som Gud brugte til at skabe verden med, jf. Ordsp 8,22. Der står: "From the beginning with Wisdom <the Word of> God created and perfected the heavens and the earth" (tg N Gen 1,1; citeret efter Boccaccini 1995, 345). I forlængelse af Targum Neofitis opfattelse af torah som middel til at blive frelst fra døden kan nævnes den jerusalemittiske talmuds omtale af, at torah som alle andre himmelske, præeksistente skabninger var skabt af ild. Bogstaverne bestod af sorte flammer, mens baggrunden var hvid ild (jSheqalim 6:1, 49d). Ild og farven hvid forbindes ofte med menneskers renelse eller det guddommeliges renhed, jf. Es 6,6; Ez 1,4; Dan 7,9-10, mens sort konnoterer tilsmudset hellighed, varsling af dom og udført straf, jf. Klages 4,1; 1

Kg 18,45 og Visd 10,6. Den præksistente torah konnoterer her domfældelse og renelse som forudsætninger for frelse.

Mishnah er den næstældste tekst, der direkte omtaler torah som præksistent. I traktaten Kiddushin fra ca. år 200 e.v.t. anføres det, at "Abraham our father performed the whole Torah before it was given" (mKiddushin 4,14). Den præksistente torahs alder understreges her som i senere tekster fra det 5. århundrede e.v.t., hvor den præksistente Torahs alder anføres med billedet af Gud som svanger med Torah og de tjenende engle i 974 generationer forud for deres fødsel, jf. Gen R 28,4, hvor de eksisterede 2000 år, inden verden blev skabt, jf. Lev R 19,1. Den præksistente torahs høje alder foranlediger flere midrashiske kilder til at drage den konklusion, at særligt udvalgte af Gud havde kendskab til torah forud for dens åbenbaring på Sinaj. Udover patriarkerne tæller det også Adam, jf. Gen R 16,5-6 og 24,5. Dette minder meget om Jubilærbogens insisteren på, at både Adam, Enok og patriarkerne havde kendskab til de himmelske tavler forud for deres åbenbaring for Moses på Sinaj. Funktionen af tekstgrundlagets præksistens synes her at være dels at knytte patriarkerne og andre før-mosaiske helte til noget så nyt og kraftfuldt som Guds ord nedfældet på skrift, dels at supplere og korrigere de fem Mosebøgers autoritet (Najman 1999, 410).

I den babylonske talmud fra det 7. århundrede e.v.t. udlægges den præksistente torah under tilpasning til det rabbinske behov for at understrege, at både den skriftlige og mundtlige torah er autoritative:

Raba or R. Ashi said: Abraham, our father, kept even the law concerning the erub of the dishes, as it is said: My Torahs: one being the written Torah, the other the oral Torah. (bYoma 28b)<sup>6</sup>

For rabbinerne synes det her naturligt, at Abraham havde en form for indsigt i den skriftlige såvel som mundtlige torah, der begge var præksistente forud for skabelsen og dermed også forud for åbenbaringen på Sinaj. Funktionen af den mundtlige torah har altid været at sikre den aktualiserende udlægning af den skriftlige torah i skiftende kontekster, og med en præksistent mundtlig torah sikres en sådan aktualisering ikke kun fremad i historien, men også bagud til de få, der allerede var blevet tilknyttet den præksistente skriftlige torah.

6. Engelske oversættelser af de rabbinske inkl. mystiske tekster stammer fra Soncino-udgivelsen *Judaic Classics Library*, ed. D. Kantrowitz (Brooklyn: Judaica Press, 1991-2001) (CD-Rom).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Mens ovenstående citater blot omtaler torah som præksistent, tillægges Rabbi Akiva i Pirke Avot, et traktatliggende tillæg til Mishnah, fra første halvdel af det 3. århundrede, den opfattelse, at torah ikke kun er præksistent, men tilmed har usurperet den præksistente visdoms rolle som Guds skabelsesredskab:

Precious are Israelites, to whom was given the precious thing. It was an act of still greater love that it was made known to them that to them was given that precious thing with which the world was made, as it is said, 'For I give you a good doctrine. Do not forsake my Torah.' (Prov. 4:2) (mAvot 3,14)

At torah var Guds skabelsesredskab gentages fremadrettet i *Sifre til Deuteronomium* 11,10 (3. årh. e.v.t.) og især i Genesis Rabbah. Genesis Rabbah, der er en aggadisk midrash<sup>7</sup> fra ca. 5. årh. e.v.t., nævner, at kærlighed motiverede Gud til at skabe seks ting forud for verden, nemlig torah, Guds trone, patriarkerne, templet, Messias' navn, og anger, jf. Gen R 1,4. Guds kærlighed til torah spiller også en rolle i selve proemet til Genesis Rabbah, hvor Ordsprogenes Bog 8,22 fungerer som det fjernvers, der skal kaste et fortolkende lys på 1 Mos 1,1.

R. Hoshaj'ah indledte sit foredrag med: "Da jeg var fosterbarn (*amon*) hos Ham, Hans lyst dag for dag" (Ordsp 8,30). Amon er en håndværker (*umman*). Torahen siger: Jeg var arbejdsredskabet for Den Hellige, lovet være Han. Når en jordisk konge bygger et palads, gør han det sædvanligvis ikke ved egen indsigt, men ved hjælp af en håndværkers kunnen. Håndværkeren bygger det imidlertid ikke ud af hovedet, men har tegninger og diagrammer til rådighed, så han kan vide, hvorledes han skal konstruere værelser og døre. Således så Den Hellige, lovet være Han, i Torah og skabte universet. Da sagde Torahen: "I begyndelsen skabte Gud" (1 Mos 1,1). "Begyndelsen" kan kun henvise til Torah, således som det er sagt: "Herren skabte mig som begyndelsen på sin vej" (Ordsp 8,22). (*Genesis Rabbah* I,1, se også Ex. Rab. 29,4)<sup>8</sup>

---

7. 'Aggadah' betegner fortællestof i den hebræiske bibel, mens 'halakhah' på komplementær vis betegner den hebræiske bibels lovstof. Midrash er en genrebetegnelse for rabbinsk litteratur, der udlægger den hebræiske bibel med henblik på at dechiffrere Guds vilje i helligteksten. Midrasher opdeles i aggadiske og halakhiske midrasher alt efter, om fokus er på fortællestoffet eller lovstoffet.

8. Citeret efter Rod-Salomonsen & Winther 2001, 184.

Med andre ord benyttede Gud torah som sit arkitektoniske skabelsesredskab.<sup>9</sup> Når jøder sidenhen har fordybet sig i torah, har de fået en mulighed for at dechiffrere Guds transcendentale rationale bag skabelsen og verdens gang, hvormed den præeksistente torah potentielt fungerer som et redskab for mennesket til selv at overskride skellet mellem den immanente og transcendentale sfære og opnå adgang til Guds visdom.

Som opsummering af de rabbiniske tekster, der entydigt omtaler den præeksistente torah, kan fremføres, at dens funktion har været bl.a. at mediere en transcendent lære, der kunne sikre frelse fra døden og dermed evigt liv. Læren kunne forlene autoritet til før-mosaiske helte, ligesom den kunne supplere og korrigere Mosebøgerne for at sikre en aktualisering af et præeksistent skriftligt forlæg. Den præeksistente torah kunne også mediere en forståelse af den transcendentale Guds plan med verden og dermed også en evne til forudsigelse af verdens gang.

### *Den mundtlige torah*

Netop med min insistens på at forstå torah som lære i bredeste forstand er jeg nødt til at gennemgå torahopfattelser, der er beslægtede med fænomenet ”præeksistent torah” som fx den mundtlige torah. Den mundtlige torah bygger videre på farisæernes respekt for de fædrene traditioner, jf. Josefus’ *Antiquitates* 18,11-25, men omtales først som torah, dvs. lære, og i forbindelse med Moses i de tidlige rabbiniske tekster. Ældste kilde er Pirke Avot, der åbner med formuleringen:

Mosheh modtog Torahen fra Sinaj og overleverede den til Jehoshu’a og Jehoshu’a til De Ældste, og De Ældste til profeterne; profeterne overleverede den til Den store Synagoges medlemmer. De sagde tre ting: Vær forsigtig med domsafsigelse, oprejs mange disciple og dan et gærde omkring Torahen .(mAvot 1,1)<sup>10</sup>

Pirke Avot opremser her tradenterne af den torah, som Moses modtog på Sinaj. Det fremgår dog umiddelbart ikke, hvilken torah der skal dannes et gærde om. Først i de efterfølgende vers, hvor det er rabbinernes diskussioner (mAvot 1,4) og studier (mAvot 1,15) af den skriftlige torah, fornemmer man, at der er tale om to torot, nemlig den skriftlige og den mundtlige torah. Begge er blevet overleveret

9. Tanken kendes også hos Filon, der forestillede sig Logos som skabelsesredskab (Moore 1932, 267; Winston 2009, 231-234).

10. Citeret efter Rod-Salomonsen & Winther 2001, 89.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

og skal, som det her anføres, markeres og behandles som hellige, jf. gærdesætning. Det forklarer senere udsagn om eksempelvis rabbineren Shammai (ca 50 f.v.t. - 30 e.v.t.), der i den babylonske Talmud (7. årh. e.v.t.) blev tillagt dette udsagn om den skriftlige og mundtlige torah som komplementære: "Our Rabbis taught: A certain heathen once came before Shammai and asked him, 'How many Toroth have you? Two, he replied: the Written Torah and the Oral Torah" (bShabbat 31a).

I perioden fra det 3. til det 7. århundrede, hvor rabbinerne langsomt, men gradvist kom til at dominere jødedommen, promoverede de den mundtlige torahs status, således at de med det begreb kunne legitimere deres egne supplementter til og korrektioner af den skriftlige torah. Hellighedshierarkiet mellem den skriftlige og mundtlige torah var således, at den skriftlige torah var og er jødernes helligste tekst, men den mundtlige torah, som den med tiden blev nedfældet i Mishnah, Tosefta, de to talmuder og diverse midrasher, betragtedes ikke som helligtekst, men som det tekstkorpus med størst kanonisk betydning for retpraktiserende jøder. Det ses bl.a. af dette citat:

Rav Jehudah sagde i Rav's navn: "Da Moses steg op til himlen, fandt han Den Hellige, lovet være Han, optaget af at føje kroner til nogle af Torahens bogstaver. Moses sagde: 'Universets Herre, hvad er det, du gør?' Han svarede: 'Der vil komme en mand efter mange generationer ved navn Akiva ben Josef, som vil udlede masser af love af hvert tegn.' Moses sagde: 'Universets Herre, lad mig se ham.' Han svarede: 'Vend dig om.' Moses gik hen og satte sig bag otte rækker af Akivas disciple. Da han ikke kunne følge deres argumenter, følte han sig skidt tilpas, men da de kom til et bestemt emne og disciplene spurgte deres mester: 'Hvorfra ved du det?' og han svarede: 'Sådan er Torahen givet til Moses på Sinaj', var han beroliget. Derpå vendte han sig til Den Hellige, lovet være Han, og sagde: 'Universets Herre, Du har sådan en mand, og du giver Torahen gennem mig?' Han svarede: 'Stille, sådan var min beslutning.' Så sagde Moses: 'Universets Herre, du har vist mig hans Torah, vis mig også hans belønning.' 'Vend dig om', sagde Han. Og Moses vendte sig om og så dem veje hans kød i markedsboderne. 'Universets Herre', råbte Moses, 'sådan en Torah og sådan en belønning!' 'Stille', svarede Han, 'sådan er min beslutning.'" (bMenachot 29b)<sup>11</sup>

11. Citeret efter Weinholt 1997, 35-36.

Rabbi Akiva døde som martyr i 135 e.v.t. efter at være blevet lagt på hjul og stejle af romerne som straf for, at han havde støttet messiasprætendenten Bar Kohkba i et oprør imod dem. Det er det endeligt, som Moses undrer sig over, taget i betragtning hvor fremragende en fortolker af den skriftlige Torah Akiva regnedes for, idet han var kendt for at kunne udlægge selv de mindste detaljer i den skriftlige torah, dvs. åbenbare dele af den mundtlige torah, så det passede til samtiden. Den historiske udvikling har Moses af gode grunde ikke kendskab til, hvilket begrundet den måske lidt vovede, men kærlige ironisering over Moses' manglende forståelse af Akivas tankespring.

Med templets fald i 70 e.v.t. og jødernes fordrivelse fra Judæa i 135 e.v.t. samt en langsom erkendelse blandt ledende jøder af, at jødedommen var nødt til at forstå sig selv på helt nye præmisser, måtte spørgsmålet om at finde det mest adækvate normgrundlag overtrumfe respekten for hellighedshierarkiet (fx bBaba Metsia 59b). Den skriftlige torah var ikke længere tilstrækkelig og fordrede derfor et supplement. Ud fra dette behov for supplement forstår man også bedre den aggadiske midrash Exodus Rabbah fra 9.-10. århundrede e.v.t., hvor den skriftlige torah fremstilles som de opsummerende principper i Guds lære til Moses, mens den mundtlige torah er den krævende og omfattende, som ikke engang Moses kunne lære udenad under sine fyrre dage med Gud på Sinaj bjerg:

R. Abbahu said: All the forty days that Moses was on high, he kept on forgetting the Torah he learnt. He then said: Lord of the Universe, I have spent forty days, yet I know nothing. What did God do? At the end of the forty days, He gave him the Torah as a gift, for it says, AND HE GAVE UNTO MOSES. Could then Moses have learnt the whole Torah? Of the Torah it says: The measure thereof is longer than the earth, and broader than the sea (Job 11, 9); could then Moses have learnt it all in forty days? No; but it was only the principles thereof which God taught Moses. (Ex Rab 41,6)

Den mundtlige torahs karakter af åbenbaret lære skyldes forestillingen om, at Moses blev undervist af Gud i den skriftlige torahs principper, således at han og hans efterfølgere kunne sikre en tilpasning af den skriftlige torah til skiftende kontekster. I den aggadiske midrash Ecclesiastes Rabbah fra ca. 7-8. årh. e.v.t. cementeres den mundtlige torahs status af åbenbaring med udgangspunkt i Præd 1,10: "Hvis nogen siger: 'Se, her er noget nyt!' så har det, vi har for øje, allerede været for længst", hvorved anslås en forståelse af den mundtlige torah som præeksistent:

Scripture, Mishnah, halachoth, oral laws not included in the Mishnah, homiletical expositions, and the decisions to be hereafter given by eminent scholars already existed and were communicated as a law to Moses from Sinai. Whence do we know this? From what is written, IS THERE A THING WHEREOF IT IS SAID: SEE, THIS IS NEW? [Were a scholar to maintain this], behold his colleague can prove to him IT HATH BEEN ALREADY. ... 'From the beginning I have not spoken in secret; from the time that it was, there am I' (Isa. 48,16). They said to him, '[If you were present at the Revelation] why have you not told us [this teaching before]? He replied to them, 'Because chambers [for the reception of prophecy] had not been created within me, but now that they have been created within me, Now the Lord God hath sent me, and His spirit. (Eccles R 1,29)

Den mundtlige torah præsenteres her som præksistent, ikke siden skabelsen som den transcendent torah, men præksistent i betydningen eksisterende siden åbenbaringen på Sinaj. Israelitter og jøder, der jo står i den mundtlige traditionskæde, har imidlertid kun adgang til de dele af den mundtlige torah, der er vedkommende for deres samtid. Den mundtlige Torah skal formes efter omstændighederne, men er præksisterende med rod i Guds fyrre døgn lange overlevering til Moses på Sinaj. Sidstnævnte passage dokumenterer således, at Boccaccini ikke har ret i at insistere på et snævert torahbegreb med henblik på at forstå den præksistente torah. Den præksistente torah er ikke kun Mosebøgerne, men også hele den mundtlige tradition.

### *Den transcendent torah*

Som det er blevet forklaret ovenfor, skelner man i rabbinsk jødedom mellem den skriftlige og den mundtlige torah. Ligeledes er forestillingen om en præksistent torah også gångs fra det 3. århundrede og frem. Hertil kommer, at rabbinsk jødedom også opererer med forestillingen om en transcendent torah, der, som jeg vil fremføre, er alle torots moder, jf. T. Hoffmanns bidrag til dette bind. Den transcendent torah bliver objekt for mange rabbineres, herunder mystikeres, forsøg på at nå bag om den skriftlige og mundtlige torah og nå indsigter, som kun den transcendent Gud hidtil har haft kendskab til.

Forestillingen om en transcendent torah hviler i bund og grund på Anden Mosebogs forestilling om to sæt stentavler: "Da [Gud] var færdig med at tale med Moses på Sinajs Bjerg, gav han ham Vidnesbyrdets to tavler, stentavler beskrevet med Guds finger" (2 Mos 31,18) – Gudsskrevne tavler, som Moses imidlertid smadrer i



raseri over israelitternes dans om guldkalven, jf. 2 Mos 32,19. Da Gud har straffet de dansende israelitter med plager og på baggrund af Moses' forbøn har tilgivet dem, må Moses drage op på Sinaj igen, hvor han for anden gang modtager et sæt tavler, der dog nu er skrevet af menneskehånd: "Herren sagde til Moses: 'Skriv disse ord ned, for det er på grundlag af disse ord, jeg slutter pagt med dig og med Israel'. Så blev han der hos Herren i fyrre dage og fyrre nætter uden at spise og drikke noget, og han skrev pagtens ord, de ti bud, på tavlerne" (2 Mos 34,27). Over disse to kapitler i den skriftlige torah etableres en ontologisk differens mellem det første og det andet sæt tavler, der skyldes, at de er skrevet af hhv. Gud og Moses. Det fører til, at rabbinerne udtænker et betydnings- og hellighedshierarki i den forbindelse:

The Holy One, blessed be He, said to Moses: It was I who wrote the first Tables, as it says, Written with the finger of God (Ex 31,18), but do thou write the second Tables, and may I also assist therein'. It can be compared to a king who took a wife and had a marriage contract written with his own materials. In the course of time, she corrupted her ways, with the result that he drove her forth from his house. Her best friend then came and restored her to the king's favour. Said the king to him: 'I have become reconciled with her, but prepare thou the certificate, and may I prevail upon myself to lend my signature to it'. (Ex Rab 47,2)

På grund af israelitternes manglende tillid til både Gud og Moses er de ikke værdige til den transcendent torah og må derfor nøjes med en medieret torah, hvor Moses' skriveraktivitet sikrer, at indholdet medieres ved hjælp af et menneskesprog, som selv de stivnakkede israelitter kan forstå, og hvormed helligheden, der eksisterer ved Guds ord, ikke står ubeskyttet hen. At der her skelnes mellem menneskers sprog og Guds sprog afspejler den ontologiske differens mellem den transcendent og den immanente sfære, som dominerer den jødiske religion fra midten af det 1. årtusinde f.v.t. og frem. Den ontologiske differens er typisk for aksial religion, og citatet præciserer Mosebøgernes funktion som mediator for et transcendent forlæg, der igen formidler Guds visdom.

Hellighedshierarkiet mellem den transcendent og den immanente torah udtrykkes også i Genesis Rabbah 17,5 og 44,12, hvor den immanente torah omtales som en umoden frugt, der er faldet fra sin gren før tid, og i Ecclesiastes Rabbah 11,8, der opfatter den immanente torah som intet i forhold til den kommende verdens torah. Her vil dommedag overflødiggøre den skriftlige og mundtlige torah, idet den transcendent torah vil udgøre den kommende verdens normgrundlag,

fordi mennesker nu, qua en ontologisk forandring, vil være modne nok til at kunne forstå Guds visdom uformidlet.

Fordi den transcendent torah indeholder Guds visdom, og fordi Gud i al sin visdom har kunnet forudkoncipere denne og kommende verdeneres gang, må den transcendent torah pr. definition være identisk med den præeksistente torah. Denne slutning er endnu et modargument imod Boccaccinis snævre torahopfattelse som præmis for hans forståelse af den præeksistente torah og dens relation til visdommen.

### *Torah i jødisk mystik*<sup>12</sup>

Fra ca. år 700 og i århundrederne frem skete der et markant skifte i rabbinisk jødedom, hvor kreative opfattelser af torah forsøgte stækket. Dels afspejlede rabbinernes umiddelbare forbehold over for et bredt torahbegreb, at rabbinerne var blevet toneangivende for jødedommen og nu kunne tillade sig en mindre grad af tolerance over for andre jødiske synspunkter end tidligere, dels afspejlede det en øget bevidsthed om det rivaliseringsforhold, der herskede mellem jødedom, kristendom og den nyligt opståede religion islam. Islams udbredelse indebar grundlæggelsen af et muslimsk imperium, der strakte sig fra Fjernøsten til den iberiske og afrikanske vestkyst i områder, hvor kristendommen også havde cementeret sin position som verdensreligion. Det muslimske imperiums ekspansion medførte betydelige kulturmøder, hvorfor bl.a. såkaldte saloner blev etableret, hvor muslimer, kristne og jøder mødtes for at diskutere religion og kappes om de bedste argumenter for deres religions forrang (Scheidlin 2002, 32-39). Her anvendtes især en aristotelisk logik og argumentation, hvor det for rabbinerne var svært at referere til noget så transempirisk som en præeksistent, endsige transcendent Torah. Den første rationalistisk inspirerede ekseget i jødisk tradition Sa'adia Gaon indledte en rabbinisk tradition, der understregede, at præeksistensforestillinger blot skulle opfattes billedligt (Harvey 2007, 40-42). Thomas Hoffmann skriver i dette bind, at muslimerne fastholdt forestillingen om en præeksistent koran, men den rabbinisk jødiske strategi var omvendt. Ved hjælp af aristotelisk logik afviste rabbinerne forestillingerne om den præeksistente, endsige transcendent torah i den tværreligiøse dialog med kristendom og islam. Samtidig bliver en sådan afvisning også middel for rabbinerne til at værne om egen autoritet ved at understrege, at der ikke kunne sås tvivl om sandhedsgraden og fuldstændigheden af Moses' torah, dvs. den skriftlige og mundtlige torah. Det rabbiniske forbehold over for en præeksistent og dermed

12. For en dansk introduktion til jødisk mystik, se Schleicher 2003.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

også transcendent torah kom til udtryk fx i Midrash Rabbah til 5 Mos 8:6 fra det 10. århundrede: "Moses said to Israel: Do not say: 'Another Moses will arise and bring us another Torah from heaven'; I therefore warn you, IT IS NOT IN HEAVEN. that is to say, no part of it has remained in heaven (Midrash Rabbah til Deut 8:6). Med den grundindstilling blandt toneangivende rabbinere henvises jødiske forestillinger om en præeksistent torah i den tidligste middelalder til den mystiske tradition, der var en særlig elitær strømning for selv samme, om end særligt indviede rabbinere.

Fordelen ved at henvise forestillinger om en præeksistent/transcendent torah til mystikken var, at rabbinerne kunne forhindre, at en sådan påvirkede den brede jødiske befolkning og evt. inspirerede til alternative opfattelser af, hvordan jødedommen skulle forme sig. Alt, hvad der er transcendent, dvs. angår forhold og karaktertræk, der ligger uden for menneskets sansede erfaring, havde i jødedommen siden det 3. århundrede været betragtet som esoterisk viden, dvs. viden, som kun var forbeholdt de indviede, og som lægfolk derfor ikke måtte modtage information om. I Mishnah står der: "Man skal ikke udlægge reglerne om *Ma'aseh Bereshit*, *Skabelsesværket*, i nærværelse af flere end to disciple, eller om *merkavah*, når der er flere end en ene mand, forudsat at han er viis og begriber det af sig selv".<sup>13</sup> Første Mosebog, kap. 1, der beskriver Guds skabelse af verden ved hjælp af sproget, og Ezekiels Bog, kap. 1 om Guds rejse i et himmelsk fartøj var i fokus blandt de tidlige mystikere, hvorfor det er information om netop disse tekster, der forbydes udbredt med mindre man er særligt forberedt. Den særlige forberedelse bestod i grundig skoling i rabbinsk litteratur og krav til fromhed og fysiognomi, et mandligt køn og en alder på mindst 30 år. Opfyldte man disse krav, måtte man ifølge det rabbinske tekstkorpus beskæftige sig med de esoteriske aspekter af helligteksten og således søge dens mere komplekse betydning, mens lægfolk var henvist til at forholde sig til helligtekstens bogstavelige betydning.<sup>14</sup> To mystiske traditioner opstod fra det 3. århundrede e.v.t. og frem, der med henvisning til de esoteriske tekster fra Første Mosebog, kap. 1 og Ezekiels Bog, kap. 1 betegnes hhv. *bereshit*- og *merkavah*-traditionerne. *Bereshit* betyder "I begyndelsen" og refererer til de to første ord i 1 Mos 1,1. *Bereshit*-traditionen fokuserer på Guds brug af tal- og bogstavmagi i processerne bag skabelsen og dens opretholdelse, hvormed muliggøres ikke kun et indblik i Guds visdom, som den udfolder sig i skabelsen, men også at gøre Gud skabelsen efter, hvilket var en vovet tanke. *Merkavah* betyder fartøj og refererer til det fartøj,

13. Citeret efter Winther 2001, 98.

14. Gershom Scholem påpeger her en forbindelse via kristne og islamiske teologer til Filons skelnen mellem helligtekstens bogstavelige og åndelige betydning i den skelnen, der opstår i rabbinsk religion mellem tekstens eksoteriske og esoteriske betydningslag (Scholem 1956, 65-66).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

som Gud gør brug af i Ezekiels Bog for at nå sit eksilerede folk i Babylon. Tanken i *merkavah*-traditionen var, at man ved hjælp af ekstatiske teknikker selv kunne foretage en form for sjælerejse til Gud, nu hvor man som jødisk folk igen var endt i eksil. Fælles for begge traditioner er bl.a., at man skelner mellem torahs eksoteriske og esoteriske betydning, hvor sidstnævnte afslører torah i al sin transcendentens.

I middelalderen opstår den næste fase i jødisk mystik, der blomstrer i perioden 12. til 17. århundrede. Fasen benævnes kabbalah, der betyder ”modtagelse”, underforstået, af den esoteriske tradition, der har indsigt i den transcendent og dermed også præeksistente torah. I slutningen af det 13. århundrede introducerede Moses de Leon i det mystiske hovedværk *Sefer haZohar* under inspiration af bl.a. franciskanere den opfattelse, at den skriftlige torah har fire betydningslag. En forståelse af torahs fire betydningslag og beherskelse af den dertilknyttede firefoldige fortolkningsmetode var et udgangspunkt for mystisk aktivitet inden for den gren af kabbalah, der benævnes teosofisk kabbalah. I teosofisk kabbalah søgte man gennem torahstudier viden om Guds transcendent væsen. Moses de Leon navngiver sin teori om torahs fire betydningslag efter en talmudisk legende med rødder i *merkavah*-traditionen om fire rabbinere, der gik ind i Pardes, jf. Højsangen 4,13 om ”parken” (DO 1992) eller smukkere ”haven” med granatæbletræer, hvorfra kun den ene, nemlig Rabbi Akiva, kom levende ud:

Fire kom ind i pardes, haven, nemlig ben Azzai og ben Zoma, Aher, den anden, (Elisha ben Avujah) og Rabbi Akiva. Rabbi Akiva sagde til dem: ”Når I når hen til stenene af rent marmor, må I ikke sige: ’vand, vand!’ For det hedder: ’Ingen, som farer med løgn skal bestå for mit øje’ (Sl 101,7)”. Ben Azzai kastede et blik ind i Pardes og døde. Om ham siger skriften: ”Dyrebar i Herrens øjne er Hans frommes død” (Sl 116,15). Ben Zoma kastede et blik ind i pardes og blev slået (af vanvid). Om ham siger skriften: ”Finder du honning, så spis til behov, så at du ikke bliver mæt og igen spyr den ud” (Ordsp 25,15). Aher, den anden, (Elisha ben Avujah) ”omhuggede plantningerne”. Rabbi Akiva vendte tilbage i god behold. (bTalmud, Hagigah 14b)<sup>15</sup>

Teksten udlægges traditionelt således, at ben Azzai pga. manglende forberedelse ikke havde format til at kunne genkende det guddommelige, som han mødte i granatæblehaven. Ben Zoma var for grådig efter en mystisk oplevelse, og som immanent menneske kunne han ikke rumme Gud i den alt for store dosis, som han udsatte sig for. Aher, der på hebræisk betyder ”den anden”, tolkes traditionelt som

---

15. Winthers oversættelse (Winther 2001, 121).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

gnostikeren, der ud fra et dualistisk syn på skabelsen anerkendte to magter som selvstændige magter, nemlig den gode og den onde magt. Dette gnostiske budskab forkyndte han efter sigende til de unge jødiske mænd, jf. ”plantninger”, hvormed de blev forledt i gnostisk retning væk fra rabbinsk jødedom, hvor Gud som almægtig, monotheistisk gud regnedes som kilde til både godhed og ondskab. Rabbi Akiva var med andre ord den eneste, der overlevede et besøg i den transcendent sfære, fordi han opfyldte alle krav i forhold til at beskæftige sig med torahs transcendent lag. Han regnes tilmed i jødisk tradition som mystikkens grundlægger, fordi han som citeret ovenfor var kendt selv hos Gud som den, der ledte efter torahs transcendent betydning gennem granskning af hver enkelt bogstavs og de mindste tegns betydning. Pardes-fortællingen om Akiva trækkes meget sandsynligt ind hos Moses de Leon for at legitimere den firefoldige fortolkningsmetode. Metoden navngav Moses de Leon selv PaRDeS med en understregning af, at de fire konsonanter i ordet udgjorde et akronym for **P**eshat (simpel betydning), **R**emez (allegorisk hentydning), **D**erash (aktualiserende udlægning) og **S**od (hemmelighed). De fire fortolkningslag som præmis for erkendelse af den transcendent og dermed præeksistente torah fremgår bl.a. her:

... In descending to the world, if [the torah] did not put on the garments of this world the world would not endure. ... So it is with the Torah. She has a body: the commandments of Torah, called ‘the embodiment of Torah’. This body is clothed in garments: the stories of this world. Fools of the world look only at that garment, the story of Torah; they know nothing more. They do not look at what is under that garment. Those who know more do not look at the garment but rather at the body under the garment. The wise ones, servants of the King on high, those who stood at Mt. Sinai, look only at the soul, root of all, real Torah! In the time to come they are destined to look at the soul of the soul of Torah! (*Sefer haZohar* III, 152a)

Citatet præsenterer for så vidt ikke noget nyt, men bekræfter en videreførelse af forestillingen om et åndeligt betydningslag i torah, der står i opposition til det bogstavelige, og om, at den transcendent torah vil manifestere sig og udgøre normgrundlaget i den kommende verden efter dommedag. Dér, hvor det bliver mystisk (i ordets egentlige forstand) er i omtalen af torah som en kvinde, nærmere bestemt *Shekhinah*, som mystikeren skal søge at blive forenet med, fordi hun fungerer som hypostase for Guds immanente tilstedeværelse på Jorden. Mystikeren, der søger forening med Gud, skal forene sig med torah, idet den immanente torah alt andet lige er metonymi for Gud i al sin transcendens. Lykkes denne forening, vil mystikeren

måske ikke i livet, men i det mindste på vej ind i døden, forstå det hemmelighedsfulde betydningslag i Torah, der udgør forbindelsesledet mellem mennesker i den immanente sfære og Gud i al sin transcendens. Funktionen af de fire betydningslag i teosofisk kabbalah er at beskytte helligheden og en ontologisk differentiering af viden, der gøres tilgængelig alt efter graden af forberedelse.<sup>16</sup>

Den sidste nuance, som jeg vil nævne i forbindelse med mystikkens værn om og forsvar for det brede torahbegreb, hviler på en generel rabbinsk antagelse fra det 12. århundrede om, at den skriftlige torah har 70 ansigter, dvs. betydningsaspekter: "There are seventy faces to the Torah: Turn it around and around, for everything is in it" (Num R 13,15). Forestillingen om torahs 70 ansigter, der blev afsløret for Moses på Sinaj under de 40 dage, som det tog at mejsle det nye sæt tavler, ligger i umiddelbar forlængelse af den rabbinske traditions insisteren på den skriftlige torahs betydningsrelevans alle steder og uanset historisk kontekst, som afdækkes gennem fortolkning (Stern 1987, 619). I mystikken justeres den rabbinske antagelse, således at tallet 70 ikke skulle opfattes specifikt, men som en symbolsk angivelse af den skriftlige torahs uendeligt mange betydningslag (*Sefer haZohar* I, 47b; 54a). Denne torahopfattelse blev udgangspunkt for det, der i jødisk tradition kendes som den relativistiske torahforståelse.

Den sene form for kabbalisme, der opstod i Safed i det ottomaniske Palæstina i det 16. århundrede, kendt som luriansk kabbalah, præsenterede den tanke, at den skriftlige torah blev formidlet til 600.000 israelitter, hvorfor den blev skabt med 600.000 bogstaver.<sup>17</sup> Hver jøde, der er efterkommer af en af disse israelitter, deler en sjælerod med forfaderen, hvorved hver efterkommer er forbundet gennem sjælero-den til et særligt betydningsaspekt ved den skriftlige torah, der vil fremstå klart ved den messianske forløsning. Med Messias' komme vil den skriftlige torah dermed afsløre sine 600.000 betydninger, om end man kun vil få indblik i den betydning, der er møntet på ens sjælerod (Scholem 1956, 74-76). Betydningsrelativismen er i hovedparten af de efterfølgende mystiske strømninger dog ikke antinomisk praktisk set, idet Torahs uendelige betydningspotentiale ikke havde konsekvenser for udførelsen af budene, men blot for, hvilken betydning man lagde i budoverholdelsen.

Den ene af de to undtagelser, der bekræfter reglen om, at den relativistiske torahopfattelse ikke havde antinomiske følger, hvad praksis angår, er Shabbatai Tsvi (1626-1676), der trak på *Sefer haTemunah* fra ca. 1250, ifølge hvilken hver tidsalder

16. Om den firefoldige fortolkningsmetode og dertilhørende symboler, se Scholem (1956, 68-71).

17. Reelt er der ca. 340.000 bogstaver i de fem Mosebøger, men mystikerne kan se yderligere 260.000, hvormed tallet 600.000 nås (Scholem 1956, 76).

havde sin Torah. Hver tidsalder var præget af et af Guds indgribende aspekter. I tidsalderen før den nuværende var skabelsen frembragt af Guds barmhjertighed. Dette var en ideel urtid, hvor alt fremstod i harmoni. Den nuværende tidsalder er imidlertid genereret af Guds dømmende aspekter, hvor Mosebøgerne derfor fokuserer på at sætte grænser for adfærd og livsopfattelser. Den kommende tidsalder vil imidlertid ophæve alle de forbud, der er specificeret i Mosebøgerne for den nuværende tidsalder. Eftersom Shabbatai Tsvi opfattede sig selv som Messias, der skulle annoncere den nye tidsalder og åbenbare den nye tidsalders torah, havde han dermed legitimeret sine egne antinomiske handlinger så som konversion til islam, fordi de eksisterende forbud ville blive ophævet (Scholem 1956, 92).

Den anden undtagelse står i forlængelse af shabbatainismen og er noget overraskende reformjødedommen. Op igennem det 17. og 18. århundrede var shabbatainismen som følge af de antinomiske handlinger lyst i band af ledende rabbiniske autoriteter. Tilhængerne af Shabbatai Tsvi's lære måtte derfor praktisere jødedommen på antinomisk vis i det skjulte. Nogle forskere argumenterer for, at shabbatainismens relativistiske torahopfattelse med konsekvens for praksis, og de forholdsvise mange shabbataianerne, der havde været vant til selv at vurdere hvilke bud, der skulle overholdes hvordan, forberedte en grobund for reformjødedommens succes (Sherwin 2009, 10). Oplysningstidens vægtning af fornuft blev en opfordring til jøder om kun at overholde de bud, som de selv med egen fornuft kunne argumentere for. Gud åbenbarede sig ifølge reformjødedommen ikke i den skriftlige torah, men i menneskets fornuft, hvorfor mennesket var sat fri, men også forpligtet til at vurdere ret praksis selv. Med den udvikling *in mente* kan man notere sig, at det brede torahbegreb, som rabbiniske autoriteter i tidlig middelalder henviste til mystikken for at beskytte rabbinisk jødedom mod rivaliserende strømninger, blev rabbinisk jødedomms endeligt, idet man typisk regner rabbinisk jødedom afsluttet med modernitetens fremkomst, herunder jødedommens opsplitning i reformjødedommen samt konservativ og ortodoks jødedom.

Shabbatai Tsvi's radikale antinomiske tilgang til den eksisterende, skriftlige torah er selvfølgelig interessant, men er medtaget her, fordi den ligesom de øvrige mystiske tilgange til torah udtrykkeligt viser, at forestillingen om torahs præeksistens består op igennem historien. De kabbalistiske torahforestillinger afspejler alle som en, at torah foreligger i mere eller mindre hellige udgaver. Dens esoteriske dimensioner er helligere og forbundet med flere forholdsregler end dens eksoteriske. Torahs *sod*-dimension er helligere end dimensionerne ved *remez*, *derash* og *peshat*, ligesom den transcendent torah går forud for den skriftlige torahs 70 ansigter hhv. 600.000 individuelle betydningslag.

*Konklusion*

Artiklens formål har været at bidrage til en udbedring af to videnshuller om hhv. den præeksistente torahs funktion og en forklaring af dens fremkomst og efterfølgende eksistens. Fænomenet forstås på baggrund af den indledende begrebsafklaring som en lære, der udspringer af Guds visdom, hvormed Gud har kunnet forudkoncipere allerede forud for skabelsen, hvad der vil ske, og hvad der vil være behov for på Jorden i form af entiteter og begivenheder. Dette bekræftes i analyserne. I forlængelse af torahopfattelser i tidlig jødedom er den præeksistente torahs primære funktion at mediere Guds visdom til mennesker og dermed muliggøre en overskridelse af den ontologiske differens, der hersker mellem den transcendent og den immanente sfære. Dette er typisk for aksial religion. Torahs mediering, uanset om vi taler tidlig jødedom eller rabbinsk jødedom, signalerer et muligt indblik i Guds alvidenhed om fortid, nutid og fremtid og dermed større sandsynlighed for frelse.

Fortidens torot såvel som den mundtlige torah og den transcendent torah er beslægtede med den præeksistente torah, hvis ikke endda identiske fænomener. Den mundtlige torahs funktion er at muliggøre menneskers aktualisering af den skriftlige torah, men eftersom den mundtlige torah af rabbinerne også præciseres som præeksistent, afspejler den mundtlige torah ligesom den præeksistente, skriftlige torah, at Gud har forudkonciperet hver enkelt aktualiserende udlægning uanset historisk kontekst. Hvad angår den transcendent torah, står den centralt i tidlig rabbinsk jødedom og i jødisk mystik generelt, hvor den repræsenterer et muligt indblik i Guds visdom og plan med skabelsen, hvilket igen begrundes, at den transcendent torah er præeksistent pr. definition. Her varsler den transcendent torah en særlig form for frelse, idet den transcendent torah efter dommedag vil erstatte Mosebøgerne og udgøre normgrundlaget i den kommende verden. Det nuværende skel mellem den transcendent og den immanente sfære vil blive ophævet, idet de mennesker, der er frelst oven på dommen, vil undergå en ontologisk forandring, hvorved de kan forstå Guds visdom uformidlet. Jeg afviser således Boccaccinis påstand om, at den præeksistente torah skulle forstås ud fra et snævert torahbegreb, dvs. de fem Mosebøger, og som noget unikt for rabbinsk jødedom. Det er korrekt, at det først er i rabbinsk jødedom, at Moses' torah beskrives som præeksistent, men torahs mediation af Guds visdom kan observeres fra den sene del af gammeltestamentlig religion over tidlig jødedom til rabbinsk jødedom, der alle er aksiale religionsformer. Med andre ord er funktionen af den præeksistente, den mundtlige og den transcendent torah den samme. Alle formidler de Guds transcendent visdom til menneskeheden, fordi de alle refererer til det skel mellem den transcendent og immanente sfære, der er så typisk for aksetiden. Jeg vil derfor hævde, at torah på linje med fx engle fungerer som en typisk aksial mediator. Bellahs teori om religions



evolution som forståelsesramme for fænomenet 'præeksistent torah' finder således belæg i både den tidligt jødiske og den rabbiniske empiri, hvor den præeksistente torahs funktion i alle tilfælde synes at have været at legitimere religiøs diversitet i form af forskellige aktualiserende udlægninger af torah, uanset om de var eksoteriske eller esoteriske, ved at henvise til, at Gud allerede i sin visdom har forudkonciperet netop disse udlægninger.

### Litteraturliste

- Assmann, J., 2006, *Religion and Cultural Memory* (2000), Stanford: Stanford University Press.
- Bellah, R.N., 1964, 'Religious Evolution', *American Sociological Review* 29 (3), 358-374.
- Bellah, R.N., 2005, 'What is Axial about the Axial Age', *Archives Européennes de Sociologie* 46 (1), 69-89.
- Boccaccini, G., 1995, 'The Pre-existence of the Torah: A Commonplace in Second Temple Judaism, or a Later Rabbinic development?', *Henoch* 17, 329-350.
- Brettler, M.Z., 2004, 'Introduction to Torah', i *The Jewish Study Bible*, red. A. Berlin & M.Z. Brettler, Oxford: Jewish Publication Society, 1-7.
- Donald, M., 1991, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- García Martínez, F., 1997, 'The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees', i *Studies in the Book of Jubilees*, red. M. Albani, J. Frey & A. Lange, Tübingen: Mohr Siebeck, 243-260.
- Hamerton-Kelly, R.G., 1973, *Pre-Existence, Wisdom, and The Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, W., 2007, 'Torah', i *Encyclopaedia Judaica*, red. M. Berenbaum & F. Skolnik, 2<sup>nd</sup> edition, Detroit: Macmillan, vol. 20, 39-46.
- Heschel, A.J., 2006, *Heavenly Torah: As Refracted through the Generations* (1962), New York: Continuum.
- Hogan, K.M., 2007, 'The Meanings of *tôrâ* in 4 Ezra', *Journal for the Study of Judaism* 38 (4-5), 530-552.
- Holdredge, B., 1989, 'The Bride of Israel: The Ontological Status of Scripture in the Rabbinic and Kabbalistic Traditions', i *Rethinking Scripture – Essays from a Comparative Perspective*, red. M. Levering, Albany: SUNY, 180-262.

- Najman, H., 1999, 'Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and Its Authority Conferring Strategies', *Journal for the Study of Judaism* 30 (4), 379-410.
- Rod-Salomonsen, B. & J. Winther, 2001, *Jødedommen – Religiøse tekster gennem 2000 år*, bind 1 (Skriften og den rabbiniske tradition), Kbh.: Spektrum.
- Sanders, J.T., 2001, 'When Sacred Canopies Collide. The Reception of the Torah of Moses in the Wisdom Literature of the Second-Temple Period', *Journal for the Study of Judaism* 32 (2), 121-136.
- Scheindlin, R.P., 2002, 'Merchants and Intellectuals, Rabbis and Poets: Judei-Arabic Culture in the Golden Age of Islam', i *Cultures of the Jews: A New History*, red. D. Biale, New York: Schocken Books, 313-388.
- Schleicher, M., 2003, 'Jødisk mystik i vestlig kulturhistorie', i *Den gamle nyreligiositet – Vestens glemte kulturarv*, red. M. Buchardt & P.R. Bøwadt, Frederiksberg: Anis, 57-71.
- Schleicher, M., 2012, 'Midt i en aksetid - en kulturevolutionær refleksion over 'Rewritten Scripture' og rabbinisk aggadah', *Collegium Biblicum's Årsskrift – Rewritten Scripture*, 43-51.
- Schleicher, M., 2005, 'Mystical Midrash', i *From Bible to Midrash – Portrayals and Interpretative Practices*, red. H. Trautner-Kromann: Lund: Arcus, 149-166.
- Schleicher, M., 2008, 'Torah som kult- og kommentarobjekt – en kritisk refleksion over Assmanns bidrag til helligtekstforskningen', *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 52, 39-52.
- Scholem, G., 1956, 'The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism. II', *Diogenes* 4 (15), 65-94.
- Schorch, S., 2008, 'The Pre-Eminence of the Hebrew Language and the Emerging Concept of the 'Ideal Text' in Late Second Temple Judaism', i *Studies in the Book of Ben Sira*, red. G.G. Xeravits & J. Zsengellér, Leiden: Brill, 43-54.
- Sherwin, B.L., 2009, *Faith Finding Meaning – A Theology of Judaism*, Oxford: Oxford University Press.
- Ska, J.-L., 2006, *Introduction to Reading the Pentateuch*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Stern, D., 1987, 'Midrash', i *Contemporary Jewish Religious Thought*, red. A.A. Cohen & P. Mendes-Flohr, New York: Charles Scribner's Sons, 613-620.
- Tov, E., 2012, 'The Qumran Hebrew Texts and the Septuagint: An Overview', i *Die Septuaginta: Entstehung, Sprache, Geschichte*, red. S. Kreuzer, M. Meiser & M. Sigismund, Tübingen: Mohr Siebeck, 1-15.

- VanderKam, J.C., 1997, 'The Origins and Purposes of the Book of Jubilees', i *Studies in the Book of Jubilees*, red. M. Albani, J. Frey & A. Lange: Tübingen: Mohr Siebeck, 3-24.
- Weinholt, K., 1997, *Jødedommen – en udfordring*, Kbh.: Gyldendal.
- Winther, J., 2001, *Jødedommen – Religiøse tekster gennem 2000 år*, bind 2 (Den religiøst-filosofiske, mystiske og hasidiske tradition), Kbh.: Spektrum.
- Winston, D., 2009, 'Philo and Rabbinic Literature', i *The Cambridge Companion to Philo*, red. A. Kamesar, Cambridge: Cambridge University Press, 231-253.

# Den præeksistente kirke i Hermas' Hyrden

## En alvorsmunter genrehybrid

*Kristian Mejrup*

*Abstract:* The idea of a pre-existent church is pneumatic. In the *Shepherd of Hermas*, the church appears in versatile shapes and figures: as an old woman rejuvenating and a tower erected on water. This plastic designation of the church for the sake of which the world was established, shows contours of a Sophiology and early Mariology not yet firmly controlled by Christology. The task of defining the genre of this text is a difficult one. However, rather than reading the text simply as an apocalypse, I shall employ Mikhail Bakhtin's notion of *spoudogeloion* to show that the *Shepherd* consists of genre-hybrids and employs principles from seriocomic genres such as the Menippean satire. One of the advantages of this approach is the attention allotted to the weakening of one-sided seriousness as a means of testing and challenging stable concepts of truth. Read in this light, the gaudy nature of the *Shepherd* has a purpose. Present eschatology, conversion, and the identity of the Christian church, being neither the Jewish Sophia nor the Roman Sibyl, are among the ideas which are tested in the hybrid textual universe and in characters such as the old lady rejuvenating. In this article, I shall argue that the significance of the pre-existence of the church lies in the future rather than in the past. This seemingly self-contradictory point is the message expressed in the *Shepherd's* metaphorical plasticity and iterative calls for conversion.

*Keywords:* *The Shepherd of Hermas* — Pre-existence — Pneumatic ecclesiology — Seriocomic genres — Eschatology — *μετάνοια*

Præeksistens er det kommandes eksistens. Det resultat kommer man frem til, når man analyserer skildringen af den præeksistente kirke i *Hermas' Hyrden* (herefter *Hyrden*) og det på en gang alvorlige og muntre forhold mellem kirken og hovedpersonen Hermas. Teksten, som ikke direkte interesserer sig for dogmer og læresætninger, formår gennem stilblandinger at forme en kristendomsopfattelse, som udfor-

drer forestillingen om, hvad det vil sige at leve som kristen, og forventningen om, at tidernes ende snart vil indtræffe. Den præeksistente kirke er også udfordrende, for på den ene side virker hun bekendt, på den anden side er hun noget andet. Kirken minder således om den jødiske Sophia, forveksles med den romerske Sibylle og er samtidig en stemme, der opfordrer til omvendelse; en skikkelse, der ændrer form; en person, der gradvist forynges; et tårn, der opføres på vandet og en verdensforordner. Kirken er plastisk, og denne artikels påstand er, at den genrehybride stil, som kendetegner *Hyrden*, også kendetegner kirkefiguren. I det hele taget er den hybride stil en væsentlig udtryksform for fortællingens brug af præeksistensforestillinger.

### Indledning

*Hermas' Hyrden* er en (alt for) lang tekst. Den korte stund, man som læser er fanget, efterfølges af lange gab. Når nu fortællingen virker kedelig, kan det vække forundring, at *Hyrden* rent faktisk var enormt populær (særligt i Egypten) indtil det fjerde århundrede e.Kr.<sup>1</sup> *Hyrden* er den eneste narrative tekst i de *Apostolske Fædre*, en samling af tidlige kristne tekster, som genre-mæssigt består af breve, teologiske traktater, vejledninger og prædikener (Lipsett, 2010, 25). Det er en mærkelig fortælling med kun lidt handling og meget snak. Grundlæggende handler den om den frigivne slave Hermas og hans omvendelse, men den dialogiske form, som præger alle skriftets dele (syner, bud og lignelser),<sup>2</sup> nuancerer, varierer og skaber kontrast til fortællingen. Hermas er fortælleren, som modtager åbenbaringer og formaninger, som han skal give videre til den kristne menighed. Men Hermas er ikke kun budbringer, han er også "test case" for budskabet. Hans personlige engagement og følelser er således med til at give åbenbaringsindholdet en realistisk og praktisk udformning. I den forstand udgør han en realistisk fortolkning af Paulus' ord i Gal 2,20 ("jeg lever *ikke* mere selv, men Kristus lever i mig").

Fortællingen igennem er Hermas engageret i omvendelse (μετάνοια). Omvendelsestemaet står således sammen med de plastiske billeder af den kristne kirke – den jordiske, historiske og den evige – som det mest centrale.

- 
1. Osiek skriver om *Hyrden*: "It is the most frequently attested postcanonical text in the surviving Christian manuscripts of Egypt well into the fifth century" (1999, 1). De følgende isagogiske oplysninger tager i øvrigt udgangspunkt i hendes udførlige indledning (1999, 1-38).
  2. Mine henvisninger til *Hyrden* følger den latinske inddeling fra 1513 og forkortelserne *Vis. Mand.* og *Sim.* for skriftets 5 *Visiones*, 12 *Mandata* og 10 *Similitudines* (se Giversen, 2001, 69ff).

*Hyrden* blev oprindeligt skrevet på græsk, antageligt i Rom over en lang periode (ca. 90-140 e.Kr.) (Osiek, 1999, 20). Skriftets popularitet ses blandt andet af de mange sprog, det er oversat til: latin, koptisk, etiopisk, persisk og georgisk (fra arabisk), og allerede i slutningen af det andet århundrede var *Hyrden* kendt af Tertullian i Nordafrika, Irenæus i Frankrig, særligt af Clemens og Origenes i Egypten og senere også af vestlige teologer som Ambrosius, Jeronimus, Augustin og Johannes Cassianus. Siden har det også været til inspiration for blandt andet Boëthius, Dante og C.G. Jung (Osiek, 1999, 6-7). *Hyrden* har tidligt været opfattet og anvendt som helligtekst (γραφή), hvilket vil sige, at skriftet ansås som inspireret af Helligånden, anvendelig i liturgien og brugbar som argument i teologisk diskussion.<sup>3</sup> Fra det fjerde århundrede begyndte skriftets popularitet at dale, hvilket førte til, at det blev glemt i Østen, men dog levede videre i Vesten i latinsk oversættelse. Den græske tekst dukker først op igen i det 19. århundrede med opdagelsen af Codex Athous og Codex Sinaiticus, hvoraf sidstnævnte indeholder alle de bibelske tekster samt *Barnabas' Brev* og *Hermas' Hyrden* i tillæg. Placeringen vidner ifølge Søren Giversen om, at *Hyrden* på et tidligt tidspunkt havde kanonisk status (2001, 90). En (lidt skuffende) forklaring på, hvorfor en teksts popularitet pludselig aftager, er ifølge Osiek, at forskellige spørgsmål er aktuelle til forskellige tider (1999,1). Dét, som imidlertid vedblivende er interessant ved *Hyrden*, er ideen om den præeksistente kirke, og måden hvorpå den udtrykkes i billeder af ting og personer, der ændrer form.

Skriftets samlede tekst har en ujævn karakter, som har givet anledning til forskellige delingshypoteser og reaktioner mod samme.<sup>4</sup> Ujævnheden kan også fortolkes som en strategi, hvis pointe er at vise, at mennesker og forhold altid er i forandring. Det gælder i hvert fald Hermas, som skildres som en, der faster, beder, får visioner, skriver til menighedslederne, har et godt øje til damerne, penge på lommen,

- 
3. Irenæus kalder *Hyrden* for "grafé" (Osiek, 1999, 5), og Euseb og Athanasius bevidner, at skriftet blev brugt til dåbsforberedelse. I *Muratoris Kanon*, en liste af uvis dato over skrifter brugt i gudstjenesten, opfordres til, at *Hyrden* læses privat, men ikke anvendes i gudstjenesten. Dette viser, at *Hyrden* havde været, men ikke længere skulle gælde for helligtekst (Osiek, 1999, 6; Hallböck, 2006, 144).
  4. Den delingshypotese, som længe har været den foretrukne, blev fremsat af Stanislas Giet (1963) og opererer med tre forfattere: den tidligste del, *Vis.* 1-4, antages at være skrevet af Hermas, som var samtidig med Clemens i Rom; *Sim.* 9, som udgør en tredjedel af *Hyrden* og som genoptager og korrigerer tårnbilledet fra *Vis.* 3, menes at være skrevet af broderen til pave Pius. Endelig siges resten af *Hyrden*, *Vis.* 5- *Sim.* 8 og 10, at være skrevet senere af en anonym forfatter (Osiek 1986: 114). Hallböck påpeger med rette, at "[d]enne teori bygger på læremæssige uoverensstemmelser mellem de forskellige dele, men Hermas' ringe interesse for lærespørgsmål gør denne teori usandsynlig" (Hallböck, 1985, 252).

et muntert ubekymret sind, og som i øvrigt kaldes snu som en ræv, uforstandig og sindssplittet.

Der er enighed om, at omvendelse (*μετάνοια*) er et centralt tema i *Hyrden*, men det kan udtrykkes så forskelligt, at enighed til forveksling ligner uenighed. Den tyske formkritiker Martin Dibelius mente, at *Hyrden* ikke har en teologi, men er en lang bodsprædiken (1923, 423). Samme holdning præger til dels de danske oversættere: Giversen (2001, 79-80) og Hallbäck (1985, 246). I denne fortolkningstradition fremhæves *Hyrdens* udsagn om, at den kristne har én mulighed for syndsforladelse efter dåben (*Mand.* 6.3.6); en pointe, som menes at være vendt imod udsagn i Hebræerbrevet (6,44-8 og 10,26-31) om omvendelsens umulighed, når først man har syndet. Andre lægger på forskellig vis vægt på teologien i omvendelsen: Den svenske teolog Lage Pernveden argumenterer for, at tekstens forskellige begreber om kirken udgør hovedtemaet, hvorunder omvendelsestemaet placerer sig (1966, 13 og 298); Carolyn Osiek understreger vigtigheden i, at omvendelse ikke forveksles med bod<sup>5</sup> – og Diane Lipsett undersøger de erotiske aspekter i omvendelsen og påpeger, at begær og selvbeherskelse/afholdenhed ikke udelukker hinanden (Lipsett, 2010, 22). Fælles for disse forskellige læsninger er en åbenhed for fortællingens teologiske opgave og en skepsis mod et ensidigt fokus på teksten som bodsprædiken.

### *Fra eskatologi til realisme*

Det langtrukne og kedelige ved *Hyrden* er samtidig det, som giver indblik i en bestemt kristendomsopfattelse fra begyndelsen af det første til midten af det andet århundrede. *Hyrdens* forudsatte kristendom trues ikke af verdens undergang og kristenforfølgelse, men af problemer afstedkommet af stigende materiel velstand blandt forretningsdrivende i menigheden, af apati og magelighed.<sup>6</sup> Den apokalyptiske krisestemning er kort sagt fraværende eller i det mindste anderledes udformet i *Hyrden*. Dette får afgørende betydning for vores forståelse af omvendelsestematikken (*μετάνοια*), for tager man den socialhistoriske kontekst i betragtning, er

- 
5. "I would dispute the usual assumption that the principal concern of Hermas as a whole is the promulgation of a second repentance, and that the book is thus properly catalogued as a step along the way to later penitential discipline. That it serves this function in the development of ecclesiastical penitence may be true, but this neither exhausts nor even properly names the function and importance of *The Shepherd* for its contemporaries or for the vitality of the early church" (Osiek, 1986, 117).
  6. Se *Vis.* 3.6.5 og *Vis.* 4.11.3 og Hallbäck (1985, 245-246) og Osiek (1986, 117), som slår fast, at det jævne folk ikke nødvendigvis var fattige: "Nonelite does not necessarily mean economically poor, however" (1999, 21).

omvendelsen ikke én enestående eskatologisk begivenhed, men snarere en møjsommeligt gentagelse: en omvendelse fra velstand, magelighed og sindssplittelse.<sup>7</sup> Den anderledes og moderat apokalyptiske situation får endvidere betydning for spørgsmålet om *Hyrdens* genre.

Traditionelt opfattes *Hyrden* som en apokalypse, men med forbehold,<sup>8</sup> skønt den opfylder kriterierne i John Collins definition fra 1979, som fokuserer på form og indhold.<sup>9</sup> Osiek, som læser *Hyrden* som en 'parænetisk apokalypse', understreger, at også formål og funktion må tages i betragtning som genrekonstituerende træk. *Hyrden* må opfattes som en udvidelse af apokalypse-genren, og tekstens formål er ifølge Osiek "translation of eschatological vision into realistic terms" (Osiek, 1986, 119). På linje med Osiek opfatter David Frankfurter apokalypse-hybrider som personlige talerør for kristne forfattere i det andet og tredje århundrede:

... apocalypses and apocalyptic forms allowed early Christians a basis for the invention of new, personalized compositions during the second and third centuries. The *Book of Elchasai*, Mani's autobiography, the *Shepherd of Hermas*, the *Martyrdom of Perpetua*, and the *Vision of Dorotheus* all represent explicit hybrids of the apocalypse. (Frankfurter, 2000, 432-433)

Selvom vi kan fastslå, at *Hyrden* anvender og udvider apokalypsegenren, melder spørgsmålet sig, om ikke bestemmelsen "apokalypse" sker på bekostning af andre genretræk i teksten. Der er ingen tvivl om, at *Hyrden* indeholder et fremtrædende apokalyptisk spor, men om det skal forfremmes til dét afgørende genrekonstituerende træk, hvorunder alle øvrige indføjes, er værd at stille sig kritisk overfor. Alternativt kunne man tage afsæt i et genrebegreb, som tager udgangspunkt i stilsammenblandinger, hvorved man forbliver tro mod det apokalyptiske spor såvel som øvrige genretræk i fortællingen. Det er nemlig vigtigt at fastholde, at *Hyrden* har til formål at gøre eskatologiske visioner konkrete og realistiske for den kristne menighed, men hvordan det gøres på en stilistisk vellykket måde, sådan som *Hyrdens* tidlige udbredelse og popularitet vidner om, åbenbares først, når *Hyrden* ikke længere

7. "Hermas is more afraid of his listeners losing their faith than losing their lives" (Osiek, 1999, 20).

8. Forbehold som pseudo-, nedkølet-, moralsk- og praktisk- sat foran ordet "apokalypse" (Osiek, 1999, 11). Se også Osiek (1986, 117) og Adele Collins (1986, 113-21).

9. Collins definition lyder: "a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world" (Collins, 1979, 9).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfof Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk



læses i lyset af kanoniske apokalypter, men som en alvorsmunter genrehybrid. Jeg skal i det følgende argumentere for, at *Hyrden* bør læses som en kristen overtagelse af den såkaldt menippæiske satiregenre.

Spørgsmålet om *Hyrdens* genre er ikke uvæsentlig for undersøgelsen af kirkens præeksistens, for kirken kan på samme måde som teksten aflæses som en alvorsmunter hybrid, hvis formål er at udfordre faste positioner. Den præeksistente kirke i *Hyrden* vender jeg tilbage til efter en præsentation af Bakhtins genreforståelse.

### *Alvorsmuntre genrer*

The serious forms comprehend man; the Menippean forms are based on man's inability to know and contain his fate. To any vision of a completed system of truth, the menippea suggests some elements outside the system. Seriocomic forms present a challenge, open or covert, to literary and intellectual orthodoxy, a challenge that is reflected not only in their philosophic content but also in their structure and language. (Holland, 1979, 36-37, citeret i Bakhtin, 2006, 106-107)

Det fjerde kapitel i den russiske litteraturkritiker Mikhail Bakhtins bog om Dostojevskij giver et historisk overblik over, hvordan litterære genrer – og de kulturer, de opstår i – har udviklet sig fra antikken over middelalderen til Dostojevskijs moderne og polyfone roman.<sup>10</sup> Betegnelsen *spoudogeloion*<sup>11</sup> dækker over stil- og genreblandinger, som opstod i den sene del af antikken. Bakhtin forklarer fænomenet med udgangspunkt i to strømninger inden for spoudogeloion-genrer nemlig de menippæiske satirer (menippea) og den sokratiske dialog (Bakhtin, 2006,

10. Bakhtin begrunder sammenhængen med Dostojevskij på følgende måde: "We consider it essential to trace back this tradition precisely to its sources. One must not limit oneself to an analysis of the generic phenomena closest to Dostoevsky. We even intend to concentrate our main attention precisely on the sources. Therefore we must take leave of Dostoevsky for a time and leaf through some ancient pages, as yet almost totally unexamined in our scholarship, in the history of genres" (Bakhtin, 2006, 106).

11. Ordet *σπουδογέλοιος* er sammensat af *σπουδή* (alvor) og *γέλοιος* (det latterfremkaldende) og anvendes hos Diogenes Laërtius og Strabo. Strabo bruger det om Menippus af Gadara (3. årh. f.Kr.), en græsk satiriker, hvis navn hos Lukian anvendes om en satirisk genre: menippea, som udgør en hovedstrømning indenfor spoudogeloion-genrerne (Bakhtin, 2006, 316). Bakhtin nævner bl.a. Antisthenes (445-365), Heraclides Ponticus (390-310), Bion Borysthenes (325-250), Varro (116-27), Seneca (4-65), Petronius (27-66) og Lukian (125-180) som eksempler på forfattere til spoudogeloion tekster.

109ff). *Spoudogeloion* – de ”alvorsmuntre genrer” – var ifølge Bakhtin et udbredt fænomen i antikken, men ofte siden oversat til fordel for såkaldt *alvorlige* genrer som epik, tragedie, historie og klassisk retorik (Bakhtin, 2006, 107). Forskellen på de alvorlige genrer og alvorsmuntre genrer er, at de alvorlige er ”monologiserende”, hvilket vil sige, at de forudsætter eller fremtvinger en stabil tilværelsesforståelse, mens de alvorsmuntre er dialogiske og åbne over for flertydighed og ustabilitet (jf. citatet ovenfor). Ideen med alvorsmuntre genrer er at teste og udfordre faste ideer om det sande, det gode og det skønne, hvilket sker gennem stilblanding og inddragelse af eventyrlige og løjerlige træk.

Ved at definere både den sokratiske dialog og menippea som spoudogeloion-genrer ser Bakhtin stort på det anspændte forhold mellem den filosofiske og sofistiske tradition, som genrerne relaterer sig til (Lachmann, 2005, 60). For Bakhtin handler genrer ikke om tekstklassifikation, men om tilværelsesforståelse (2006, 106, 271).<sup>12</sup> Hans genrebegreb, som dækker alt dét, der falder uden for de alvorlige genrer, gør det muligt at se en funktion og et formål med dét, der måtte tage sig ud som afvigelser og dårlig stilistik. Naturligvis er det ikke uproblematisk med så bred en genrekategori, for enhver afgrænsning bliver vag og upræcis, men det synes at være en pointe mere end et problem for Bakhtin.<sup>13</sup> Ikke overraskende passer også den bibelske litteratur ind i Bakhtins genrekategori, for den består af antikke tekster, som afviger fra alvorlige genrer,<sup>14</sup> og den er tillige designet til at udfordre sandheden.<sup>15</sup>

Bakhtin opstiller tre kendetegn ved spoudogeloion (Bakhtin, 2006, 108):

- 
12. ”A genre is always the same and yet not the same, always old and new simultaneously. Genre is reborn and renewed at every new stage in the development of literature and in every individual work of a given genre. This constitutes the life of the genre. Therefore even the archaic elements preserved in a genre are not dead but eternally alive; that is, archaic elements are capable of renewing themselves. A genre lives in the present, but always *remembers* its past, its beginning” (Bakhtin, 2006, 106).
  13. Det er fristende at se en biografisk sammenhæng mellem Bakhtins blik for det utilpassede og udefinerede og hans livsforløb som intellektuel, forvist fra storbyerne og eksileret i Kasakhstan og Saransk. Er det ikke på ironisk vis inspirationen og det vitale *Sitz-im-Leben* for genopdagelsen af det folkelige, vulgære, værdiomvendende, parodierende, frivole, alvorsmuntre, karnevalistiske og polyfone?
  14. ”The menippea and kindred genres developing within its orbit exercised a defining influence on emerging ancient Christian literature – Greek, Roman, and Byzantine (...) Thus ancient Christian narrative literature (including that which was canonized) is also permeated by elements of the menippea and carnivalization (...)” (Bakhtin, 2006, 135).
  15. ”In the Christian genres as in the menippea, enormous organizing significance is allotted to the *testing of an idea and its carrier*, testing by means of temptations and martyrdom (especially, of course, in the hagiographic genre)” (Bakhtin, 2006, 135).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

- \* *The living present*: Spoudogeloion tager afsæt i nutidige hændelser i modsætning til epikken og tragedien, som gør brug af tidslig distance. Det nutidige udgangspunkt er derfor det afgørende for forståelsen, evalueringen og udformningen af virkeligheden.
- \* *Experience and free invention*: Spoudogeloion er ikke afhængig af legender, men tager udgangspunkt i erfaringen og den frie fantasi.
- \* *A multi-styled and hetero-voiced nature of all these genres*: Spoudogeloion er kendetegnet ved flerstemmighed og en blanding af høj og lav diskurs. Ofte inddrages andre genrer i form af breve, fundne manuskripter, genfortalte dialoger, parodier på de alvorlige genrer, fortolkninger af citater og en blanding af poesi og prosa.

*Hyrden* har det tilfælles med Bakhtins spoudogeloion, at det passer ind, der hvor intet andet passer ind, for teksten er hverken klassisk græsk, klassisk bibelsk eller klassisk apokryf, og selv dens tidlige status som *γραφή* blev med tiden detroniseret. *Hyrden* formår således at udfordre forestillinger, som antageligt har været centrale for den tidlige kristne menighed, om synd begået efter dåben, om sande og falske profeter, om frelse, fortabelse, omvendelse og ikke mindst forventningen om Kristi genkomst. Det er svært at sige noget om, hvilke bibelske tekster *Hyrdens* forfatter kunne have kendt, for den eneste eksplicite skrifthenvielse, man finder i *Hyrden* (i *Vis.* 2.3.4), er til *Eldad og Medads Bog*, et apokryft skrift, som ikke er bevaret.<sup>16</sup> Alligevel kan man godt forsvare, at eskatologien i (en tidlig datering af) Hebræerbrevet såvel som måden, hvorpå Paulus i sine breve iscenesætter sig selv som apostol og åbenbaringsmodtager, udgør faste positioner, som udfordres og omvæltet i *Hyrden*.<sup>17</sup> Sammenligner vi *Hyrdens* åbenbaringsmodtager med Paulus, minder Hermas mest af alt om en 'karnevaliseret' Paulus, som vi skal se i det følgende. Men også kirken udfordrer faste positioner, hun opfordrer til et nyt og fremadrettet syn på verden, kirken og på mennesket selv. Kirken udfordrer samtidig præeksistensforestillingen, hvis betydning i kirkens tilfælde må forstås som en nutidig og kommende væren, frem for en forudværen, hvilket jeg skal vende tilbage til. Endelig ligner kirken en jødisk Sophia og en romersk Sibylle, men samtidig er hun sin helt egen. Det skal understreges, at tekstens hybride stil og genre udmærket kan ses afspejlet i *Hyrdens* pneumatiske teologi, som ikke alle steder er lige ortodoks.<sup>18</sup>

16. For nærmere indblik i diskussionen om *Hyrdens* forudsatte kendskab til de bibelske skrifter se Verheyden (2005) 293-330.

17. Udførligere behandlinger af Paulus' selvscenesættelser findes i Lone Fatums, Finn Damgaards og Eve-Marie Beckers bidrag til dette særnummer.

18. Gabrielle Bucur (2009, 114), som citerer Osiek: "It is strange that this immensely popular document of the early church was never condemned for christological heresy" (Osiek, 1999, 180).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfof Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Lad os se nærmere på *Hyrden* i forhold til Bakhtins genrebegreb og den heri implicerede 'karnevaliserede' verdensopfattelse, hvor stærk retorik opvejes af munter relativisme.<sup>19</sup> *Mand. 12.3.2ff* er et godt eksempel på en form for karnevalisering af Paulus. Hermas er færdig med at nedskrive alle hyrdens bud, men kommer i tvivl om, hvorvidt det er muligt at holde dem. Hyrden bliver så vred, at han ændrer form (μορφή):

Dette sagde han til mig med stor vrede, så at jeg blev bestyrtet og helt bange for ham; hans udseende blev nemlig forandret, så at intet menneske kunne udholde hans vrede. Men da han så mig helt oprevet og bestyrtet, begyndte han at tale mere mildt [og muntert]<sup>20</sup> til mig; han sagde: "Du tåbelige, uforstandige og tvivlrådige mand, forstår du ikke, hvor stor, mægtig og vidunderlig Guds herlighed er ... (*Mand. 12.4.1-2*)<sup>21</sup>

Vi har både et toneskift (vred/mild/munter) og et eksempel på, at en stærk retorik (formaning om at holde buddene) afbøjes af en svagere (Hermas' tvivlrådighed og manglende forstand), hvorved buddenes realisme ('kan man overhovedet holde disse bud?') udfordres.

I det store og hele opfylder *Hyrden* de tre nævnte kriterier for spoudogeloion: det nutidige udgangspunkt i fortællingen, den konkrete erfaring og frie fantasi i plotudviklingen og flerstemmighed i form af stilblandinger og karaktervariation. Bakhtin har yderligere 14 specifikke kriterier for menippea, hvoraf det *ikke* er alle, der passer på *Hyrden*, men flere af dem kan sandsynliggøres, hvorfor det giver mening kort at gengive dem (se Bakhtin, 2006, 114-119):

Menippea er:

- \* i forhold til den sokratiske dialog mere præget af det muntre end af det alvorlige.
- \* kendetegnet ved stor frihed i plotudvikling og filosofisk opfindsomhed.

---

19. "In all genres of the serio-comical, to be sure, there is a strong rhetorical element, but in the atmosphere of *joyful relativity* characteristic of a carnival sense of the world this element is fundamentally changed: there is a weakening of its one-sided rhetorical seriousness, its rationality, its singular meaning, its dogmatism" (Bakhtin, 1997, 107).

20. Tekstkritisk usikkert (Joly, 1958, 204).

21. Jeg anvender frit Geert Hallbäcks oversættelse. De firkantede parenteser er mine afvigelser i forhold til Hallbäck (1985).

- \* i stand til at fremprovokere og teste bestemte filosofiske ideer og sandhedsopfattelser ved hjælp af ekstreme situationer og inddragelse af fantastiske og eventyrlige elementer.
- \* kendetegnet ved "a slum naturalism", hvori fantasifulde og symbolske ideer forbindes med det lave og smudsige.
- \* kendetegnet ved filosofisk universalisme, som tør tænke verden i bredeste forstand.
- \* særligt optaget af den nederste del af en tredelt verdensopfattelse.
- \* eksperimenterende med det fantastiske (experimental fantasticality) på måder, som er fremmede for antik epik og tragedie.
- \* moralpsykologisk eksperimenterende med forskellige usædvanlige, anormale psykiske sindstilstande: vanvid i forskellige afskygninger, splittet personlighed, dagdrømmeri, gale lidenskaber og selvmord. Disse fænomener udgør ikke selvstændige temaer, men hjælper til at nedbryde epikkens og tragediens helhedsopfattelse af mennesket og dets skæbne (jf punkt 3).
- \* ikke bleg for skandalescener, hvor excentrisk opførsel, upassende tale og opførsel gør sig gældende, hvorved forskellen fra antik epik og tragedie bliver tydelig.
- \* fuld af oxymoroner og skarpe kontraster: 'kejseren, der bliver til slave', 'den ædle bandit' og 'den dydige skøge'.
- \* i stand til at anvende social utopi, drømme og rejser til det ukendte som virkemidler.
- \* fuld af genrehybrider og blander poesi og prosa.
- \* flerstemmige og multi-stiliserede i deres fortælleform.
- \* en form for antik journalistik med interesse for igangværende og aktuelle emner.

Selvom *Hyrden* ikke opfylder alle punkterne, kan man med rimelighed opfatte den som en kristen tilegnelse af den menippæiske satiregenre. Fordelen ved denne genre, i modsætning til den apokalyptiske, er, at den tager højde for form og indhold og fastholder, at stilsammenblandingerne tjener et sandhedsudfordrende formål. *Hyrdens* hybride stil er med andre ord med til at udfordre etablerede genrer og heri implicerede sandhedsopfattelser. Desværre skriver Bakhtin intet om *Hermas' Hyrden* i sit afsnit om alvorsmuntre genrer. Til gengæld nævner han den romerske filosof Boëthius, i hvis hovedværk *De Consolatione Philosophiae* (524) 'Filosofien' optræder i skikkelse af en kvinde, der skal bringe hovedpersonen tilbage på rette

kurs; akkurat som kirken i *Hyrden*. Bakhtin opfatter Boëthius' værk som en "Christian adaption of Menippean principles" (Bakhtin, 2006, 307), og det samme kan siges om *Hyrden*. Væsentligt er det i hvert faldt, at i *Hyrden* er de mærkelige billeder og plastiske positioner ikke uden betydning for forståelsen af den kristne kirkes udvikling fra eskatologisk nærforventning til en hverdag med banale udfordringer og ikke mindst dens håndtering af forholdet mellem selvbeherskelse og begær.

### *Et udfordrende forhold*

Det mest overraskende ved *Hyrden* er fortællingens slægtskab med moderne kompositioner. Alle roller og positioner er flydende. Der findes faste roller i form af en åbenbarer, åbenbaringsmodtager og det afsendte, men rollerne opføres af forskellige karakterer, og hver karakter forandrer sig. Variationen foregår altså på to planer: i udskiftningen mellem karaktererne og i den enkelte karakters evne til at ændre form. Åbenbareren spilles i første del af fortællingen (*Vis.* 1-4) af en gammel kvinde, men hyrden, også kaldet omvendelsens engel, overtager hendes rolle fra *Vis.* 5 og teksten ud. Hertil kommer variationen i den enkelte karakters form, for den gamle kvinde er både ung og gammel, kirke, tårn og jomfru. Hyrden er ligeledes både hyrde og engel. Hver karakter er flere ting på en gang. Åbenbaringsmodtageren er i hele fortællingen Hermas, men måden, han modtager åbenbaringerne på, følger et bestemt mønster, hvor henvendelsen først rettes til ham og så udvides til også at gælde hans οἶκος, der refererer til familien (*Vis.* 2.2.2-3; 2.3.1), men også til menigheden (*Vis.* 3.1.6).<sup>22</sup> Skiftet fra individuel til kollektiv adressat sker ved et skift fra ental til flertal (fx *Vis.* 2.3.2-3), og tematisk og teologisk ved at den gamle kvinde giver en anden forklaring på Hermas' synd end Rode. Rode, som jeg senere præsenterer, begrundet Hermas' synd individuelt (*Vis.* 1.1.4), den gamle kvinde kollektivt (*Vis.* 1.3.1). Åbenbaringsindholdet er også flerstemmigt. Da hyrden overtager rollen for den gamle kvinde (*Vis.* 5), sammenfatter han det, som allerede er blevet fortalt.<sup>23</sup> Under foregivende af at gentage ændres fokus på denne måde. Meget af det, som åbenbares i *Vis.*, går derfor igen i *Mand.* og i *Sim.*, men med en forskydning i accent. Det tydeligste eksempel er tårnbygningsbilledet

22. Jf. Osiek 49 og 54: "In both sections [2.2.2-8 og 2.3.1-4] the message moves from Hermas' family to the community at large. While it is possible to interpret in some passages that the family is only a cipher for the community, the literary structure here [2.2.2-8 og 2.3.1-4] argues against that interpretation" (Osiek, 1999, 54).

23. "For jeg blev sendt", sagde han, "for igen at vise dig alt det, du tidligere har set, for det er de hovedpunkter, der er til gavn for jer" (*Vis.* 5.1.5). "Dengang åbenbarede kirken tårnbygningen for dig (...) [g]ennem mig skal du få alt mere nøjagtigt at vide (...)" (*Sim.* 9.1.1-3, min oversættelse).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

fra *Vis.* 3, som gentages og udbygges i *Sim.* 9. Det er også i denne gentagelse, at fortællingens flydende komposition når et klimaks, for kirken, som både er gammel og ung, kvinde og tårn, identificeres derudover som Helligånd og Guds søn.<sup>24</sup>

Nu vil jeg [hyrden] vise dig [Hermas] alt det, Helligånden viste dig, da den talte til dig i skikkelse af kirken; for den Ånd er Guds søn. (*Sim.* 9.1.1)<sup>25</sup>

Det gennemgående, men også plastiske tema, som orkestrerer flerstemmigheden, er *μετάνοια*, som udgør en ”reorientation of identity” (Lipsett, 2010, 9). Hermas modtager opfordringen til omvendelse i ord, men også i billeder og symboler, hvoraf det stærkeste er af kirken som et tårn, der er ved at blive bygget. Hovedtemaet i *Hyrden* er således uløseligt forbundet med den præeksistente kvinde-kirke-skikkelse, hvilket min gennemgang af *Vis.* 1-4 skal tydeliggøre.

### *Den spraglede åbenbaringsmodtager*

Fortællingen indledes på følgende opsigtsvækkende måde:

Den mand, jeg voksede op hos, solgte mig til en kvinde, der hed Rode, i Rom. Mange år efter mødte jeg hende igen og kom til at elske hende som en søster. Nogen tid efter så jeg hende bade i Tiber-floden; jeg rakte hende hånden og hjalp hende op af floden. Da jeg således kom til at se hendes skønhed, tænkte jeg ved mig selv: ”jeg ville være lykkelig, hvis jeg havde en sådan hustru, så smuk og statelig”. Det var alt, hvad jeg tænkte, intet andet. (*Vis.* 1.1.2)

24. I *Hyrden* bruges ”Guds søn” både om Helligånden og om Kristus, og begge skildres som præeksistente (se min fodnote 33). Der findes en påfaldende rolleforskydning i lignelsen om vingården (*Sim.* 5.2.1ff.), hvor Gud har rollen som vingårdsejer, men sønnen (som i de synoptiske evangelier er Jesus) kaldes for Helligånden, og slaven kaldes for Guds søn (*Sim.* 5.5.1ff.). Det er i øvrigt i samme lignelse, at Helligåndens præsenteres som præeksistent, hvilket kan fortolkes som en plastisk variation af kirkens og Kristi præeksistens (se Gabrielle Bucurs fortolkning af *Hyrden* som udtryk for ”angelomorphic pneumatology” og mere specifikt hendes fortolkning af *Sim.* 5 (2010, 121ff.). Kristi præeksistens skildres i *Sim.* 9.12.2.

25. ”This is one of the most frustrating statements in the book. If we were to take it with complete literalness, the woman, the tower, the church, the Holy Spirit, and the Son of God would be all one and the same!” (Osiek, 1999, 35).

Det mærkelige er, at få linjer efter synet af den badende kvinde kaldes Hermas for *ὁ ἐγκρατής*: den beherskede eller afholdende,<sup>26</sup> og samme sted beskrives han som afstående fra ondt begær, fuld af oprigtighed (*ἀπλότης*) og uskyldighed (*ἀκακία*) (*Vis.* 1.2.4). Forsikringen om hans uskyld, som umiddelbart har den modsatte effekt, tegner et oxymoront portræt af Hermas, og læseren konfronteres med, hvordan begær og selvbeherskelse forholder sig til hinanden. Tydeligvis formår Hermas i hvert fald ikke at beherske sig ved synet af den nøgne, våde krop, selvom han påstår noget andet.

Diane Lipsett påpeger i sin bog, at forholdet mellem *ἐγκράτεια* og *ἐπιθυμία* ikke er et modsætningsforhold, for begæret er et aktivt element i selvbeherskelsen. I klassisk græsk forstand kan metanoia kun dårligt være en dyd, fordi omvendelse afhænger af den belastede tilstand, man omvender sig fra.<sup>27</sup> Hos Filon derimod opfattes metanoia som et tegn på visdom (Lipsett, 13, note 69), hvilket er i tråd med opfattelsen i *Hyrden*, hvor omvendelsen kaldes for stor indsigt (*Mand.* 4.2.2).

På et ubestemt tidspunkt efter badescenen er Hermas på vej på landet.<sup>28</sup> Han går og lovpriser Guds skaberværk, og mens han går, falder han i søvn og gribes af en ånd, som fører ham til et uvejsomt sted rigt på klipper og nedbrudt af vandløb. Her kaster han sig på knæ og bekender sine synder for Gud, og i denne situation møder han igen Rode:

Mens jeg bad åbnedes himlen, og jeg så den kvinde, som jeg begærede; hun hilste mig fra himlen og sagde: "Goddag Hermas". Og jeg så på hende og sagde til hende: "Frue, hvad gør De her?" Hun svarede mig: "Jeg er blevet bragt herop for at vidne for Herren om dine synder". Jeg sagde til hende: "Er du nu blevet min anklager?" "Nej", sagde hun, "men hør, hvad jeg har at sige dig: **Gud, som bor i himlene, som af det ikke værende har skabt det værende, og som har mangfoldiggjort og forøget det for sin hellige kirkes skyld, han er vred på dig, fordi du har syndet imod mig.**" (*Vis.* 1.1.4.-6, fremhævet)

26. Enkrateia kan oversættes med "selvbeherskelse", "kyskhed" og "afholdenhed", og selvom ordet senere fungerer som den tekniske term for cølibat, anvendes det i en langt bredere betydning i *Hyrden* (se fx *Mand.* 8) (Osiek, 1999, 56 og 104).

27. "Metanoia is not a canonical virtue among classical thinkers because it shows a deficiency in achieved virtue, and can only be a virtue in respect to an earlier state of error or vice." Lipsett citerer David Konstans "Philo's *De Virtutibus* in the Perspective of Classical Greek Philosophy" (se Lipsett 12-13).

28. Jeg foretrækker Osieks læsning af "εἰς κώμας", "countryside", frem for "εἰς κοῦμας" ("to Cumae") (se Osiek, 1999, 43).



I første omgang er Hermas' begær efter Rode årsagen til Guds vrede, men i *Vis.* 1.3.1 viser det sig, at det ikke så meget er den individuelle synd, der er problemet, som forhold i Hermas' familie, han har forsømt at tage hånd om. Årsagen til vreden er altså dobbelt, og den Gud, som er vred, præsenteres udførligt i fire participier, som står mellem subjekt og verbal:

ὁ θεὸς

[1] ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν καὶ

[2] κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα κα

[3] πληθύννας καὶ

[4] αὐξήσας ἕνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ

ὀργίζεται σοι ὅτι ἡμαρτες εἰς ἐμέ

(*Vis.* 1.1.6 teksten svarer til fremhævningen i citatet ovenfor)

Vi har her forestillingen om skabelsen ud af intet, men også den overraskende oplysning, at verden voksede frem (*αὐξάνω*) for kirkens skyld. Ideen om kirkens centrale placering i skabelsen videreudvikles i det følgende af en gammel kvinde (*Vis.* 1.3.4.), som vi senere af en smuk ung mand får at vide er den præeksistente kirke (*Vis.* 2.4.1). Det skal vi se nærmere på, men foreløbig er det værd at bemærke, at kirken tidligt introduceres i *Hyrden* af Rode, men kort og i underordnede ledsætninger. I det følgende træder kirken selv frem på scenen. Efter mødet med Rode er Hermas nedtrykt, og han overvejer, hvordan han kan blive frelst, når nu han har syndet. Pludselig ser han foran sig et stort hvidt sæde, og en gammel kvinde i lysende dragt med en bog i sin hånd sætter sig og siger:

”Goddag, Hermas”. Og jeg, der var fortvivlet og græd, sagde ”Goddag, frue”. Hun sagde til mig: ”Hvorfor er du bedrøvet, Hermas? Du der ellers altid er tålmodig og uden vrede og altid ler, hvorfor ser du så nedslået ud, hvorfor er du ikke glad?” Jeg sagde til hende: ”Det er på grund af en fornem kvinde, der siger, at jeg har syndet imod hende”. Men hun sagde: ”Når det gælder en Guds tjener, er det ikke et spørgsmål om selve handlingen. Men du tænkte jo faktisk på hende i dit hjerte; og det er en sådan tanke, der bringer synd over Guds tjenere. For det er en ond og forfærdelig tanke hos en værdig og allerede prøvet ånd, hvis den får lyst til en slet handling, især for Hermas den kyske [beherskede], der afholder sig fra ethvert ondt begær, og som er ganske fuld af renhed [oprigtighed] og stor uskyld. (*Vis.* 1.2.2-4)

Beskrivelsen af Hermas er ganske raffineret, for han præsenteres i en uoverensstemmelse med, hvad han tilsyneladende plejer at være: munter (ίλαρός) og uden vrede (άστομάχητος), og hans aktuelle tilstand: lidende (λυπούμενος) og grædende (κλαίων). Han synes både at være glad og trist, hvilket på sin vis svarer til, at Hermas både er afholdende (ό έγκρατής) og begærende (Επί τήν καρδιαν σου άνέβη ή έπιθυμία τής πονηρίας) (Vis. 1.8).<sup>29</sup> I mødet med den gamle kvinde præsenteres læseren således for Hermas på en oxymoron måde, der korresponderer med metanoia og de fra- og til- positioner, som omvendelse implicerer: fra lasten til dyden. Den gamle kvinde ser kort sagt mulighederne i Hermas frem for begrænsningerne. Det er ved samme møde mellem den gamle kvinde og Hermas, at årsagen til Guds vrede omstødes fra den individuelle tankesynd mod Rode til mere generelle misforhold i Hermas' familie:

Men det er ikke af denne grund, Gud er vred på dig, men fordi du skal få din familie til at vende om, for de har handlet imod loven både over for Herren og over for jer, deres forældre; i din kærlighed til dem har du ikke formanet dine børn, men ladet dem blive ganske fordærvede, derfor er Herren vred på dig. (Vis. 1.3.1)

Det næste, der sker, er, at kvinden læser højt fra sin bog, men:

Jeg hørte store og vidunderlige ting, som jeg ikke var i stand til at huske, for ordene var alle så frygtelige, at intet menneske kunne udholde dem. Men de sidste ord husker jeg, for de var nyttige og behagelige [milde] for os: "Se, almagtens Gud, som ved sin usynlige, mægtige kraft og ved sin store indsigt skabte verden, som ved sin herlige beslutning iklædte skabningen skønhed, som ved sit mægtige ord fæstnede himlen og grundfæstede jorden over vandene, som i sin visdom og forudviden har skabt sin hellige kirke og velsignet den – se, han flytter himlene og bjergene, bakkerne og havene, alt bliver ryddet for hans udvalgte skyld, for at han kan opfylde forjættelsen, som han forkyndte under stor herlighed og glæde, hvis ellers de overholder Guds bud, som de modtog i stor tro." (Vis. 1.3.3-4)

29. Kodeks Athous (A) har "πορνείας" i stedet for "πονηρίας" (Joly, 1958, 78), hvilket ændrer betydningen fra "ondt begær" til "begær efter umoralsk sex".

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Det er således blandt nyttige (*σύμφορα*) og milde (*ἡμερα*) ord, vi finder den næste optakt til forestillingen om kirken som præeksistent. Hun er skabt *gennem* Guds visdom og forsyn ("καὶ τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ...") (*Vis.* 1.3.4) og hører derfor til blandt de skabte ting, hvilket er afgørende for præeksistensforestillingen, som vi senere skal se.

Et år senere er Hermas igen på vej på landet. Han kommer i tanke om synerne fra sidst, gribes af ånden og føres til samme eskatologiske og uvejsomme sted. Den gamle kvinde går omkring og læser i en bog. Hermas får lov at skrive bogen af, men først efter 15 dage med bøn og faste forstår han meningen med den. Bogen indeholder formaninger til Hermas, hans familie og menigheden, og herigennem får vi nærmere besked om Hermas' modgang og det, som redder ham fra modgang, nemlig oprigtighed (*ἀπλότης*) og selvbeherskelse (*ἐγκράτεια*) (*Vis.* 2.2.3ff).

### *Præeksistens og verdensforordning*

Højdepunktet i præeksistensforestillingen findes i den næste vision, som foregår hjemme hos Hermas: En smuk ung mand viser sig i en drøm og afslører den gamle kvindes identitet:

Jeg fik en åbenbaring, brødre, mens jeg sov: En meget smuk ung mand sagde til mig: "Den gamle kvinde, som gav dig den lille bog, hvem tror du hun er?" Jeg sagde: "Sibyllen". "Du tager fejl," sagde han, "det er ikke Sibyllen". "Hvem er hun så?" sagde jeg. "Det er kirken," sagde han. Jeg sagde til ham: "Hvorfor er hun så gammel?" "Fordi hun var den første af alle ting, der blev skabt," sagde han, "derfor er hun gammel. Det var for hendes skyld, verden blev skabt! [forordnet!]" (*Vis.* 2.4.1) (Ἀπεκαλύφθη δέ μοι, ἀδελφοί, κοιμωμένῳ ὑπὸ νεανίσκου εὐειδεστάτου λέγοντός μοι. Τὴν πρεσβυτέρα, παρ' ἧς ἔλαβες τὸ βιβλίδιον, τίνα δοκεῖς εἶναι; ἐγὼ φημι. Τὴν Σίβυλλαν. Πλανᾶσαι, φησίν, οὐκ ἔστιν. Τίς οὖν ἐστίν; φημί. Ἡ Ἐκκλησία, φησίν. εἶπον αὐτῷ. Διατί οὖν πρεσβυτέρα; Ὅτι, φησίν, πάντων πρῶτη ἐκτίσθη· διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα, καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη). (*Vis.* 2.4.1)

Hermas' forveksling af kirken med Sibyllen viser, at det på ingen måde er indlysende, hvem det er, han taler med. Forvekslinger er som bekendt ikke tilfældige, og Sibyllen er ikke den eneste, som kirken minder om; udsagnet om, at verden blev forordnet for hendes skyld, optræder også i jødiske tekster, hvor det anvendes om

Israel og det retfærdige menneske.<sup>30</sup> Den mest oplagte forveksling er dog Sophia. I citatet ovenfor kvalificeres kirkens præeksistens af den prominente plads i skaberværket (*πάντων πρώτη*) og af hendes funktion som verdensforordner (*και δια τούτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη*). Ordet *καταρτίζω* har flere betydninger (styrke, genoprette, udrede, forordne), men betyder ikke direkte "skabe", hvilket er afgørende, for forordning og udredning forudsætter, og er i tidlig henseende *efter*, skabelsen. Følgelig må *πάντων πρώτη* oversættes med "først af" og ikke "forud for" alle ting (Pernveden, 1966, 21). Gud skabte (*ἐκτίσθη*) kirken først af alle *ting*, og for hendes skyld blev alting *forordnet*. Nogle er på dette punkt mere opmærksomme på nuancerne end andre. I den franske paralleloversættelse til det græske skriver Joly: "c'est pour elle que le monde a été formé" (1958, 97), men i en parafrase af samme passage ændres ordlyden: "l'Église a été créée avant toute chose et c'est pour elle que Dieu a tout créé." (Joly, 1958, 34, min fremhævnings). Grænsen mellem "forordne" og "skabe" synes flydende,<sup>31</sup> hvilket den svenske teolog, Lage Pernveden, er opmærksom på:

Everything hinges, however, on the extent of *πάντων*, and the meaning of *καταρτίζειν*. If one thinks of the cosmos as included in *πάντων*, there is quite a different meaning from if one thinks of *πάντων* as a collective concept for "the things" in the cosmos. This creation of things could then be taken as the *καταρτισμός* of the cosmos; that is to say *κατηρτίσθη* does not mean "create" in the narrow sense but rather order ... It is not a question of primary creation but of secondary. The cosmos has been set in order for the sake of the church." (Pernveden, 1966, 21)

Præeksistensforestillingen om kirken har tydelige rødder i den jødiske visdomstradition, og i den gammeltestamentlige apokryf Siraks Bog (1,3) findes en formulering om visdommen (*προτέρα πάντων ἐκτίσται σοφία*), som i påfaldende grad miné der om kirken i *Hyrden*. Men kirken og Sophia synes ikke at være helt på niveau. Kirken er *efter* Sophia, og i kraft af at høre til de skabte tings orden er hendes rolle

30. Dibelius betragter *Hyrden* som en kristen overtagelse af en jødisk ide udtrykt i 4 Ezra, 6,55.59, 7,11 og *Moses' Himmelfart* 1,12: "Der Gedanke aber, dass die Welt um der Kirche willen geschaffen sei, ist die Verchristlichung der jüdischen Anschauung, dass das Volk Israel der Zweck der Schöpfung sei (...)" (1923, 433). Pernveden henviser i tillæg til den *Syriske Baruks Apokalypse* (15,7), hvor verden blev skabt for de retfærdiges skyld (1966, 24).

31. Dibelius oversætter *κατηρτίσθη* med "geschaffen": "um ihretwillen ist die Welt geschaffen" (1923, 452); Osiek med "established": "and for her the world was established" (1999, 58); og de danske oversættelser har tilsvarende "grundlagt" (Giversen, 2001, 108) og "skabt" (Hallböck, 1985, 262).

bundet til verden, hvorimod Sophia også er aktiv forud for og i udformningen af verden. I Ordsp 8,30 kaldes Sophia (i LXX) for Guds "fortrolige" (ἀρμόζουσα) og (i den hebræiske bibel) for "arkitekt" (אָרְכִיטֶקְט),<sup>32</sup> en tilsvarende rolle findes i *Hyrden*, men varetages af Guds søn, som kaldes for rådgiver (σύμβουλον) (*Sim.* 12.2). Kirkens og Sophias roller er ikke identiske, men diskussionen om, hvor sophiologisk kirken kan fortolkes, må stå åben, når vi husker på, at Guds søn i *Hyrden* både kan referere til Kristus og til Helligånden, som begge er præeksistente<sup>33</sup> og langt fra umulige at identificere med kirken (jf. *Sim.* 9.1.1, citeret i det forudgående). Spørgsmålet om præeksistens synes således i *Hyrden* at være forbundet med flydende karakterskildringer og pneumatologiske rollefordelinger.

Det vanskelige ved at tale om præeksistens er det paradoksale forhold, at begrebets betydning altid må spores i det værende. Kirkens præeksistens kan lettere overses end fx Guds søns' (som nævnt kan Guds søn i *Hyrden* både hentyde til Helligånden og Kristus), for hendes rolle er i verden og ikke forud for verden. Sondringen mellem "ideel" og "reel" præeksistens er på dette punkt ikke til stor hjælp, for betegnelserne har tendens til at flyde sammen.<sup>34</sup> Vi er i stedet overladt til, som Robert G. Hamerton-Kelly skriver, at definere begrebet ud fra den kontekst, det optræder i.<sup>35</sup> I *Hyrden*, som intet sted har en decideret lære om præeksistens, får vi ingen detaljerede oplysninger om kirkens forudværen, men dét, som tilsyneladende kvalificerer kirken som præeksistent, er en prominent plads i skaberværket og en rolle som verdensforordner. Denne rolle udføres i hendes opfordring til omvendelse og i de forskellige former og skikkelser, hun viser sig i, og hvis betydning hun udlægger for Hermas. Det paradoksale er, at kirkens præeksistens på denne måde fremgår af dét, hun er, og dét, hun er, er dét, hun bliver, og kirkens præeksistens er således en kommende eksistens mere end en forudeksistens; et forhold som under alle omstændigheder lettere lader sig forklare i billeder end i ord.

32. Se Jesper Høgenhavens artikel i dette særnummer.

33. "Gud lod Helligånden, der levede forud for og tog del i hele skabelsen, bo i et legeme, som han udvalgte" (*Sim.* 5.6.5) (Hallbäck, 1985, 304); "Guds søn er født forud for hele hans skabning, ja, han var Faderens rådgiver ved skabelsen" (*Sim.* 9.12.2) (Hallbäck, 1985, 328).

34. Johannes Beume opfatter kirkens præeksistens som "ideel" med det argument, at kirken eksisterede forud som en *tanke* hos Gud (1942, 22). Pernveden opfatter derimod præeksistensen som "reel" ud fra den betragtning, at "pre-existence is reality as far as creation is concerned" (1966, 27), men samtidig fastholder han, at *Hyrden* "... has a speculative conception of the Church which makes it appear as a transcendent heavenly reality ..." (1966, 19). For nærmere diskussion af begreberne "ideel" og "reel" præeksistens se Hamerton-Kelly (1973, 1ff).

35. "The meaning of the term [pre-existence] must be established *a posteriori* for every context in which it is used" (Hamerton-Kelly, 1973, 1).

### *Kvinde, kirke og tårn*

Det er ikke *fascinosum et tremendum*, der præger forholdet mellem Hermas og Guds *bellige* kirke, men på en gang noget muntert og alvorligt. Umiddelbart efter kvinden er identificeret som kirke, dukker hun op med tilføjelser til det, hun har bedt Hermas om at skrive ned. Tilsyneladende er hun ikke typen, der får tingene rigtigt første gang, men må tilbage og ændre i teksten. I den forbindelse er forvekslingen med Sibyllen interessant, for kirken er ikke et orakel, der forudsiger menneskets skæbne, men en, der 'lader døren stå på klem' (*Vis.* 2.4.2). Det fremgår også i den følgende "tårneksegese", som finder sted på en mark. Kirken dukker op, båret af seks unge mænd, og inviterer Hermas til at sidde ved siden af sig:

"Sæt dig her," jeg sagde til hende: "Frue, de ældre bør sætte sig først." "Gør nu, som jeg siger," sagde hun, "sæt dig ned." Men da jeg nu ville sætte mig til højre, tillod hun mig det ikke, men gjorde tegn med hånden, at jeg skulle sætte mig til venstre. Da jeg nu grublede over og var ked af, at hun ikke havde ladet mig sidde til højre, sagde hun til mig: "Er du ked af det, Hermas? Pladsen til højre er forbeholdt andre, som allerede har behaget Gud og lidt for navnets skyld." (*Vis.* 3.1.8-9)

Der er en forskel på at sidde til højre og venstre, og Hermas er pikeret over, at han ikke kan sidde på den fine plads. Uenigheden om, hvor Hermas skal sidde, fjerner opmærksomheden fra synet, han skulle få. Kvinden vil løbe væk, men Hermas når at kaste sig ned foran hende og bede om synet (*Vis.* 3.2.3). Hun indvilliger som med et "trylleslag" (*καὶ ἐπάρασα ῥάβδον τινὰ λαμπρὰν*) (*Vis.* 3.2.4), og Hermas ser et tårn af firkantede sten, som opføres:

Tårnet blev bygget firkantet af de seks unge mænd, der var kommet sammen med hende. Men andre titusinder af mænd bar sten derhen – nogle fra dybet, andre fra land – og afleverede dem til de seks unge mænd. Og disse tog imod og byggede videre. De sten, der blev bragt op af dybet, blev alle sat ind i bygningen sådan, som de var; de passede nemlig fuldstændig sammen med de andre sten, ja, de passede så godt sammen, at man ikke kunne se fugerne. Det så ud som om hele tårnbygningen var bygget af én sten. Af de andre sten – dem der blev bragt fra det tørre land – smed de nogle væk, og nogle satte de ind i bygningen, men andre slog de i stykker og kastede langt væk fra tårnet. Rundt om tårnet lå der mange andre sten, som de ikke gjorde brug af til bygningen: nogle af dem var nemlig ujævne, andre havde revner,

nogle var der slået skår af, andre var hvide og runde, så de ikke passede ind i bygningen. (*Vis.* 3.2.5-9)

Kvinden forsøger igen at løbe væk, men Hermas beder om en forklaring med den begrundelse, at det ikke er til nogen nytte, hvis han ikke forstår det, han har set. Hun kalder ham udspekuleret, og der opstår et skænderi mellem dem, hvor hun indvilliger i at afsløre betydningen, hvis han stopper med at plage. Dét, der i det følgende udlægges, er, at kvinden, som også er kirken, *er* tårnet, og at de forskellige sten, som indgår i tårnbygningen, svarer til forskellige mennesketyper (*Vis.* 3.3.3.). Da Hermas spørger til betydningen af de runde sten, kalder hun ham dum og uforstandig (*μωρός και ασύνετος*) (*Vis.* 3.6.5). Den voldsomme reaktion skyldes, at Hermas selv er en rund sten, det vil sige, en, der både har tro (*πίστιν*) og rigdom (*πλούτον*), og som derfor ikke passer ind i tårnbygningen.<sup>36</sup>

At kvinden viser sig at være et tårn, ses gerne som en parallel til 4 Ezras bog 10,25-54, hvor en sørgende kvinde forvandles til en by (Jerusalem) for øjnene af Ezra. Men der er dog afgørende forskelle, for i *Hyrden* nævnes et tårn, ikke en by, og der er desuden ikke tale om en forvandling, men om samtidighed. Kirken er kvinde og tårn på samme tid, samtidig med hun fortolker og udlægger sin egen betydning.<sup>37</sup>

Efter tårneksegesen smiler kvinden til Hermas, som er ivrig efter at se mere, og hun fortæller ham, hvad de syv kvinder, som bærer tårnbygningen, symboliserer. Den første er *tro* (*Πιστις*), som med sine hænder "behersker" de andre kvinder.<sup>38</sup> Den næste bærer bælte og ligner en mand og hedder *selvbeherskelse* (*Εγκράτεια*); de øvrige fem er "døtre af hinanden" (*Θυγατέρες ἀλλήλων*) og de hedder *oprigtighed* (*Απλότης*), *forstand* (*Επιστήμη*), *uskyld* (*Ακακία*), *verdighed* (*Σεμνότης*) og *kærlighed* (*Αγάπη*) (*Vis.* 3.8.5). Kvinden forklarer, at de, der holder fast ved disse søstre, har en plads i tårnet sammen med Guds hellige.

36. Det fremgår af følgende: "For ligesom en rund sten ikke kan blive firkantet, med mindre noget bliver hugget væk og fjernet fra den, således kan de rige i denne verden ikke blive til nytte for Herren, med mindre deres rigdom hugges væk. **Det kan du først og fremmest forstå ud fra dit eget eksempel:** Da du var rig, var du unyttig, men nu er du blevet til nytte og gavn for livet. I skal være til nytte for Gud. Du bliver nemlig selv brugt som en af disse sten" (*Vis.* 3.6.6.-7.) (Hallbäck, 1985, 268, fremhævet).

37. Jf. Dibelius (1923, 463) og Osiek, som skriver, at dette billede på "eschatological finality is one of the best and most central examples of the polyvalence of *Hermas'* symbols" (1999, 68).

38. Oversættelsen af "*κρατούσα*" (*ἡ κρατούσα τὰς χεῖρας*) er vanskelig, men ikke afgørende betydning i nærværende sammenhæng. Giversen har: "som griber deres hænder" (2001, 115); Hallbäck har "som med sine hænder behersker de andre" (1985, 269). Se diskussionen hos Osiek (1999, 77).

Hun sender efterfølgende Hermas bort med formaninger til de hellige (*Vis.* 3.9.1-10), men inden hun forlader ham, beder han om at få forklaret de tre skikkelser, hun har vist sig for ham i. Det siger hun, må være op til en anden at forklare (*Vis.* 3.10.2). Afslutningsbemærkningen indvarsler rolleskiftet mellem kvinden og hyrden/omvendelsens engel.

### *Foryngelse, tvivl og trængsel*

I løbet af de forskellige møder mellem Hermas og kvinden er hun gradvist blevet yngre:

I det første syn året før, brødre [og søstre] havde hun nemlig vist sig for mig som en meget gammel kvinde siddende på et sæde [καθέδρα]. Men i det anm det syn havde hun et yngre ansigt, mens kroppen og håret var gammelt, hun talte til mig stående, og hun var gladere end første gang. Og i det tredje syn var hun helt ung og overordentligt smuk, kun var hendes hår gammelt; hun var strålende glad, og hun sad på en bænk [συμψέλιον]. (*Vis.* 3.10.3-5)

Hermas er bedrøvet over, at han ikke forstår betydningen af hendes forskellige skikkelser, men den åbenbares for ham af en ung mand. De tre skikkelser svarer til forskellige modtagergrupper perception af kvinden, og siger derfor noget om betragteren selv såvel som om kvinden.<sup>39</sup>

De, der ser kvinden som gammel og siddende på et sæde, er selv gamle og uden håb om at forynges (*ἀνανεώω*); de er blevet "bløde" (*μαλακιζομαι*) af livets praktiske gøremål og har givet efter for livslede (*εις τας ἀκηδίας*) (*Vis.* 3.11.3). Hermas spørger, hvorfor kvinden sidder på en bænk, og han får som svar, at det gør gamle mennesker for at støtte sig. De, der ser kvinden stående og med et yngre ansigt, men stadig med en gammel krop og et gammelt hår, sammenlignes med en gammel mand, som fortvivlet over sin svaghed og fattigdom ikke venter sig mere af livet, men pludselig en dag modtager en arv, rejser sig op, bliver glad igen, genvinder sin styrke; og hans ånd, som var slidt op, fornyes (*Vis.* 3.12.2). De, der ser kvinden som ung, smuk, glad og i god form, sammenlignes med en, som søger og pludselig modtager en god ny-

39. De forskellige modtagergrupper er ikke eksplicite, men findes implicite i det markante skift fra 2. sg. til 1. pl., hvilket understreger Hermas' rolle som åbenbaringsmodtager: han modtager ikke et budskab til sig selv, men på vegne af sin familie og den kristne menighed: "Hør," sagde han "om de skikkelser, du spørger om: Hvorfor kvinden viste sig for **dig** gammel og siddende på et sæde i det første syn? Fordi **jeres** ånd er gammel og allerede udslukt (...)" (*Vis.* 3.11.2, fremhævet).



hed og ikke længere kan fokusere på andet; en sådan persons ånd fornyes på grund af glæden (*Vis.* 3.13.2).

Hermas får også udlagt betydningen af sædet/bænken (*καθέδρα/συμψέλιον*) kvinden sidder på: For nogen er *sædet* en svaghedsstøtte, for andre et fast fundament, hvor *bænkens* fire ben sammenlignes med verdens fire grundprincipper (*στοιχεῖα*) (*Vis.* 3.13.4). Måden man ser kvinden og hendes sæde/bænk på, er kort sagt afslørende for betragterens egen livssituation.

Hermas' sidste møde med kvinden finder sted tyve dage senere. Han er på vej på landet og ser pludselig et billede på en kommende trængsel (*θλίψις*) i form af et 30 meter langt dyr, med et firfarvet hoved af ler, hvor ud af ildgræshopper springer (*Vis.* 4.1.1-10). Hermas begynder at græde, men kommer i tanke om en stemme, han har hørt tale til sig med en opfordring til ikke at være tvesindet (*Μὴ διψυχῆσεις, Ερμᾶ*), og efter at have iklædt sig troen passerer han. På den anden side møder han kvinden, som denne gang er helt ung, jomfruelig og ligner en, ”der kommer fra brudekammeret” (*Vis.* 4.2.1). Hermas er glad for at se hende, og hun forklarer ham, at han undslap dyret, fordi han stolede på Gud. Hun siger, at han skal bringe meddelelsen videre til menigheden og opfordre dem til at omvende sig af hele hjertet, for på den måde kan trængsels-dyrs-stormen undgås (*Vis.* 4.2.5). Derefter forsvinder hun i et øjeblik hvor Hermas er uopmærksom, fordi en sky får ham til at frygte, at dyret er vendt tilbage. Hermas' uopmærksomhed og frygt står i kontrast til ordene, som afslutningsvist intensiveres, om at trængslen kan undgås, *hvis man vil* (*Εχετε καὶ τὸν τύπον τῆς θλίψεως τῆς ἐρχομένης μεγάλης. Εὰν δὲ ὑμεῖς θελήσητε, οὐδὲν ἔσται.*) (*Vis.* 4.3.7). Hermas er endnu ikke fri af sin sindssplittelse (*διψυχία*) og endnu ikke færdig med at omvende sig, men kvindens opgave er slut.

Foryngelsestemaet er et originalt træk ved *Hyrden*.<sup>40</sup> Først og fremmest er det kirken, der bliver ung igen, men det sker også for Hermas henimod slutningen af fortællingen (*Sim* 9). Her overnatter han med tolv jomfruer, som danser og leger med ham, omfavner og kysser ham. Det er i løbet af denne nat, at Hermas både bliver yngre og viser sig i stand til at være behersket/afholdende:

Og jeg blev som en ung mand igen og begyndte selv at lege med dem, for de dannede kæde, dansede og sang; og jeg fulgte i tavshed med dem rundt om tårnet og glædede mig i deres selskab. (*Sim.* 9.11.5)

40. ”The rejuvenation theme as set forth in these chapters has no true precedents or contemporary parallels, though polymorphism is common” (Osiek, 1999, 85).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Kirkens opfordring til omvendelse, som både lyder i ord, i billeder og i udlægnin-  
ger af de omskiftelige former, er et vigtigt kendetegn i *Hyrden*. Opfordringen, som  
ikke kun er moralsk, handler om at blive ung igen og genvinde et glædeligt blik på  
verden. På samme måde som Hermas både er budbringer og test case for budska-  
bet, han bringer til menigheden, så *er* kirken selv den opfordring, hun fremsætter.  
Igen har vi at gøre med et forhold, der lettere lader sig udtrykke i billeder end i  
ord. Kirkens præeksistens kommer som nævnt til udtryk i hendes kosmologiske  
funktion som verdensforordner, og helt konkret forordner hun verden gennem sin  
opfordring til omvendelse, til at blive ung igen, til at se tingene i et nyt lys og til at  
blive en del af den bygning, hun selv *er*.

*Udblik: Sophia, Ekklesia, Maria*

"Die Ekklesiologie ist im Werden" (Beume, 1942, 13)

De flydende grænser mellem teologi, kristologi, pneumatologi, ekklesiologi, onto-  
logi og epistemologi som kendetegner *Hyrden*, har givet anledning til forundring  
over, at skriftet aldrig er blevet anklaget for kætteri (Bucur, 2009, 114 og Osiek,  
1999, 180). Nogle har bemærket, at *Hyrden* har en udførligere pneumatologi end  
kristologi (Osiek, 1999, 36); andre har udforsket forholdet mellem ånder og engle  
og foreslået, at *Hyrden* udtrykker en tidlig treenighedsteologi med en "marked bi-  
nitarian orientation" (Bucur, 2009, 138). Et andet sted, hvor man kan finde spor  
af *Hyrden*, er i den russiske sophiologi. Henri de Lubac (1886-1991), som var en  
frontfigur i den katolske reformbevægelse, *la nouvelle théologie*, henviser i sit første  
store hovedværk *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme* (1938) til den russiske  
teolog Sergei Bulgakov (1871-1944), og gør opmærksom på, at Bulgakov med hen-  
visning til *Hyrden* forbinder den præeksistente kirke med Sophia (de Lubac, 2003,  
46 note 1). Hos Bulgakov finder man referencer til, men ikke udførlig behandling  
af *Hyrden* (Bulgakov, 1931, 694). Til gengæld gør en god del af den plasticitet,  
som kendetegner *Hyrden*, sig gældende i Bulgakovs sophiologiske teologi, som  
også bærer præg af russisk filosofi og tysk idealisme.<sup>41</sup> Dét, Bulgakov vil undgå at  
sige, men næsten kommer til at sige, er, at Sophia er det fjerde led i treenigheden.  
Men Sophia skal ifølge Bulgakov forstås som det sammenbindende led mellem en  
og tre i treenigheden. Formålet med at tænke Sophia i forhold til treenigheden er

41. For en introduktion af Bulgakovs teologi samt referencer til de centrale tekstpassager, som lig-  
ger til grund for det følgende, se Mejrup (2010).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

et forsøg på at redegøre for det præeksistente menneskelige aspekt i guddommen, som ifølge Bulgakov kommer til udtryk i Inkarnationen. Sophia bliver på denne måde et begreb for det forhold i Gud, der fører til skabelsen af verden, for verden er ifølge Bulgakov skabt ud af intet, men samtidig ud af et overskud i den treenige Gud. Sophia er begrebet, hvormed dette paradoksale forhold forsøges forklaret. Grunden til, at spekulatjonen er så afgørende, er, at dét, som går forud for og som muliggør inkarnationen, også må opfattes som præeksisterende og fra evigheden af som en del af treenigheden.<sup>42</sup> En tilsvarende tanke gælder i mariologien, som uden nødvendigvis at referere til Sophia, tilskriver Maria præeksistens.<sup>43</sup>

Det synes med andre ord at være kendetegnende for ekklesiologier, der lægger vægt på det kosmologiske og præeksistente forhold mellem Kristus og kirken, at de er åbne for pneumatisk formidlingsled (Sophia/Maria), der hjælper til at sammenholde inkommensurable forhold. Tidlige trin i udviklingen af denne form for ekklesiologi kan spores i *Hermas' Hyrden*, som sammen med 2 Clemensbrev (2 Clem 14,1-2) udgør de tidligste ikke-kanoniske forestillinger om en præeksistent kirke.

### Afslutning

Det er i første del af *Hyrden* (*Vis.* 1-4), at ideen om den præeksistente kirke udfoldes. Betegnelsen præeksistens kvalificeres af en prominent plads i skaberværket og af funktionen som verdensforordner. Gennem opfordringen til omvendelse, som både lyder i ord og i billeder, udfører kirken sin forordnende rolle. Forordning og omvendelse er redskaber, hvormed et nyt blik på verden, kirken og mennesket selv, genvindes. Det omvendte menneske ser ikke længere kirken som en gammel spåkone, men som en smuk, ung jomfru, og som et tårn, der opføres på vandet. I dette syn eller i denne måde at se tingene på, inddrages betragteren selv, for den, der ser kvinden blive yngre, bliver selv yngre. Den præeksistente kirke i *Hyrden* udtrykker således en teologisk æstetisk og ikonografisk hermeneutik i stil med den, der udtrykkes i 2 Kor 3,18: "Og alle vi, som med utilsløret ansigt i et spejl skuer Herrens herlighed, forvandles efter det billede, vi skuer, fra herlighed til herlighed, sådan som det sker ved den Herre som Ånden er".

42. For en parallel hos Karl Barth til denne position se Matthew Bruces artikel i dette særnummer.

43. Beume advarer imod en sophiologisk forvrængning', og for ham bliver mariologien en slags redning af Hyrdens præeksistente kirke: "Die Kirche muss klar in ihrer ideellen Präexistenz erkannt sein, damit die Würde Mariens und ihre Aufgabe für die Menschen rein dargestellt werden kann." (1942, 22). For nærmere præsentation af mariologi og for diskussion af intensiveringen i mariadyrkelsen fra det 12. og det 13. århundrede, se von Balthasar (1998, 269ff.).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtøf Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Den genrehybride stil i *Hyrden*, som udvider den traditionelle apokalypse-genre og som kan opfattes som en kristen tilegnelse af den menippæiske satiregenre, har til formål at udfordre faste antagelser om, hvordan den kristne skal forholde sig til synd, omvendelse, profetier, åbenbaringer og eskatologi. Som vi har set, er Hermas tydeligvis en anden type åbenbaringsmodtager end Paulus, på samme måde som kirken hverken er en jødisk Sophia eller en romersk Sibylle. Ved hjælp af stilsammenblandinger formår den præeksistente kirke ligeledes at omsætte præeksistens til kommende væren.

Endelig er den præeksistente kirke også udfordrende i forhold til den jordiske kirke, for som evig og kvindelig står hun i dobbelt forstand i modsætningsforhold til den jordiske og mandsstyrede (katolske) kirke. Eller som den tyske romanist, E.R. Curtius, skriver (om *Hyrdens* kirkefigurs genkomst i Balzacs *Jésus-Christ en Flandre*): "In messianically and apocalyptic exited periodes, faded symbolic figures can be filled with new life, like shades which have drunk blood" (Curtius, 1979, 104). Således genfandt to urolige katolske teologer den præeksistente kirke under Reformationen (Beume, 1942, 18); og ved det Andet Vatikankoncil i midten af det 20. århundrede skrev en præst under pseudonymet "Hermas" syv breve, hvormed han udtrykte sin utilfredshed med konciliet (Osiek, 1999, 7).

Den præeksistente kirkes dage er endnu ikke talte, og den genrehybride stil, som hun udtrykker sig i, er velvalgt for et begreb, der må defineres *a posteriori*.

### Litteraturliste

- Bakhtin, M., 2006, *Problems of Dostoevsky's poetics*, Mineapolis: University of Minnesota Press.
- Beume, J., 1942, "Die alchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung", i *Wissenschaft und Weisheit: Vierteljahresschrift für systematische Franziskanische Philosophie und Theologie in der Gegenwart*, 9, 13-22.
- Boethius, S., 2008, *Filosofiens trøst og det anonyme skrift Theoderiks historie*, København: Multivers.
- Bucur, G., 2009. *Angelomorphic pneumatology, Clement of Alexandria and other early Christian witnesses*, Leiden: Boston.
- Bulgakov, S., 1931, "Un théologien russe sur l'Église", *Irénikon* 6, 690-706.
- Collins, J.J., 1979, "Apocalypse: The Morphology of a Genre. *Semeia* 14, 1-20.
- Curtius, E.R., 1979, *European Literature and The Latin Middle Ages*, London/Henley: Routledge & Kegan Paul.

- Dibelius, M., 1923, *Der Hirt des Hermas*, Tübingen: Mohr/Siebeck.
- Frankfurter, D., 2000, "Early Christian Apocalypticism: Literature and Social World", *The Encyclopedia of Apocalypticism* vol. 1, red. John J. Collins, New York/London: Continuum, 415-453.
- Giversen, S., 2002, *Hermas' Hyrden*, i *Oldkristne tekster De apostolske Fædre, Frelserens Evangelium, Spredte Jesusord*, Herning: Poul Kristensens Forlag.
- Hamerton-Kelly, R., 1973, *Pre-existence, wisdom, and the Son of Man: a study of the idea of pre-existence in the New Testament*, Cambridge: University Press.
- Hallbäck, G. 2006, "Muratoris Kanon" i *Forum for Bibelsk Eksegese 15*, red. Engberg-Pedersen, T., Lemche, N.P., Tronier, H. København: Museum Tusculanums Forlag.
- Hallbäck, G. 1985, *Hermas' Hyrden*, i *De apostolske Fædre*, red. Cappelørn, N.J., Hyldahl, N. og Wiberg, B., København: Det danske Bibelselskab.
- Joly, R., 1958, *Hermas : Le Pasteur*, Paris: Cerf.
- Lipsett, D., 2011, *Desiring conversion: Hermas, Thecla, Aseneth*, New York: Oxford University Press.
- De Lubac, H., 2003, *Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme*, Paris: Cerf.
- Mejrup, K., 2010, "En introduktion til Sergei Bulgakovs teologi: kontrær logik og metafysisk ontologi", *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 73, 195-212.
- Osiek, C., 1999, *Shepherd of Hermas: a commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press.
- Osiek, C., 1986, "The Genre and Function of the *Shepherd of Hermas*", *Semeia* 36, 113-121.
- Pernveden, L., 1966, *The concept of the Church in the Shepherd of Hermas*, Lund: C.W.K. Gleerup.
- Verheyden, J., 2005, "The Shepherd of Hermas and the Writings that later formed the New Testament", i *The reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, red. A.F. Gregory og C. M. Tuckett, Oxford; New York: Oxford University Press.
- von Balthasar, H.U., 1998, *Theodramatik*, Bd. 2b, Einsiedeln: Johannes' Verlag.
- Whittaker, M., 1967, 'ΠΟΙΜΗΝ', i *Die apostolischen Väter I, Der Hirt des Hermas*, Berlin: Akademie Verlag, Thesaurus Linguae Graecae, <http://www.tlg.uci.edu/>, set 11.03. 2013.

# Kristus, tiden og den dødelige Jesus

*Lone Fatum*

*Abstract:* The first part of this article presents close readings of Phil 2:6-11 and Col 1:15-20 focusing on the christological verticality of the liturgical texts and, then, on the contextual application which takes place in both letters with Paul as paraenetic example. Assuming that belief in the post-existence of Christ is the interpretative prerequisite of belief in his pre-existence also in the gospels, the second part of the article deals with the different narrativizations of the Jesus-figure: How is divine nature connected with the earthly mortality of a human Jesus without compromising the heavenly identity of Christ, and what is implied by the different christological interpretations pertaining to the paraenetic agenda and chronological order of the gospels.

*Keywords:* Pre-existence — Post-existence — Vertical christology — Jesus-biographies — Paraenetic application

## *Indledning*

Blev Kristus Jesus, eller blev Jesus Kristus? Er det den ældste kristendoms forudsætning, at Kristus før sit liv og død på jorden var den præeksistente Guds Søn i himmelen, eller er forestillingen om Jesu himmelske præeksistens tværtimod en del af en spekulativ, kristologisk overbygning, som sekundært og successivt er blevet føjet til den oprindelige tradition om mennesket Jesus fra Nazareth? Vel nok den mest udbredte forestilling er, at Jesus begyndte som socialkritisk vækkelsesprædikant og apokalyptisk profet og først blev Gud, efterhånden som fortolkningen af især hans død og opstandelse tog form som Kristus-tradition (Bultmann 1964 og 1967; Casey 1991; Crossan 1991, Hallbäck 1998; Ehrman 1999; White 2010, 106-160, Omerzu 2012).

Hvordan man forholder sig til dette spørgsmål afhænger af, hvordan man vægter forholdet mellem Paulusbrevene og evangelierne, og af den form for historicitet, man tillægger evangelierne. Ser man ikke evangeliernes Jesus-figurer som den

himmelske Kristus i jordiske forklædninger, kan man se Paulus som den, der først fortrænger mennesket Jesus til fordel for sin egen mytologiske konstruktion af Kristus. Man kan videre vælge at tilskrive narrativiseringen af Jesus i evangelierne en historisk afhængighed af præ- eller ikke-kanoniske kilder for i disse kilder at finde bekræftelse for forestillingen om en evt. både mundtlig og skriftlig tradition af ikke-kristologiserede Jesus-vidnesbyrd og erindringer. Ud fra denne betragtning er det i evangelierne Jesus-skildringer, vi skal søge efter den oprindelige tradition, mens derimod Paulus' kristologi og hans korsteologiske bestemmelse af sammenhængen mellem præksistens og posteksistens illustrerer den sekundære, u-, ikke- eller ligefrem anti-jesuanske kultspekulation (Mack 1988).<sup>1</sup>

I det følgende skal jeg først gennemgå to liturgiske tekster, *Filipperbrevshymnen* og *Kolosserbrevshymnen*, der på forskellig vis tager udgangspunkt i og gør kristologisk brug af en præksistensforestilling som forudsætning for en posteksistensforestilling. Læsningerne vil fokusere på teksternes kristologiske motiver for derefter at se på, hvordan og med hvilket formål disse motiver udnyttes i brevenes fortolkningskontekst. Med udgangspunkt i den opfattelse, at det er troen på den både præ- og posteksistente Kristus, som også grundlæggende bestemmer Jesus-traditionen i evangelierne, afsluttes med eksempler på, hvad det indebærer af narrativ kreativitet at forbinde den præksistente Guds Søn og nu posteksistente himmelske Herre (Robinson 1967, 178) med hans guddommeligheds dualistiske modsætning: den jordiske tilværelses timelighed og menneskers kødelige dødelighed. I Jesus-biografierne må forbindelsen etableres på horisontalitetens vilkår; Kristus-bekendelsens vertikale koncentrat<sup>2</sup> må narrativt foldes ud, huller må fyldes ud, billeddannende forklaringer og dramatiske optrin må tilføjes, for at Guds Søn kan være og virke som et menneske på jorden (White 2010, 161-225). Dermed udfordres evangelierne, til forskel fra de liturgiske tekster, af forholdet mellem Kristi to naturer; i hermeneutisk forstand evangeliegenrens selvskabte plage, på én gang et drilagtigt dilemma og et nødvendigt paradoks. Tid og dødelighed kendetegner det jordiske menneskeliv; det åndelige evighedsliv er den præ- og posteksistenteres himmelske virkelighed. I skildringen af Kristus som Jesus drejer det sig i evangelierne om på én gang at fastholde den vertikale adskilthed og at personificere en horisontaliseret sammenhæng med ekklesiologisk-parænetiske konsekvenser. Hvordan de fire evangelier faktisk biografiserer Jesus, vidner både om deres forskellige fortolkningsinteresser og om deres kronologiske rækkefølge.

1. Om intentionalitet og cirkelslutninger i den historiske Jesus-forskning, se Schulz 1975 og Lindemann 1975; jf. også Robinson 1967, 113-135.

2. Genkendeligt i 1 Kor 11,23-26; 15,3-7, men jf. også 1 Thess 1,9-10. Gal 3,27-28. Rom 6,3-11.  
Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

*Filipperbrevshymnen*

Med god grund er den såkaldte Filipperbrevshymne, Fil 2,6-11, blevet kaldt både for en eksegetisk hvepserede (Davidsen 1997, 103) og ”something of a minefield, full of implications ready to cause explosive reactions where least expected” (Osiek 2000, 55).

- <sup>6</sup> (Han) som var i gudeskikkelse,  
regnede det ikke for røvet bytte  
at være lig Gud,  
<sup>7</sup> men tømte sig selv,  
og antog slaveskikkelse,  
blev mennesker lig,  
og da han fremstod som menneske,  
<sup>8</sup> ydmygede han sig selv  
og blev lydige til døden,  
ja, korsdøden.  
<sup>9</sup> Derfor har Gud også overophøjet ham  
og skænket ham navnet over alle navne,  
<sup>10</sup> for at i Jesu navn  
hvert knæ skal bøjes  
i himmelen og på jorden og under jorden,  
<sup>11</sup> og hver tunge skal bekende:  
”Herre er Jesus Kristus!”  
til Gud Faders ære.  
(Fil 2,6-11)<sup>3</sup>

Få betragter Paulus selv som tekstens ophavsmand; tværtimod anses den af langt de fleste eksegeter for at være et citat af præ-paulinsk oprindelse og må således regnes for at rumme en af de tidligste Kristus-bekendelser, vi kender til. Men ikke kun de implicite referencer har vakt eksegetisk uenighed. Citatets liturgiske karakter og strofiske form samt dets begrebsmæssige indhold og religionshistoriske baggrund er særdeles omstridt. At der også er rejst tvivl om, hvorvidt det i v. 6 drejer sig om den præeksistente Kristus og ikke snarere om den jordiske Jesus, kan kun vække undren, mens diskussionen om det diskursive formål med Kristus-skildringen deri-

---

3. De to hymner er anført i egen oversættelse.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfo Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk



mod er væsentlig for fortolkningen både af citatet i og for sig og af forholdet mellem tekst og kontekst.<sup>4</sup>

Det interessante i den foreliggende sammenhæng er hverken citatets baggrund og forudsætninger eller de forskellige positioner i den omfattende forskningsdiskussion. Det er for det første dette, at teksten ifølge traditionel konsensus eksplicit forudsætter forestillingen om Kristi præeksistens og hertil føjer en bestemt fortolkning af sammenhængen mellem inkarnationen, korsfæstelsen og den postekstistente herliggørelse. For det andet, at den kristologiske pointe i citatets fortolkning ikke uden videre synes at svare til Paulus' kontekstuelle brug af citatet (Fatum 1998, 45-61; Hallbäck 2004, 191-200).

Citatet, som begynder abrupt og formentlig gengives uden sin indledning, falder i to afsnit, hvoraf det første, v. 6-8, skildrer en dramatisk selvfornedrelse: Et ophøjet gudevæsen vælger tilsyneladende på eget initiativ at give afkald på sin guddommelighed og himmelske status for i stedet at blive ikke blot et jordisk menneske, men at synke endnu dybere for at dø som korsfæstet slave. Derpå skildres i andet afsnit, v. 9-11, en overophøjelse: Gud griber ind og belønner den fornedrede ved at skænke ham en endnu højere guddommelig status end den, som han gav afkald på. At statusafkaldet på denne måde kvalificeres som belønningsværdigt, indebærer den betydning, at gudevæsenets selvfornedrelse ikke som antydnet er sket på eget initiativ, men derimod har sin særlige værdi ved at være en lydighedshandling, en løsning af en opgave, stillet ham af Gud.

Således opgjort er det narrative forløb i og for sig enkelt nok og foregår i en vertikal linje først højt oppefra og dybest ned, derefter dybest nedefra og endnu højere op. Bevægelsen fra gudestatus i himmelen til en status nederst på jorden som slaven på korset, dødsdømt og henrettet, tegner ifølge det antikke samfunds socialsymbolik en fornedrelse til det værst tænkelige dyb af umenneskelig skam og urenhed. Når overophøjelsen derefter følger den vertikale linje nedefra og endnu højere op igen og som belønning rummer ikke alene navngivning og herrestatus, men tillige retten til at indtage verdensherskerens trone for at modtage lovprisning og tilbedende hyldest fra alverdens skabninger, tegnes modsat det mest overdådige billede af guddommelig magt og ære. Men ét er det enkle ved selve vertikaliteten i det todelte forløb; noget andet er den meget lidt enkle betydning af de symboladede ord, som bruges især om gudevæsenet og hans guddommelige status, men også i skildringen af den

---

4. Grundlæggende er Lohmeyer 1961 (1927), se også Lohmeyer 1964 (1929). Om fortolkningsdiskussionen, dens øvrige hovedaktører (Jeremias, Gnllka, Käsemann, Jervell, Sanders m.fl.) og deres divergerende synspunkter (om strofisk form, om mulig paulinsk, men især bibelsk jødisk/jødisk kristen *vs.* gnostisk/gnostisk kristen baggrund) samt den omfattende litteratur, jf. Martin 1967, Hamerton-Kelly 1973, Strecker 1973, Murray 2010. Se også Fitzgerald 1992.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

overophøjelse, som er resultatet af Guds indgriben. Hertil kommer det allerede omtalte problem, at meget i teksten forbliver implicit eller direkte gådefuldt, hvad der blot understreger nødvendigheden af et vist pedanteri i den eksegetiske nærlæsning.

Fori Paulus i v. 5 introducerer citatet med en henvisning til Kristus, ved vi på forhånd, hvem det gudevæsen er, som i v. 6a kun præsenteres som relativt pronomen og i øvrigt forbliver anonym i citatets første afsnit. Hans guddommelighed bekræftes umiddelbart af hans skikkelse eller synlige fremtoning, *morphé*, og af hans væsenslighed med Gud selv. Til dette føjes imidlertid det tvetydige udtryk, verbalsubstantivet *harpagmos*, som er et *hapax legomenon*, og som kan siges at gøre fortolkningen af specielt v. 6b-c til ”the storm-centre of modern controversy on Philippians” (Murray 2010, 196).

Da betydningen af verbet *harpazein* er ”at tilrane sig” og bredt kan gengives som ”med vold og magt at berøve nogen noget for at stikke af med det og beholde det for sig selv”, kan det ”rov”, der her er tale om, referere enten til et bytte, som ”kan røves”, men som måske ikke bliver det, eller til et bytte, som ”er røvet”, og som derefter er blevet tilegnet ejendom. I begge tilfælde er negationen *oukh* knyttet til *harpagmos* og ikke til verbet *hégésato*, ”anså”, ”regnede for”. Vælges den første betydning, ”kan røves”, er pointen, at lighed med Gud ikke er noget, som gudevæsenet selv kan bemægtige sig ved erobring endsige tilegne sig som sit eget. Tilhængere af denne læsning finder heri et holdepunkt for en typologisk kontrast mellem Kristus og Adam ud fra 1 Mos 2-3: at Adam stræbte efter lighed med Gud og blev straffet for det, er den negative forudsætning for i v. 6 at se Kristus positivt fremstillet som den nye og anderledes Anden Adam, jf. fx Rom 5,12-21 og 1 Kor 15,20-28.

Som det fremgår, er denne fortolkning mere spekulativ end konkret eksegetisk og afvises da også af langt de fleste til fordel for den anden betydning, ”er røvet”. Denne læsning indebærer, at lighed med Gud som ”et røvet bytte” tåler sammenligning med fx den andel af krigsbyttet, som tilkom soldaten, eller den dyrt købte frihed, som en slave kunne erhverve sig, og netop denne sammenligning er nødvendig, for at negationen af *harpagmon* kan være effektiv. Det afgørende er, at det erobrede eller på anden vis erhvervede for både soldaten og slaven er blevet tilegnet ejendom, så dyrebart og betydningsfuldt, at det betragtes som umisteligt og derfor umuligt at give afkald på. For gudevæsenet derimod er lighed med Gud hans væsensbestemmelse, som fuldt ud kvalificerer hans identitet og guddommelige status. Således er guddommelighed for ham netop ikke ”et røvet bytte”, som det for alt i verden gælder om at bevare, tværtimod. Han kan give afkald på sin guddommelighed og sin himmelske status, og det gør han. Ved at fornedre sig selv sætter han sin lighed med Gud over styr og gennemfører dermed den totale statusforvandling,

som bringer ham fra den himmelske højhed i v. 6 til den dybest tænkelige jordiske afgrund i v. 7-8.

At han siges at have givet afkald på sin lighed med Gud ved bogstaveligt taget at have "tømt" sig for eller "tilintetgjort" sit guddommelige selv, *beauton ekenôsen*, v. 7a, kan opfattes som en reference til inkarnationen med fokus på Kristus og ikke Gud som agens. Karakteristikken i v. 7b-d kan herefter ses som en sammenfatning af Jesu liv på jorden, jf. 2 Kor 8,9. En mindre kreativ læsning, som ikke teologiserer betydningen af verbet *kenoô*, er imidlertid at se v. 7a-b som en sammenhæng, så afkaldet forbindes med sit formål, slavedøden. Det afgørende er således ikke, at gudevæsenet ikke mere er gud; det er kontrasten, der er afgørende: at gudestatus nu definitivt er blevet afløst af slavestatus, jf. *morphê* i v. 7b som i v. 6a om den synlige fremtoning som illustration af status og væsen.<sup>5</sup> Det er med andre ord ikke inkarnationens *at*, det drejer sig om, men derimod det *hvorfor* og senere det *hvordan*, som tematiseres af slavefiguren som korsteologisk fortolkningsfigur i v. 7b og i v. 8, jf. Gal 4,4-5.

Denne læsning sætter parentes om v. 7c-d, hvor substantiverne *homoioôma*, "lighed", og *skhêma*, "skikkelse" eller "form", karakteriserer menneskelighed i generel forstand på en måde, som formelt erstatter den dobbelte karakteristik af guddommeligheden i v. 6, men som ikke gør fyldest som egentlig væsensbestemmelse. Det er således ikke en eksistentiel naturforvandling, der skildres; snarere bliver det præciseret, at den selvfordrede slave nu har sin plads blandt jordiske mennesker, der som artsbestemmelse er de dødeliges kollektiv. Dermed er v. 7c-d en forudsætning for v. 8, men det er slavestatus og ikke menneskelighed, som anskueliggør fornærelsens totalitet i skildringen af netop den død, som en slave kan tilkomme. Det er muligt, men ikke nødvendigt at se den eksplicite reference til korset som Paulus' tilføjelse; under alle omstændigheder en effektiv påmindelse om hans korsteologiske Kristus-fortolkning.

Ydmyghed og selvudslettende lydighed indtil døden er velkendte bestanddele i det slavespejl af socialmoraliske stereotyper, som tilsammen udgør det antikke slaveideal, og som genbruges i kristologiseret form i den post-paulinske hustavletradition, jf. Kol 3,22-25. Ef 6,5-6 og 1 Pet 2,18-25. Men med verbet *tapeinoô* i v. 8a og adjektivet *hypêkoos* i v. 8b tegnes ikke blot et stereotyp slavebillede. De socialmoraliske værdibegreber er de kvalitative redskaber, som er nødvendige for at

5. At oversætte *doulos* med "træl" eller "tjener", som det sker i DO92, er altid uheldigt, fordi det forflygtiger både den konkrete betydning af slaveinstitutionen i det antikke samfund og den sociale symbolik, der ligger i de nytestamentlige teksters brug af slavemetaforen i bevidst afhængighed af denne institution. At oversætte med "tjener" i v. 7b er dobbelt uheldigt, fordi det postulerer en sammenhæng, som er yderst tvivlsom, med tjener-skikkelsen i Es 52,13-53,12.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

evaluere betydningen af den endnu uforklarede statusforvandling. I den forstand binder de citatets to dele sammen; de er som spor, der lægges ud i v. 8a-b for at bane vej for det indgreb i v. 9, som ellers er uforvaret, og for at forberede forståelsen af den overophøjelse, hvormed selvfornedrelsen nu belønnes, og statusforvandlingen rulles tilbage.

Ydmyghed forudsætter et hierarkisk magtforhold, lydighed forudsætter tilsvarende, at slaven har en herre, hvis vilje han følger, og hvis konkrete ordrer han ufortrødent udfører. Eksplicit kvalificerer dette slaven som en god slave, implicit kvalificerer det selvfornedrelsen som en god handling, og begge dele begrundet det *dio*, ”derfor”, som i v. 9a introducerer den belønning, hvormed Gud reagerer på gudevæsenets statusafkald. Den ekstraordinære betydning af det, som er gjort, fremgår af, at gudevæsenet ikke blot får sin oprindelige højhed tilbage, men af Gud bliver overophøjet og samtidig får skænket det særlige, overordnede navn, som svarer til hans nye, overordnede gudestatus (Lohmeyer 1961, 48-56; 1964, 96-99. Dunn 1998, 244-252).

Verbet *hyperypsoó*, ”overophøjer”, er *hapax legomenon*, men meningen er jo ikke til at tage fejl af. Anderledes forholder det sig med navngivningen, som i v.9b-c kvalificeres som en særlig gunstbevisning, en nådegave, jf. verbet *kharizomai*, ”skænker (nådigt)”, af *kharis*, ”nåde”. Ifølge v. 10a drejer det sig om Jesus-navnet, men i bekendelsen i v. 11b, kombineres Herre, Jesus og Kristus på en måde, som ikke uden videre afslører betydningen af Jesus-navnet. Sammenhængen mellem de to konjunktioner *dio*, ”derfor”, i v. 9a, og *hina*, ”for at”, i v. 10a, tydeliggør, at Gud griber ind med sin belønning med det eksplicite formål, at tilbedelse, *proskynese*, skal ske i eller ved Jesus-navnet, v. 10b-c, og at lovsang skal lyde som en bekendelse af Herren, v. 11a-b. Men identificeres denne Herre af Jesus-navnet eller af Kristus-betegnelsen?

At rejse spørgsmålet kan ligne en invitation til at strides om kejserens skæg. Men der er den alvor i det, at Jesus-navnet ifølge v. 10a introduceres med belønningsmotivet og derfor er knyttet til selvfornedrelse og jordisk slavestatus, mens Kristus-betegnelsen derimod er knyttet til den himmelske guddommelighed, som kendetegnede gudevæsenet før hans statusafkald og nu, efter hans død og herliggørelse, kendetegner ham på ny. Kristus-betegnelsen identificerer således både den præeksistente og den nu posteksistente guddom, mens Jesus-navnet identificerer den jordiske skikkelse, hvori den himmelske Kristus gennemførte den opgave, som Gud havde stillet ham. Med andre ord: det er Kristus, der i v. 11a-b skal tilbedes og bekendes som Herre, men det skal han i eller ved Jesus-navnet, v. 10a, fordi han som Jesus var slaven, lydige til døden, v. 8b.

Ligesom præciseringen i v. 8c af døden som korsfæstelse af nogle fortolkere er blevet betragtet som Paulus' tilføjelse, kan også "til Gud Faders ære" i v. 11c ses som Paulus' præcisering af den orden, der hersker i det himmelske hierarki.<sup>6</sup> Det er muligt, at *kosmokrator*-iscenesættelsen i v.10b-c med sit intronisationsmotiv sammen med bekendelsen til Kristus som Herre i v. 11a-b gør det nødvendigt med en eksplicit reference til Gud Fader. I så fald er det dog næppe monoteistisk bekymring, der er på spil. Snarere drejer det sig om en klimaktisk afslutning, som implicit følger karakteristikken, Guds Søn, til Herre, Jesus og Kristus i v. 11b og dermed også endeligt identificerer det gudvæsen, som i v. 6a endnu kun er et relativt pronomen.

Den hierarkiske orden forudsætter, at den, som belønner og overophøjer, selv er den overordnede, som har stillet opgaven, jf. 1 Kor 8,6;15,20-28. Derfor understreger v. 11c, hvordan det vertikale forløb fra selvfornedrelse og slavedød til overophøjelse og tilbedende bekendelse udspiller sig som en sag mellem Gud Fader, som byder, og Guds Søn, som lyder og bliver belønnet derfor. Belønningsmotivet kan siges at give selvfornedrelse og statusafkald eksemplarisk betydning, men citatets diskursive formål er ikke præskriptivt, det er deskriptivt. Det fremgår derfor ikke, hvorfor endsige for hvem selvfornedrelse er godt og belønningsværdigt; slavedøden tilskrives ikke betydning som stedfortrædende offer eller forsoningsdød, og skildringen af den himmelske herliggørelse spekulerer ikke i opstandelse og frelseshåb for andre, for syndere. Mens fornedrelsens forløb afsluttes uden akklamation, afsluttes overophøjelsen med en tilbedende hyldest, som inddrager alverdens regioner i bekendelsens lovsang. Således er statusafkald og slavedød midlet, overophøjelsen af slaven til Herre-status er målet, og citatets kristologiske interesse er snarere herlighedsteologi end korsteologi.

Som helhed drejer citatet sig om Kristus-tro, ikke om Kristus-troende. Selv om bekendelse af Herren Kristus er Guds eksplicitte formål med overophøjelsen, jf. *hina* i v. 10a, og selv om *kosmokrator*-scenen i v. 10-11 kan siges at rumme både et kristologisk og et ekklesiologisk motiv (Davidsen 1997,110-112), er der ikke tale om en soteriologisk fortolkning af slavens død, og selvfornedrelsens statusafkald tilskrives ikke umiddelbart parænetisk konsekvens. Citatet beskriver kristologiens indikativ uden et tilhørende imperativ, og derfor fremstår Kristus-figuren i et ejendommeligt virtuelt rum af fortøttet tidløshed og ren, ikke-befolket vertikalitet.

Som Paulus bruger citatet i sin parænetiske kontekst (Friedrich 1972, 106-113), fastholder han både vertikaliteten og indikativet, men kun for på sine korsteologiske forudsætninger at applicere det første i form af horisontaliseret socialmoral og

---

6. Enhver tale om sekundære tilføjelser afhænger af den strofiske inddeling, der foretrækkes; som citatet fremstår i Nestle/Aland 26. udgave og senere, er der ingen metriske argumenter for at tale om tilføjelser.

det andet som soteriologisk begrundet imperativ. Allerede med den appel, hvormed han introducerer citatet i v. 5 og opfordrer filipperne til at tænke som Kristus, gør Paulus eksplicit brug af den eksemplariske betydning, som impliceres af citatets belønningsmotiv. På den måde udnytter han Kristus-figuren parænetisk dels som krav om Kristus-efterfølgelse, dels ved i sin apostolske selviscenesættelse at gøre sig selv til Kristus-figur for filipperne. Den kontekst, hvori citatet bruges, 1,27-2,18, er soteriologisk defineret og drejer sig for Paulus om hans og filippernes fælles frelsesvilkår. Han kræver lydighed imod den apostel, som er dem i Kristi sted, og som nu i sit fangenskab lider for deres skyld og, som Kristus selv, er rede til at ofre sig for deres fælles frelse, jf. 1,29-30. Ved således at spejle sig selv i Kristus-figuren fra citatet gør han den eksemplariske betydning af selvfornedrelse og statusafkald til konkret parænese og applicerer den som konkrete krav om enighed og sammenhold i ydmyghed og gensidig hensynsfuldhed, jf. 2,1-4; 4,2-9.

Med sig selv som eksemplarisk Kristus-efterfølger udfolder Paulus betydningen af citatets belønningsmotiv i opfordringen til filipperne om at arbejde på deres frelse, jf. 2,12-18. Og han gør det i tillid til, at filipperne med deres indsats også arbejder på den frelse, som er hans eskatologiske mål: som apostel på Kristi dag at kunne rose sig af sin ekstraordinære indsats for sine menigheders skyld. Men Paulus nøjes ikke med at oversætte selvfornedrelse og statusafkald til socialmoralisk parænese; han identificerer sig med citatets Kristus-paradigme og narrativiserer sig selv som eksemplarisk Kristus-figur, jf. 3,4-11. Han gør vertikalitetens kristologiske indikativ til sit eget livs fortegn for autoritativt, på en for filipperne forpligtende måde, at kunne anskueliggøre den socialmoraliske paræneses horisontale imperativ (Theissen 2003, 112-120).

Mens citatets herlighedsteologi er den eskatologiske opfyldelses *allerede*, som endnu kun fuldt ud omfatter Kristus som den posteksistente Herre, anskueliggør Paulus som Kristus-figur den parænetiske konsekvens og dermed det krav om eskatologisk umage, som kendetegner de korsteologiske vilkårs *endnu ikke*. For at autorisere kravet til filipperne om at arbejde på den fælles frelse ved at leve eskatologisk bevidst som Kristus-efterfølgelse identificerer han sig med den eksemplariske betydning af citatets belønningsmotiv. Ved således at biografisere sig selv som Kristus-figur for filipperne på selvfornedrelsens og statusafkaldets vilkår gør han Kristus-efterfølgelse til Paulus-efterligning, jf. 3,17 (Fatum 2010, 150-151).

Med den narrative selviscenesættelse i 3,4-11 af sit eget eksempel gør Paulus i praksis principielt det samme, som senere sker i evangelierne ved hjælp af en biografiseret og narrativt iscenesat Jesus-figur: Paulus eksemplificerer selv den præ- og nu posteksistente Kristus på sin korsteologiske soteriologiske forudsætninger for på den måde at anskueliggøre Kristus i rollen som menneske på jorden med det paræneti-

ske formål at autorisere både den horisontale betydning af kristologiens vertikalitet og den imperativiske konsekvens af kristologiens indikativ.

### *Kolossierbrevshymnen*

Som et indføjte citat må også den liturgiske tekst i Kol 1,15-20 regnes for ældre end det brev, den optræder i, men da brevet efter alt at dømme er pseudepigrafisk og hører til den post-paulinske<sup>7</sup> periode, kan dette citat meget vel være væsentligt yngre end Fil 2,6-11; en betragtning, som måske kan forklare den omfattende kosmologisering, som karakteriserer skildringen af den præeksistente Kristus, det ekklesiologisk-universelle perspektiv, som er knyttet til den soteriologiske del af Kristus-fortolkningen, og de genkendelige, men typisk formaliserede paulinisme, som kendetegner citatets ordvalg og symbolske forestillingsverden. Liturgisk virker citatet mere som bekendelse end som lovsang, og fortolkningsdiskussionen, som også i dette tilfælde er omfattende, drejer sig ud over forfatterskab, genre og liturgisk brug især om citatets litterære struktur og mulige redaktionelle rekonstruktion, dets traditionelle baggrund og teologiske forudsætninger samt dets kristologiske særpræg.<sup>8</sup>

<sup>15</sup> (Han) som er den usynlige Guds billede,

førstefødt af al skabning,

<sup>16</sup> for i ham skabtes alle ting

i himlene og på jorden,

de synlige og de usynlige,

enten det er troner eller herredømmer,

enten det er magter eller myndigheder,

alting blev skabt ved ham og til ham,

<sup>17</sup> og han er før alt,

og alle ting er forenet i ham,

7. I artiklen om Kol. i *Gads Bibel Leksikon* (1998 og senere), jf. også Fatum 1998, 120 og 156-157, lod jeg endnu døren stå åben for et paulinsk forfatterskab; senere har jeg arbejdet så indgående med paulinske pseudepigrafer, at denne dør nu definitivt er smækket i. Jf. hertil Fatum 2005, 175-207, og 2010, 157-162. Se også Hallbäck 2010, 123-131.

8. Om fortolkningsdiskussionen, dens hovedaktører (Lightfoot, Robinson, Jervell, Schweizer, Käsemann, Talbert m.fl.) og deres divergerende synspunkter (om paulinsk, visdomstraditionel, jødisk-gnostisk/gnostisk-kristen, dåbsliturgisk baggrund), jf. Bornkamm 1966, Conzelmann 1972, Hamerton-Kelly 1973, Murphy-O'Connor 2010. Se også Furnish 1992 samt Hallbäck 2004, 200-204.

<sup>18</sup> og han er legemets hoved, kirkens,  
 (han) som er begyndelsen,  
 førstefødt af de døde,  
 for at han i alting skulle være fremmest,  
<sup>19</sup> for i ham behagede det hele fylden at tage bolig  
<sup>20</sup> og ved ham at forsone alle ting med ham,  
 idet han sluttede fred ved hans kors' blod,  
 ved ham, enten det er ting på jorden,  
 eller det er ting i himlene.  
 (Kol 1,15-20)

For den følgende læsning er det væsentligt, at citatet introduceres i 1,12-14 med en lovprisning til Gud for frelsen i Kristus, og at denne frelse, som lokaliseres til Guds Søns rige, eksplicit kvalificeres soteriologisk som ”forløsning” og ”syndernes forladelse” i eller ved ham, *en autô*, v. 14. Her præsenterer den pseudepigrafiske forfatter sine paulinske forudsætninger for sin brug af citatet, nemlig Kristus, Guds Søn, som Guds frelseshistoriske redskab og virkemiddel, og den præsentiske eskatologi som forestillingen om, at evighedslivet i Kristus, hvor syndens magt definitivt er brudt, allerede er begyndt for Kristus-troende, jf. Gal 3,27-28 og Rom 3,21-26; 6,3-14. Med denne kombination af det frelseshistoriske, det soteriologiske og det eskatologiske kan 1,15-20 ses som en udfyldende og stærkt udvidet fortsættelse af kristologien i Fil 2,6-11.

Som det vil fremgå af eksegesen, er det nu ikke implicitte pointer og gådefulde betydninger, som volder problemer; snarere er det en påfaldende mangel på tematisk sammenhæng, modsigelser i beskrivelsen af den kosmisk-universelle Kristus-figurs rolle og betydning samt den overvældende mængde af præpositionsled. Det har sået tvivl om tekstens integritet, og resultatet er adskillige rekonstruktionsforsøg med udeladelser og omskrivninger (Hamerton-Kelly 1973, 168-171); den konservative, konfessionelt funderede eksegese har dog altid kunnet finde holdepunkter for citatets paulinske troværdighed (Murphy-O'Connor 2010, 208; Jørgensen 1999, 23-29).

Tematisk lader citatet sig groft inddele i to hovedafsnit, nemlig v. 15-17 om Kristus som al skabnings førstefødte og v. 18-20 om Kristus som den førstefødte af de døde. En vis parallelitet markeres af de to formuleringer i v. 15a: *hos estin eikôn tou theou*, ”(han) som er Guds billede”, og v. 18b: *hos estin arkhê*, ”(han) som er begyndelsen”; hertil kommer som et ledemotiv i v. 15b og v. 18c betegnelsen *prôtotokos*, ”førstefødt”. Denne parallelitet er det strukturelle grundlag for den følgende læsning. Skønt overensstemmelserne implicit afslører de åbenlyse brud på en sammen-



hængende struktur, skal citatet læses, som det nu foreligger; det er ikke hensigten at gå i detaljer med mulige tilføjelser endsige at foreslå redaktionelle forbedringer.

Skønt Kristus ikke navngives i citatet og også her præsenteres i sin præeksistente rolle som relativt pronomen, jf. *hos* i v. 15a, forbereder karakteristikken af Guds Søn i v. 12-14 den forestilling om gudbilledlighed, hvormed han identificeres i v. 15a. Som Guds billede, *eikôn*, synliggør han den Gud, som ifølge sit væsen er usynlig. Billedforestillingen trækker sandsynligvis på den jødiske visdomstradition; betydningen svarer imidlertid også til den karakteristik af skabelsesteologisk væsenslighed, som i 1 Kor 11,7 kommer til udtryk om mandens, Adams, gudbilledlighed med ordene *eikôn* og *doxa*, ”Guds billede og afglans”.<sup>9</sup> Den definerende pointe må således være, at gudbilledlighed som væsensbestemmelse af Kristus ikke alene karakteriserer hans præeksistente guddomsstatus, men også definerer den væsenslighed og samhørighed med Gud, som i citatets første afsnit tilskriver ham den tredobbelte rolle som al skabnings førstefødte *prôtotos*, v. 15b, som Guds medskaber og medierende skabelsesredskab, v. 16a-e, og som skabelsens egentlige formål eller bestemmelse, v. 16f.

Som det indledende *hoti*, ”for”, i v. 16a viser, følger nu begrundelsen for Kristus-karakteristikken i v. 15a-b. Præpositionsleddet *en autô* kan betyde ”i ham”, men også ”ved ham”, hvilket her må foretrakkes som bestemmelse af den præeksistents rolle som skabelsens redskab, jf. *di' autou*, ”ved hjælp af ham”, v. 16f. I v. 16b-e, der må betragtes som en sekundær tilføjelse, skildres det kosmiske univers i sine regioner, elementer og magter. I v. 16f sammenfattes med *ta panta*, ”alting” eller ”alt dette”, hele skabelsesbilledet med præpositionsledsreferencer til Kristus, som med *inclusio*-effekt svarer til indledningen i v. 16a. Til redskabskarakteristikken, præciseret med *di' autou*, føjes derpå med *eis auton*, ”til ham”, det nye motiv, at skabelsen er sket med henblik på Kristus i den forstand, at han er skabelsens formål og bestemmelse.

Af både stilistiske og tematiske grunde må hele v. 17a-b anses for sekundært tilføjet; det kan tydeligvis undværes. Som citatet nu foreligger, fungerer det som overgangsvers, der gentager for at understrege og præciserer for at skabe sammenhæng. Med v. 17a bekræftes således Kristi præeksistens: han er ”før alle ting”, *pro pantôn*, jf. *prôtotos* i v. 15b. Mere udspekuleret er v. 17b med sin karakteristik af Kristus som den, der holder sammen på eller opretholder den skabte verdensorden. Verbet *synistêmi* betyder ”at føre sammen” eller i bredere forstand ”at få noget til at hænge sammen, som består af forskellige dele”. Meningen synes dermed at være, at Kristus er den, som sikrer den kosmiske helhed af de forskellige dele, som er opregnet i v.

9. Jf. hertil Kol 3,9-11 sammen med fx 1 Kor 15,49. 2 Kor 3,18. 4,4.6. Rom 8,29.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

16b-e, og dermed ledes vi af den kristologiske fortolknings inklusivitet videre til den universelle frelsesskildring i citatets andet hovedafsnit.

Ligesom i v. 17a indledes karakteristikken af Kristus i v. 18a emphatisk med det reflektive pronomen *autos*, ”han (selv)”; også dette vers kan anses for sekundært, fordi det direkte forstyrrer den strukturelle parallelitet mellem *hos estin* i v. 15a og v. 18b. Hertil kommer det tematisk problematiske, at karakteristikken af Kristus som hoved for sit legeme, kirken, synes ude af trit med det førstefødselsmotiv, som fra v. 15b genoptages i v. 18c, og som dermed understreger den strukturelle sammenhæng fra præeksistens til posteksistens mellem citatets to afsnit. Som citatet nu foreligger, kan v. 18a tjene som en overskrift for andet afsnit; med ekklesiologisk fanfare præsenteres her det fortolkningsfilter, hvorigennem den følgende soteriologiske og frelseshistorisk-kosmologiske skildring skal læses. I Paulus’ egen forestilling om de Kristus-troende som Kristi legeme er hovedet, *kephalê*, ikke skilt fra kroppen, *sôma*, jf. 1 Kor 6,18-20; 12,12-27. Men i citatets v. 18a drejer det sig tydeligvis mere om institutionelt at hierarkisere end om parænetisk at insistere på det eskatologiske Kristus-fællesskab.

Med *hos estin arkhê* i v.18b er vi tilbage i parallelstrukturen; den metaforiske brug af *arkhê*, ”begyndelse”, hænger sammen med karakteristikken af gudbilledligheden i v. 15a, men mest betydningsfuldt er det førstefødselsmotiv, som eksplicit forbinder v. 18c med v. 15b. Ordet *arkhê* kan gælde som betegnelse for den præeksistente, men bruges i formen *aparkhê* også af Paulus selv som beskrivelse af den posteksistente Kristus, jf. 1 Kor 15,20.23. Således svarer i citatet brugen af *arkhê* i v. 18b til brugen af *prôtotos*, ”førstefødt”, i v. 18c; begge betegnelser forbindes med opstandelsen af døde og kvalificerer Kristus som den nu posteksistente. At det i enhver henseende drejer sig om Kristus som den første, understreges definitivt i v. 18d, som med det indledende *hina*, ”for at”, gør netop denne førstestatus til hans opstandelses formål.

Den eksplicitte parallelitet mellem *prôtotos*-motivet i v. 15b og v. 18c betoner effektivt den kristologiske sammenhæng mellem den præeksistente og den posteksistente. Men den anskueliggør tillige den u-sammenhæng, der præger citatets andet afsnit, når den ekklesiologisk-soteriologiske fortolkning, som implicit motiveres i v. 18a, knyttes til karakteristikken af Kristus som den førstefødte af de døde, uden at der af forestillingen om Kristi opstandelse i v. 18b-d eksplicit udledes et opstandelseshåb for andre. Det er således tydeligt, at det gennemgående er præeksistens og posteksistens som Kristus-karakteristik, der er i fokus, og at det dermed er det vertikale perspektiv, som er det dominerende. Modsat Fil 2,6-11 viser dette citat ingen interesse for Kristus som en jordisk Jesus som dødeligt menneske, men alene for den død, som er hans opstandelses forudsætning, og som først figurerer eksplicit i v. 20b som symbolsk reference.

Som det indledende *hoti*, ”for”, i v. 19 viser, følger nu forklaringen på, at Kristus i sin posteksistens er den førstefødte af de døde, som beskrevet i v. 18b-d; også her er der tale om parallelitet, nemlig i forhold til den *hoti*-sætning, som i v. 16a indleder forklaringen på, at Kristus i sin præeksistens er den førstefødte af al skabning ifølge v. 15b. Men fortolkningen af v. 19 vanskeliggøres af, at betydningen af såvel subjektet *pan to plêrôma*, ”hele fylden”, som det infinitive verbum *katoikêσαι*, ”slå sig ned” eller ”tage bolig”, er usikker. Subjektet fortolkes gerne som en kosmologisk omfattende reference til Gud som summen så at sige af himmelsk guddommelighed, ”hele guddomsfylden” (Conzelmann 1972, 139-140; Theissen 2003, 90-98).

Det sker for det første, fordi det finitte verbum *eudokêsen*, ”fandt behag i” og dermed ”besluttede sig for”, kræver en personificeret aktør. Det sker for det andet og nok så væsentligt, fordi udtrykket *pan to plêrôma* optræder igen i 2,9 sammen med tilføjelsen *tês theotêtos*, ”af guddommelighed”, genitiv af substantivet *theotês*, ”guddom” eller ”guddommelighed”, forbundet med verbet, *katoikei*, ”bor”, som svarer til det infinitive verbum i citatets v. 19 og med den adverbielle bestemmelse *sômatikôs*, ”legemligt”, som kvalificerer, hvad verbet indebærer. Således ”bor” i Kristus ”legemligt” ifølge 2,9 ”hele fylden af guddommelighed”; skildringen i 2,9 er det færdige resultat af det, som i v. 19 præsenteres som den guddommelige beslutning om at ”tage bolig”, *katoikêσαι*, ”i ham”, Kristus, *en autô*. Med andre ord: Som den præeksistente Kristus er det medium, hvormed Gud skabte (og gør sig kendelig, v. 15a), er den posteksistente Kristus nu det medium, hvormed Gud har lokaliseret sig (og gør sig kendelig, v. 18a). Til forskel fra brugen af *en autô* i v. 16a drejer det sig i v. 19 tydeligvis om lokalisering; men symptomatisk for citatets ikke-interesse for en dødelig Jesus-figur med kødelig krop, er der ikke i v. 19 som i 2,9 eksplicit tale om legemlighed.

Herefter kommer den soteriologiske fortolkning, som tilføjes i v. 20, sært snublen til orde som en hastig, retorisk uklar og formentlig sekundær afslutning. Med *kai*, ”og”, knyttes v. 20 direkte til v. 19, og v. 20 som helhed får på den måde, som citatet nu foreligger, betydning som soteriologisk præcisering af både v. 18a og v. 19; dels ved hjælp af forestillingen om Kristus som Guds redskab til forsoning i form af en kosmisk-universel fredsslutning, dels ved hjælp af den afsluttende reference til virkemidlerne, kors og blod. Både som tekst, som supplerende tilføjelse og som meningssammenhæng er v. 20 som helhed problematisk.

Der er ikke tvivl om, at det første præpositionsled i v. 20a, *di' autou*, ”ved (hjælp af) ham”, refererer til Kristus; det svarer til Kristus-referencen i *en autô* i v. 19. Derimod er der god grund til at udelade gentagelsen af *di' autou* i v. 20c med henvisning til skriftbevidnelsen først og fremmest i Papyrus 46, Sinaiticus og Alexandrinus. Verbet *apokatallassô*, ”forsoner”, kendes udelukkende i kristne tekster, og *apokatal-*

*laxai*, aorist infinitiv, står parallelt med det tilsvarende *katoikésai*, ”tage bolig”, i v. 19, og er som dette styret af *eudokésen*, ”fandt behag i” om Guds beslutning. Således er Gud, ”hele guddomsfylden”, det egentlige subjekt for den forsoning, som sker ved hjælp af Kristus. Tvivlen melder sig imidlertid i forbindelse med det andet præpositionsled i v. 20a, *eis auton*, fordi det refleksive pronomen her kan referere både til Gud selv og til Kristus. Den første mulighed indebærer, at Gud forsoner *ta panta*, ”alting”, med sig selv, idet han stifter fred, *eirénopoiésas*, ved hjælp af Kristi død, omtalt med korset som fortolkningsmetafor og med blodet som den symbolske bestemmelse af forsoningsdøden som stedfortrædende offer, v. 20b. Denne mulighed er den almindeligvis foretrukne.

Den anden mulighed, som kontekstuelt er den mest interessante, ændrer ikke ved den soteriologiske fortolkning af Kristus som Guds redskab eller ved betydningen af hans død som offer og kors og blod som forsoningens virkemidler. Men den indebærer, at Kristus selv er målet for den forsoning, som han som Guds redskab sætter i værk;<sup>10</sup> dermed lægges op til en fortolkning af den posteksistente Kristus og hans eskatologisk-frelsheshistoriske rolle, som svarer nøje til forestillingen i v. 16f om den præeksistente Kristus og han skabelsteologiske rolle som både medierende skabelsesredskab og skabelsens egentlige formål og bestemmelse. Sammenholdes dette med den understregning i v. 20c af fredsstiftelsens kosmisk-universelle omfang, som kommer til udtryk med henvisningen til ”både alt det på jorden og alt det i himlene”, er det fristende i denne anden fortolkningsmulighed også at se en implicit *kosmokrator*-pointe; Kristus-karakteristikken rummer dog ingen bekendelse og ikke, som Fil 2,9-11, et intronisationsmotiv.

Som citatet nu foreligger, er det overordnede og gennemgående tema den kosmisk-universelle karakteristik af Kristus som medierende redskab først for skabelsen og derefter for den forsoning, hvormed skabelsens orden genoprettes. Hertil føjes den ekklesiologisk-soteriologiske fortolkning, som kommer til udtryk i v. 18a og v. 20b, og som åbenbart har det dobbelte formål både at kosmologisere kirken og at insistere på en korsteologisk kristologi. Begge dele er greb, der nøje svarer til den parænetiske interesse, som kendetegner den kontekst, hvori citatet udnyttes.

Det korsteologiske motiv i v. 20b lader sig vanskeligt forbinde med citatet i øvrigt og udelades da også i de fleste rekonstruktionsforslag. Det må dog ikke overses, at netop den korsteologiske præcisering af citatets Kristus-karakteristik tillader den pseudopigrafiske forfatter at overføre citatet på sig selv med parænetisk appel i 1,21-2,5 på lignende måde, som Paulus i Fil 3,4-11 tilegner sig Kristus-fortolkningen i Fil 2,6-11 som sin egen biografiske fortælling for i sin parænese at gøre Kristus-

10. Danker-Bauer 2000, 112, fremhæver Dibelius 1912 for denne læsning; se dog Dibelius 1956 (1931), 108-109.

efterfølgelse til Paulus-efterligning. Således opnår den pseudepigrafiske forfatter dobbelt autorisation ved på én gang, som Paulus, at spejle sig i citatets Kristus-figur og dermed, som Paulus, at fremstå som den eksemplariske personifikation af sin parænese. Kolosserne skal som tidligere hedninger besinde sig på, hvad det indebærer for dem, at også de nu er omfattet af den forsoning, som er sket ved Kristi død, v. 21-22, og som er formidlet til dem af den Paulus, v. 23, som ikke alene, som Kristus selv, har indsigt i Guds hemmeligheder, men som med sine lidelser for kirken som Kristi legeme bogstaveligt taget, som Kristus selv, færdiggør stedfortrædelsens frelsesopgave, v. 24-29.

Ved at genbruge kirkereferencen fra citatets v. 18c i karakteristikken af Paulus' apostelindsats som Kristus-efterfølger i v. 24 indskriver den pseudepigrafiske forfatter sig selv og sit paulinske projekt i kirkens kosmologisering. Ved endvidere at forbinde kirkereferencen i v. 18a med den korsteologiske Kristus-fortolkning i citatets v. 20b viser forfatteren sin afhængighed af Paulus' traditionelle status som karismatisk autoritet. Han ikklæder sig så at sige fortidens Paulus for at genbruge ham som parænetisk garant for sin aktuelle appel til kolosserne i 2,4 om at afholde sig fra den "forføreriske tale", som efter hans mening undsiger Paulus' oprindelige Kristus-forkyndelse, og som han derfor afskriver som filosofisk spekulation og "tomt bedrag", der ifølge 2,8 bygger på "menneskers overlevering" og "verdens magter", men ikke på Kristus og den forsoning ved hans død, som kolosserne ved deres dåb har fået del i, jf. 2,9-15.<sup>11</sup>

Således appliceres den præsentiske eskatologi, som kommer til orde i citatets v. 18-20, på kolosserne med imperativisk konsekvens. For hvad kolosserne har fået del i, kan de også miste; den frelse, som Kristus har vundet for dem, vil de sætte over styr, hvis de fraviger den Kristus-fortolkning, som ifølge den pseudepigrafiske forfatter er Paulus' oprindelige Kristus-forkyndelse, jf. 1,24-29. Den parænetiske alvor understreges effektfuldt dels med "guddomsfylden" i 2,9 som eksplicit reference til citatets v. 19, dels med karakteristikken af kolosserne som allerede oprejst fra de døde og levendegjorte sammen med Kristus i 2,11-13. Den forpligtende karakter af den præsentiske applikation defineres af den inklusivitet, som er den implicite betydning af Kristus som sit legemes hoved i citatets v. 18a og i v. 18b-c af Kristi status som den "førstefødte af de døde". Endelig udfoldes i 2,14-15 de ekklesiologisk-soteriologiske implikationer af den korsdød, som ifølge citatets v. 20b er lig med

---

11. Der er en særlig ironi på spil her, da den filosofi, som den pseudepigrafiske forfatter bekæmper, formentlig er mere i tråd med Paulus' egen eskatologiske Kristus-fortolkning og dertil svarende dualistisk-asketiske parænese. Ligesom fx i Pastoralbrevene synes det at dreje sig om stridigheder mellem forskellige fløje inden for den såkaldte Paulus-skole, jf. Fatum 2010, 152-165. Se også Hallbäck 2010, 126-131.

fredsstiftelse, men som nu anskues som den krigsindsats, hvorved Kristus er blevet triumfator ved definitivt at gøre op med Guds modstandere.

### *Vertikaliteten og den horisontale Jesus*

Som det fremgår af læsningerne af de liturgiske citater, er der i begge tilfælde tale om en Kristus-fortolkning af kosmisk-universelle dimensioner, som med dramatiske konsekvenser forudsætter et tidsinterval uden på nogen måde at skildre et jordisk tidsforløb. Hertil svarer, at det i begge citater er det vertikale perspektiv, der dominerer, at det er Kristi dødelighed, som tematiseres, men ikke døden som en jordisk begivenhed, der skildres, og at såvel Kristus-karakteristikken som det frelseshistoriske forløb er anskuet retrospektivt fra opfyldelsens perspektiv. I begge citater er det således den posteksistente Kristus, der er i fokus, og det er hans opstandelse, der illustrerer Guds formål og bekræfter betydningen af hans særlige indsats som Guds redskab<sup>12</sup>. Netop retrospektivt er han så at sige skildret oppefra, fra opfyldelsens himmelske position som kirkens Herre og hoved, og således er det troen på hans posteksistente status, som kvalificerer hans guddommelige identitet og grundlæggende bestemmer forestillingen om hans præeksistens.

Statusforvandlingen i Fil 2,6-11 følger Kristus fra præeksistent guddomsvæsen via korsfæstet slave blandt dødelige mennesker på jorden til den posteksistente overophøjelse som Herren på Gud Faders trone. Når det i v. 8 understreges, at selvfordrelsen ender i slavedøden på korset, er det ikke en konkret, daterbar død, det drejer sig om, men jordisk dødelighed, slavestatus og menneskelig afgrund som den himmelske guddommeligheds kontrasteffekt. På tilsvarende måde forbindes i Kol 1,15-20 den præeksistente Kristus i rollen som skabelsens redskab og bestemmelse via den død, hvoraf han opstår, med den posteksistente Kristus i rollen som redskab og bestemmelse for den forsoning, hvormed skabelsens orden genoprettes. Selv om man med god grund kan tage forbehold over for både v. 18a og v. 20b, og selv om det i v. 18c er den opstandne og ikke den korsfæstede, som er i fokus, er død og dødelighed den implicite forudsætning for karakteristikken af den posteksistente Kristus som "førstefødt af de døde". At denne forudsætning bliver udfoldet i v. 20b med de symbolske referencer til kors og blod, demonstrerer, at også dette citat, som det nu foreligger, rummer korsteologisk kristologi, og at det også her er Kristi dødelighed, som skal tematiseres. I begge citater er døden tidløs i sin symbolske betydning; den figurerer så at sige som punktuelt reference på den vertikale linje, som i Kristus-karakteristikken forbinder præeksistens med posteksistens.

12. Jf. sammenligneligheden mellem de to *hina*-sætninger i Fil 2,10a og Kol 1,18d.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Således forbliver i begge citater det vertikale perspektiv det dominerende, og den horisontale applikation af citaterne, som sker i form af den kontekstuelle parænese, sker ikke med henvisning til en jordisk Jesus og hans liv og død i tid og rum, men udfoldes af både Paulusbrevets jeg-forfatter og den pseudepigrafiske Paulus-efterligner med *Paulus* i rollen som apostelautoritet og eksemplarisk Kristus-repræsentation.

At Paulus biografiserer sig selv i Filipperbrevet som Kristus-figur, svarer til, at han ingen steder i sine breve røber hverken kendskab til eller interesse for Jesus af Nazareth som historisk person, og at Jesus-biografiseringer som dem, vi nu kender fra evangelietraditionen, endnu ikke har foreligget for Paulus i 50'erne. At den pseudepigrafiske forfatter til Kolosserbrevet også bruger Paulus som sin kristologiske og parænetiske autorisationsfigur, skønt han formentlig skriver i slutningen af det 1. århundrede og må anses for at have haft kendskab til i det mindste en del af evangelietraditionen, svarer til den særlige interesse, som kendetegner hans pseudepigrafiske ærinde, nemlig ved hjælp af Paulus' autoritet, læs: som Paulus selv, men i en socialmoralisk ajourført skikkelse, at mistænkeliggøre én fortolkning inden for Paulus-traditionen for i stedet at institutionalisere sin egen version af paulinisme.

For at den genretypiske vertikalitet, som dominerer begge liturgiske citater, skal kunne bruges med parænetisk konsekvens, må vertikaliteten appliceres horisontalt, et implicit imperativ må gøres eksplicit, og en eksemplarisk betydning af Kristus-karakteristikken må parænetisk anskueliggøres ved hjælp af autoritativ personifikation. Det sker kontekstuel i brevene, og det er i princippet det samme, som sker i evangelierne nu blot ikke med Paulus, men med *Jesus* som Kristus-fortolkningens autoritative personifikation. Med evangeliernes Kristus-biografiseringer overtager Jesus definitivt sin traditionelle hovedrolle som horisontaliseret fortolkningsfigur, introduceret af *Markusevangeliet* i begyndelsen af 70'erne i en korsteologisk iscenesættelse, der kan læses som en illustration af den paulinske Kristus-fortolkning; derefter i tre andre versioner, som trods alle forskelligheder alle har det samme formål, nemlig først og fremmest at anskueliggøre betydningen af Kristi lidelse, død og opstandelse for på den baggrund at demonstrere dels den guddommelige identitet, som kendetegner Jesu ord og gerninger, dels den frelseshistoriske opgave, som Kristus løser med sit jordiske virke i Jesu menneskelige skikkelse.

Således drejer det sig ikke i evangelierne om at biografisere Jesus, men om at biografisere *Kristus* som Jesus. Resultatet er, at Jesus optræder som fire forskellige figurer, som alle narrativiseres forfra i en jordisk-menneskelig iscenesættelse på tidens og dødens vilkår, skønt evangelierne som fortælleforløb er tilrettelagt bagfra (White 2011, 1-16; 125-159), og skønt alle Jesus-figurerne, som Kristus i de liturgi-

ske tekster, er anskuet fra frelsesopfyldelsens himmelske oppefra, hvor han troner som den posteksistente Herre.<sup>13</sup>

Den væsentlige forskel fra de liturgiske tekster er, at Jesus som horisontaliseret fortolkningsfigur gør det muligt uden videre at forbinde Kristus-karakteristikkens indikativ med parænesens imperativ. Kristus biografiseret som Jesus kan med guddommelig autoritet forklare både sig selv og sin opgave, han kan belære, og han kan autoritativt kræve sin belæring og sit personlige eksempel efterlevet. At hans profetiske forklaringer og eksplicite selverklæringer selv for hans disciple forbliver ubegribelige, fordi de effektivt modvirkes af hemmeligheds- og uforstandsmotiver, er et gennemgående narrativt greb, som lader hans guddommelige identitet forblive ukompromitteret af den jordisk-menneskelige iscenesættelse. Det er tillige et greb, som effektivt understreger, at den parænetisk bevidste Kristus-karakteristik er evangeliernes formål, mens Jesus-biografien som narrativ horisontalisering er deres virkemiddel.

Som horisontalt forløb fortalt forfra udspiller evangeliernes Jesus-biografier sig i jordisk tid og rum; ord og gerninger lokaliseres i optrin og episoder med venner og fjender, lidelse og død dramatiseres og konkretiseres. Tidløs dødelighed bliver til en tidsfæstet og timebestemt død, dramatiseret i sin soteriologisk-ekklesiologiske betydning som en gudvillet jordisk begivenhed, der af Jesus kan forudsiges og begrundes, som det fx sker i de såkaldte lidelsesforudsigelser og i måltids- og nadver-scenerne. Som helhed, fortolket bagfra, er forløbet en udfyldende illustration af det, som i de liturgiske tekster er en afstand mellem posteksistens og præeksistens. At den guddommelighed, som er Jesu egentlige identitet, må udstrækkes til også narrativt at anskueliggøre præeksistensen, kan ses i sammenhæng med den dramatisk-symbolske betydning, som tilskrives passionsfortællingerne, især dødsscenerne. Det særligt interessante i denne forbindelse er, at jo mere eksplicit der gøres rede for præeksistens, desto flere greb må der til for at fastholde forskellen mellem Kristi to naturer. Kompromitteres guddommelighedens vertikalt definerede identitet af den horisontale menneskeliggørelse, trues Jesus-figuren på sin særlighedskvalitet (White 2011, 39-83).<sup>14</sup>

13. Også Hallbäck 2002, 128-19, og Hallbäck 2004, 209-212, fokuserer på skiftet fra vertikal Kristus-karakteristik til horisontale Jesus-fortællinger, men fristes af sin interesse for de gennemæssige forskelle til at overdrive modsætningen mellem de liturgiske citaters "teologi" og evangeliernes "biografi"; jf. hertil Engberg-Pedersen 2012.

14. Mere eller mindre skræmmende eksempler på, hvordan det kan gå, når kristologiens både-og bliver til et enten-eller, er Renan 1863, Brandes 1925, Sørensen 1992 og Pullman 2010. Det er som med perceptionsfiguren, Rubins vase (Madsen 2012, 253): det er lige så umuligt at se vasen og de to profiler på én gang som at se den ene figur uafhængigt af den anden.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk



*Guds Søn og Menneskesønnen*

Ifølge det store flertal af fortolkere er der i *Markusevangeliet* ikke tale om præeksistens, men om en adoptionskristologi med rødder i gammeltestamentlig konge- og profettradition (Achtemeier 1992, 551-552). Her er ingen fødsels- og barndomslegender; ganske pludseligt dukker den voksne Jesus op og bliver døbt af Johannes i 1,9-11. Identifikationen af Jesus som Guds Søn (Fossum 1992, 133-136) sker i v. 11 som i Sl 2,7 i form af direkte, guddommelig tiltale og kan være udtryk for en kristologisk forestilling om, at mennesket Jesus hermed tilkendes den guddommelige status, som sammen med ånden, der fra himmelen daler ned over ham i v. 10, sætter ham i stand til at virke med guddommelig autoritet i både ord og gerninger, som fx i paradigmescenen i 1,21-28.

Den markianske dåbsscene kan imidlertid også læses som en bekræftelse af Kristi præeksistente guddommelighed, en bekræftelse, som er nødvendig, da Kristus nu skal begynde sit virke på jorden i skikkelse af mennesket Jesus. For denne fortolkning taler, at dåbsscenen udspiller sig vertikalt som en eksklusiv relation mellem Gud og Guds Søn; medvidere er alene forfatteren og hans indforståede publikum. I 9,7 identificeres Jesus for anden gang af Guds stemme under forklarelsen på bjerget i en scene, som narrativt foregriber Kristi opstandelse. Denne gang er identifikationen henvendt til disciplene med en opfordring om at høre på Guds Søn. Igen er der tale om en kristologisk pointe, nu med eksplicit parænetisk betydning, hvilket understreges af den kontekstuelle placering efter den første lidelsesforudsigelse, som Peter afviser, hvorefter Jesus afviser Peter som en fristende Satan, 8,31-33, for derefter i v. 34-38 at præsentere disciplene for den første belæring om korsteologisk Kristus-efterfølgelse. Tredje gang Jesus identificeres som Guds Søn er det ikke Gud, men den romerske officer ved korset, som taler, nemlig i 15,39 efter at han har bevidnet den dramatiske effekt af Jesu død. Også her er der tale om et vertikalt aspekt, men det er politisk og implicerer Guds Søns herrestatus over kejserens.<sup>15</sup>

Med de tre profetiske nedslag fastholdes den præeksistente guddommelighed i den markianske skildring af den menneskelige Jesus, og guddommeligheden kompromitteres lige så lidt som hos Paulus af Markus-forfatterens korsteologiske fokus på lidelse og død. Når Jesus som Guds Søn på jorden går lidelse og død i møde, er han Menneskesønnen, og som Menneskesønnen, der har fuldført sin gudgivne opgave, opstår han ifølge Guds plan på tredjedagen for at blive genindsat med sin gud-

---

15. Hertil kommer i 14,61-62 en identifikation, som ikke hører til det deklarative tretalsforløb: under forhøret i synedriet svarer Jesus bekræftende på yppersteprestens spørgsmål, om han er Guds Søn; da spørgsmålet retorisk har form som bekendelse, er svaret den ironiserende dom over Jesu dommere.

dommelige status som posteksistentiel Herre. Med korsteologisk detailfortolkning som i en drejebog, jf. 10,33-34, forudsiges lidelse og død, og i Menneskesønnens skikkelse giver Guds Søn afkald på magt og status for i 15,34 at dø i selvfornedrelsens midlertidige gudsforladthed, jf. brugen af Sl 22,2. Opstandelsen derimod får ikke betydning som begivenhed, men forbliver i 16,6 et budskab – et budskab, vel at mærke, som med korsteologisk konsekvens endnu ikke kan høres endsige bringes videre.

Læst på denne måde er den markianske identifikation af Guds Søn som den dødelige Jesus en jordisk dramatiseret udfoldelse af Paulus' korsteologiske Kristusfortolkning, som den kommer til udtryk i fx Gal 4,4-5. Kristi guddommelighed består ukompromitteret, og dog er den korsfæstedes menneskelige død en realitet, anskueliggjort som en konkret begivenhed i tid og rum. Sammenhængen mellem guddommeligt og menneskeligt i den korsfæstede Jesus garanteres som i Fil 2,6-11 og i Kol 1,15-20 af den fortolkning, som i Menneskesønnens selvfornedrelse ser opfyldelsen af Guds frelsesplan; ikke som fornægtelse af guddommelighed, ikke som menneskelig magtesløshed, men som det gudvilledede og forud eksplicit bekendtgjorte status- og magtafkald, som er det offer, der kræves for at opfylde Guds frelsesplan.

Mange kræfter er investeret i forsøgene på historisk filologisk og begrebsideologisk at forklare betydningen og brugen af betegnelsen *Menneskesønnen* om Jesus (Colpe 1969; Hamerton-Kelly 1973, 224-242). Da det i narrativ eksegese må betragtes som en grundantagelse, at fortælling og fortolkning er to sider af samme sag, og at betydning derfor ikke lader sig adskille fra narrativ funktion, er det væsentlige i denne sammenhæng at fokusere på Menneskesønnen som fortolkningsfigur for at bestemme netop denne figurs særlige rolle i den markianske Jesus-biografi.

Med sin traditionelle bagage fra Dan 7,13 fremstår Menneskesønnen i Mark 13,26 og 14,62 i sin apokalyptiske rolle; med sin himmelske status personificerer han den guddommelige domsmagt, som i 2,10.28 er overført til Jesus-figuren i karakteristikkene af hans guddommelige magt til på jorden at tilkende syndsforladelse og omtolke sabbatten. Inden for denne ramme møder vi de tre profetiske programerklæringer, som i 8,31; 9,31; 10,33-34 synes at gøre lidelse og død til Menneskesønnens primære opgave. Det svarer til evangeliets korsteologiske fortolkning at kalde disse profetier for lidelsesforudsigelser; men det må ikke overses, at Menneskesønnens opstandelse også forudsiges og det på en måde, som minder om belønningsmotivet i Fil 2,9-11 ved med korset som det symbolske centrum at forbinde den præeksistente Kristus med den posteksistente.

Også i den markianske kontekst drejer det sig om, at Kristus, Guds Søn, som Jesus på jorden skal gennemføre sin gudgivne opgave for derefter at blive genindsat med sin guddommelige status i himmelen; men det skal ske i skikkelse af Menneskesønnen. Denne fortolkning af Menneskesønnens dobbeltfunktion bekræftes af sammenhængen mellem omtalen i 10,45 af den selvfornedrende tjeneste, hvormed den løsesum betales, som er frelsens pris, og som sikrer syndernes forladelse; og omtalen i 9,9.12 af den opstandelse, hvormed dødens frelsende betydning bekræftes, og fornedrelse erstattes af ophøjelse. At sammenhængen mellem dødens tjeneste og opstandelsens godtgørelse beror på Guds frelsesvilje, og at Jesus med guddommelig bevidsthed er både vidende og villig som frelsens jordiske redskab,<sup>16</sup> accentueres dramatisk i 14,21.41 af referencen til Menneskesønnens overgivelse og forestående død. Selv om Markus-forfatteren konsekvent lader sin Jesus-figur hemmelighedsfuldt referere til Menneskesønnen i 3. person, efterlader han ingen tvivl om det parænetiske perspektiv, hans kristologiske fortolkningsammenhæng rummer, når det i 8,38 fremhæves, at det er forholdet til Jesus som Menneskesønnen på jorden, der afgør den dom, som Kristus, Menneskesønnen fra himmelen, vil fælde ved parusien.

Med Menneskesønnen i en medierende dobbeltrolle introducerer Markus-forfatteren en fortolkningsfigur, som i Jesus-biografien forbinder det guddommeligt himmelske og evige med sin dødelige modsætning, det menneskeligt jordiske og timelige. Ved hemmelighedsfuldt at identificere Guds Søn som Jesus på jorden med Menneskesønnen som en både himmelsk og jordisk magtfuld skikkelse, anskueliggøres den korsteologiske kristologi i selvfornedrelsens status- og magtafkald som konkret begivenhedsforløb, uden at der i skildringen af Jesu lidelse og død gives køb på grundforestillingen om, at han som den præeksistente Kristus er Guds Søn og derfor opstår af døde som menighedens posteksistente Herre. Som den præeksistente guddommelighed kan tages for givet og bekræftes af Guds stemme i dåbs-scenen, fremgår posteksistensen af den tomme grav, og opstandelsen bekræftes af Guds engel.

Med tilføjelsen af fødsels- og barndomsfortællinger til den markianske biografi narrativiseres en præeksistent guddommelighed; dermed er dåbens betydning som guddommelig bekræftelse blevet overflødig, og den markianske tradition er blevet et problem, som må løses. I *Lukasevangeliets* sker det ved i 3,20 at lade Døbereren være i fængsel for derefter i 3,21-22 at iscenesætte dåben på én gang som en ren vertikal kommunikation mellem Gud og Guds Søn som Jesus i bøn, nærmest et parentetisk vedhæng til det for Lukas-forfatteren karakteristiske idealbillede med missionsmo-

16. Dette svarer til Paulus' fortolkning, som skiftevis lader Gud og Kristus være subjekt for verbet *paradidómi* i Gal 2,20. 1 Kor 11,23. Rom 4,25; 8,32; jf. Fatum 2004, 153-155.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

tiv i v. 21a: hele folkets dåb. *Matthæusevangeliet* lader i 3,13-17 Jesus selv forsvare sin dåb og give den ny betydning. Døberen vægrer sig ved at døbe, men Jesu ord om det ”passende”, *prepon*, i at gøre det, overbeviser ham om det guddommelige formål. Dåben sker, og Guds stemme lyder over den døbte, nu ikke som tiltale, men som omtale i form af en offentlig proklamation af den Guds Søn, som med sin replik til Døberen, v. 15, introducerer det begreb om retfærdighed, som er et matthæisk nøglebegreb,<sup>17</sup> for på programmatisk vis at tilegne sig sin kristologiske bestemmelse: at opfyldelse Guds retfærdighed.

Trods afhængigheden af det markianske forlæg og genbrug i 27,16 af korsordet fra Sl 22,2 er den matthæiske kristologi ikke entydigt korsteologisk. Som Guds frelseshistoriske redskab med fokus på Kristus-troens socialmoraliske konsekvenser er den matthæiske Jesus en Moses-figur, som på én gang skærper loven og selv er dens opfyldelse, jf. 5,17-30; men i iscenesættelsen af Bjergprædikenen i 5,1 er han sin kirkes posteksistente Herre, og i Menneskesønnens skikkelse er han i 25,31-46 den apokalyptiske verdensdommer. Når offerdødens formål i nadverscenen bestemmes i 26,28 som syndernes forladelse, kommer de soteriologiske forudsætninger for Matthæus-forfatterens ideal om lovens og retfærdighedens opfyldelse til orde i overensstemmelse med den domsbevidste parænese, som er evangeliets ekklesiologiske særpræg.

Den matthæiske tilføjelse af de mirakuløse konsekvenser af Jesu død i 27,51-54 illustrerer utilstrækkeligheden af den markianske gravscene, og ved samtidig at knytte forbindelse tilbage til barndomsfortællingernes mirakuløse karakter etablerer de den narrative sammenhæng fra præeksistens til posteksistens. Som i 5,1 er det i 28,16-20 kirkens posteksistente Herre, som iscenesættes; med guddommelig identitet fremstår Kristus i sin himmelske rolle for autoritativt at indstifte verdensmissionen og den universelle kirke som lovens og frelseshistoriens opfyldelse, grundlagt på soteriologiske forudsætninger og kvalificeret af løftet om ekklesiologisk samhörighed.

I *Johannesevangeliet* introduceres i 1,1-18 den præeksistente Kristus som det liv- og lysgivende Skaberord, v. 1-4, på en måde, som minder om karakteristikken i Kol 1,15-17 af Guds Søn som skabelsens redskab og bestemmelse. Den johannæiske Kristus er Guds åndeligt avlede søn, v. 14, som sendes ned for at virke på jorden i menneskeskikkelse; så vidt vertikaliteten. Den radikale dualisme, som præciseres allerede i prologen som lys, liv, ånd, oppe *vs.* mørke, kød, død, nede, indebærer, at horisontaliseringen af Guds Søn som Jesus sker på afvisningens og den morderiske fjendtligheds vilkår, v. 5.10-11. Dåb af denne Kristus-figur er udelukket; i stedet

17. Se tillige 5,6.10.20; 6,1.30; 21,32.

er den johannæiske Johannes ifølge v. 6-8.15 Guds udvalgte vidne, som på behørig afstand ser Jesus, genkender ham i 1,32-34 som forudsagt og identificerer ham som Guds Lam med den offerdød, der er hans soteriologiske opgave, jf. 1,29.36.

Hermed lægges en korsteologisk fortolkning til rette, som udfoldes dels gennem tre af de syv tegn og dels gennem det timemotiv, som rummer en særlig symbolik, for at kulminere i en korsfæstelse, henlagt ifølge 19,14 til netop det tidspunkt, om eftermiddagen på beredelsedagen, hvor påskelammene slagtes i templet. Men heller ikke den johannæiske kristologi er entydigt korsteologisk. Skønt horisontaliseringen af Jesus sker helt bogstaveligt på tidens og dødelighedens vilkår, er den guddommelige identitet og den vertikalt kvalificerede væsensenhed mellem Faderen og Sønnen Johannes-forfatterens egentlige fortolkningsinteresse; tro mod de radikalt dualistiske forudsætninger indebærer denne interesse en kristologi, som gør korsteologi til herlighedsteologi.

Det soteriologiske motiv udfoldes narrativt i forbindelse med tre af de tegn-handlinger, som præger evangeliets første del. I den symbolske indramning af en bryllupsfest forvandles vand til vin i 2,1-11, og den implicitte reference til ydre *vs.* indre renselse understreger vinens betydning som tegn på nadverens vin som blod; i nadverfortolkningen i 6,30-35 karakteriserer Jesus sit kød som det himmelske livets brød i tilknytning til den johannæiske påskeversion af bespisningsunderet i 6,1-15; og i 11,1-14 er opvækkelsen af Lazarus den før-påskedemonstration af guddoms-magt, som definitivt provokerer Jesu fjender til at fælde dødsdommen over ham. Timemotivet introduceres med det første tegn i 2,4; da det endnu ikke er timen, får Jesu mor ikke, hvad hun forventer, men tegnet derpå. Dermed knyttes timemotivet implicit til Jesu død, og ifølge 7,30 og 8,20 kan fjenderne ikke slå til, før timen er inde. Det er den efter indtoget i Jerusalem, hvor Jesus i 12,23-28 identificerer sig som Menneskesønnen, der med sin stedfortrædende offerdød skal herliggøre Faderen og Faderen Sønnen.

Trods forskellene, som adskiller den johannæiske kristologi fra den markianske, har Menneskesønnen også i den johannæiske iscenesættelse en medierende dobbelt-rolle som den fortolkningsfigur, der forbinder det guddommelige med det menneskelige ved som Jesus-figures egentlige identitet at personificere den vertikalitet, som er biografiseringens horisontale modsætning. Den johannæiske Jesus er ikke begrænset af et hemmelighedsmotiv, men af verdens uforstand og hele u- eller anti-åndelige karakter. Det illustrerer mødet med Nikodemus i 3,1-13, som afsluttes med den implicitte identifikation af Jesus med Menneskesønnen og den programmatisk erklæring om, at kun den kender vejen til himmelen, som selv er kommet ned derfra, v. 13. Denne karakteristik af vertikaliteten minder om Kristus-paradigmet i Fil 2,6-11, som Paulus tilegner sig i 3,4-11. Forskellen er, at den johannæiske Jesus

ikke blot kender vejen, men ifølge 14,6-7 selv er vejen til himmelen; dermed personificerer han vertikaliteten som en undsigelse af den verden, som ikke vil forstå, og samtidig anskueliggør han den dimension af den johannæiske kristologi, som drejer sig om erkendelse og åndelig indsigt som frelsesforudsætning.

I anden del af evangeliet fortsættes timemotivet i 13,1 og 17,1 og begge gange om den dødsforventning, som kvalificerer samhørigheden mellem Faderen og Sønnen; i 17,1-5 udfoldes yderligere forestillingen om den gensidige herliggørelse, og dermed forbindes i dødsfortolkningen en soteriologisk korsteologi med en paradoksal herlighedsteologi, som på én gang er vertikal i sit perspektiv og horisontal i sin gudvil-lede ekklesiologiske betydning. Fra korset sørger den johannæiske Jesus i 19,25-27 for den fortsatte varetagelse af sin kirke, og med sit sidste korsord i 19,30 bekræfter han, at han som Guds Søn på jorden har fuldført sin sendelses opgave.

Den lukanske Jesus-biografi er på mange måder et blandingsprodukt, hvilket taler for *Lukasskrifternes* sene affattelse og for at se evangeliet som det yngste af de kanoniske. Også dette evangelium er, som sit matthæiske forlæg, massivt præget af socialmorske fortolkningsinteresser, nu blot med særligt fokus på en socialt blanded menighed af både patroner og klienter. Over for begge grupper sker horisontalseringen af Guds Søn som en skildring af Jesus under udbredelsen og den konkrete iværksættelse af Guds rige. Den aktuelle betydning af Jesu virke illustreres af det tre gange brugte eskatologiske ”i dag”, *sémeron*: først programmatisk i 4,21 under besøget i Nazareth, dernæst i 19,9 under besøget hos Zakkæus og endelig med det paradisløfte i 23,43 til den gode røver, hvormed Jesus fra korset i en slags posteksistent foregribelse af sin døds soteriologiske betydning uddeler syndernes forladelse. I disse eksempler på særstof optræder Jesus med sin guddommelige Kristus-autoritet på jorden, og i en tilsvarende kombination af vertikalt og horisontalt hyldes han fx efter opvækkelsen i 7,11-17 af enkens søn i Nain som en stor profet, der har besøgt sit folk.

Det markante særpræg ved den lukanske Kristus-fortolkning er det definitive brud med korsteologien i det markianske forlæg til fordel for en kristologi, som, helt anderledes end den johannæiske fortolkning, blander herlighedsteologi med idealiseret menneskelighed i en Jesus-karakteristik, som synes at tage hans guddommelighed for givet, jf. blot fødselsprofetien i 1,26-38 og faderskabskarakteristikken i 2,49; 3,23, og som måske netop derfor skiftevis kan fokusere vertikalt og horisontalt. Når Jesus bryder op i 9,51 for som forudbestemt at tage til Jerusalem, er rejsemålet ikke kors og død, men opstandelse og himmelfart, jf. *analémptis*, ”optagelse”. I den lukanske version af scenen i Gethsemane Have fremstår Jesus i bøn som en martyrfigur, der i 22,41-44 eksemplificerer et menneskeligt ideal, og skønt udeladelsen af Sl 22,2 til fordel for Sl 31,6 i korsordet i 23,46 erstatter indtrykket

af den midlertidige gudsforladthed med et udtryk for ubrudt, vertikal samhørighed mellem Gud og Guds Søn, er Jesu død det menneskelige idealbillede af en ædel død og værdsættes som sådan, når den romerske officer lovpriser Gud i 23,47 for i denne død at have godtgjort Jesus som en retfærdig mand.

I mødet med de to disciple fra Emmaus i 24,13-36 er det den posteksistente Kristus, som autoriserer den kristologiske skriftforståelse, og som i nadverscenen både kvalificerer måltidet med sit nærvær af himmelsk usynlighed og kvalificerer nadverfællesskabet som ramme om både skriftforståelse og Kristus-bekendelse, jf. v. 25-27.30-32. I den følgende scene i 24,36-49, hvor verdensmissionen programsættes såvel hermeneutisk som soteriologisk, v. 45-47, iscenesættes den posteksistente Kristus på jorden på en måde, der tyder på kendskab til både matthæisk og johannæisk tradition, men alene Lukas-forfatteren slutter sin biografi med i 24,50-52 at narrativisere himmelfarten. ApG 1,3-11, som er en komprimeret version af evangeliets slutscener, understreger betydningen for Lukas-forfatteren af den parænese, som autoritativt kommer til orde under det horisontale samvær mellem disciplene og deres posteksistente Herre. Føjes hertil den Kristus-fortolkning, som autoriseres af den lukanske Paulus i ApG 17,22-31 i talen på Areopagos, og som karakteriserer Jesus som en mand, udvalgt af Gud som det redskab, hvormed verden skal dømmes, og gjort troværdig dertil ved sin opstandelse, v. 31, er såvel spændvidden som omskifteligheden af den lukanske kristologi effektivt eksemplificeret.

### Litteraturliste

- Achtemeier, P.J., 1992, "Mark, Gospel of", i D.N. Freedman, ed., *Anchor Bible Dictionary* 1-6, New York, NY: Doubleday, 4: 541-557.
- Bornkamm, G., 1966, 'Die Häresie des Kolosserbriefes', i *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*. Gesammelte Aufsätze I, München: Chr. Kaiser Verlag, 139-156.
- Brandes, G., 1925, *Sagnet om Jesus*, Kjøbenhavn: Gyldendalske Boghandel.
- Bultmann, R., 1964, 'Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus' (1929), i *Glauben und Verstehen* I, Tübingen: Mohr (Siebeck), 188-213.
- Bultmann, R., 1967, 'Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus' (1960), i *Exegetica*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 445-469.
- Casey, P.M., 1991, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge: Clarke & Co., Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.

- Colpe, C., 1969, 'ho hyios tou anthrôpou', i G. Friedrich, ed. (G. Kittel), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 1-8, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 8:403-481.
- Conzelmann, H., 1972, 'Der Brief an die Kolosser', i: *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus*, NTD 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 131-156.
- Crossan, J.D., 1991, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Peasant*, San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
- Danker, F.W. red. (W. Bauer), 2000, *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literatur*, 3. udgave, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Davidson, O., 1997, 'Filipperbrevshymnens temporalisering. Om hymnens evne til at fortolke sin performer og hans verden', i *Collegium Biblicum*, 104-114.
- Dibelius, M., 1912, *An die Kolosser, Epheser. An Philemon*, HNT 12, Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Dibelius, M., 1956, 'Glaube und Mystik bei Paulus', i *Botschaft und Geschichte* II, Tübingen: Mohr (Siebeck) (1931), 94-116.
- Dunn, J.D.G., 1998, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh: T&T Clark.
- Ehrman, B.D., 1999, *Jesus, Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, San Francisco, CA: Polebridge Publishing Press.
- Engberg-Pedersen, T., 2012, 'Hvorfor tager Geert Hallbäck fejl om Markus og Paulus?', i *Den Store Fortelling*, FS G. Hallbäck, red S. Holst og C. Petterson, København: Anis, 29-44.
- Fatum, L., 1998, *Filipperbrevet og Brevet til Filemon fortolket*, København: Det Danske Bibelselskab.
- Fatum, L., 2004, 'Judas som teologisk projekt', i *Frelsens biografisering*, red. T.L. Thompson og H. Tronier, *Forum for Bibelsk Eksegese* 13, København: Museum Tusulanums Forlag, 147-176.
- Fatum, L., 2010, 'Paulus fordoblet: Paulus som fortolkningsfigur i egne og andres skrifter', i *Skriftbrug, autoritet og pseudepigrafi*, red. B. Ejrnæs og L. Fatum, *Forum for Bibelsk Eksegese* 16, København: Museum Tusulanums Forlag, 139-169.
- Fitzgerald, J.T., 1992, 'Philippians, Epistle to the', i D.N. Freedman, ed. *Anchor Bible Dictionary* 1-6, New York, NY: Doubleday, 5:318-326.
- Fossum, J., 1992, 'Son of God', i D.N. Freedman, ed., *Anchor Bible Dictionary* 1-6, New York, NY: Doubleday, 6:128-136.
- Friedrich, G., 1972, 'Der Brief an die Philipper', i *Der kleineren Briefe des Apostels Paulus*, NTD 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 92-130.



- Furnish, P., 1992, 'Colossians, Epistle to the', i D.N. Freedman, ed. *Anchor Bible Dictionary* 1-6, New York, NY: Doubleday, 1:1090-1096.
- Hallbäck, G., 1998, 'Den historiske Jesus som historisk projekt – en kritisk betragtning', i *Den historiske Jesus og hans betydning*, red. T. Engberg-Pedersen, København: Gyldendal, 159-181.
- Hallbäck, G., 2002, 'Den jordiske Jesus, evangeliegenre og autoritetstype', i *Om Markus. Analyser og fortolkninger*, København: Anis (1995), 125-134.
- Hallbäck, G., 2004, 'Den himmelske og den jordiske Jesus. Om forskellen mellem hymnernes og evangeliernes Jesus-billede', i *Frelsens biografisering*, red. T.L. Thompson og H. Tronier, *Forum for Bibelsk Eksegese* 13, København: Museum Tusulanums Forlag, 190-213.
- Hallbäck, G., 2010, 'Kolossierbrevet som pseudonymt apostelbrev', i *Skriftbevis, autoritet og pseudepigrافي*, red. B. Ejrnæs og L. Fatum, *Forum for Bibelsk Eksegese* 16, København: Museum Tusulanums Forlag, 118-138.
- Hamerton-Kelly, R.G., 2004, *Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament*, SNTS Monograph Series 21, Cambridge: Cambridge University Press 1973.
- Jørgensen, Th., 1999, *Kolossenserbrevet og Efeserbrevet fortolket*, København: Det Danske Bibelselskab.
- Lindemann, A., 1975, 'Jesus in der Theologie des Neuen Testaments', i *Jesus Christus in der Theologie*, ed. G. Strecker, FS H. Conzelmann, Tübingen: Mohr (Siebeck), 27-57.
- Lohmeyer, E., 1961, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1927).
- Lohmeyer, E., 1964, *Der Brief and die Philipper*, KEK, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1929)
- Mack, B.L., 1988, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Madsen, P.L., 2012, *Dr. Zukaroff's testamente. En bog om menneskehjernen*. København: Gyldendal.
- Martin, R. P., 1967, *Carmen Christi. Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, SNTS Monograph Series 4, Cambridge: Cambridge University Press.
- Murphy-O'Connor, J., 2010, 'Colossians', i *The Pauline Epistles*, red. J. Muddiman og J. Barton, Oxford, New York: Oxford University Press (2001), 204-216.

- Murray, R., 2010, 'Philippians', i *The Pauline Epistles*, eds. J. Muddiman and J. Barton, Oxford, New York: Oxford University Press (2001), 189-204.
- Nickelsburg, G.W.E., 1992, 'Son of Man', i D.N. Freedman, ed., *Anchor Bible Dictionary* 1-6, New York, NY: Doubleday, 6:137-150.
- Omerzu, H., 2012, "Hvordan skulle vi kunne betragte ham som Gud...?" (Origenes, *Contra Celsum* II,9) Tvivl om Jesu guddommelighed som indblik i opkomsten af en Gud', i *Den Store Fortælling*, FS G. Hallböck, red. S. Holst og C. Pettersen, København: Anis, 67-79.
- Osiek, C., 2000, *Philippians, Philemon*, Nashville, TN: Abingdon Press.
- Pullman, Ph., 2010, *The Good Man Jesus and the Scoundrel Christ*, Edinburgh: Canon-gate.
- Renan, E., 1863, *Vie de Jésus*, Paris: Michel Levy Frères.
- Robinson, J.M., 1967, *Kerygma und historischer Jesus* (1960, eng. orig. 1957).
- Strecker, G., 1973, 'Freiheit und Agape', i *Neues Testament und christliche Existenz*, FS H. Braun, (red.) H.D. Betz und L. Schottroff, Tübingen: Mohr (Siebeck), 523-529.
- Schulz, S., 1975, 'Der historische Jesus', i *Jesus Christus in der Theologie*, FS H. Conzelmann, ed. G. Strecker, Tübingen: Mohr (Siebeck), 3-25.
- Sørensen, V., 1992, *Jesus og Kristus*. København: Gyldendal.
- Theissen, G., 2003, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (2000).
- White, L.M., 2011, *Scripting Jesus: The Gospels in Rewrite*, New York, NY: HarperCollins 2010



# Præeksistens i Johannesevangeliet

## Hvordan og hvorfor?

*Troels Engberg-Pedersen*

*Abstract:* Beginning from John 8.58 ("Before Abraham was, I am"), the article addresses the two (in themselves non-Johannine) notions of 'pre-existence' and 'incarnation' in the gospel's Prologue. On the basis of an analysis of the Prologue that focuses on the dynamic development (from 'logos' and 'light' to John the Baptist and Jesus Christ) and the central role of the Baptist's 'witness', it is argued that as soon as one combines the Prologue with the way the Gospel *spells out* the Baptist's witness in 1.19-34, one may reach a fairly simple and quite precise understanding of the way in which Jesus Christ was 'pre-existent' (as 'logos' and 'light') and underwent 'incarnation'. This occurred when God's 'spirit' (*pneuma*) descended upon Jesus of Nazareth as part of the (non-) baptism to which the Baptist bears witness. Jesus of Nazareth was not 'pre-existent', the 'logos' was. When the two come together in 'Jesus Christ', it becomes possible for *him* to say that he was before Abraham. In support of this reading, the article briefly suggests how the relationship between 'logos' and 'pneuma' within Stoicism may give support for and precision to the Johannine cosmological and ontological understanding of 'Jesus Christ'.

*Keywords:* John — Stoicism — Incarnation — Pneuma — John ch. 1

"Før Abraham blev født er jeg" (Joh 8,58). Jøderne blev rasende og ville stene Jesus. Men han gik i skjul (8,59). Scenen udgør det afsluttende højdepunkt på et langt, sammenhængende forløb i Johannesevangeliet (kap. 7-8), der gradvis fører frem til en radikal konfrontation mellem jøderne og Jesus. På et tidspunkt har jøderne påberåbt sig Abraham som deres stamfar (8,33.39), hvortil Jesus har repliceret, at deres sande far er Djævelen (8,44). Hans egen far derimod er Gud (8,49), og hvis

man overholder Jesu *logos*, skal man aldrig dø (8,51).<sup>1</sup> Det griber jøderne så i luften i det afsluttende løb op mod 8,58: Ikke dø (8,52)? Står du da over vores far, Abraham? Han er jo død. Og profeterne er døde: ”Hvem gør du dig selv til?” (8,53). Jesus: Det er min far, der giver mig min glansfulde status (*doxa*) – ham, om hvem I siger, at ”Han er vores Gud” (8,54). Og dog kender I ham ikke, men jeg kender ham og overholder hans *logos* (8,55). Jeres far, Abraham, jublede ved tanken om, at han skulle se min dag, og han så den faktisk og glædede sig (8,56). Jøderne: Har du da set Abraham? (8,57). Jesus: ”Før Abraham blev født ... (8,58).<sup>2</sup>

Som næsten ethvert andet stykke i Johannesevangeliet er denne tekst til det yderste kompakt og rummer samtidig næsten hele essensen af, hvad Jesus siger om sig selv i det evangelium. Men det må pakkes vældigt ud. Gud som Jesu far, Jesu *logos* og Guds *logos*, aldrig dø, at kende Gud – alt det må forklares yderligere: Hvad betyder det egentlig? Derudover spiller netop denne tekst i høj grad på en forestilling om ’præeksistens’: at den Jesus, der står i templet og taler med jøderne, ’er’, ’var’ eller ’har været’, før Abraham blev født, men at Abraham så også – så at sige da han *var* blevet født – både så frem til ’Jesu dag’ og også faktisk så den og glædede sig over den. Også her er der noget, der må pakkes ud. For det, der siges at have foreligget før Abrahams fødsel, er: Jeg er! Og hvad betyder så det? Og hvordan kan Abraham både have set frem til ’Jesu dag’ (hvad det så betyder) og faktisk også både set den og glædet sig over den?

Det allersidste spørgsmål kan vi nok hurtigt få ryddet af vejen. Også andetsteds hører vi, at gammeltestamentlige skikkelser forudså Jesus. Nogle citater fra profeten Esajas i kap. 12 (12,38-40) forklares med, at Esajas ”så hans [Jesu] glansfulde status (*doxa*) og talte om ham” (12,41). Så mon ikke det samme gælder om Abraham? Her møder vi altså det forhold, at nogle profetiske skikkelser i ’gamle dage’ skuer *frem* mod – og vitterligt kan *se* – begivenheder, der udspiller sig langt senere, nemlig i Johannesevangeliets berettede nutid. Omvendt hører vi så også, at Jesuskikkelsen i sig selv *går tilbage* til før Abrahams fødsel, eller altså at ’Jeg er’ allerede før det tidspunkt. Jesu identitet strækkes altså fra nuet tilbage til før Abraham. Det må vi forsøge at pakke ud. (1) Hvordan skal det helt konkret forstås? (2) Og hvorfor lader Johannes Jesus skildre sig selv på den måde?

1. I det følgende oversætter jeg ikke ordet *logos*, som kan betyde ’ord’, ’tanke’, ’plan’ osv. Til sidst i artiklen vil det vise sig, at den bedste oversættelse er ’plan’.

2. Hvor intet andet er angivet, er oversættelserne mine egne. Teksten er Nestle-Aland, 26. udg. Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen  
ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

*Hvordan 'præksistent'?*

Hvis Abraham og Esajas kunne skue *frem*, hvorfor skulle Jesus så ikke kunne eksistere *tilbage*? Vi har nok lettere ved at forstå det første end det andet, men sådan så man ikke på det i antikken. I Filipperebrevets såkaldte 'hymne' (Fil 11-2,6) skildrer Paulus noget, der må forstås som Jesu Kristi præksistens i himlen, forud for at han (ved en nedstigning?) tog et menneskes skikkelse og led døden på et kors. Noget tilsvarende (bortset fra det om korset) fortælles om en skikkelse som Alexander den Store, når skribenten Plutarch (omkring 100 e.Kr.) beretter om ham, at han selv mente (lidt ligesom Jesus i Johannesevangeliet), at han var "kommet fra Gud" (ἦκειν θεόθεν) for at stifte fred mellem folkeslagene på jorden.<sup>3</sup> Sådan har man da også traditionelt forstået Jesu 'præksistens' i Johannesevangeliet.<sup>4</sup> Når der i den ovenfor parafaserede tekst tales om både Guds og Jesu *logos*, så peges der klart tilbage til Johannesevangeliets berømte prolog, og dér er et hovedtema jo netop 'inkarnationen': at *ho logos* var til stede ved verdens begyndelse, at den var "hos Gud" og selv var et stykke Gud (1,1) – og at *ho logos* så "blev kød (σὰρξ ἐγένετο) og opslog sin bolig blandt os", så "vi så hans glansfulde status (*doxa*) ... som énbåren (søn) fra faderen" (1,14). Tales der ikke her om 'præksistens' og 'inkarnation' i den mest direkte betydning: Jesus *var* (og er selvfølgelig fortsat) den *logos*, der skildres i 1,1, og denne Jesus-*logos materialiserede* sig så i kød (og blod) i mennesket Jesus (fra Nazareth)? Sådan forstår man det som sagt traditionelt, og det kunne man måske godt lade sig nøje med, hvis det kun drejede sig om at forstå selve prologen (1,1-18). For uanset hvordan man nærmere skal forestille sig 'præksistens' og 'inkarnation' i forbindelse med *ho logos* og Jesus, så er formålet med det hele i sig selv klart nok, sådan som det skrives ud i prologens sidste vers. Intet menneske har nogensinde *set* Gud, men den "énbårne Gud", dvs. Jesus Kristus (fra 1,17), som han er skildret i 1,14 (se ovf.), "han, som (nu) er i faderens favn", han *fortolkede* Gud (1,18). Med andre ord: Den Jesus Kristus, hvis liv, død og opstandelse fra de døde nu skal fortælles, og som nu igen efter opstandelsen befinder sig hos Gud, sin far, han *havde set* Gud forud for, at han kom til jorden, og han *udlagde* derfor, mens han var på jorden, Gud i alt, hvad han sagde og gjorde, som det herefter skal fortælles i evangeliet. Hvordan kunne han så det? Fordi han *var* den 'præksistente', 'inkarnerede' *logos*, hvis forhold til Gud blev lagt fast i prologens første vers.

3. Plutarch, *De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute* 329C.

4. Jeg skriver konsekvent 'præksistens' (og senere 'inkarnation') i 'scare quotes' for at understrege, at selve disse begreber jo ikke findes hos Johannes. Da det er ham, vi vil forstå, må vi fokusere på, hvad han faktisk skriver, og ikke lade os distrahere af senere forestillinger om henholdsvis præksistens og inkarnation.

Som sagt: Hvis man bare vil forstå selve prologen, kan man udmærket lade sig nøje med den forståelse af såvel 'præksistens' som 'inkarnation'. Hvad man så vil forestille sig, er, at en selvidentisk størrelse, som vi kan kalde Jesus-*logos*'en, dvs. Jesus *som logos*, var 'præksistent' til stede ved verdens begyndelse for så at blive konkret, jordisk 'eksistent' ved noget, der kan kaldes 'inkarnationen', dvs. da Jesus-*logos*'en "blev til kød". Denne forståelse af 'præksistens' og 'inkarnation' i Johannesevangeliet er imidlertid, vil jeg hævde, forkert. Det er muligt at give en lidt mere præcis beskrivelse af, hvordan Jesus ifølge Johannes var 'præksistent', og dermed også af, hvordan man skal forstå 'inkarnationen'. Men jeg må med det samme advare læseren. Hvis den her foreslåede, alternative forståelse er rigtig, vil det vise sig, at selve begrebet 'inkarnation' er stærkt misforståeligt, hvis det tages for pålydende. Der er ikke længere tale om, at noget (Jesus-*logos*'en) *bliver til* 'kød' (fysisk krop), altså bogstaveligt talt 'in-karneres'. Derimod skal man forestille sig, at en bestemt, jordisk, fysisk krop, nemlig Jesus af Nazareths, på et bestemt tidspunkt bliver 'bærer af' Guds *logos* (på en præcis måde, som vi nærmere skal se på), en *logos*, som har været til stede fra verdens begyndelse osv. Det, der er 'præksistent', er altså Guds *logos*. Jesus af Nazareth var ikke 'præksistent'. Han eksisterede ikke fra verdens begyndelse, men blev på et bestemt tidspunkt *gjort* ét med Guds 'præksistente' *logos*. I den forstand er denne *logos* 'inkarneret' i ham.

Nuvel: Hvordan kan Jesus så hævde i det vers, vi tog udgangspunkt i, at "Jeg er", før Abraham blev til? Der er to svar. Det første er, at den, der taler her, er Jesus Kristus, som jo også er den skikkelse, der tales om i prologen (jf. 1,17). Og Jesus Kristus er forskellig fra det menneske af kød og blod, som vi kalder Jesus af Nazareth. Jesus Kristus er netop betegnelsen for Jesus af Nazareth *som* bærer af Guds *logos*. Den skikkelse – altså Jesus Kristus – kan så ganske udmærket sige, at han var til før Abrahams fødsel. Og det er også ham, der igen og igen gennem hele Johannesevangeliet hævder, at 'han' er 'steget ned' fra himlen osv. Det andet svar følger så af det første. For når Jesus Kristus siger, at "Jeg er", så erklærer han med dette 'Jeg er', som tydeligt peger tilbage på Guds egen selvbeskrivelse i Det Gamle Testamente, at han har netop det forhold til Gud, som prologen har fremlagt i sit billede af Guds *logos*. Som bærer af Guds *logos* kan Jesus Kristus med fuld ret sige om sig selv: "Jeg er".<sup>5</sup>

Så vidt en alternativ forståelse af såvel 'præksistens' som 'inkarnation' i forbindelse med Jesus. Hvad er så argumenterne for den? Det følgende bygger grundlæggende på den fortolkning af betydningen og funktionen af 'ånden' (*pneuma*)

5. For gode overvejelser over, hvad Jesu brug af "Jeg er" om sig selv egentlig betyder, se C.K. Barretts note til Joh 8,24 (1978, 342) med henvisninger til GT. Se også (som altid) C.H. Dodd (1953, spec. 93-96).

i Johannesevangeliet, som Gitte Buch-Hansen har fremlagt i sin ph.d.-afhandling (2010). Selve den alternative forståelse af 'præksistens' og 'inkarnation', som ikke er fuldt udfoldet hos Buch-Hansen, findes foregribet i en artikel af den engelske teolog Francis Watson (1987). Men de nærmere argumenter, jeg vil fremføre, er mine egne.

Der er grundlæggende to argumenter, hvoraf det første og vigtigste hører direkte til under 'præksistensens' hvordan og det andet snarere under dens hvorfor. Det første vedrører sammenhængen mellem Johannesevangeliets prolog og resten af kap. 1. Lad os først se på den indre progression i selve prologen.

### *Væren og tilstedekomst i prologen*

Der er to forhold i prologen, som er særlig vigtige for forståelsen. For det første kan man konstatere, at der anvendes to betegnelser for det, der var "hos Gud" "i begyndelsen". Dels er det selvfølgelig *ho logos* selv. Dels er det 'lys' eller 'lyset' (*to phôs*). Til at begynde med (1,1-3) og i 'inkarnationsverset', 1,14, er det *ho logos*; i mellemstykket (1,4-10?) er det 'lyset'. Forskellen er ikke nødvendigvis så stor. Længere fremme i evangeliet kan Jesus jo både tale om "min *logos*" (som vi så: 8,51) og hævde, at "Jeg er verdens lys" (8,12). Man kan måske forestille sig, at 'lyset' så at sige er den synlige manifestation af *ho logos*, der i sig selv ikke er direkte synlig for menneskene (men alligevel sagtens i sig selv kan være en fysisk størrelse).<sup>6</sup> I analogi hermed er det muligt (og jeg vil sige: sandsynligt), at den *doxa* ('glansfulde status') af den inkarnerede *logos*, som "vi så" if. 1,14, også har en synlig komponent. Det græske ord *doxa* betyder nemlig i Johannesevangeliet sådan noget som 'ære', 'herlighed', 'glans' og henviser dermed til den *synligt* 'glansfulde status', som Jesus Kristus har.

For det andet er det tydeligt, at der i prologen arbejdes med et intrikat forhold mellem 'væren' og 'tilblivelse' eller 'tilstedekomst'. Den oprindelige *logos var* i verden fra begyndelsen (1,1), og 'lyset' *var* på samme måde i verden (1,5). Alligevel var 'lyset' også *på vej ind* i verden (1,9), og *logos "blev til"* 'kød' (1,14).<sup>7</sup> Dette skifte er sat i gang af omtalen i 1,6-8 af Johannes Døberen. For det hele handler jo ikke blot om *ho logos* og 'lyset', men om nogle konkrete begivenheder, som er fokuseret på to konkrete personer: Johannes Døberen og (de facto) Jesus. Et menneske, Johannes,

6. Med parentesens foregriber jeg den senere udredning af *logos*'ens ontologiske status.

7. Jeg forudsætter uden videre diskussion, at 1,9 skal oversættes således (med DO1992): "Lyset, det sande lys, som oplyser ethvert menneske, var ved at komme ind i verden" – ikke "Det sande lys var det, som oplyser ethvert menneske, der kommer ind i verden". Sml. igen Barrett (1978, 160-161).



”fremstod” (1,6, pludselig og abrupt: der skete noget) for at vidne om ’lyset’ (1,7-8). Hvad han vidner om, er øjensynlig til at begynde med ’værenlyset’, der var der fra begyndelsen. Men derefter siges det også, at det ’sande’ lys *var ved at* komme ind i verden (1,9). Det må handle om ’lyset’ i den persons skikkelse, som skal vise sig at være Jesus, da han jo netop kom efter Johannes. Udtrykket ’var ved at komme’ (ἐρχόμενον i 1,9) anvendt om den kommende person modsvarer altså ordet ’fremstod’ (ἐγένετο i 1,6) anvendt om Johannes.

Det intrikate forhold mellem væren og tilstedekomst spidtes så i en uhyre kompleks bestemmelse i 1,9-11 af den præcise identitet af den ’kommende person’, som først i 1,17 nævnes eksplicit ved navn som ’Jesus Kristus’. Det ’sande lys’ (= de facto Jesus Kristus) ”var ved at komme ind i verden” (1,9). Det *var* (nu) i verden (1,10a), og verden *var blevet* skabt (helt tilbage ved begyndelsen) ved ”det” (= det ’sande lys’; 1,10b), *men* (καί) verden kendte ikke *ham* (αὐτόν, 1,10c), nemlig da han nu var kommet ind i verden. Og et eksempel på det sidste: Han ”kom” til sit eget, dvs. jøderne, *men* (καί) hans egne tog ikke imod ham (1,11). De derimod, der tog imod ham (αὐτόν), ... (1,12).<sup>8</sup> I dette utrolig kompakte stykke er det tydeligt, at der tales om en indre sammenhæng mellem to størrelser: en person, der kom til stede, nemlig det ’sande lys’, der var på vej ind i verden (1,9) og nu var der (1,10a), men som verden ikke ’kendte’ (1,10c), og så en grundlæggende værenskategori, nemlig det ’lys’, der var der helt fra begyndelsen, da verden blev skabt (1,10b). En og samme skikkelse (og vi ved, at det er ’Jesus Kristus’) både kom til stede på et bestemt tidspunkt og havde været der helt fra begyndelsen. Spørgsmålet er så naturligvis, hvordan dette skal forstås.

Med 1,9-13 er hele historien sådan set fortalt.<sup>9</sup> Det ’sande lys’, ved hvem verden oprindelig var skabt, kom nu ind i verden, men verden – inkl. ’hans egne’ – ’kendte’ ham ikke; nogle tog dog imod ham (1,11) og blev dermed Guds børn (1,12), genfødt af Gud (1,13). Det er hele historien fortalt med udgangspunkt i det begreb om ’lys’, som Johannes var kommet for at vidne om, men også fortalt noget abstrakt uden konkret navns nævnelser, hverken af Jesus Kristus, jøderne eller de Kristustroende.<sup>10</sup> Det rådes der så bod på i 1,14-18, hvor der gribes tilbage til *ho logos*, men hvor hele begivenhedsforløbet samtidig fokuseres på et ’os’ og ’vi’, altså meget tættere på det

8. Jeg har her to gange gengivet det græske καί (normalt ’og’) med ’men’. Det er en idiomatisk brug af καί, som ikke har vundet genklang i DO1992.

9. Hermed markerer jeg allerede, at 1,14 (’inkarnationsverset’) ikke bibringer ’det afgørende nye’ (jf. om et øjeblik).

10. Man kan diskutere, hvad og hvem ’hans eget’ og ’hans egne’ i 1,11 henviser til: jøderne eller ’verden’? I lyset af hele resten af evangeliet er det dog mest naturligt at forstå det som en henvisning til ’Israel’ og ’jøderne’. Johannes havde ikke noget godt forhold til ’jøderne’.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

konkrete: ”Kort sagt: *ho logos* blev ’kød’ (menneske) og opslug sin bolig blandt os, og vi så hans glansfulde status (*doxa*) ... som en énåren (søns) (modtaget) fra hans far” (1,14).<sup>11</sup>

Bevægelsen mod det konkrete og specifikke, som vil blive fuldført i 1,17, hvor Jesus Kristus nævnes ved navn, bliver yderligere forstærket i 1,15, hvor Johannes Døberen indføres på ny med et skærpet vidnesbyrd: ”Han her (*οὗτος*) var den, om hvem jeg sagde: ’Han, som kommer efter mig (*ὀπίσω μου*), er blevet til (*γέγονεν*) forud for mig (*ἔμπροσθέν μου*); for han var til (*ἦν*) før mig (*πρῶτός μου*)” (1,15). Hvad Døberen her siger om den skikkelse, det hele handler om (Jesus Kristus), er, at han både er ’kommet til stede’ efter Døberen selv og også er ’blevet til’ og ’var’ før Døberen. Tydeligere kan den gennemgående bevægelse i hele prologen vanskeligt udtrykkes. Jesus Kristus er både en (menneskelig) person, der kommer ind i verden (i en pæn kronologisk rækkefølge efter Døberen), og også en (guddommelig) person, der blev til og har været der (’præksistent’) lang tid forud for Døberen selv, nemlig helt fra verdens begyndelse. 1,15 udtrykker altså den samme forståelse, som kom til udtryk i 1,10, blot med den forskel, at pilen nu er rettet direkte mod Jesus (Kristus): ”Han her ...”. Igen er spørgsmålet imidlertid, præcis hvordan sameksistensen i Jesus Kristus af menneskelig og guddommelig person skal forstås. Præcis hvordan skal Jesu Kristi ’præksistens’ og ’inkarnation’ forstås ifølge Johannesevangeliet?

Før vi forsøger at besvare det spørgsmål, kan vi opsummerende om prologen sige, at den rummer tre elementer, der er centrale for problemstillingen. For det første ønsker den, som vi har set, både i 1,10 og 1,15 tydeligvis at bringe til udtryk en slags ’dobbelt identitet’ af Jesus Kristus i henseende til ’væren’ og ’tilstedekomst’. Jesus Kristus er både den oprindelige *logos* og det oprindelige ’lys’, og han er også en menneskelig, fysisk, konkret person, der kom til stede i verden på et bestemt tidspunkt.

For det andet ønsker prologen at skildre denne dobbelte identitet i et dynamisk forløb, hvor der begyndes med det ene element, nemlig de to værenskategorier (*logos* og ’lys’), hvorefter teksten beskriver deres tilstedekomst i verden (1,9 om det ’sande lys’ og 1,14 om *ho logos*) i en skikkelse, som gradvis identificeres som en menneskelig person, en *ἄνθρωπος* og *ἄνθρώπου* (’ham’ og ’hans’ i 1,10-12), som så til sidst benævnes ’Jesus Kristus’. Dette element af bevægelse – det dynamiske forløb – er af afgørende betydning i prologen. Der spilles på det allerede i 1,3, hvor der tales om, hvordan verden ”blev til”, men det er fra og med 1,9, at det bliver styrende for hele teksten.

11. Oversættelsen af det indledende *καὶ* i 1,14 som ’Kort sagt:’ (eller ’Altså:’) skal tjene til at markere, at 1,14 snarere opsummerer og reformulerer, hvad der allerede er sagt i 1,9-13, end at indføre noget nyt. ’Inkarnationen’ er sket.

For det tredje tildeler prologen Johannes Døberen en central rolle netop i forbindelse med det dynamiske forløb. Hans rolle er at 'vidne om lyset' (1,7-8), hvilket i sig selv kunne forstås ret alment. Men overgangen mellem 1,8 ("Han var ikke selv lyset ...") og 1,9 ("Det sande lys ... var ved at komme ind i verden") og Døberens afsluttende vidnesbyrd i 1,15 ("Han her var den, om hvem jeg sagde ...") viser, at hans rolle at 'vidne om lyset' i virkeligheden helt specifikt handler om at vidne om Jesus Kristus. Betydningen af denne rolle kan vanskeligt overdrives, som vi skal se.<sup>12</sup>

Så er vi klar til at besvare vores gentagne spørgsmål om den præcise betydning af sameksistensen i Jesus Kristus af værenskategorierne og menneskelig person. I hvilken forstand er Jesus Kristus både 'præeksistent' og 'inkarneret'?

### *Johannes Døberens vidnesbyrd ved dåben*

Vi er vant til at læse Johannesevangeliets prolog som en selvstændig størrelse. Det er i sig selv ikke forkert, men teksten fortsætter faktisk ret direkte i 1,19 med et tema, der, som vi lige har set, spillede en central rolle allerede i prologen: Døberens vidnesbyrd. I første omgang (1,19-23) går dette vidnesbyrd (1,19) ud på at lade Døberen selv "bekende" det, der allerede blev sagt om ham i 1,6-8: at han selv ikke er Kristus (1,20), men en, der forbereder hans komme (1,23). I næste omgang (1,24-28) lader teksten Døberen sige, at han selv døber "med vand", men at der "midt blandt jer står den, som I ikke kender" (1,26), "den, der kommer efter mig", men som er højt hævet over Døberen selv (1,27). I tredje omgang (1,29-31) ser Døberen så Jesus "komme" hen til sig (igen ἐρχόμενον, 1,29, som i 1,9), hvorefter han meget præcist identificerer ham både som "Guds lam, der fjerner verdens synd" (1,29) og med en eksplicit reference tilbage til prologen (1,15) som "Han her (οὗτος) er den, om hvem jeg sagde: 'Efter mig (ὀπίσω μου) skal der komme (ἔρχεται) en mand (ἄνθρωπος), altså et menneske), som er blevet til (γένεσθαι) forud for mig (ἔμπροσθέν μου); for han var til (ἦν) før mig (πρωτός μου)'" (1,30).<sup>13</sup> Og Døberen tilføjer, at han selv (heller) ikke "kendte" ham, men at han selv "kom" og døbte "med vand", "for at han (Jesus) skulle blive åbenbaret for Israel" (1,31).

12. Den opmærksomme læser vil have noteret sig, at jeg uden at blinke læser prologen som én samlet litterær enhed. Spekulationer om dens tilblivelse er fuldstændigt 'beside the point'.

13. Den græskkyndige vil muligvis spekulere over forskellen mellem οὗτος ἦν ὃν εἶπον i 1,15 og οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον i 1,30. Hvor οὗτός ἐστιν direkte identificerer Jesus som osv., dér betyder udtrykket i 1,15 snarere dette: "Det var altså ham her, om hvem jeg sagde ...". 1,15 skal altså referere tilbage til 1,6-8.

Alt dette er i virkeligheden indholdet af Døberens vidnesbyrd (1,19), som leder op til hans endelige vidnesbyrd i 1,32-34, der eksplicit benævnes sådan.<sup>14</sup> Hvad det handler om, er dels Døberens selvbekendelse af, at han ikke selv er Kristus, men en, der forbereder Kristi komme, dels det genkommende tema om at 'vide', hvem Jesus er (Døberen selv 'ved' det først i 1,29), og endelig en forberedelse i omtalen af Døberens dåb "med vand" af hans endelige vidnesbyrd i 1,32-34, hvor der i forbindelse med Jesus tales om en "dåb med hellig ånd" (1,33). Indtil videre kan vi konstatere, at 1,19-31 simpelthen er at forstå som en mere detaljeret og konkret *udskrift* af 1,6-8 og 1,15 i prologen.<sup>15</sup> Dermed spændes ens nysgerrighed næsten til bristepunktet: Præcis hvad er det, Døberen vil sige om Jesus i sit afsluttende vidnesbyrd (1,32-34)? Man må næsten citere det:

Johannes vidnede således: Jeg har set ånden stige ned som en due fra himlen, og den forblev over ham. / Jeg selv kendte ham ikke, men han, som har sendt mig for at døbe med vand, han havde sagt til mig: 'Den person, hvor du ser ånden stige ned og forblive over ham, han er den, der døber med hellig ånd.'  
/ Og jeg har selv set det og vidnet om, at denne person er Guds søn.

Hvad er det så, Døberen siger? Han siger, at han har set 'ånden' (*to pneuma*) stige ned over Jesus og blive over ham, og videre – med Gud som kilde – at Jesus derfor 'døber med hellig ånd'.

Nuvel: Så er det, man må samlæse udskriften af Johannes' vidnesbyrd (1,19-34) med præsentationen af det i kortform i prologen, specielt i 1,15, som der direkte refereres tilbage til. Hvordan ved Døberen ifølge 1,29-34, at det er Jesus (den 'mand', *anēr*, der skal komme efter ham), der er Kristus? Svar: Fordi han har *set to pneuma* stige ned fra himlen over Jesus, og Gud har sagt til ham, hvad det betyder. Hvordan ved han i 1,15, at det er Jesus, om hvem det lige er sagt, at *ho logos* blev 'kød' og tog bolig blandt os, der er den, der skal komme efter ham? Hvis vi fortsat forstår 1,19-34 som en udskrift af Døberens vidnesbyrd i prologen, er kun ét svar muligt: *ho logos* blev 'kød' i Jesus, *da to pneuma* steg ned over ham i den Johannesdåb, som ikke er noget så ligegyldigt som en almindelig vanddåb (Jesus bliver jo ikke her

14. Sammenhængen af 1,19ff med det foregående kommer godt frem, hvis man oversætter *Καὶ αὐτὴ ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου* således: "Det følgende er altså Johannes' vidnesbyrd ...".

15. Barrett (1978, 171) har i hvert fald set så meget, så at han til det indledende *καὶ* ('og') i 1,19 noterer: "The opening narrative is linked very closely with the allusions to John the Baptist in the Prologue. He came *εἰς μαρτυρίαν* (1.7), and his *μαρτυρία* on a crucial occasion is now given." Bedre ville være: "... and the content of his *μαρτυρία* is now given".

vanddøbt af Døberen), men derimod så at sige Guds egen dåb af Jesus med hellig ånd (*to pneuma*).

Her har vi altså svaret på vores spørgsmål om Jesu Kristi 'præeksistens' og 'inkarnation' ifølge Johannesevangeliet. Det fysiske menneske (en *anér*, 'mand') af kød og blod (*sarx*), som er Jesus af Nazareth, bliver til en skikkelse med en dobbelt identitet af jordisk og guddommelig væren, *da han i Guds egen åndsdaab modtager to pneuma*. På den måde kommer Guds egen *logos* og 'lys' til stede i ham. Derfor gælder det også fra da af, at han som Jesus Kristus ved siden af at være et menneske (en *anér* og *sarx*), der er kommet til verden på et konkret tidspunkt (efter Døberen), tillige er blevet til og har eksisteret lang tid forud for det tidspunkt, nemlig helt tilbage til verdens begyndelse. 'Jesus' kom efter Døberen, 'Kristus' eksisterede som *logos* og 'lys' ved verdens begyndelse. Om Jesus Kristus gælder begge dele. Jesus Kristus er altså 'præeksistent' – som Jesus selv siger i 8,58 – fordi Kristus-delen, dvs. *logos* og 'lyset', som nu indgår som en uløselig del af Jesus Kristus, eksisterede fra verdens begyndelse. Jesus Kristus er også 'inkarneret', fordi den samme Kristus-del kom til at blive knyttet uopløseligt til det konkrete menneske (en *anér* og et stykke *sarx*), der var Jesus af Nazareth. Måden, 'inkarnationen' skete på, var, at Guds *pneuma* steg ned fra himlen og "forblev over ham". Hvad der derimod ikke skete i 'inkarnationen', var, at Guds *logos* i en eller anden vanskelig forståelig forstand '*blev til*' 'kød'. Guds *logos*, som har sin oprindelse i den himmelske livsverden, kan ikke pludselig blive *transformeret til* en jordisk form for kødelighed. Guds oprindelige *logos* og 'lys' vedblev at være, hvad de hele tiden havde været. Og Jesu *sarx* vedblev at være, hvad det hele tiden havde været. Men de to størrelser blev ved *pneuma*'ens nedstigning fra himlen uløseligt forbundet med hinanden, sådan at man i eller på Jesu jordiske *sarx* nu også kunne se den 'glans' (*doxa*), der var den direkte synlige manifestation ('lyset') af Guds *logos*.

### *To supplerende overvejelser for og imod*

Der er grund til at fremlægge to overvejelser, hvoraf den ene kan tjene til støtte for den foreslåede forståelse, hvorimod den anden kunne tænkes at rokke ved den.

Den første overvejelse fokuserer på forholdet mellem *logos*, 'lys' og *pneuma* og peger så på en verdensforståelse, der er samtidig med Johannesevangeliet, og som netop havde noget præcist og sammenhængende at sige om de tre begreber. Hvad det drejer sig om, er en bestemt græsk filosofisk retning: stoicismen. I den grundlæggende, stoiske fysik skildres verden som en enhed, der holdes sammen af Gud. Gud virker i verden med sin alt-sammenbindende 'energi', der har to dimensioner, der er to sider af den samme sag. Forstået som et fysisk fænomen er den alt-sammen-

bindende 'energi' *pneuma*, som er en særlig potent legering af ild og luft. Forstået som en 'kognitiv' størrelse, dvs. som 'information', er den alt-sammenbindende 'energi' *logos*. De to begreber, *pneuma* og *logos*, er altså to sider af den samme sag i en rent fysisk og en kognitiv fremtrædelsesform. Men der er mere. For stoikerne talte også om 'lys' (som de kaldte ἀύγή, 'glimt', eller φλόξ, 'flamme') som selve Guds fremtrædelsesform, når han havde trukket verden sammen i sig forud for, at han igen skabte verden ud af dette 'lys'. 'Lyset' er altså Guds synlige fremtrædelsesform, både når han hviler, og når han gennem sin *pneuma* på ny udfolder sin *logos* i en nyskabelse af verden.<sup>16</sup>

Kan noget være mere relevant for det materiale i Johannesevangeliet, vi har set på? Ikke blot ser vi her den fuldstændige parallel mellem *logos* og *pneuma*, som vi så hele kap. 1 af Johannesevangeliet lægge op til. Vi ser også den særlige relevans af 'lyset' og kan nu pludselig forstå, hvorfor de Kristustroende direkte kan se Jesu Kristi *doxa* ('glans'), da *logos*'en er blevet 'kød'. Endnu vigtigere er det, at vi, hvis vi læser Johannesevangeliet kap. 1 i lyset af den stoiske begrebslighed, kan forstå, hvad der overhovedet menes med den *logos*, som der tales så meget om. Den er Guds 'plan', selve den kognitive struktur, som i *pneuma*'ens form kommer til konkret udfoldelse i verdens dynamiske forløb.<sup>17</sup> Den kan selvfølgelig også udsiges eller tales. En 'kognitiv', 'rational' 'plan' kan formuleres, artikuleres og forstås. Og det er så netop det, Jesus gør gennem hele Johannesevangeliet, når han igen og igen gør rede for sin egen identitet som en person, der er 'steget ned' fra himlen (jf. "stige ned" om *pneuma*'en i 1,32) for igen snart at blive 'ophøjet'. Jesus Kristus-begivenheden var det centrale indhold af Guds 'plan', hans *logos*.

Vi må konkludere, at dette centrale, stoiske tankegods giver markant støtte til den foreslåede forståelse af 'præksistens' og 'inkarnation' i Johannesevangeliet.

Anderledes ligger det med en modovervejelse. I den foreslåede forståelse indgår det, at Johannes Døberens ultimative vidnesbyrd i 1,32-34 handler om, hvordan Jesus blev Kristus, altså så at sige om Jesu Kristi 'ontologi', hans værensform. Men er det nu rigtigt? Er temaet ikke et lidt andet, nemlig spørgsmålet om, hvordan Døbereren opnåede indsigt i, at Jesus er Kristus? Hele vejen igennem 1,19-34 (se fx 1,26.31 og 33) – og jo også i prologen – handler Døberens vidnesbyrd om at identificere, hvem det nu er, der er Kristus. Og det er til lige præcis det formål, Gud kommer ham til hjælp ved dels at sende *pneuma*'en ned over Jesus, dels på forhånd at have annonceret betydningen heraf for Døbereren. Det er vel det, vil man sige, der

16. For en kort gengivelse (med yderligere henvisninger) af stoisk fysik med særligt henblik på *pneuma*'en, se Engberg-Pedersen (2010, 19-22).

17. For denne (stoiske) forståelse af *logos* se Johnny Christensen (2012, 30, 61, 68-69).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

er tekstens hovedpointe. Og måske interesserer denne tekst sig slet ikke rigtigt for, hvad den bagvedliggende 'ontologi' skulle være, men tager blot fænomener, som vi for vores del identificerer som 'præksistens' og 'inkarnation', for givne.

Hertil er svaret både Ja og Nej. Det er rigtigt, at temaet om, hvem der 'kender' Jesus Kristus, og hvordan Døberen kan 'kende' ham, indgår som en vigtig del af Døberens vidnesbyrd. Men der sker jo de facto også noget i den scene (1,32-34), der udgør indholdet af Døberens ultimative vidnesbyrd: *pneuma*'en stiger de facto ned fra himlen og forbliver over Jesus. Der sker altså også noget med Jesus, noget, der ovenikøbet gør ham i stand til at "døbe med hellig ånd", altså så at sige at give *pneuma*'en videre.<sup>18</sup> Når man så ydermere betænker, at såvel prologen som udskriften af Døberens vidnesbyrd i resten af kapitlet gør et stort nummer ud af at pointere – på en næsten paradoksal måde – en central dobbelthed i Jesu Kristi identitet (i 1,15 og 1,30), nemlig at han *både* var et menneske (og født efter Døberen selv) og guddommeligt (og eksisterende lang tid forud for Døberen), så bliver det meget vanskeligt at tro andet, end at beskrivelsen i 1,32-34 af Jesu Gudsåb med *pneuma*'en også tjener det formål at forklare eller opløse paradokset i Døberens gentagne beskrivelse af ham. Jesus både kom efter og var før Døberen, fordi der i ham *mødtes* to ting (et menneske afkød og blod og Guds oprindelige *logos* og plan), som til at begynde med var adskilt fra hinanden, men som kom sammen i ham, da Gud lod sin *pneuma* stige ned fra himlen og forblive over 'manden' (dvs. mennesket) Jesus.

### *Hvorfor 'præksistent'?*

Under denne overskrift skjuler der sig to helt forskellige spørgsmål. Det første har ikke noget nyt at tilbyde til den særlige forståelse af Jesu Kristi 'præksistens', vi nu har udarbejdet. Det andet har.

Det første spørgsmål vedrører formålet hele Johannesevangeliet igennem med den stadige understregning af, at Jesus er 'steget ned' fra himlen (for siden at vende tilbage igen), at han fandtes (som 'Jeg er') før Abrahams fødsel o.l. Det spørgsmål kunne fortjene en meget længere udredning, end det vil få her, ikke mindst i lyset af den store tyske ekseget, Rudolf Bultmanns påstand om, at det eneste budskab, åbenbareren Jesus egentlig åbenbarer i Johannesevangeliet, er, at han selv *er* den fra

18. Hvordan Jesus gør det sidste ('døber med hellig ånd'), ligger uden for denne artikels horisont. Det er sådan set det, hele resten af evangeliet handler om. Hvad det første angår ('der sker noget med Jesus'), kunne man også her bringe noget vigtigt stoisk tankegods ind: at to fysiske størrelser kan indgå i en 'algennemtrængende blanding' (*κρασις δι' ὅλου*), der samtidig bevarer de to blandede elementers respektive identiteter.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

himlen nedstegne åbenbarer.<sup>19</sup> Her må vi nøjes med at konstatere, at den stadige understregning af Jesu Kristi 'præksistens' både retorisk og indholdsmæssigt (fx i diskussionen med 'jøderne') tjener til at præcisere Jesu Kristi ganske særlige forhold til Gud, nemlig lige netop det forhold, som prologen artikulerer, når den forbinder Guds oprindelige *logos* og 'lyset' med Jesus Kristus og derpå kan forlade ham i Guds favn som den skikkelse, der i sit liv og sin død "udlagde" Gud, dvs. viste, hvad og hvordan han er. Her skal tanken om Jesu Kristi 'præksistens' simpelthen udtrykke den påstand, at Jesus Kristus – som noget helt unikt og ud over sin tilstedekomst på jorden – var (og er) "énbåren Gud" (1,18). Så må han jo også have været "hos Gud" helt fra begyndelsen, som det siges allerede i 1,1. Det er fx striden om dette Jesu Kristi væsen og helt unikke forhold til Gud, som skiller mellem 'jøderne' og Jesus selv. Meget mere kunne siges om den både retoriske og indholdsmæssige (teologiske) pointe af den stadige understregning af Jesu Kristi 'præksistens', der jo handler om selve 'kristologien' i Johannesevangeliet og kampen om den. Men lad det være nok her.

Det andet spørgsmål drejer sig om funktionen af understregningen hele Johannesevangeliet igennem af Jesu Kristi 'præksistens', *hvis* man forstår selve tanken om denne 'præksistens' på den her foreslåede måde. Så bliver fokus ikke kun på, hvad der siges om Jesus selv ('kristologien'), og hvilken rolle det spiller både retorisk og indholdsmæssigt i de konflikter, teksten beskriver. I stedet kommer spørgsmålet til at vedrøre, om der er begivenheder og udsagn, man forstår bedre end ellers, *hvis* man, hver gang der tales om Jesu Kristi 'præksistens', hans 'nedstigning' o.l., med-'hører' og medinddrager hele det kosmologiske begrebskompleks om *logos*, 'lys', *pneuma* og konkret jordisk *sarx* (og altså forståelsen af, hvordan de tilsammen 'udgør' den fra himlen nedstegne Jesus Kristus). Og her er det min påstand – som desværre slet ikke kan begrundes nærmere her – at man som fortolker rent faktisk står over for en guldgrube, hvis man giver sig til at læse, hvad der siges hele Johannesevangeliet igennem, med den fulde forståelse af Jesu 'ontologiske' identitet i baghovedet. Det er for så vidt allerede en central pointe hos Gitte Buch-Hansen, når hun bestemmer Johannesevangeliets emne *mellem* beretningen om Jesu Gudsdaab med *pneuma*'en i kap. 1 (1,29-34) og hans indblæsning af *pneuma*'en i disciplene i kap. 20 (20,22) sådan, at emnet ikke blot er Jesus (nemlig hvad han sagde og gjorde),

19. Se fx Bultmann (1984, §48, spec. 418-420). Bultmann fjernede alt det kosmologiske (Bultmann: 'mytologiske') stof, som jeg har forsøgt at genindføre her, så der kun blev ét budskab tilbage, som fordrede én reaktion: eksistentiel stillingtagen. Der er her tale om en voldsom indsnævring af alt det meget mere omfattende, som Johannes' Jesus faktisk siger og gør, når han taler om sin 'præ- (og post-)eksistens'.



men snarere er *pneuma*'ens virke i Jesus.<sup>20</sup> Men i lyset af, hvad vi har set ovenfor, kan feltet udvides, så at det vedrører enhver forekomst af begreberne *pneuma*, 'lys' og *logos* – og ydermere 'liv' (jf. 1,4).

Lad mig give et enkelt eksempel på denne udvidede læsning af resten af evangeliet, et eksempel, som på ingen måde kan udfoldes fuldstændigt her, men som alligevel skulle være tilstrækkeligt til at vise, hvor meget mere indhold der er i Jesu Kristi konstante påberåbelse af sin 'præeksistens' i Johannesevangeliet, end fx Bultmann ville være ved. Kap. 7-8 af Johannesevangeliet udgør (kan man med god ret hævde) en enhed, der holdes sammen af to temaer: en gradvis radikalisering af modsætningsforholdet mellem 'jøderne' og Jesus (jf. hvordan det hele ender i den tekst, vi begyndte med) og en gradvis udvikling af svaret på et spørgsmål, som ikke rejses direkte, men som ligger latent neden under det hele, nemlig hvordan det kan være i den række af 'skismer' (*schismata*), som de to kapitler skildrer (fx 7,30-32; 7,40-44; 8,30-37), at nogle mennesker 'kommer til tro' på Jesus, mens andre – og altså ikke mindst 'jøderne' – ikke gør det. Det underliggende (filosofiske) tema er altså dette: Hvordan skal man *forklare* henholdsvis 'tro' og mangel på samme?

Det spørgsmål gives der forskellige svar på, men ét af dem er, at man skal kunne 'høre' Jesu *logos*.<sup>21</sup> Fx siger Jesus i 8,43 til 'jøderne': "Hvorfor forstår I ikke, hvad jeg siger (*λαλιά*)? Fordi I ikke kan høre (*ἀκούειν*) min *logos*." Her ser vi for det første den vigtige rolle, som Jesu *tale* spiller. Men for det andet må vi jo spørge, *hvorfor* 'jøderne' ikke kan 'høre' Jesu *logos* og dermed forstå, hvad han siger. Svaret giver Jesus umiddelbart efter (8,44): fordi de har Djævelen som deres far. Det udredes så yderligere, og forklaringen er bl.a., at når man har Djævelen som sin far, så betyder det, at man "vil gøre" hans, Djævelens, "lyster" (*ἐπιθυμῖαι*). Med sådan en begærstruktur – godt forankret i Djævelen selv – *kan* man altså ikke 'høre' Jesu *logos*.

Hvordan så omvendt med dem, der faktisk kommer til 'tro' på Jesus? Her opererer de to kapitler på den ene side med den tanke, at disse mennesker i princippet "vil gøre Guds vilje" (se fx 7,17). I den forstand er de 'fra Gud', og om dem gælder det så, at "Den, der er fra Gud, (kan) høre(r) (*ἀκούει*) Guds ord (*ῥήματα*)" (8,47). Men det er bare ikke nok i sig selv. Der må også noget til på den anden side, dvs. hos den, der *taler* Guds ord. Nuvel, da der i alt dette tales om både Jesu 'tale' (*λαλιά*), Guds ord (*ῥήματα*) og Jesu *logos*, og da der hele tiden refereres til, at Jesus "er kommet fra

20. Buch-Hansen ser *pneuma*'en (og ikke Jesus) som selve protagonisten i hele evangeliets midterdel mellem kap. 1 og 20. Den samme pointe kan udtrykkes ved at sige, at protagonisten er 'Jesus Kristus' i den prægnante betydning, jeg har forsøgt at udarbejde her.

21. Her er Jesu *logos* at forstå som *indholdet* af, hvad han konkret siger, og dette indhold er naturligvis identisk med *Guds logos* (jf. 8,55), som vi kender den fra prologen. Jesus taler jo kun, hvad han har "hørt fra Gud" (8,40).

Gud” osv. (se fx 8,42), så er det fristende at bringe hele det kosmologiske apparat om *logos* og *pneuma* ind i billedet. Resultatet bliver så, at de mennesker, der i princippet vil gøre Guds vilje, faktisk *kan* ’høre’ Jesu *logos*, fordi de *kan reagere på den pneuma*, som Jesus (*men ikke de selv*) har, og som rent bogstaveligt strømmer ud af munden på ham i alt det, han siger (hans *λαλιá*). Disse mennesker kan altså *tage imod pneuma*’en og dermed ’høre’ Jesu *logos* (det kognitive indhold af Jesu tale-strøm). De *forstår* dermed også hans *λαλιá* = hvad han siger.<sup>22</sup>

Dette var kun et eksempel. Hvad det viser, er, at den mere præcise matrix, vi har formuleret som det sammenhængende sæt af begreber, der ligger bag tanken om Jesu Kristi ’præksistens’ og ’inkarnation’ i Johannesevangeliet, kan bringes i anvendelse til at opnå en mere præcis forståelse af en lang række andre temaer, der dukker op senere i evangeliet. På den måde lægger kap. 1 – med den her formulerede alternative forståelse af Jesu Kristi ’præksistens’ og ’inkarnation’ – grunden for resten af evangeliet på en måde, som kalder på en fornyet læsning af det hele. Hvis det så viser sig, at evangeliet som helhed falder bedre på plads og giver mere sammenhængende mening, når teksten læses på den måde, ja, så gælder det omvendt, at det forhold i sig selv vil udgøre endnu et argument – det ’andet’ argument, vi annoncerede til at begynde med – for rigtigheden af læsningen af kap. 1. Om hele denne kabale går op, kan man endnu ikke vide. Men er det ikke umagen værd at gøre forsøget?

### Litteraturliste

Barrett, C.K., 1978, 2. udg. (1955), *The Gospel According to St John*, London: SPCK

Buch-Hansen, G., 2010, ”*It is the Spirit that Gives Life*”. *A Stoic Understanding of Pneuma in John’s Gospel*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 173, Berlin: De Gruyter

Bultmann, R., 1984, 9. udg. (1953), *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)

Christensen, J., 2012, 2. udg. (1962), *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, København: Museum Tusculanum Press

22. Til yderligere forklaring: Man må altså forestille sig, at der så at sige opereres med tre kategorier af personer: (a) Jesus Kristus, der besidder *pneuma*’en, som er Guds egen kraft, (c) ’jøderne’, der i den helt modsatte ende af spektret har Djævelen selv som deres far (hvilket jo også er en kraft), – og så midt imellem (b) *nogle* mennesker, der endnu ikke er forankret i nogen kraft, men som, fordi de grundlæggende vil gøre Guds vilje, kan reagere positivt på Guds egen kraft, sådan som den strømmer ud af Jesu Kristi mund.

- Dodd, C.H., 1953, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press
- Engberg-Pedersen, T., 2010, *Cosmology & Self in the Apostle Paul: The Material Spirit*, Oxford: Oxford University Press
- Plutarch, *De Alexandri Magni Fortuna aut Virtute*, i *Plutarch's Moralia* IV, 1936 og sen., overs. F.C. Babbitt, Loeb Classical Library, London/Cambridge Mass: Heinemann/Harvard University Press
- Watson, F., 1987, 'Is John's Christology Adoptionist?', i *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology*, red. L.D. Hurst og N.T. Wright, Oxford: Clarendon, 113-124

# **“Jeg er, før Abraham blev født” (Joh 8,58)**

## Forestillingen om Jesu præeksistens i Johannesvangeliet

*Mogens Müller*

*Abstract:* A saying such as “before Abraham was, I am”, attributed to Jesus in John 8.58, signals the fundamental role of the concept of pre-existence in this gospel. Thus the key is given as early as the Prologue where the words about “the light shining in the darkness” being the “true light enlightening every man coming into the world” are not anticipations of the incarnation, but descriptions of the pre-existent Jesus in his role as the visible God whom no one else has ever seen. Thus this gospel stresses the unity of the Father and the Son in a unique way. The presupposition of this Christology seems to be the contemporary speculation in Judaism about the heavenly Wisdom functioning as a means of revelation. And it was to this pre-existent Jesus that the great pious men of the past (such as Abraham, Moses and Isaiah) became “eyewitnesses”. This very position of unity between the pre-existent Jesus and God the father allows Jesus to communicate what he knows and has seen and heard first hand. In this way the author of the Gospel of John adds a new dimension to Christology, making the person of Jesus himself the very revelation in a way which resembles Paul’s speaking of Christ as the likeness or image of God (2 Corinthians 4.4). It is only natural, then, that the answer to Philip’s asking Jesus to show them the Father is “He who has seen me has seen the Father”. No wonder that the Jews wanted to stone Jesus for blasphemy. If the incarnation meant that the pre-existent one, for a time, tabernacled bodily among men, then after his departure it was also natural that he be represented by the Paraclete, thereby making the revelation present to those left behind. This revelation, however, is ‘materialized’ in the very Gospel of John, which was itself written “that you may believe that Jesus is the Christ, the Son of God, and that believing you may have life in his name” (20.31). It then becomes possible to say that the Gospel of John represents the “writ-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

ten Christ” in his glory – leaving behind all other scriptures as only having worth if read in the light of this gospel. The saying in John 14.7 “henceforth you know him and have seen him” applies to the situation in the Johannine church also indicates a “more” with regard to the period in which Jesus was among them as the incarnate. Trying to answer the question as to how the Gospel of John conceptualized the return of Jesus to his divine existence, it seems profitable to refer to Gitte Buch-Hansen’s study of the Gospel of John and the spirit in terms of Stoic philosophy, giving it corporality, although an ethereal one. Thus, by the departure the spirit which constituted the revelation of the Father in the incarnated Jesus loses its physical corporality, the ascension becoming a metaphor for the transfiguration of Jesus and his continued presence in a spiritualized body. It is in this context that the Johannine saying “God is spirit” (4.24) is to be seen.

*Keywords:* Pre-existence — Gospel of John

### *Indledning*

I Johannesevangeliet er forestillingen om Jesu præeksistens af grundlæggende betydning i udviklingen af kristologien. Den er ligefrem et hovedelement i dette skrifts præsentation af Jesus som en åbenbaring af Faderen. Hvad der højest er implicit til stede i de to synoptiske evangelier, som forfatteren til Johannesevangeliet sandsynligvis har kendt og brugt,<sup>1</sup> kommer her eksplicit til udtryk: Når Jesus kan åbenbare Faderen, er det, fordi han har sameksisteret med ham i sin præeksistens fra evighed af i himlen. Og hvad mere er: I sin præeksistens var Jesus Guds synlige side. Den præeksistente tilskrives på denne måde en aktiv rolle i åbenbaringen af Gud også forud for sin inkarnation. Det var faktisk Jesus som Guds synlige side, der viste sig for fortidens store fromme som for eksempel Abraham, Moses og Esajas.

1. Se fx Thyen, 2005, 4, der ligeud erklærer, at det for ham er ”wahrscheinlicher, daß Johannes außer der jüdischen Bibel nicht nur eine anonyme, ihm womöglich nur *mündlich* überlieferte, den Synoptikern ähnliche *Tradition* kennt und sie als Quelle benutzt hätte, sondern daß er vielmehr intertextuell mit den alttestamentlichen Texten ebenso wie mit den synoptischen Evangelien in ihren überlieferten redaktionellen Gestalten spielt; und zwar nicht allein mit dem Markusevangelium, sondern auch mit den Evangelien nach Matthäus und Lukas. Dieses Spiel setzt Leser voraus, die diese Evangelien ebenfalls kennen ...“. Se desuden drøftelsen i Scholtissek, 2004, 210-212. Min arbejdshypotese er dog, at Lukasevangeliet blandt sine kilder også har haft Johannesevangeliet, hvorfor et afhængighedsforhold i dette tilfælde bliver det omvendte. Se Müller, 2012.

### Prologen

Dette kommer allerede til udtryk i prologen. Det er stadig et diskuteret spørgsmål, om denne optakt til Johannesevangeliet rummer elementer af en Logos-hymne, i det hele taget oprindelig hører hjemme i en anden sammenhæng eller faktisk i det store og hele er skabt af forfatteren selv.<sup>2</sup> Det er imidlertid under alle omstændigheder legitimt helt og holdent at tolke den ud fra den sammenhæng, hvori den nu optræder, dvs. som indholdsmæssigt grundlæggende i overensstemmelse med det skrift, som den indleder. Det er således naturligt at se den som en forståelsesnøgle til – om ikke ligefrem som en sammenfatning af – den efterfølgende gen- eller omskrivning af Jesus-fortællingen. Omvendt må det så også som forståelseshjælp til prologens tale om Ordet (ὁ λόγος) være tilladt at inddrage, hvad der i øvrigt siges i Johannesevangeliet.<sup>3</sup>

Om dette Ord hedder det nu ikke blot, at det var i begyndelsen (jf. Gen 1,1) og hos Gud, men desuden at det også var guddommeligt – sådan kan man forstå udeladelsen af den bestemte artikel foran θεός i det sidste udsagn i v. 1, der ikke lægger op til fuld identitet.<sup>4</sup> I det følgende beskrives dette Ord som skabelsesformidler, og i vv. 4-5 siges det, at livet var i det, det liv, der var menneskenes lys, og at dette lys skinner i mørket, og at mørket ikke begreb det.

Efter indskuddet om Johannes Døber fortsætter beskrivelsen af Ordets virke. Her rejser det spørgsmål sig, om der er tale om en foregribelse af inkarnationen i v. 14, eller om det stadig gælder den præeksistente. Begge tolkninger har fortalere,<sup>5</sup> men den sidstnævnte forekommer – også i betragtning af det følgende – at være den mest nærliggende opfattelse.<sup>6</sup> For den forbereder talen om den præeksisterende som Guds synlige side også forud for inkarnationen. Det får betydning for forståelsen af v. 9, hvor et komma i Nestle-Alands *Novum Testamentum Graece* foran participiet ἐρχόμενον rigtignok indbyder til den førstnævnte tolkning, som også optræder i vores bibeloversættelser, men hvor det er nok så naturligt at gengive: ”Han var det sande lys, som oplyser ethvert menneske, der kommer til verden.” Det sande lys var

2. Se drøftelsen i fx Käsemann, 1965, og Hamerton-Kelly, 1973, 200-215. En forståelse af prologen som johannæisk ”fuldt ud integreret” findes i Weder, 1994, 143-179.

3. Det følgende reproducerer i en vis udstrækning Müller, 2005, 27-28.

4. Jf. Hamerton-Kelly, 1973, 203, hvor det hedder, at ”the Logos and Theos are one and the same, even though they are distinct.”

5. At der er tale om en foregribelse af inkarnationen, er således synspunktet i Kjær Nielsen, 2007, 93-95. Blandt sine forgængere kan Kjær Nielsen tælle fx Käsemann, 1965, 162 *et passim*.

6. Således fx Hamerton-Kelly, 1973, 200-215, hvor der dog arbejdes med en rekonstruktion af en oprindelig hymne. Uden dette forbehold: Weder, 1994, 163.

altså til stede for alle i verden hele tiden, men verden kendte det ikke. Så når han kom til sit eget, dvs. det, som var blevet skabt gennem ham, tog hans egne ikke imod ham.<sup>7</sup> Men de, der tog imod ham, gav han myndighed til at blive Guds børn. Det lå dog ikke i forlængelse af deres egen vilje og beslutning, men det var noget, som de blev født til af Gud. At de, der således tog imod ham, var fortidens store fromme, bliver klart i løbet af selve evangeliefortællingen.

Hermed er erkendelsesrummet tegnet op. Der indføres ikke noget nyt, men til gengæld indtræder der en stadig større konkretisering. I en verden, der er blevet usurperet af mørkets magter, er det sande lys blevet mere eller mindre usynligt sammen med den sande virkelighed. Således kommer det evige, det guddommelige til at fungere som en dimension eller et perspektiv, som det sande lys ikke skaber, men i givet fald kalder frem. Vi står dermed i Johannesevangeliet over for en dimensions-tænkning snarere end en to-rumstænkning, hvor himmel og jord bliver to adskilte verdener, og hvor frelsen sker i skikkelse af forløsning fra denne verden. I Johannesevangeliet er der nok så meget tale om en erkendelsesproces, noget, der udspiller sig på det kognitive plan.

Det kognitive aspekt fastholdes også, når det gælder selve inkarnationen, som altså først beskrives i v. 14. For da Ordet blev kød og slog sit telt op iblandt "os", var det alene "vi", der så hans herlighed (*δόξα*), den herlighed, som den enbårne har fra Faderen, fuld af nåde og sandhed. "Kød" (*σάρξ*) og "herlighed" (*δόξα*) hænger altså uadskilleligt sammen, og det giver derfor ingen mening at tale om det ene uden samtidig at tale om det andet. Det er dermed helt tydeligt et bekendelsesudsagn, altså svaret på oplevelsen af en åbenbaring af det guddommelige. I v. 15 optræder Johannes Døber igen, denne gang med et vidnesbyrd om, at den, hvis komme han forkynder, har været der før Johannes, fordi han var først i forhold til ham (*ἔτι πρότερος μου ἦν*). Hvad der blev sagt på et "redaktionelt" plan i hymnen om Ordet, bliver her udtalt af en "historisk" person – udsagnet gentages i 1,30.

Efter et bekendelsesudsagn om, at "vi" har modtaget af hans fylde – det græske *πλήρωμα* har konnotationer til det guddommelige – beskrives selve dette som en nåde i stedet for en anden nåde – dette må være den rette gengivelse af *χάριν ἀντὶ χάριτος* i v. 16.<sup>8</sup> For det udlægges efterfølgende som det, at den første "nåde" var loven, som blev givet gennem Moses, den anden nåden og sandheden, der blev til gennem Jesus Kristus, som her nævnes ved navn for første gang.

7. Dette at alle mennesker til alle tider principielt har haft adgang til gudsåbenbaring, kan sammenlignes med Paulus' "naturlige teologi" i fx Rom 1,20-23; jf. også ApG 17,24-31.

8. Se hertil Müller, 2011, 117-118. Denne forståelse findes siden hos fx Damgaard, 2009, 44-45. Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

I v. 18 opsummeres nu endelig betydningen: ”Gud har ingen nogensinde set; den enbårne gud(dommelige),<sup>9</sup> som er i Faderens skød, han har udlagt ham.” I denne afslutning på prologen, der implicit også fastslår, at det ikke var Gud, Moses så på Sinaj,<sup>10</sup> stadfæstes det åbenbarings- og dermed udlægningsmonopol, som den menneskeblevne sidder inde med. Og at det således er selve inkarnationen af det guddommelige, der konstituerer åbenbaringen, bekræftes af resten af evangelieskriftet.

### *En videreudvikling af de antik-jødiske visdomsspekulationer*

Spørger man til baggrunden for Johannesprologens tale om Jesus som Logos og overhovedet for forestillingen om Jesu præeksistens i dette skrift, er det mest nærliggende svar de visdomsspekulationer, som optræder i den antikke jødedom, og som i det hele taget har haft stor indflydelse på forskellige nytestamentlige forfatteres udformning af deres kristologi.<sup>11</sup> Visdommen betragtes til forskel fra Ordet som skabt, men paralleliteten rækker til gengæld langt, når det drejer sig om funktionen som åbenbaringsformidler (se Strotmann, 2004). Hvor dog Visdommens besøg i verden forbliver uden enhver konkretisering, bliver den altså i Johannesevangeliets Logos-kristologi forbundet med et konkret historisk menneske.<sup>12</sup> Således må prologen betragtes som en videreskrivning af visdomsmyten, hvor det mytiske brydes

- 
9. Læsemåden med *μονογενής θεός* må foretrakkes frem for den ellers velbevidnede *μονογενής υἱός*.
10. Jf. Hübner, 1995, 157-158, der i forlængelse af Hanson, 1991, 21-32, hvor Ex 34,5-9 hævdes at være baggrunden for Joh 1,14-18, skriver (158): ”Es war nicht der Vater, der dem Mose am Sinai erschienen ist, sondern das Wort Gottes.”
11. Det er da også det grundlæggende synspunkt i fx Schnackenburg, 1967, 290-302 (Exkurs 2: Der Präexistenzgedanke); Hamerton-Kelly, 1973, 197-242. Når begge så nærmest på linje dermed også vil indføre en apokalyptisk menneskesøn-forestilling, må jeg melde fra. Sandsynligheden for eksistensen af en sådan er i mellemtiden skrumpet ind til ingenting. Men tror man, at der faktisk har eksisteret en forestilling om en sådan apokalyptisk menneskesøn, der følgelig også var præeksistent – de klassiske belægsteder her er Dan 7,13; 1 En 37-71 og 4 Ezra 13 – er det naturligvis nærliggende at se den som i hvert fald en del af baggrunden for talen om Jesu præeksistens i Johannesevangeliet. Se Müller, 2008, især kap. 16 (Exit the Apocalyptic Son of Man?).
12. Se især Weder, 1994, 149, hvor han fremhæver forskelle til visdomsspekulationerne og fortsætter, „dass die Sophia-Theologie zwar eine wichtige Voraussetzung des Prologs ist, der Prolog selbst aber nur verständlich ist, wenn wir mit erheblichen Innovationen im Urchristentum rechnen.“ Således kan Weder også indlede sin afhandling med at citere Hartmut Geses i sig selv misforståelige udsagn: ”Das Neue Testament an sich ist unverständlich, das Alte Testament an sich ist missverständlich“ for afsluttende (176) at konkludere: „Das Neue Testament wird dann verständlicher durch das Alte, wenn dieser eindeutiger geworden ist durch das Neue.“

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk



ved indføringen af den konkrete tilsynekomst i en bestemt menneskeskikkelse, begrænset af tid og sted.

Ved at den erkendelsesproces, der er muliggjort af denne åbenbaring, ligefrem er skrevet ind i den johannæiske udgave af evangeliefortællingen, får denne ændret sin grundlæggende karakter. Hændelsesforløbet, som det blev tilrettelagt første gang af forfatteren til Markusevangeliet, er ganske vist i store træk bevaret, men gennemgående bliver det åbenbaringsaspektet, der kommer til at dominere. Grundfortællingen gælder Sønnen, der åbenbarer Faderen ved at videregive, hvad han har set og hørt forud for sit komme til verden. Jesus har derfor sit åbenbaringsmonopol i kraft af den ”kendsgerning”, at ”ingen er steget op til himlen, men der er en, der er steget ned fra himlen, nemlig menneskesønnen” (Joh 3,13).<sup>13</sup> Der er dog enkelte, der forud for denne nedstigning har fået lov til at skue Jesus i hans præeksistens, nemlig for eksempel Abraham, Moses og Esajas.

### *Abraham, Moses og Esajas som ”øjenvidner”*

I Joh 8,31-47 anfægter Johannesevangeliets Jesus således, at jøderne har Abraham til fader, fordi de ikke gør hans gerninger, og i det følgende afsnit i vv. 48-59 sætter han sig ud over betydningen af sit eventuelle slægtskab med Abraham ved at hævde, at det er Gud selv, der er hans fader, og at denne fader ærer ham. Konkluderende erklærer Jesus ligefrem over for jøderne: ”Abraham, jeres fader, jublede over at skulle se min dag, og han fik den at se og glædede sig.” Det får typisk johannæisk jøderne til at konstatere, at Jesus slet ikke gammel nok til, at et sådant møde har kunnet finde sted, og det er som svar herpå, at Jesus erklærer: ”Sandelig, sandelig siger jeg jer: Jeg er, før Abraham blev født” (πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμι). Ikke helt uforståeligt får det jøderne til at samle sten op for at stene ham, men Jesus forsvinder blot og forlader den tempelplads, der var scenen for deres møde. Således stilles Abrahams jubel op over for jødernes morderiskhed.

Det siges altså ikke alene, at Jesus har haft en eksistens forud for sit komme til verden, men også at han er blevet set under denne forudtilværelse. I sammenhængen drejer det sig desuden om at vise, at Jesus er større end Abraham, ja af en helt anden kategori, og tankegangen er ”apokalyptisk”, nemlig at jødernes stamfader i en åben-

---

13. Denne oversættelse, der ikke er den foretrukne i dansk oversættelsestradition, forudsætter, at εἰ μὴ i lighed med i Åb 21,27 optræder som ensbetydende med ἀλλά. For nærmere argumentation, se Müller, 1984, 207-210.

baring fik lov til at se Jesu dag, noget der må forstås som en sammenfatning af hans optræden i denne verden.<sup>14</sup>

Også Moses kan inddrages i denne sammenhæng. I 5,39 siger Jesus til jøderne: ”I gransker Skrifterne, fordi I mener, at I har evigt liv i dem; og netop de vidner om mig.” Jesus vil dog ikke have sin ære fra mennesker, og han ved om jøderne, at de ikke har Guds kærlighed i sig. Han er kommet i sin faders navn, og de tager ikke imod ham, men kommer en anden i sit eget navn, skal de nok tage imod ham. Jesus erklærer dog, at han ikke vil anklage jøderne hos Faderen, for det gør den Moses, som de ellers har sat deres håb til. For: ”Havde I troet Moses, ville I have troet mig; for det var mig, han skrev om (περι γὰρ ἐμοῦ ἐκείνος ἔγραψεν).” Da der ikke henvises til noget specielt sted i Moses’ skrifter, må det formodes, at det er selve Guds åbenbaring over for Moses, forfatteren siger til, dvs. i virkeligheden den præeksisterende Jesus (jf. ovenfor til 1,18).

Karakteren af Jesu ”synlighed” i sin præeksistens kommer imidlertid endnu tydeligere til udtryk i den redaktionelle anførelse af profetien om jødernes forhærdelse i 12,37-41 i det første af Johannesevangeliets i alt fem opfyldelsescitater (hertil Müller, 2011, 114 og 128-133). Forud er i vv. 20-36 gået episoden med grækerne og talen om hvedekornet, røsten fra himlen og Jesu ord, at nu fældes der dom over verden, og at nu skal denne verdens fyrste jages ud. ”Og når jeg er blevet ophøjet fra jorden, vil jeg drage alle til mig.” På skarens indvending, at Loven siger, at Kristus bliver til evig tid, svarer Jesus, at det kun er en kort tid, at de endnu har lyset hos sig, hvad de skal benytte sig af for ikke at blive omsluttet af mørket: ”Tro på lyset, mens I har lyset, så I kan blive lysets børn.” Efter disse ord går Jesus bort og forsvinder for dem.

I forlængelse heraf er det så, at forfatteren konstaterer, at jøderne trods de mange tegn, der er sket for øjnene af dem, ikke er kommet til tro på ham, men at det netop er, for at de ord, som profeten Esajas har talt, skulle gå i opfyldelse – hvorefter både Es 53,1 og Es 6,10 anføres. Efter sidstnævnte kommenterer forfatteren: ”Dette sagde Esajas, fordi han så hans herlighed [det må henvises til ”Herren” i Es 6,1] og talte om ham.” Hvor nu jødisk fortolkning kunne udlægge Esajas-stedet derhen, at det ikke var Gud selv, men hans herlighed, profeten havde skuet (jf. Barrett, 1978, 432), tolker Johannesevangeliet det tydeligvis som et udsagn om Kristus i hans præeksistens, dvs. i den herlighed, som ikke var umiddelbart synlig, mens han var i verden, men alene kunne ses af dem, der kom til tro på ham (se Joh 1,14, men desuden 2,11;

14. Også i jødedommen kunne Abraham fremstilles som ”apokalyptiker”; jf. Barrett, 1978, 351-352. Pseudepigrafen Abrahams Apokalypse eller Åbenbaring, der synes at afspejle katastrofen i 70 e.Kr., er en af de få pseudepigrapher, der endnu ikke er oversat til dansk.

11,4; 11,40; 17,5.22.24, hvor Jesu δόξα netop er hans herlighed, som den blev synlig for hans troende).

Vi står i disse udsagn over for udslag af det særegne i Johannesevangeliets konstruktion af Jesus som præeksisterende: Han var ikke blot under sin tilværelse her i verden den, i hvem Gud kom til syne, men han var fra den første begyndelse Guds synlige side, således at det altså var ham, som fortidens store fromme fik lov til at se, når de skulle se det guddommelige. Dette klinger med i den lange række af steder i dette evangelium, der enten direkte taler om hans tilværelse i præeksistensen (foruden 8,58 kan nævnes 6,62; 17,5.24) eller forudsætter den (6,33.50-51.58; 7,28-29; 8,14.23.26.42; 10,36; 16,28).

### *Hvad Jesus ved og har set og hørt*

Når man først læser skriftet med de briller, leverer præeksistenstanken også fylde til alle de udsagn, der fremhæver Jesu "bedreviden" og identificerer hans gerning med Guds gerning. Han kender sin "time" eller "tid", ved hvornår den endnu ikke er kommet (2,4; 7,6.8.30; 8,20), og hvornår den er kommet (5,25.28; 12,23.27; 13,1; 16,32; 17,1). Til Nikodemus kan han sige: "Vi taler om det, vi ved, og vi vidner om det, vi har set" (3,11). Johannes Døber kan i sit vidnesbyrd formulere det således: "Den, der kommer ovenfra, er over alle; den, der er af jorden, er jordisk og taler jordisk. Den, der kommer fra himlen, er over alle; hvad han har set og hørt, det vidner han om ...; for han, som Gud har udsendt, taler Guds ord; Gud giver jo ikke Ånden efter mål. Faderen elsker Sønnen, og alt har han lagt i hans hånd" (3,31.35). I samtalen efter helbredelsen af den lamme ved Betesda Dam, erklærer Jesus over for jøderne: "Min Fader arbejder indtil nu, og jeg arbejder også", et udsagn der gør dem opsatte på at slå ham ihjel, fordi han ikke alene brød sabbatten, "men han kaldte også Gud sin fader og gjorde sig selv Gud lig" (5,17-18). Det får Jesus til at fortsætte med i et "sandelig, sandelig siger jeg jer"-udsagn at erklære: "Sønnen kan slet intet gøre af sig selv, men kun det, han ser Faderen gøre; for hvad Faderen gør, det samme gør Sønnen. For Faderen elsker Sønnen og viser ham alt, hvad han selv gør; og han skal vise ham endnu større gerninger, så I skal undre jer" (vv. 19-20). Og videre: "For ligesom Faderen har liv i sig selv, således har han også givet Sønnen at have liv i sig selv" (v. 26). Når det endelig hedder, at "de gerninger, som Faderen har givet mig at fuldføre, selve de gerninger, jeg gør, vidner om mig, at Faderen har sendt mig" (v. 36), så er det udtryk for, at alt dette alene er tilgængeligt for troen. Først i troen ser et menneske, at Jesus er den, som Gud selv har "sat sit segl på" (6,27), hvad der billedligt kan udtrykkes i talen om nødvendigheden af at spise af det levende brød, der kommer ned fra himlen (se 6,48-51). Tilegnelsens nødvendighed kommer også

frem i ordene til jøderne under løvhyttefesten: ”Min lære er ikke min egen, men hans, som har sendt mig. Den, der vil gøre hans vilje, skal erkende, om min lære er fra Gud, eller om jeg taler af mig selv” (7,16-17). For – som det senere hedder i 8,26 – ”han, som har sendt mig, er sanddru, og det, jeg har hørt af ham, taler jeg til verden.” Og i den tale til jøderne om Abraham, som vi allerede har været inde på, gentager Jesus, at han siger, hvad han har set hos Faderen (se v. 38), og at han har sagt dem den sandhed, som han har hørt af Gud (se v. 40). Igen i 10,38 henviser Jesus til det vidnesbyrd, hans gerninger aflægger om ham, hvad der i fortællingen om Lazarus’ opvækkelse i kap. 11 også kommer til udtryk i den indledende konstatering: ”Denne sygdom er ikke til døden, men tjener til Guds herlighed, for at Guds søn skal herliggøres ved den” (v. 4). Endelig hedder det til sidst i den efterhængte afslutning på hans offentlige tale i 12,44-50 begrundende: ”For jeg har ikke talt af mig selv, men Faderen, som har sendt mig, han har påbudt mig, hvad jeg skal tale. Og jeg ved, at hans bud er evigt liv. Så når jeg taler, taler jeg sådan, som Faderen har sagt til mig” (vv. 49-50).<sup>15</sup>

Den gentagne tale om ophøjelsen med eller uden nævnelser af korset (3,14; 8,28; 12,32.34) betyder i virkeligheden tilbagevendende, og denne kan desuden betegnes som en herliggørelse (7,39; 11,4; 12,16.23.28; 13,31.32, 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4-5.10), idet denne herliggørelse også giver sig udslag i Jesu gerning i disciplene efter ophøjelsen. Denne begivenhed kan da også beskrives gennem verberne ”stiger op” (*ἀναβαίνω*: 6,62; 20,17), ”går bort” (*μεταβαίνω*: 13,1) samt ”går tilbage” (*ὑπάγω*: 7,33; 8,14.21.22; 13,3.33.36; 14,4.5.28; 16,5.10.16.17).

### *En ny dimension i kristologien*

Forfatteren til Johannesevangeliet skriver dermed en ny dimension ind i den Jesusfortælling, som der altså efterhånden er udstrakt enighed om, at han har kendt i skikkelse af et eller flere af de synoptiske evangelier. At der er tale om en gennemgribende gen-, dvs. omskrivning,<sup>16</sup> fremgår af den radikale koncentration, der i dette skrift finder sted omkring kristologien. Jesus-ordet i Matt 11,27: ”Alt har min fader overgivet mig, og ingen kender Sønnen undtagen Faderen, og ingen kender Fade-

15. Denne opregning af udsagn fra Johannesevangeliets første del kan sikkert suppleres, og temaet dukker også hyppigt op i anden del.

16. Det gør her virkelig en forskel, om man som de fleste fortolkere tidligere regner med, at Johannesevangeliet repræsenterer en i forhold til den synoptiske tradition mere eller mindre selvstændig overleveringsgren, eller om man betragter det som resultatet af en ”bibelsk genskrivning” af to af disse eller dem alle tre.

ren undtagen Sønnen og den, som Sønnen vil åbenbare ham for” (gentaget i Luk 10,22) blev af Karl von Hase i 1876 i et hyppigt anført citat betegnet ”som en meteorit faldet ned fra den johannæiske himmel”.<sup>17</sup> Men er Johannesevangeliet senere end Matthæusevangeliet, kunne man lige så gerne anskue førstnævnte som et forsøg på at genskrive evangeliefortællingen i lyset af dette udsagn og under inddragelse af præeksistensforestillingen. En kilde, hvis ikke ligefrem et forbillede, kan desuden Filipperbrevshymnen have været, hvor præeksistensen i 2,6 beskrives som det at være i Guds skikkelse (ἐν μορφῇ θεοῦ) og at være Gud lig (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ).

Denne forestilling, at intet menneske har set – eller hørt – Gud, men at han altid alene har været synlig – og hørbar – i det Ord, der på en bestemt tid og et bestemt sted blev menneske i Jesus Kristus, er grundlæggende i Johannesevangeliet og konstituerende for dets kristologi, som derfor er mere i familie med Paulus’ tale om Kristus som Guds billede (εἰκὼν) i 2 Kor 4,4 end med kristologien i de synoptiske evangelier. Det er selve åbenbaringen, vi her står overfor. Johannesevangeliets Jesus taler om det både i tredje person og i første person. Således kan Jesus i 5,20 udtale: ”Faderen elsker Sønnen, og alt hvad han gør, viser han ham”, mens han på Filips opfordring i 14,8: ”Herre, vis os Faderen, og det er os nok” svarer (vv. 9-10): ”Så lang tid har jeg været hos jer, og du kender mig ikke, Filip? Den, der har set mig, har set Faderen; hvordan kan du så sige: Vis os Faderen? Tror du ikke, at jeg er i Faderen og Faderen er i mig? De ord, jeg siger jer, taler jeg ikke af mig selv, men Faderen, som bliver i mig, gør sine gerninger.”

Når det gælder, at jøderne ”aldrig har hørt Guds røst og heller ikke set hans skikkelse” (5,37), og det i 6,46 i forlængelse af 1,18 kan hedde: ”Ingen har nogensinde set Faderen, undtagen den, der er fra Gud, denne har set Faderen,” er det en ”logisk” slutning, når Jesus også (10,31) kan sige: ”Jeg og Faderen er ét (ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν),” et udsagn hvis radikalitet understreges af, at det igen siges, at jøderne same lede sten op for at stene ham. Og da Jesus i den fortsatte samtale spørger om, hvilke gerninger det er, de vil stene ham for, svarer jøderne: ”Det er ikke for nogen god gerning, vi vil stene dig, men for bespottelse, fordi du, der er et menneske, gør dig selv til Gud” (v. 33; jf. igen 5,18 samt 19,7).

### *Tiden efter Jesu bortgang til Faderen*

Denne voldsomme accentuering af Jesu gerning i verden som selveste Guds gerning, rejser spørgsmålet om, hvordan Johannesevangeliet håndterer tiden efter Jesu tilbagevenden til den himmel, hvorfra han kom. Svaret er, at det gør dets forfat-

17. Se von Hase, 1876, 422: „wie ein Aeorolith aus dem johanneischen Himmel gefallen.“

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

ter ved at identificere sit skrift med det vidnesbyrd om Jesu herlighed, som kan skabe troen. Således indledes anden del af dette evangelium med beretningen om fodtvætningen, hvor vi indledningsvis hører, at ”Jesus vidste, at Faderen havde lagt alt i hans hænder, og at han var udgået fra Gud og nu gik tilbage til Gud” (13,3), hvorefter han med sin tjenergerning giver sine disciple et forbillede (ὕποδειγμα), ”for at I skal gøre, ligesom jeg har gjort mod jer. Sandelig, sandelig siger jeg jer: En tjener er ikke større end sin herre, og en udsending (ἀπόστολος) ikke større end den, der har sendt ham. Når I ved det, er I salige, hvis I gør det” (vv.15-17). Den Talsmand (παράκλητος), som Faderen vil sende, og som vil være til evig tid og afhjælpe hans fravær, skal da netop også ”lære jer alt og minde jer om alt, hvad jeg har sagt til jer” (14,26). Ja, denne Talsmand skal – som det hedder et sted i afskedstalerne – vejlede dem i hele sandheden; ”for han skal ikke tale af sig selv, men alt, hvad han hører, skal han tale, og hvad der kommer, skal han forkynde jer. Han skal herliggøre mig, for han skal tage af mit og forkynde det for jer” (16,13-15).

Præksistenstanken indføres således i Johannesevangeliet for at skabe det lys, der for forfatter-”vi’et” skal gennemskinne beretningen om Jesus som den inkarnerede. Fordi han i tale og gerning formidlede, hvad han under sin præksistens havde set og hørt, manifesterede han Guds herlighed i verden, og det er denne åbenbarede herlighed, dette evangelieskrift vil fremstille. For det er – som det siges i det, der vel på et tidspunkt var Johannesevangeliets afslutningsord (20,31) – ”skrevet, for at I skal tro, at Jesus er Kristus, Guds søn, og for at I, når I tror, skal have liv i hans navn.” Måske skal det ikke forstås eksklusivt, men Johannesevangeliet gør altså fordring på at være et skrift, der repræsenterer åbenbaringen på en sådan måde, at det kan formidle troen. Johannesevangeliet fremstår derved som den skriftliggjorte Kristus i hans herlighed – og agterudsejler derved al anden skrift, som alene får værdi ved at blive sat under dette evangelieskrifts fortegn.<sup>18</sup>

Som det i de andre evangelier i virkeligheden er den opstandne, der forkyndes i fortællingen om Jesus i hans jordeliv, således er det i Johannesevangeliet den herliggjorte. Men i dette evangelieskrift sker det så massivt, at man allerede i oldkirken karakteriserede Johannesevangeliet som særligt åndeligt,<sup>19</sup> og da kritisk evangelieforskning satte ind, stod det også snart klart, at det repræsenterede et alternativt

18. Dette er en videreførelse af min fremstilling i Müller, 2011, 116-125. Afvigtige nyere bidrag, se fx Labahn, 2004.

19. Således skriver Clemens fra Alexandria i et fragment, der er overleveret i Eusebs *Kirkehistorie* (VI 14,7): ”Da Johannes indså, at der var blevet talt om det legemlige (τὰ σωματικά) i evangelierne [dvs. de tre første], skrev han som den sidste, tilskyndet af sine bekendte, under Åndens ledelse et åndeligt evangelium (πνευματικόν ... εὐαγγέλιον).” Der er citeret efter den nye oversættelse af J. Ledet Christiansen og H. Kjær Nielsen, 2011.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Jesus-billede og faldt ud som kilde til en rekonstruktion af en historisk Jesus. Det er derfor forståeligt, når Ernst Käsemann i *Jesu letzter Wille nach Johannes 17* fra 1967 kunne skildre forfatteren som den første kristne, "welcher Jesu Erdenleben nur als Folie des durch die Menschenwelt schreitenden Gottessohnes benutzt und als Raum des Einbruches himmlischer Herrlichkeit beschreibt."<sup>20</sup> Således blev Johannesevangeliet også i hvert fald en af forudsætningerne for den gnostiske kristendom, der dukker frem i begyndelsen af det 2. århundrede.

Nøglen til skabelsen af denne Jesus-tolkning ligger først og fremmest i afskedstalerne i kap. 13-17,<sup>21</sup> ikke mindst i deres afslutning, hvor den johannæiske Jesus i den såkaldte ypperstepræstelige bøn formelt henvender sig til Faderen, men hvor det hele er forkyndelse til menigheden. Den, der tager imod den forkyndte Jesus, tager imod den, der sendte ham (13,20), hvorfor det som et svar på Thomas' spørgsmål om, hvordan de nu kan kende vejen, som Jesus vil gå bort ad, kan komme til opfordringen: "Tro på Gud og tro på mig!" (14,1). For Jesus er "vejen og sandheden og livet; ingen kommer til Faderen uden ved mig. Kender I mig, vil I også kende min fader. Og fra nu af kender I ham og har set ham" (14,6-7). Som en stærk understregning fortsættes der med Jesu svar på Filips spørgsmål, som vi allerede har citeret.

Ordene: "Fra nu af kender I ham og har set ham" betegner altså situationen i den johannæiske menighed, hvor de har Johannesevangeliet, og denne situation rummer i virkeligheden et "mere" i forhold til tiden, hvor Jesus færdedes iblandt dem som den menneskevordne. Det udtrykkes i ordene i 14,28: "Jeg går bort, og jeg kommer til jer. Hvis I elskede mig, ville I glæde jer over, at jeg går til Faderen, for Faderen er større end jeg." Der kan altså ligefrem tales om dette som Jesu "genkomst", der også beskrives som et "gensyn" (se 16,16-22). Overgangen fra den ene til den anden tilstand beskrives her ved billedet med en fødende kvinde, der glemmer sine trængsler af glæde over, at et menneske er født til verden. I den nye tilstand er Jesus

20. Käsemann, 1967, 29, hvor det videre hedder: „Der Menschensohn ist eben nicht ein Mensch unter anderen und auch nicht die Repräsentation des Gottesvolkes [vendt mod R. Schnackenburg] oder der idealen Menschheit [vendt mod C.H. Dodd], sondern Gott, in die menschliche Sphäre hinabsteigend und dort epiphan werdend.“ Om betegnelsen „naiv doketisme“, som Käsemann flere gange (51-52; 82-83, 124, 137) anvender til at karakterisere Johannesevangeliets kristologi, er velvalgt, er efter min mening en smagssag. Den er måske anakronistisk, men den fremhæver det stærkt transcendentale drag, der er ved dette skrifts Jesus-billede. Se desuden drøftelsen i Bornkamm, 1968. Det er ikke mindst Käsemanns påstand om, at passionshistorien i Johannesevangeliet står temmelig uformidlet, idet korsdøden berøves sin virkelighed, der kalder på Bornkamms modsigelse. Bornkamm skelner imidlertid her på en sådan måde mellem tradition og redaktion i Johannesevangeliet, at Käsemanns kritik kun får lov til at træffe den før-johannæiske tradition (se 117).

21. Se hertil Bro Larsen, 2009, 99-101, der understreger, at det er Johannesevangeliets læsere, der er talens intenderede tilhørere.

heller ikke længere nødt til at tale i billeder, men kan forkynde ligeud om Faderen (se 16,25). Alt sammen skal det ske gennem den Talsmand, som Jesus vil sende fra Faderen, altså når han er vendt tilbage (jf. ApG 2,32-36, hvor dette skrifs forfatter netop ”beviser” Jesu opstandelse ved, at han har kunnet sende Helligånden).

*Er en ny forståelse af ”ånden” nøglen?*

Et sidste spørgsmål, når det gælder præksistenstanken i Johannesevangeliet, er, hvordan dette skrift fremstiller Jesu tilbagevenden til sin rent guddommelige tilværelse. Her kan der være hjælp at hente i Gitte Buch-Hansens videreførende artikel ”Et stoisk blik på Johannesevangeliets åbenbaring. Himmelfarten i antikkens naturfilosofi” fra 2009. Ved at indføre stoisk filosofis forståelse af ”ånd” som formens og kvaliteternes fysiske stof – for også *πνεῦμα* har for stoikerne ”legemlighed” om end en æterisk – så bliver der ved Jesu bortgang til Faderen tale om, at den ånd, der konstituerede Faderens åbenbaring i mennesket Jesus, mister sin håndgribelige fysiske legemlighed, hvorved ”himmelfarten” bliver ”en metafor for Jesus’ transfiguration og fortsatte nærvær i et åndeliggjort legeme.”<sup>22</sup> Denne transformation satte ind ved døden, men sker ikke på én gang, men over nogle dage med en voksende ulegemlighed og uigenkendelighed til følge. Det begynder med befalingen til Maria Magdalene, der først ikke kan genkende Jesus: ”Rør mig ikke/Hold mig ikke tilbage; for jeg er endnu ikke steget op til Faderen” (20,17), og fortsætter med at Jesus går gennem lukkede døre (20,19.26).<sup>23</sup> Det er selvfølgelig så også i denne stoiske kontekst, at man skal forstå Johannesevangeliets udsagn: ”Gud er ånd” (4,24). Det havde allerede Origenes blik for, hvorfor han advarede mod ud fra dette udsagn at tage skridtet udi stoicismen – en advarsel Gitte Buch-Hansen altså bevidst sidder overhørig.<sup>24</sup>

22. Buch-Hansen, 2009, 107. Dette er et af mange eksempler i nyere eksegese på frugtbarheden af at inddrage Filon fra Alexandria som forståelseshjælp med hensyn til, hvad der er på færde i nytestamentlige skrifter som fx Johannesevangeliet. For en udførligere fremstilling, se Buch-Hansen, 2010.

23. Buch-Hansen, 2009, 105, vælger den gamle oversættelse, der afspejler traditionen fra Vulgatas *Noli me tangere*. At Maria Magdalene i Joh 20 optræder som repræsentationsfigur for menigheden, og ikke blot på linje med Thomas Didymos som en figur, ”der kæmper med at komme til den rigtige og frelsende tro”, er der ikke blik for. Jf. Kjær Müller, 2010, 46-50.

24. Til gengæld kan man forestille sig, at Lukasskrifternes meget konkrete himmelfartsfortælling (Luk 24,50-53; ApG 1,9-12) er ment som et modspil til Johannesevangeliets ”åndeliggørelse”.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk



*Afslutning og udblik*

Sammenfattende kan det siges, at Johannesevangeliet ved hjælp af forestillingen om Jesu præksistens konstruerer denne figur som Guds ”synlighed”, der under ikke nærmere angivne forhold blev set af fortidens fromme, men i den menneskeblevne for en tid åbenbarede Guds herlighed i verden for dem, der var udvalgt til det. Derefter vendte denne skikkelse tilbage til den himmel, hvorfra han kom, idet han dog efterlod sig et billede af Faderen i skikkelse af sine troendes vidnesbyrd, skriftliggjort i Johannesevangeliet. Således er dette skrift også åbenbaring i en helt anden grad end Det Gamle Testamente.

Det er i smuk forlængelse af netop Johannesevangeliets tale om Jesu rolle i sin præksistens, når Justin i *Dialog med Jøden Tryfon* bruger megen plads på sin ”bevisførelse” på at godtgøre, at det i virkeligheden er Jesus i hans præksistens, som Det Gamle Testaments forskellige fromme har set og mødt, når der står, at de mødte Gud. For som det kan hedde (127,2-3):<sup>25</sup> ”For den udsigelige Fader og altings Herre hverken kommer eller går omkring eller sover eller står op, men forbliver på sit sted, hvor det end er, Han ser skarpt og hører skarpt, ikke med øjne og heller ikke med ører, men med usigelig kraft, og alt overvåger han, og alt kender han, og ingen af os er skjult for ham. Han bevæger sig ikke, Han er ubegrænset i henseende til både sted og hele verden, Han var til, før verden opstod. Hvordan skulle denne nu enten tale til nogen eller åbenbare sig for nogen eller komme til syne på den mindste del af jorden ...”

*Litteraturliste*

Barrett, C.K., 1978, *The Gospel According to St John*, Second edition, London: SPCK.

Bornkamm, G., 1968, ’Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns Schrift „Jesu letzter Wille nach Johannes 17”’, *Evangelische Theologie* 28, 8-25; genoptrykt i Bornkamm, *Geschichte und Glaube. Erster Teil*. Gesammelte Aufsätze Band III, Beiträge zur evangelischen Theologie 48, München: Chr. Kaiser, 104-121.

Bro Larsen, K., 2009, ’At sige verden ret farvel. Jesus’ afskedstale i genrehistorisk belysning (Joh 13-17)’, *Hvad er sandhed. Nye læsninger i Johannesevangeliet*, red. G. Buch-Hansen og C. Petterson, København: Alfa, 85-102.

---

25. Citeret efter Ledet Christiansen, J., N. Hyldahl og M. Müller, 2012.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

- Buch-Hansen, G., 2009, 'Et stoisk blik på Johannesevangeliets åbenbaring. Himmelfarten i antikkens naturfilosofi', *Hvad er sandhed. Nye læsninger i Johannesevangeliet*, red. G. Buch-Hansen og C. Petterson, København: Alfa, 103-124.
- Buch-Hansen, G., 2010, "It is the Spirit that Gives Life". *A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 173, Berlin: De Gruyter.
- Damgaard, F., 2009, 'Kampen om Moses. Moses som katalysator for konflikten i Johannesevangeliet', *Hvad er sandhed. Nye læsninger i Johannesevangeliet*, red. G. Buch-Hansen og C. Petterson, København: Alfa, 41-57.
- Hamerton-Kelly, R.G., 1973, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament*, Society for New Testament Studies Monograph Series 21, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanson, A.T., 1991, *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament*, Edinburgh: T. & T. Clark.
- Hase, K. von, 1876, *Geschichte Jesu*, Leipzig: Breitkopf & Härtel.
- Hübner, H., 1995, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kjær Müller, L., 2010, *Maria Magdalene. Fra apostel til prostitueret*, København: Alfa.
- Kjær Nielsen, H., 2007, *Kommentar til Johannesevangeliet*, Dansk Kommentar til Det Nye Testamente 4, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Käsemann, E., 1965, 'Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs', opr. i *Libertas Christiana*. Festschrift F. Delekat (1957), optrykt i Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 155-181.
- Käsemann, E., 1967, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Labahn, M., 2004, 'Jesus und die Autorität der Schrift im Johannesevangelium. Überlegungen zu einem spannungsreichen Verhältnis', *Israel und seine Heilsraditionen im Johannesevangelium*. Festschrift Johannes Beutler, red. M. Labahn, K. Scholtissek & A. Strotmann, Paderborn: Schöningh, 185-206.
- Ledet Christiansen, J. og H. Kjær Nielsen, 2011, *Euseb. Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palestina*, Antikken og kristendommen 8, København: Anis.
- Ledet Christiansen, J., N. Hyldahl og M. Müller, 2012, *Justins Dialog med jøden Tryfon*. Oversat med indledning og noter, Antikken og kristendommen 10, København: Anis 2012.
- Müller, M., 1984, *Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung*, Acta Theologica Danica 17, Leiden: Brill.

- Müller, M., 2005, 'Underlig klædt i kød og blod. Eller hvad mener vi, når vi siger "Gud"?', *Præsteforeningens Blad* 95, 26-34.
- Müller, M., 2008, *The Expression 'Son of Man' and the Development of Christology. A History of Interpretation*, London: Equinox.
- Müller, M., 2011, 'Johannesevangeliet og Det Gamle Testamente. Skriftbevis eller fuldendelse' (opr. tysk 2004), i samme, *Skriften i Skriften. Mellem tradition og reception. Fjorten afhandlinger*, 2. ændrede udgave. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 22, København, 109-138.
- Müller, M., 2012, 'Luke – the Fourth Gospel. The "Rewritten Bible" Concept as a Way of Understanding the Nature of the Later Gospels', *Voces Clamantium in Deserto. Essays in Honor of Kari Syreeni*, red. S.-O. Back & M. Kankaanniemi, Studier i exegetik och judaistik utgivna av Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi 11, 231-242.
- Schnackenburg, R., 1967, *Das Johannesevangelium I. Teil*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV,1, Freiburg: Herder, 2. Aufl.
- Scholtissek, K., 2004 'Geschrieben in diesem Buch' (Joh 20,30) – Beobachtungen zum kanonischen Anspruch des Johannesevangeliums', *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*. Festschrift Johannes Beutler, red. M. Labahn, K. Scholtissek & A. Strotmann, Paderborn: Schöningh, 207-226.
- Strotmann, A., 2004, 'Relative oder absolute Präexistenz? Zur Diskussion über die Präexistenz der frühjüdischen Weisheitsgestalt im Kontext von Joh 1,1-18', *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*. Festschrift Johannes Beutler, red. M. Labahn, K. Scholtissek & A. Strotmann, Paderborn: Schöningh, 91-106.
- Thyen, H., 2005, *Das Johannesevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament 6, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weder, H., 1994, 'Die Weisheit in Menschlicher Gestalt. Weisheitstheologie im Johannesprolog als Paradigma einer biblischen Theologie', *New Directions in Biblical Theology*, ed. S. Pedersen, Supplements to Novum Testamentum 76, Leiden: Brill, 143-179.

# “Se, jeg sender min engel foran dig”

## Elias-hemmeligheden i Markusevangeliet

*Daniel Brändle & Gitte Buch-Hansen*<sup>1</sup>

*Abstract:* The identity as well as the narrative function of the naked young man in Gethsemane (Mark 14,51-52) remains an enigma to Markan scholars. However, *Codex Sinaiticus* has an insertion into Luke’s Gospel (Luke 22,43-44) which is suggestive of early interpretations of Mark’s young man. In both gospels, Jesus prays to have the cup removed from him, but in Luke an early reader has introduced an angel into the story who encourages and strengthens Jesus. In this essay, we argue that also Mark’s figure is an angel. In her recent work, Christine E. Joynes argues that angelic figures play important roles in Mark’s Gospel. In “The Returned Elijah? John the Baptist’s Angelic Identity in the Gospel of Mark” (2005), she requests exegetes to reflect on how we are to understand Mark’s identification of the Baptist with Elijah *redivivus*. Joynes suggests that the reference to an *ἄγγελος* in the prophetic quotation in Mark 1,2 should be taken literally. The possibility of Elijah’s return is due to his pre-existence as angelic being. In fact, also Origen understood John the Baptist to be an incarnation of an angelic soul. In her 2012, article “Spot the Difference: Young Men, Angels and the Risen Christ at the Empty Tomb”, Joynes analyses representations of the empty tomb in early Christian art. She draws attention to the fact that angels were depicted as young men. Consequently, Mark’s story about Jesus is framed by two angelic messengers. Yet, Joynes does not identify the angel of the opening story with the messenger in the tomb. When John the Baptist is dead, his role in the narrative is over. However, in an exegesis of Mark, which pays attention

---

1. Denne artikel er resultatet af, hvad man kunne kalde undervisningsbaseret forskning. Ideen til artiklen opstod i forbindelse med et kursus på Det Teologiske Fakultet, Universitetet i Oslo 2010, som skulle introducere de studerende på professionsuddannelsens femte semester til Markusevangeliet og til den nytestamentlige eksegesi. Artiklen er skrevet i samarbejde mellem en af kursets studerende, Daniel Brändle, og holdets underviser, Gitte Buch-Hansen.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

to Elijah's figure, we argue that Elijah *redivivus* (alias the Baptist) accompanies Jesus until the very end.

*Keywords:* Elijah *redivivus* — John the Baptist — Angelology — Transfiguration — The empty tomb — Reception history

Der er spørgsmål, som det ligger lige for at stille, men som eksegetiske og dogmatisk forforståelser hindrer os i at tage op. Vi skal i denne artikel beskæftige os med to sådanne spørgsmål. Det første angår Johannes Døberen. I Markuseksegesen hersker der enighed om, at Døberen er den genkomne Elias. Men hvordan skal vi forstå identiteten hos Markus mellem Johannes Døberen og en gammeltestamentlig profet? Hvordan kan en person fra fortiden pludselig gå igen i en anden tid? Vi har her ladet os overbevise af Christine E. Joynes' forklaring, som tager en tråd fra oldkirken op. Ifølge Origenes var Johannes Døberen en engel, som frivilligt inkarnerede sig for at assistere Guds frelsesplan. Det andet spørgsmål angår opstandelsen. Hvordan har Markus forestillet sig opvækkelsen af den døde Kristus? Hvad skete der i graven? Inden dogmehistorien fik indhyllet svaret på dette spørgsmål i Guds utilnærmelige mysterium, har den evangelist, som omsatte Paulus' teologiske begrebslighed til narrative kategorier, stået over for spørgsmålet. Løsningen fandt han – ifølge den læsning, som vi skal præsentere her – i Det Gamle Testamente. Gudsmænd Elias kunne løse opgaven; for det første fordi han ifølge Kongebøgerne aldrig var død og derfor kunne komme igen; for det andet fordi han ifølge samme tradition havde tro og evne til at opvække døde. Johannes Døberen blev den skikkelse, som i Markusevangeliet kom til at lægge liv og krop til den præeksistente Elias – eller Elias *redivivus*. Johannes Døberen – *alias* Elias *redivivus* – og Jesus' veje krydses tre gange i Markusevangeliet: i Johannes' dåb, hvor Jesus, idet han stiger op af vandet, modtager Helligånden; i forbindelse med forklarelsen på bjerget, hvor den transfigurerede Jesus mødes med Moses og den nu genopstandne Elias; og endelig i graven. Mens læseren af den alvidende forfatter er inviteret med ved de to første møder, overlades begivenhederne under det sidste møde til læserens forestillingsevne.

### Indledning

Pete Doherty har gjort det. Bono fra U2 har gjort det – altså skrevet sange, der er inspireret af Markusevangeliets beretning om Johannes Døberens voldsomme død (Mark 6,14-29).<sup>2</sup> Dvs. det er ikke sikkert, at de selv har været klar over fortællingens oprindelige sammenhæng, for begge tager afsæt i det 19. århundredes *fin de siècle*-stemning, som vakte Herodias' datter til live og formåede at få hende til at genopH tage sin mystiske dans. I disse årtier gav Markus' makabre fortælling anledning til en veritabel *salomania* i den visuelle og den performative kunst, hvor Salomé's ønske om Johannes Døberens hoved på et fad blev emblemet på Freuds gåde og spørgsmål: *Was will der Weib?* (Glancy, 1994, 34). Det begyndte med Heinrich Heines romantiske digt *Atta Troll. Ein Sommernachtstraum* (1841), som inspirerede Oscar Wildes teaterstykke *Salomé* (1891), som igen leverede stof til librettoen til Strauss' opera med den berømte og berygtede opførelse af "De syv slørs dans" (1905) – alt dette, imens malerne fortolkede det kvindelige begær på deres lærreder (Anderson, 2008, 123-125). Fælles for alle disse repræsentationer af Salomé er, at de har tilladt fascinationen af den dansende datter at skubbe den egentlige hovedperson i Markus' fortælling, nemlig Johannes Døbereren, ned fra scenen.

Også den moderne eksegese har projiceret fascinationen af fortællingen over på Markus' tekst (Anderson, 2008, 123; 125). Således lader Donahue og Harrington hånt om genrekonventionen og tillader deres kommentar til perikopen at fremstå som regibemærkninger til et teatermanuskript (her gengivet i forfatterens ordlyd):

The account of John's death in 6:21-29 ranks as one of the great stories in world literature. The cast of characters includes the *scorned* woman (Herodias), the charming and *seductive* young dancer (Herodias' daughter), the powerful and elite members of Galilean society, the righteous prophet (John), the weak-willed king (Herod Antipas), and the ruthlessly efficient executioner. (Donahue & Harrington, 2002, 201. Kursiv tilføjet)

Den moderne reception af Mark 6,14-29 har lagt et så tykt lag af fortolkninger hen over Markus' tekst, at det næsten er umuligt at trænge igennem til en mere oprindelig mening med at berette om Døberens død på så makaber en måde. Vi kender til Johannes Døberens død fra andre kilder, Josefus fx, men selve det forhold, at det afhuggede hoved skulle serveres på et fad, synes at være en detalje fra Markus' hånd. Hvad angår placeringen af fortællingen om Johannes Døberens død mellem

2. "Salomé" findes på Pete Dohertys solodebut *Grace/Wastelands* fra 2009. Bonos version fra 1992, "Shake It, Shake It, Salomé" findes på singlen *Even Better Than The Real Thing*.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

udsendelsen af de tolv og fortællingen om, hvordan Jesus bespiser fem tusinde mennesker, forekommer den nytestamentlige eksegesi at have stillet sig tilfreds med en nøgtern konstatering, som den vi finder i Adele Collins' kommentar, nemlig at placeringen giver læseren en oplevelse af, at der ligger et større tidsrum mellem disciplenes udsendelse og tilbagekomst (Collins, 2007, 295-96). Bortset fra dette er tekstens funktion i evangeliet forblevet en gåde for den moderne eksegesi.

Janice Capel Anderson læser beretningen om Døberens død under vinklen *feminist criticism*. Ved hjælp af den ældre billedkunst lykkes det hende at komme ned under den moderne virkningshistories fernis. Anderson bemærker, hvorledes moderne kunstneres besættelse af fortællingens erotiske potentialer er ganske fraværende i middelalderens, reformationens og modreformationens kunst. Til gengæld fokuseres der i disse billeder på det makabre måltid. Banketten i kong Herodes' palads skildres typologisk som en nadver, men hvor selskabet beværtet med den forkerte mad (Anderson, 2008, 134-35). Serveringen af Johannes Døberens hoved på et fad – dvs. som mad – foregriber således begivenhederne under den sidste nadver, hvor Jesus vil give sit legeme (brød) og sit blod (vin) til disciplene (Anderson, 2008, 140; Donahue & Harringtons, 2002, 202). Idet vi tager afsæt i Andersons sammenkædning af Johannes Døberens og Jesus' skæbne, vil vi i denne artikel argumentere for, at beretningen om Døberens endeligt er langt mere end en legende, som har fascineret – i første omgang – evangelisten; i anden omgang – dennes læsere inden for akademiet og i kunsten. I profetien i Mark 1,2-3 bestemmes Johannes Døberens rolle som den, der skal gå foran Herren. Men hvor den eksegetiske konsensus – og altså også Anderson – stopper analysen af de forbundne skæbner med Johannes Døberens død, mener vi, at parallellen mellem Døberens og Jesus' skæbne skal trækkes endnu længere. Vi ønsker at vise, hvordan Johannes Døbereren opfylder sin funktion som forløber ved at gennemgå Jesus' skæbne på *alle* de centrale punkter: profetisk kaldelse, uretfærdig død, transfiguration og (endnu en) genkomst. Vi vil tilmed foreslå, at Jesus' opstandelse afhænger af Elias *redivivus'* tilstedeværelse i graven. Møderne mellem Elias *redivivus* og Jesus rammer på denne måde hele Markus' fortælling ind. Vores analyse vil således kaste nyt lys både over Elias *redivivus'* rolle i Markusevangeliet og over Markus' kristologi. Markus har ikke bare en Messias-hemmelighed, men også en hemmelighed om Elias. Og som med et kryptogram må den ene gåde løses, førend den anden kan falde på plads – i dette tilfælde Eliashemmeligheden før Messias-hemmeligheden. Men når fortællingen om den genkomne Elias udgør nøglen til Messias-hemmeligheden, kommer opstandelsen til at fremstå som Messias-hemmelighedens egentlige omdrejningspunkt. Vores tolkning vil derfor være et korrektiv til den tradition, der har forstået Markusevangeliet som eksponent for korsteologien.

Artiklens analyse falder i tre dele. Indledningsvis (I.) giver vi en kort introduktion til de eksegetiske diskussioner af Messiashemmelighedens funktion i Markusevangeliet. Vi sætter her fokus på, hvorledes forskningstraditionen har orienteret sig i forhold til tekstens tre verdener. Dernæst (II.) ser vi nærmere på forståelsen af den rolle, som Elias-traditionen ifølge nogle nyere, centrale forskningsbidrag spiller i Markusevangeliet; det drejer sig om artikler af Eva-Marie Becker (2008) og Christine E. Joynes (1998, 2005, 2012). Atter vil der blive lagt særlig vægt på eksegeternes' metodiske indfaldsvinkel. Artiklens hovedafsnit (III.) består af vores eksegese af Johannes Døberens rolle i Markusevangeliet, som altså også omfatter referencerne til Elias *efter* Døberens død i Mark 6. Vi mener desuden med denne indfaldsvinkel til Johannes Døberen – *alias* Elias *redivivus* – at have et velargumenteret bud på identiteten af de mystiske unge mænd, som dukker op i henholdsvis Getsemane (Mark 14,51-51) og i graven (Mark 16,5-6).

#### I. MESSIASHEMMELIGHEDEN REVISITED AND REVISED

I 1901 udgav William Wrede bogen *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, hvor han identificerede et særligt litterært motiv i Markusevangeliet: Jesus søger at holde sin messianske identitet hemmelig (Wrede, 1963, 22: *Selbstverhüllung*). Hemmelighedsmotivet bliver udfoldet i forskellige, men alligevel karakteristiske sætninger og motiver i evangeliet. Vi ser for det første, hvordan Jesus forbyder de dømoner, som kender til hans messianske identitet, at snakke om dette. Wrede tillægger disse forbud ganske særlig vægt, fordi dømonerne antages at have indsigt i kosmologiske – dvs. himmelske – forhold (23-24). Dømonernes forståelse står i et markant modsætningsforhold til Markus' beskrivelse af Jesus' disciple, som ikke begriber noget. På trods af at disciplene er vidner til Jesus' forkyndelse og helbredelser (101-103) og desuden får del i Gudsrigets hemmelighed gennem Jesus' eksklusive tolkning af lignelserne (Mark 4,11ff), evner de ikke at erkende Jesus' identitet. Et tredje delmotiv er Jesus' gentagne forbud mod, at vidnerne til de forskellige undere – inkl. disciplene – taler om disse (33-34).

Ifølge Wrede er hemmelighedsmotivet hos Markus udtryk for en spænding mellem det historiske faktum, at Jesus ikke forstod sig selv som den jødiske Messias og heller ikke af sin samtid blev forstået som sådan, og Markus' og hans menigheds tro på Jesus som den opstandne Kristus og Messias. Uundgåeligt førte opstandelsestroen til, at de tidlige menigheder forsøgte at finde tegn på den messianske identitet i Jesus' jordiske liv. Wrede ser en tendens til, at den begivenhed, fra og med hvilken Jesus var at regne som Messias, lægges tidligere og tidligere i hans liv (Wrede, 1963, 217- 218). Hos Paulus sker det i opstandelsen. Hos Markus sker det i dåben, men



den kosmiske begivenhed er i fortællingen skjult for omverdenen; kun Jesus oplever, hvad der sker. Spændingen mellem menighedens tro og den historiske tradition opløses ifølge Wrede ved, at Markus lader Jesus kende sin messianske identitet allerede i sit jordiske liv, men at hans Jesus – på trods af sit opsigtsvækkende virke – alligevel forsøger at holde sin identitet hemmelig, fordi åbenbaringen af denne først skulle ske gennem opstandelsen (228). Nøglen til denne forståelse finder Wrede i Jesus' påbud til disciplene efter transfigurationen om ikke at fortælle om det, de har set "før Menneskesønnen var opstået fra de døde" (Mark 9,9) (jf. Collins, 2007, 170).

Selv om ikke alle var og er enige i Wredes fortolkning, er det alligevel få, som benægter tilstedeværelsen af et hemmelighedsmotiv hos Markus. Motivet er dog blevet tillagt forskellige betydninger afhængig af eksegeternes fokus. Wredes tolkning af Messiashemmeligheden hører hjemme i den historisk-kritiske eksegesi, som finder tekstens mening i "verden *bag* teksten", dvs. i forfatterens verden. En anden fortolkning af hemmelighedsmotivet finder vi hos Ulrich Luz (1965), hvor løsningen på Messiashemmeligheden findes i "verden *i* teksten". Luz skelner mellem underhemmelighederne (*Wundergeheimnis*), som går på, at et under skal holdes hemmeligt, og selve Messiashemmeligheden, som skal holde Jesus' identitet hemmelig (1965, 17). Påbuddet om at tie ophæves først ved korset, som ifølge Luz skal ses som ét med opstandelsen (27). Ifølge Luz tjener hemmelighedsmotiverne til at omfortolke den jødiske messiasforventning i lyset af Jesus' lidelse og død. Luz ser altså Markus som korsteolog (29). En tredje fortolkning finder vi hos Hans Jürgen Ebeling (1939). Ebeling placerer løsningen på Messiashemmeligheden i "verden *foran* teksten". For Ebeling er det læseren, som må knække koden og derigennem lade sig tiltale af teksten.

Som hos Luz lægger også vi vægt på opfyldelsen af Jesus' forudsigelser af sin egen skæbne, men i modsætning til Luz ønsker vi at fremhæve, at disse ikke kun går på lidelsen, men også opstandelsen, som vi ser som en særskilt begivenhed forskellig fra korset. Vores tolkning af hemmelighedsmotiverne i Markusevangeliet ligger i forlængelse af Ebelings idé om, at læseren hos Markus forventes at tage aktivt del i udfoldelsen af tekstens mening. Som allerede antydnet mener vi, at løsningen af Messiashemmelighedens gåde er at finde i Johannes Døberens – dvs. den genkomne Elias' – skæbne.

## II. ELIAS REDIVIVUS I DEN NYERE MARKUSEKSEGESE

*Eve-Marie Becker*

De nytestamentlere, som har beskæftiget sig med forholdet mellem Johannes Døberen og Elias i Markusevangeliet, har først og fremmest været interesseret i spørgsmålet om, hvilke traditioner der kan have ligget til grund for Markus' fortælling. Således ser Eve-Marie Becker (2008) på oprindelse, udbredelse og funktion af *redivivus*-forestillinger i den græsk-romerske antik, i tidlig jødedom og i tidlig kristendom. Hendes undersøgelse sigter mod at kunne kategorisere Markusevangeliets forskellige fremstillinger af Elias *redivivus*-motivet. Med sin traditionskritiske tilnærmelse til Markusevangeliet arbejder Becker altså i ”verden *bag* teksten”.

Ifølge Becker har man inden for den tidlige jødedom *redivivus*-forestillinger, som er knyttet til Moses, Elias og David. Disse personers genkomst knyttes også til eskatologiske forestillinger om en forestående dom (2008, 37). I og med at de eskatologiske *redivivus*-forventninger til Elias kan tidsfæstes gennem omtalen i Mal 3,23, betyder dette, at disse forventninger har været at finde i tidlig jødedom, altså fra og med det 3. årh. f.v.t. Både i den tidlige jødedom og i den hellenistiske verden bliver *redivivus*-forestillingerne knyttet til særligt fremragende personer, men i modsætning til den jødiske brug af motivet findes der i de hellenistiske traditioner intet eskatologisk moment (37-39). Becker skelner mellem to forskellige funktioner af *redivivus*-forestillingerne: den *prospektive*, som varsler apokalyptiske kriser og konflikter og en ny verdensordens gennembrud, og den *identifikatoriske*, som tjener til at karakterisere og værdisætte samtidens fremragende personligheder (40). I sit materiale finder Becker tre forskellige typer af Elias *redivivus*-traditioner. Hun skelner for det første mellem en almindelig videreudvikling af traditionen omkring Elias' himmelfart (type 1), som fx er at finde hos Josefus og i den rabbiniske litteratur, og så de specifikt eskatologiske genkomstforventninger til Elias, sådan som de fx er bevidnet i Mal 3 (type 2). Endelig bliver Elias *redivivus*-traditionen også præget af de ikke-eskatologiske forestillinger om centrale personers genkomst (type 3), som man finder i den hellenistiske kultur, fx genkomst eller tilsynekomst af en gammel hersker (Nero fx), eller identifikation i positiv eller negativ forstand af levende personer med historiske figurer.

Becker finder *redivivus*-traditioner i fem Markustekster (6,14-16; 8,27-30; 9,2-5; 9,11-13; 15,33-37), som imidlertid repræsenterer forskellige traditionstyper (2008, 41-42). Indledningen til beretningen om Johannes Døberens død, hvor det fortælles om, hvordan kong Herodes reagerer på rygterne om Jesus (Mark 6,14-16), bliver karakteriseret som en almindelig *redivivus*-forestilling (jf. type 3), der alene tjener til at identificere Jesus gennem at sætte ham i forbindelse med andre historiske per-

soner. Forskellige muligheder foreslås: Jesus er Johannes Døbereren, Elias eller en anden profet på linje med de gammeltestamentlige profeter (Becker, 2008, 41). Det er de samme traditioner, som er på færde i Peters bekendelse, hvor det nu er Jesus, som spørger disciplene ud om den almindelige opfattelse af hans identitet (Mark 8,27-30). Omtalen af Elias' optræden ved transfigurationen (Mark 9,2-5) ser Becker som tilhørende Elias-traditionens virkningshistorie (jf. type 1), fordi Elias' optræden her alene er betinget af forestillingen om hans optagelse i himlen og altså ikke-eskatologisk. Hun påpeger desuden, at denne perikope udelukker Jesus' identifikation med Elias, således som de første to eksempler foreslog (41). Ifølge Becker er Mark 9,11 det eneste sted i evangeliet, hvor vi har at gøre med en egentlig eskatologisk Elias *redivivus*-forestilling baseret på Mal 3. Her er det Jesus selv, som aktualiserer traditionen, men samtidig føjes der en ny dimension til denne, i og med at Jesus også omtaler Elias' martyrdød. Becker hævder, at Markus med denne udvidelse modificerer traditionen om Elias *redivivus* på en sådan måde, at Elias' historie kan foregribe og spejle Jesus' lidelse og død (42). Endelig er der scenen ved korset i Mark 15,33-37, hvor Jesus' råb bliver misforstået af de tilstedeværende jøder. Ifølge Becker tilhører også denne scene Elias-traditionens virkningshistorie, siden en indgriben fra Elias' side er betinget af hans himmelfart (41 – jf. type 1). Det er altså kun i Mark 9,11, at vi finder en specifikt eskatologisk Elias *redivivus*-forestilling baseret på Mal 3. Becker kan derfor konkludere, at Markus' brug af *redivivus*-motiverne ikke er homogen, og at der fra Markus' side ikke er tale om et forsøg på en sammenhængende bearbejdelse af traditionens Elias-motiver og forventninger. Evangeliet giver således et billede af – og er i sig selv kilde til – mangfoldigheden af *redivivus*-forestillinger i det 1. årh. e.v.t. (Becker, 2008, 42).

#### Christine E. Joynes

Også Christine E. Joynes har i tre artikler (1998, 2005, 2012) analyseret og diskuteret spørgsmålet om Johannes Døberens identifikation med profeten Elias.

I de to første artikler gør Joynes opmærksom på det forhold, at mens Markusegesen primært har interesseret sig for forholdet mellem profeten Elias og Johannes Døbereren, afslører en nærlæsning af evangeliet, at Elias-traditionerne også spiller en rolle i Markus' forsøg på at få kristologien forhandlet på plads. Analyserne i de to første artikler ligger i forlængelse af hinanden. I den første artikel arbejder Joynes redaktionskritisk og ser på, hvordan forskellige Elias-traditioner forvaltes i Markusevangeliet. Denne analyse fører til en advarsel mod at samlæse disse traditioner, som også Joynes begrundes med traditionernes forskellige ophav, datering og gyldighed. I den anden artikel bevæger Joynes sig ind i tekstens litterære verden og

tillader sig – uafhængigt af traditionernes forhistorie – alligevel at kombinere litterære motiver i evangeliet til en narrativ helhed. Den litterære strategi søger svar på det spørgsmål, som analysen i den første artikel – og Markuseksegesen mere generelt – har ladet ubesvaret, nemlig *hvordan* Johannes Døberen overhovedet kan være den genkomne Elias. Målet er dog stadig, som vi skal se, at kaste lys over ”verden bag teksten”, nemlig ovennævnte kristologiske diskussioner. Ikke desto mindre er Joynes’ analyse i den anden artikel, hvor hun giver sig i kast med Markus’ englelære, af uvurderlig betydning for denne artikels anliggende. Vi skal derfor snart vende tilbage til Joynes’ analyse af englene og deres rolle i Markusevangeliet.

I både 1998- og 2005-artiklen insisterer Joynes på nødvendigheden af at være kategorisk præcis i analysen af de aktualiseringer af Elias-traditionen, som hun finder i rabbinsk jødedom, hos kirkefædrene og i Det Nye Testamente. Hovedforskellen går mellem det, som hun betegner den typologiske brug, og de egentlige genkomstforestillinger. I 2005-artiklen beskriver hun, hvad hun forstår ved en typologisk brug af tradition, på følgende vis:

Typologi er en sammenstilling (*juxtaposition*) af personer, institutioner eller begivenheder, hvor relationen mellem type og antitype etableres ved hjælp af fællestræk mellem to eller flere fortællinger. Typen og antitypen er *ikke identiske* (Joynes’ fremhævelse). Eftersom typologien pr. definition beskriver en ting ved hjælp af en anden (*in terms of another*), kan type og antitype ikke referere til én og samme person, institution eller begivenhed. Korrespondancen mellem type og antitype indeholder derfor både ligheder og forskelle. Som tekstligt fænomen implicerer typologien ikke i udgangspunktet noget om en eventuel historiske referent (*establishing a typological relationship does not involve evaluation of the historicity of a text*). (2005, 459. Vores oversættelse)

Joynes kan derfor også beskrive den typologiske brug af Elias-traditionerne som metaforisk: Johannes Døberen er en profet *som* Elias. Den typologiske relation implicerer intet kosmologisk eller ontologisk bindeled mellem type og antitype. Over for typologien stiller Joynes de egentlige genkomsttraditioner, hvor Elias’ tilbagekomst kan antyde, at et himmelsk væsen har bemægtiget sig et andet menneskes sjæl og krop, hvorved dette menneske er blevet gjort passivt (1998, 18). Kun i det sidstnævnte tilfælde giver det mening at tale om Elias *redivivus* – eller rettere *reditus*, (’genkommen’). I den første artikel diskuterer Joynes, hvorvidt det overhovedet er passende at beskrive Johannes Døberen som Elias *redivivus*, når nu profeten Elias siges at være blevet taget op i himlen, uden at han døde. Teknisk set betyder dette,

at brugen af termen *redivivus* er forkert. I stedet argumenterer hun for at omtale profeten Elias som *reditus* eller blot som den *genkomne Elias* (1995, 16-17). Endelig nævner hun i den første artikel en tredje brug af Elias-traditionerne, som kan mediere mellem typologien og de egentlige genkomst-traditioner. Forbindelsen mellem Elias og en efterfølger kan også opfattes efter Elisa-modellen, hvor efterfølgeren modtager en ”dobbelt portion” af Elias’ ånd, sådan som vi hører om i 2 Kong 2,9-15. På denne måde lever Elias videre gennem overføringen af ånden, men altså ikke gennem en tilbagekomst efter at være blevet taget op i himlen (18). Disse tre variationer af Elias-traditionen mener Joynes ifølge sin analyse at kunne genfinde i fire relevante tekster fra Markusevangeliet, nemlig 1,1-15; 6,14-29; 8,27-9,13 og 15,33-39.

Den første tekst, som Joynes gennemgår, er Markusevangeliets indledning (Mark 1,1-15), hvor begyndelsen på de to hovedpersoners – Johannes Døberens (1,1-8) og Jesus’ (1,9-15) – profetiske karrierer flettes sammen. I disse vers er samtlige de tre ovenfor beskrevne eksempler på brug af Elias-traditionen til stede, men, påpeger Joynes, klassifikationen er ikke så enkel, som den nytestamentlige tradition kan give indtryk af. På den ene side er der ingen tvivl om, at Markus i de indledende vers associerer Johannes Døberen med Elias. Det kommer tydeligst til udtryk i det forhold, at beskrivelsen af Døberens klædedragt er identisk med Elias’. Joynes gør opmærksom på, at i Septuaginta er læderbæltet alene at finde på Elias (2 Kong 1,8) (2005, 460). Når denne forbindelse først er på plads, er det muligt også at se en parallel i det forhold, at både Johannes og Elias arbejder for en national omvendelse (1998, 19). Ingen af disse paralleller overskrider dog den typologisk/metaforiske brug af Elias-traditionen (2005, 460). Dette sker først i det øjeblik, hvor læseren/lytteren går fra den direkte citerede profeti fra Mal 3,1 til varslingen af Elias’ eskatologiske genkomst i profetbogens sidste vers (Mal 3,23-24), som Markus ikke citerer i denne sammenhæng. Først i Mark 9 alluderes der til traditionen fra Mal 3,23-24, og Markus’ brug af Elias-traditionen ændres fra den svage typologi til genkomstens stærke ontologi.

Mens allusionerne til Elias-traditionen er ukontroversielle i Markuseksegesen, når det gælder Johannes Døberens identitet, stiller det sig anderledes med de henrydninger til Kongebøgernes profettradition, som vi finder i præsentationen af Jesus. Ifølge Joynes er det den typologisk-metaforiske brug af Elias-traditionen, som er på spil i de antydende paralleller mellem Jesus og Elias i Mark 1,12-13, hvor Jesus af ånden drives ud i ørkenen (jf. Elias i 1 Kong 18,12 og 2 Kong 2,16) i en fyrre dages periode, og også i beskrivelsen af en engels omsorg (jf. Elias i 1 Kong 19) (Joynes, 1998, 19). Jesus skildres her som en profet på linje med Elias. Den tredje (medierende) måde at reaktivere Elias-traditionen finder Joynes i skildringen af Je-

sus' dåb, hvor himlen flænges, og Jesus får ånden (Mark 1,10). I 2 Kong 2,12-14 er det Elias' kappe, som flænges i det øjeblik, Elisa modtager den dobbelte portion af Elias' ånd. I dette afsnit fremstår forholdet mellem Kongebøgernes to profeter som en præfigurering af forholdet mellem Johannes Døberen og Jesus, men altså med Johannes Døberen som Elias, den første og største, og med Jesus som Elisa, den anden og den mindre (1998, 20).<sup>3</sup> Dette forhindrer dog ikke Markus i også at lave en typologisk analogi mellem Elias og Jesus, som det fx er tilfældet, når Jesus afvises i synagogen i sin hjemby Nazaret på samme måde, som også Elias blev afvist af sine landsmænd (1998, 22).<sup>4</sup>

Joynes undersøger dernæst fortællingen om Johannes Døberens død (Mark 6,14-29), hvor forskellige forståelser af Jesus' identitet indledningsvis præsenteres (6,14-17). Jesus sættes i forbindelse med Johannes Døberen (6,14), som Herodes har halshugget (6,16), med Elias og endelig med fortidens andre profeter (6,15). Ifølge Joynes peger den udtalte identifikation af Johannes Døberen med Jesus i retning af en sammenbinding af de to personers karakter og skæbne, ganske som det også var tilfældet med de to gammeltestamentlige profeter Elias og Elisa (1998, 21). En række lighedstræk mellem beskrivelsen af Johannes Døberens død og Jesus' lidelseshistorie peger ifølge Joynes i samme retning; begge arresteres, og for begges vedkommende udsættes deres henrettelse på grund af øvrighedens frygt (22). Her er det altså igen en Elias/Elisa-tradition, som er på spil, blot flyder rollerne nu frem og tilbage mellem Jesus og Døberen. Elias-kortet spilles tilbage til Døberen gennem den metaforiske brug af Elias-traditionen, som Joynes mener at se i parallellen mellem Herodias og Jezabel (23). Men hvor det ikke lykkedes Jezabel at få dræbt sin fjende Elias (1 Kong 21,5-29), fører en kombination af held og snilde til, at Herodias får halshugget Døberen (2005, 461). Til gengæld finder Joynes i beretningen om Døberens død ingen allusioner til identifikationen af Johannes Døberen med Elias *reditus*. I stedet præsenteres disse to figurer som *forskellige* tolkningsmuligheder af Jesus' person (1998, 23). Men hvor referencen til Johannes associeres med en op-

3. Hos Lukas kommer der imidlertid orden i relationen i og med, at det i Lukasevangeliet er Johannes Døberen, som associeres med Elisa ved at være "den, som skal gå foran i Elias' ånd" (Luk 1,17), mens – som Joynes også gør opmærksom på i sin 2005-artikel – Jesus overtager Elias' rolle og egenskaber: "It is only because John [the Baptist] is not Elijah that Luke is free to develop the exegetical analogy between Elijah and Jesus" (Wink, 1968, 44, citeret af Joynes 2005, 459).

4. Men der er i Markusevangeliet også grænser for analogien, fx foretager Markus' Jesus ingen dødeopvækkelser. Derimod lader Lukas sin Jesus opvække enkens søn i Nain (Luk 7,11-17). Der er tale om en begivenhed, som er modelleret over Elias' opvækkelser af enkens søn i Sarepta ved Sidon (1 Kong 17,17-24) – jf. Luk 4,25-26 – og Elisas opvækkelser af den sunemitiske kvindes søn (2 Kong 4,31-37).

standelse fra de døde, går henvisningen til Elias på forestillingen om en aldrig død persons genkomst (21). Ifølge Joynes er relationen mellem Jesus, Johannes Døberen og Elias på dette sted i Markusevangeliet endnu ikke helt afklaret. Dette sker først i forbindelse med transfigurationen (Mark 8,27-9,13), hvor der for første gang tydeligt skelnes mellem Jesus som Menneskesønnen og Johannes som Elias *reditus/redivivus* (1998, 26). Identifikationen af Døberen med den genkomne Elias får her en særlig vægt i og med, at den lægges i munden på Jesus (Mark 9,13).

Den sidste perikope, Joynes gennemgår, er korsfæstelsesscenen, hvor Jesus fra korset fortvivlet råber: "Eloí, Eloí, lamá sabaktáni?" (Mark 15,34). Jøderne, som er til stede ved korsfæstelsen, misforstår ordene og tror, at Jesus kalder på Elias, for at han skal komme og tage ham ned fra korset (15,35-36). Ifølge Joynes er disse replikker udtryk for, at der er blevet føjet et nyt element til Elias-traditionerne i og med, at Elias her fremstilles som de retfærdiges hjælper. Joynes antyder, at denne scene nok bør forstås i lyset af debatten om forholdet mellem Johannes Døberen og Elias, siden den forrige reference til Elias (Mark 9,13) har knyttet de to figurer sammen (1998, 28), men hun kommer ikke nærmere ind på hvordan.

Mens Joynes i 1998-artiklen, hvor hun redegjorde for, hvordan Markus brugte Elias/Elisa-traditionen til at udvikle sin kristologi, fastholder, at man skaber flere problemer, end man løser, dersom man ser de forskellige motiver og Elias-fortolkninger under samme kategori, tillader hun sig i 2005-artiklen at lave den syntese af litterære motiver, hun tidligere afstod fra. Som allerede nævnt stiller Joynes her et spørgsmål, som Markuseksegesen traditionelt er veget tilbage for at besvare, nemlig *hvordan* vi skal forstå det forhold, at Johannes Døberen *er* den genkomne Elias. Hvordan kan en person, som er blevet taget op i himlen, komme igen? Ifølge Joynes tøver Markus ikke med at give os svaret. Det ligger lige for; eksegeterne har bare ikke kunnet se skoven for træer. Allerede i Mark 1,2 forklares det: "Se jeg sender min *engel* foran dig". Blandt eksegeterne har der imidlertid været modstand mod at tage dette udsagn for pålydende. Joel Marcus' betragtninger i *Anchor Bible*-kommentaren er repræsentative: i modsætning til meningen i profetiens gang meltestamentlige forlæg bruger Markus ikke det græske ord *ἄγγελος* i betydningen 'engel', men blot som en reference til den funktion som 'budbringer', som *mennesket* Johannes Døberen havde (Marcus, *Mark* 142; citeret af Joynes 2005, 463). Men ifølge Joynes er Markus ikke i tvivl: engle findes, og de er det retfærdige menneskes trofaste hjælpere. Hvor moderne eksegeter typisk er veget tilbage for at beskæftige sig med engle, giver Joynes sig i kast med en analyse af Markus' englelære (463-64).

Ifølge Markus er engle kosmiske væsner, som Faderen kan sende ind i menneskets verden med henblik på at hjælpe de retfærdige i kampen mod Djævelen og hans fristelser. Det er således engle, som assisterer Jesus i ørkenen, mens han lever

blandt de vilde dyr (Mark 1,13). Engle spiller også en rolle i forbindelse med eskatologien. Vi hører om, hvordan Menneskesønnen ved tidernes afslutning skal komme i sin Faders herlighed sammen med de hellige engle (8,38), og i forbindelse med Jesus' apokalyptiske tale fortælles det, at Menneskesønnen vil sende englene ud for at samle sine udvalgte fra de fire verdenshjørner (13,27). Tilsyneladende går der også en bevægelse den anden vej. For når menneskene til sin tid skal genopstå fra de døde, vil de hverken gifte sig eller blive giftet bort, men i stedet leve *som engle* i himlen (Mark 12,25).<sup>5</sup> De døde kan altså blive til engle, og engle kan atter træde ind i den beboede verden. Joynes gør opmærksom på, at Elias' genkomst i Johannes Døberens skikkelse også for flere af kirkefædrene implicerede, at Døberen måtte være en engel. I sig selv var dette ikke noget problem, så længe evangelisten ikke kunne tages til indtægt for reinkarnationstanken (*metempsychosis*) (Joynes 2005, 466). I skriftet *De Anima* 35 argumenterer Tertullian for, at der i forbindelse med Elias' genkomst i Johannes Døberens skikkelse netop ikke er tale om en *metempsychosis* – altså at Elias' sjæl skulle have taget bolig i en *anden* persons krop. Dette er ifølge Tertullian ikke muligt, eftersom Elias ikke døde, men blev taget op i himlen med hele sin sjæl og krop (466). Også i Origenes' kommentar til Johannesevangeliet bliver Johannes Døberen beskrevet som en engel (*Commentary on John*, Book 2.31 citeret i Joynes 2005, 465).

Joynes kommer dog ikke nærmere ind på den rationalitet, som ligger til grund for Origenes' lære om englene. Men tanken hos Origenes er jo, at de faldne rationelle sjæle har den form for kropslighed, som svarer til den sfære, deres begær placerer dem i. Når begæret ændrer sig, flyttes sjælene op eller ned på den kosmiske akse, og deres kropslige fremtræden ændres. Derfor er der i forbindelse med Johannes Døberens inkarnation heller ikke hos Origenes tale om en *metempsychosis*. Ifølge Origenes var både Johannes Døberen og hans fader Zakarias engle, der frivilligt påtog sig at inkarnere i menneskeligt kød for at hjælpe menneskene. På trods af deres "fald" ind i kødet bevarede de i deres sjæl englenes kosmiske indsigt, hvilket gav dem evnen til at profetere (*Commentary on St. John's Gospel*. Bog 2.145).

Origenes' idé om de rationelle sjæles frivillige inkarnation kan siges at udgøre *the missing link* mellem Joynes' anden og tredje artikel. I 2012-artiklen ser Joynes på de tidligste repræsentationer af den tomme grav, som er bevaret for eftertiden (4. årh. e.v.t.). I analysen af billedmaterialet påpeger Joynes, at engle i denne tidlige tradition endnu ikke har fået de attributter, som senere bliver forbundet med engle, nemlig glorien og vingerne. I stedet fremstræder engle som helt almindelige menseker – og vi kan tilføje: hvilket er helt i overensstemmelse med Origenes' lære om

5. Det kan selvfølgelig diskuteres om Markus' *ὡς ἄγγελοι* kun er en sammenligning, eller om der er tale om et udsagn, som udtrykker en kvalitet. Joynes besvarer ikke dette spørgsmål.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk



de rationelle sjæle og deres habitat-bestemte kropslighed. Unge mænd kan altså være engle, der har påtaget sig menneskeligt kød for at kunne assistere de sjæle, hvis liv er bundet til kødet. Joynes afslutter sin 2005-artikel med at skitsere en opgave. Når der nu er konsensus i Markuseksegesen om Døberens identitet med Elias, aktualiseres spørgsmålet, hvordan denne identitet mere præcist er at forstå (*exactly how*, 466; Joynes' kursiv). Vi har her skitseret det svar, som vi i det følgende skal forfølge.

Men hvad er så ifølge Joynes meningen med Markus' identifikation af Johannes Døbereren med Elias *reditus*? Joynes finder forklaringen uden for teksten i evangeliets verden. Tilsyneladende har ideen om Elias' genkomst ført til, at nogle kristne har identificeret Jesus med gudsmanden og profeten Elias; Mark 6,14-16 og 8,38 peger i denne retning. For at kunne udvikle sin kristologi er Markus imidlertid nødt til at fjerne denne identifikation, og han overfører den i stedet på Johannes Døbereren, som allerede i evangeliets allerførste begyndelse iscenesættes som den genkomne Elias.

De fire artikler, som vi her har gjort rede for, repræsenterer en bevægelse fra "verden *bag* teksten" (Joynes 1998, Becker 2008) via "verden *i* teksten" (Joynes 2005) til "verden *foran* teksten" (Joynes 2012). Når Becker drager den konklusion af sit traditionskritiske arbejde, at Markusevangeliet hverken er homogent og selektivt i sin brug af Elias-motiverne eller demonstrerer en sammenhængende bearbejdning af Elias-forestillinger og -forventninger (Becker, 2008, 43), kan man i lyset af Joynes' samlede arbejde spørge, om der ikke her er tale om en metodisk fejl, idet der ikke tages højde for, at evangelisten kan have brugt motiverne på sin egen idiosynkratiske måde for at fremme en teologisk pointe. I den videre analyse vil vi tage tråden fra Joynes op og se nærmere på Elias-motivernes betydning i vor forståelse af Johannes Døberens funktion i Markusevangeliet. Et spørgsmål skal stilles allerede her. Umiddelbart kan det undre, at Joynes' beskæftigelse med Markus' englelære ikke fører hende på sporet af Elias *redivivus*. Hvis, som hun selv foreslår, Elias vitterlig er en engel, som er inkarneret i Johannes Døbereren, og hvis de døde, som Jesus hævder i Mark 12,25, skal genopstå som engle, ville det da ikke være oplagt at søge efter englelignende væsner i Markusevangeliet også *efter* fortællingen om Døberens død?

### III. LITTERÆR ANALYSE AF JOHANNES DØBERENS ROLLE HOS MARKUS

Ligesom Ebeling mente, at løsningen på Messiashemmeligheden var at finde hos den læser, som kombinerede de fortalte begivenheder og tekstens profetiske forudsigelser til en samlet fortælling om opstandelsen, mener vi, at også hemmeligheden om Elias – *alias* Johannes Døbereren – udfolder sig i et spil mellem Markus' tekst og læseren. Også her er der tale om en række fragmentariske begivenheder og løse

profetier i Markusevangeliets fortalte verden, som inviterer læseren til at kombinere disse til en sammenhængende beretning om Elias' genkomst i Johannes Døberen. Analysen må derfor – udover tekster, hvor Døberen eksplicit nævnes – også omfatte tekster, hvor kun Elias omtales. Den eksegetiske analyse må undersøge, *om* – og i så fald *hvordan* – de to spor, Døberens og Elias', også efter Mark 6 løber sammen igen. Resultatet af undersøgelsen skal røbes allerede her; Elias *reditus* kommer ikke kun igen én gang, dvs. som den person, der døber Jesus, men også igen som Elias *redivivus*.

### *Åbningsscenen (Mark 1,1-14)*

Markusevangeliet placerer sin læser/lytter *in medias res* og åbner sin fortælling med et citat, som af forfatteren tilskrives profeten Esajas:<sup>6</sup> ”Se, jeg sender min engel (ἄγγελός) foran dig, han skal bane din vej. Der er en, der råber i ørkenen: Ban Herrens vej, gør hans stier jævne!” (Mark 1,2-3). I og med at forfatteren derpå lader Johannes Døberen træde frem i ørkenen, sker der en umiddelbar identifikation af denne med citatets ”engel”, som i første omgang ikke forudsætter noget kendskab til de gammeltestamentlige traditioner. Døberens person og rolle udvikles yderligere gennem den efterfølgende beskrivelse af hans tøj og kost (Mark 1,6), som svarer til profeten Elias' klæder, sådan som de er beskrevet i 2 Kong 1,8.<sup>7</sup> Det er dog ikke muligt alene på baggrund af beskrivelsen af tøj- og kostvaner at fastslå Døberens identitet med Elias *reditus*, men når det profetiske åbningscitat ses i lyset af denne iscenesættelse, forskydes opmærksomheden fra associationen med Mal 3,1 til forudsigelsen af Elias' eskatologiske genkomst i Mal 3,23, og vi får dermed en stærk indikation af, at Døberen kunne være den genkomne Elias.

- 
6. Hooker påpeger tre interessante forhold ved dette citat: (1) Dette er det eneste citat i evangeliet, som udtales af evangelisten selv og ikke gennem en figur i teksten; (2) Markus' citat er fejlagtigt, eftersom kun en del af citatet stammer fra Esajas' Bog, resten er en blanding af Ex 23,20 og Mal 3,1; (3) Citatet handler kun sekundært om hovedfiguren Jesus (Hooker, 1997, 10-11). Esajas-fragmentet i citatet stammer fra Es 40,3 (Öhler, 1997, 31-32).
7. Hooker (1997, 12), Joynes (1998, 19; 2005, 460-461), Donahue og Harrington (2002, 63), Öhler og Collins bekræfter denne parallel. Öhler (1997, 35-36) og Collins (2007, 145) har begge en meget nøjagtig og meget omfattende analyse af klædedragter i Det Gamle Testamente, og de er enige om, at beskrivelsen af Johannes' klæder – *sammen* med citatet fra Malakias' Bog – sikrer, at Johannes associeres og identificeres med Elias. Vi følger dog Joynes, og er enige med hende i, at identifikationen af Døberen med Elias først slås fast af Jesus i samtalen med disciplene *efter* forklarelsen på bjerget.

Markus' åbningscitater rummer en lille variation i forhold til teksten i Mal 3,1. Hvor Malakias' Bog har "Se, jeg sender min engel, han skal bane vejen for *mig*", som er et udsagn af Jahve om sig selv talt til Israel gennem profeten, udskifter Markus det sidste pronomens første person ud med anden person, så citatet kommer til at lyde "Se jeg sender min engel foran *dig*". Udsagnet står nu som Jahves henvendelse gennem sin profet til sin udvalgte med et budskab, som åbenbart er så vigtigt, at det skal åbne evangeliets fortælling. Den udvalgte, som vi endnu ikke ved, hvem er, får her et løfte om, at en engel vil gå foran ham og berede hans vej. Hvad dette løfte indebærer, skal vi i vor analyse vende tilbage til. Men med dette lille greb har Markus fået ændret Malakias' engel fra at være Jahves personlige budbringer til at være hans udvalgtes hjælper. Markus lader Døberen følge op på denne meddelelse ved at etablere en tydelig rangorden mellem sig selv og Jesus (Mark 1,6-7) og forbereder derigennem scene- og fokusskiftet til Jesus. Som den, der skal døbe med Helligånden, er Jesus at regne som stærkere end Johannes, der kun døber med vand (1,8) (Collins, 2007, 146).

Det må dog her bemærkes, at Markus' Jesus ikke sætter Johannes' lys under en skæppe. I den første af stridssamtalerne på tempelpladsen efter Jesus' ankomst til Jerusalem, kommer det samlede synedrium af yppersteprester, skriftkloge og ældste til Jesus (Mark 11,27) og spørger til, med hvilket mandat (*ἐξουσία*) han har udført aktionen i templet (11,15-18). Jesus stiller imidlertid en betingelse for at besvare deres spørgsmål. Han vil vide, hvad de mener om Johannes' dåb: om den var fra himlen eller fra mennesker. Spørgsmålet fanger synedriet i et dilemma. De ved, at hvis de svarer: Fra himlen! vil Jesus anklage dem for deres manglende tro på Johannes, men de ved også, at hvis de svarer: Fra mennesker! vil de få skaren, der ser Johannes som en profet, mod sig. Det er ikke ud af sammenhængen muligt at gennemskue, hvad Jesus mener, når han klandrer de jødiske ledere for deres manglende tro på Johannes, men det må næsten være en reference til evangeliets åbningsscene, hvor Johannes erklærer, at den, der kommer efter ham, vil være stærkere end ham (Mark 1,7). Men samtidig fremstår Jesus' forsvar for Johannes som en korrektion af Johannes' beskedenhed. Vel blev Jesus døbt af Johannes i Jordans vand, men da han steg op af vandet modtog han Helligånden (Mark 1,9-10). I det mindste i ét tilfælde var Johannes' dåb altså en dåb med modtagelse af ånden til følge. Det rette svar på Jesus' spørgsmål er altså, at Johannes' dåb var fra himlen.

Selve det forhold, at Markus åbner "evangeliet om Jesus Kristus" med en scene, hvor en anden end Jesus har hovedrollen, må indikere, at denne person kommer til at spille en central rolle i beretningens videre forløb. Det bør også fremhæves, at forholdet mellem Johannes Døberen og Jesus i Markusevangeliet er ganske uprokblematisk sammenlignet med de øvrige evangelier. Hos Matthæus nægter Johannes

i første omgang at døbe Jesus (Matt 3,13-15); hos Lukas er dåbsscenen reduceret til ren konvention (Luk 3,21-22), fordi Jesus jo allerede har Helligånden med fra undfangelsen; i forhold til Johannesevangeliet er det omdiskuteret, hvorvidt Jesus overhovedet bliver døbt af Johannes (Joh 1,29-34).

### *Døberens død (Mark 6,14-29)*

Efter at Johannes' forkyndelse og dåb af Jesus er blevet fortalt (Mark 1,7-9), får læseren kun at vide, at Johannes er blevet overgivet, udleveret eller forrådt (1,14: *μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην*). Derefter vendes fokus mod Jesus. Umiddelbart forekommer Johannes Døberens rolle at være udspillet i det øjeblik, hvor Jesus begynder sit offentlige virke. Men midt i fortællingen om disciplenes udsendelse, virke (6,7-13) og tilbagekomst (6,30) kommer så pludselig beretningen om Johannes Døberens død (6,14-29).<sup>8</sup> Fortællingen indledes med en konstatering af, at Jesus' navn er blevet så kendt, at også kong Herodes har hørt om ham (6,14). Indirekte berettes der her om den effekt, som de udsendte disciples' forkyndelse og helbredelser har haft (6,12-13). Herodes' forespørgsel angående Jesus' identitet giver anledning til at introducere læseren til forskellige opfattelser af Jesus' person: "Folk sagde: 'Der er Johannes Døber, der er stået op fra de døde, og derfor virker disse kræfter i ham'. Men andre sagde: 'Det er Elias', og andre igen sagde: 'Det er en profet ligesom en af de gamle profeter'" (6,14-15). Herodes' konklusion: "Den Johannes, som jeg har halshugget, han er stået op!" (6,16) lægger op til den retrospektive fortælling om Johannes Døberens død, men samtidig bliver læseren konfronteret med forestillingen om Johannes Døberens opstandelse, før end han eller hun har hørt noget om hans død.

8. Kommentarerne har forskellige bud på, hvorfor fortællingen om Johannes Døberens død er placeret mellem udsendelsen og tilbagekomsten af de tolv udvalgte disciple. Anderson mener, at perikopens placering peger i retning af disciplenes senere svigt (Anderson og Moore, 2008, 126). Collins leverer en omfattende forskningshistorisk oversigt over forskellige tolkninger af perikopens placering (2007, 295-296). Selv tilslutter hun sig idéen om, at fortællingen om Johannes' død fungerer som et narrativt ur, der skal give publikum indtryk af, at der er gået et godt stykke tid mellem udsendelsen og tilbagekomsten af de tolv (jf. Joynes, 1998, 20 og Gnilka, 1973, 80). Denne tese kritiseres af Kermode, som mener, at perikopen først og fremmest tjener til at sætte et punktum for fortællingen om Johannes Døberens død (se Collins, 2007, 296). En række eksegeter mener, placeringen har en teologisk bagtanke; fortællingen foregriber og spejler Jesus' død (Donahue og Harrington, 2002, 200-202; Gnilka, 1973, 80). Den er blevet placeret mellem udsendelsen og tilbagekomsten af de tolv for at indikere en sammenhæng mellem mission og martyrium og mellem efterfølgelse og død (Edwards, 1989, 206; Joynes, 1998, 22; Donahue og Harrington, 2002, 202; Collins, 2007, 296).

I Markuseksegesen er det enighed om, at Johannes Døberens endeligt foregriber og spejler Jesus' død. Den følgende analyse skal vise, *hvordan* beretningen om Herodes' fødselsdagsfest tegner et billede af Johannes, som gør ham til prototypen for Jesus' skæbne. Indledningsvis skal det blot nævnes, at den term, som i Mark 1,14 anvendes for Døberens videre skæbne – altså *παραδοθῆναι* uden nogen markering af handlingens *agens* – er den samme term, som anvendes for Judas' forrædelse af Jesus (Mark 3,19), Jesus' anholdelse og overgivelsen af Jesus til de jødiske og romerske myndigheder (9,31; 10,33; 14,10.11.18.21.41.42.44; 15,1.10). Den danske og den norske bibeloversættelse skjuler parallellen ved at røbe, at Johannes var ”blevet sat i fængsel”. Når *παραδοθῆναι/παραδιδόναι* anvendes om Jesus, er der tale om en teologisk prægnant term, hvor brugen af passiv indikerer, at der er – om ikke en guddommelig styring af begivenhederne – så en guddommelig mening bag disse.<sup>9</sup> Men hvis dette er tilfældet med Jesus, hvad da med Johannes? Er der også en guddommelig styring involveret i Døberens skæbne? Det er dette spørgsmål, vi med denne analyse forsøger at besvare. I første omgang skal vi dog nøjes med at pege på en række parallelle træk mellem Døberens og Jesus' forkyndelse og skæbner.

I forbindelse med den konflikt, der opstod i Kapernaum som følge af, at Jesus på sabbatten helbredte en mand med en vissen hånd i synagogen, hørte vi, at de farisæere, som havde været til stede i synagogen, gik ud og sammen med de herodianere, som åbenbart ikke havde brugt sabbatten til et besøg i synagogen, traf en beslutning om at få Jesus slået ihjel (Mark 3,6). Umiddelbart får vi ingen forklaring på, hvorfor herodianerne allerede på dette tidlige tidspunkt i fortællingen involveres i plottet mod Jesus; den farisæiske idé om at lade hele tilværelsen være reguleret af lov og lovfortolkning var ikke just deres anliggende. I stridssamtalerne på tempelpladsen efter Jesus' ankomst til Jerusalem udnytter synedriet netop forskellen mellem farisæerne og herodianerne til at opstille det dilemma om kejserens mønt, som skal tjene til at fange Jesus ”med ord” ved enten at kompromittere ham over for skaren, hvis han altså følger herodianerne og understøtter skattebetalingen, eller udstille ham som en oprører, som den romerske besættelsesmagt vil tage sig af, dersom han følger farisæerne og nægter at have noget med de romerske mønter at gøre. Forklaringen er at finde i den i Markuseksegesen underbelyste parallel, som findes mellem Johannes Døberens og Jesus' forkyndelse. Når Herodes lod Johannes fængsle, og Herodias ønskede at tage livet af ham (6,19), var det som følge af Johannes' påpejning af forbuddet mod indgåelse af et nyt ægteskab efter skilsmisse: ”Du har ikke lov til at have din brors hustru” (Mark 6,18). I forbindelse med discipelbelæringen

9. Se Lone Fatums analyse af verbet *παραδοθῆναι/παραδιδόναι* i ”Judas som teologisk projekt” i *Frelsens biografisering* (2004). Ifølge Fatum bruges termen hos Paulus udelukkende med en (implicit) guddommelige *agens*; en brug, som delvis bevares hos Markus.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

på vandringen fra Galilæa til Jerusalem erfarer vi, at Jesus har den samme indstilling til dette spørgsmål; den, der efter en skilsmisse gifter sig igen, begår ægteskabsbrud mod sin første partner (Mark 10,11-12). Umiddelbart forekommer denne diskussion af skilsmissepraksis at være lidt malplaceret i den sammenhæng, hvori den står. Samtalerne på vejen til Jerusalem handler jo først og fremmest om at forberede disciplene på deres fremtidige rolle som ledere af menigheden. Egentlig ville strids-samtalen om skilsmissen have passet bedre sammen med de øvrige konflikter om lærespørgsmål på tempelpladsen. Når den alligevel står, hvor den står, synes dette at være bestemt af ønsket om at understrege en parallel mellem Jesus og Johannes. For at forstå dynamikken i diskussionen om skilsmissen er det vigtigt at have geografien *in mente*; samtalen finder sted i området øst for Jordan (Mark 10,1), vi befinder os altså i Peræa og dermed inden for kong Herodes' indflydelsessfære. Nu er det ganske vist farisæerne, som kommer for at *prøve* Jesus (Mark 10,2: *πειράζοντες αὐτόν*) med deres spørgsmål om, hvorvidt det er tilladt for en mand at skille sig fra sin hustru. Umiddelbart er det vanskeligt at se, hvordan dette spørgsmål kan udgøre en prøve, med mindre vi blandt publikum inkluderer de herodianere, som den geografiske *setting* lægger op til. Der er altså tale om, at Jesus stilles over for et dilemma præcis som på tempelpladsen. Jesus håndterer i denne omgang situationen ved at skjule, at han indtager den samme position som Døberen (Culpepper 2007, 328). Først da Jesus atter er alene med sine disciple, afslører han sin egen holdning (Mark 10,10-12). En anholdelse af Jesus allerede på dette tidspunkt er for tidlig. Først når Jesus er nået Jerusalem, kan konflikterne om forvaltning af traditionen spilles åbent ud. Henvisningen til herodianerne allerede i Mark 3,6 synes altså at fungere som en tekstlig markør, der har til formål at kæde Johannes' og Jesus' skæbne sammen.

Vi ser desuden en parallel mellem romernes landshøvding (tetrark) Herodes Antipas og statholderen (præfekten) Pontius Pilatus. Ligesom Herodes ikke ønsker Johannes dræbt, men giver afkald på egne principper på grund af sin svaghed over for hustruen Herodias (Mark 6,19.21), ønsker heller ikke Pilatus Jesus dræbt og forsøger at få ham løsladt (15,8-15). Alligevel ender han med at give efter for ypperstepræsternes ønske (15,10 – jf. 11,18; 14,11.55) og det jødiske folks pres og at overgive Jesus til døden.<sup>10</sup> Kong Herodes giver efter for en kvinde (6,19.21), statholderen Pilatus for et besat folk (15,15). Der er tale om et karaktertræk, som tjener til at fremstille deres fordring på magten som illegitim. Både hustruen Herodias og ypperstepræsterne gennemfører deres plan ved en gunstig anledning (Herodias: Mark 6,21; ypperstepræsterne: Mark 14,1-2). Begge instrumentaliserer en tredje part for at få deres vilje: Herodias bruger sin datter (6,21-28), mens ypperstepræ-

10. Donahue og Harrington bemærker også ligheden mellem Herodes og Pontius Pilatus og henviser til deres svage vilje og opførsel (2002, 202).

sterne bruger folkemængden for at nå sit mål (15,11). I begge tilfælde får man inde tryk af, at tredjeparten manipuleres, fordi hverken Herodias eller ypperstepræsterne har magt nok til at tage livet af henholdsvis Johannes (6,19) og Jesus (14,1). I begge fortællinger får tredjeparten en valgmulighed: Herodias' datter må vælge mellem det halve kongerige og Johannes' hoved (6,23), det jødiske folk må vælge mellem den nationalistiske oprører Barabbas og Jesus (15,6-11). Både Jesus' og Johannes' henrettelse forsinkes gennem øvrighedens frygt (jf. Joynes, 1998, 22; Gnilka, 1973, 81). Alligevel ender det med, at begge på brutal vis henrettes af magthaverne: Johannes halshugges i fængselet (6,27), mens Jesus korsfæstes (15,25). Ingen af de to gravlægges af familien: Johannes gravlægges af sine disciple (6,29), Jesus af Josef fra Arimatæa (15,43-46).<sup>11</sup>

Der findes endnu et overlappende motiv, som kun et mindretal blandt kommentarerne tager op – nemlig det forhold, at både Johannes og Jesus i døden reduceres til mad. Også her fungerer Johannes som en prototype for Jesus. Som allerede nævnt i vores indledning demonstrerer Jane Anderson (2008), hvordan mad er et tema, som er til stede gennem hele evangeliet. Hun mener, at Johannes' død og serveringen af hans hoved på et fad (Mark 6,28) fungerer som et tegn, der viser hen til nadveren. I de to bespisningsundere er Jesus den, som på mirakuløs vis sørger for brød til den forsamlede skare (6,35-44; 8,1-9), mens han under det sidste måltid sammen med sine disciple indstifter det ritual, i hvilket han selv bliver til den mad, som vil kunne mætte alle de, der søger til Herrens bord (14,22-26). I nadveren modtager disciplene Jesus' legeme i brødet og hans blod i vinen (Anderson, 2008, 140; Joynes, 1998, 22-23).

Med udgangspunkt i disse paralleller kan vi se, hvordan Johannes Døberens funktion som forløber rækker ud over hans forkyndelse i det indledende kapitel. Omstændighederne omkring hans død demonstrerer, hvordan han fungerer som en præfiguration af Jesus' skæbne (*pace* Collins, 2007, 134). Analysen har dog efterladt os med to ubesvarede spørgsmål. Det første handler om, hvorvidt Johannes Døberens rolle som forløber og prototype er udspillet med hans død, eller om funktionen rækker videre og også præfigurerer Jesus' opstandelse. Det andet spørgsmål angår Elias *reditus*-temaet, som blev accentueret i Markusevangeliets åbningskapitel. Vi husker, hvordan det her blev antydnet, at Johannes Døberen var den genkomne Elias, men endnu har læseren ikke fået dette forhold endegyldigt afklaret. Spørgsmålet om, hvem – om nogen – som er at identificere med Elias *reditus*, er fortsat til for-

11. Donahue og Harrington opfører dette som en parallel og opsummerer: "As John went, so Jesus will go" (2002, 201). Joynes ser derimod en stærk kontrast mellem de to begravelser. Hun påpeger, at mens Johannes blev begravet af sine disciple, flygter alle Jesus' mandlige disciple (1998, 23).

handling i Markus' fortalte verden. Det må her bemærkes, at ingen stemmer i Markusevangeliets folkelige tale knytter Elias sammen med Johannes Døberen. Dette kunne skyldes, at Døberens død *a priori* har diskvalificeret ham som kandidat til rollen som den genkomne Elias, eftersom Elias anses for en figur, som undslipper døden. Jesus synes nu at være den oplagte kandidat, hvilket da også foreslås i diskussionerne om hans identitet i Mark 6,14-16 og igen i 8,27-30. Som vi skal se, løber svarene på disse to spørgsmål sammen i beretningen om transfigurationen.

### *Transfigurationen (Mark 9,1-13)*

Umiddelbart efter Peters bekendelse: "Du er Kristus" (Mark 8,29) sanktioneres denne forståelse med, at han sammen med Zebedæus-sønnerne, Jakob og Johannes, bliver vidne til Jesus' transfiguration på bjerget. Med denne beretning giver Markus sin læser en nøgle, som én gang for alle kan få forholdet mellem Elias og Jesus på plads. Eftersom Elias viser sig sammen med Moses og begge samtaler med Jesus, kan det ikke være Jesus, som er den genkomne Elias, men hvad de to store profeter taler med Jesus om, overlader Markus til sin læser at forestille sig.<sup>12</sup>

På vej ned fra bjerget forbyder Jesus de tre disciplene at tale om det, de har set, førend Menneskesønnen er opstået fra de døde (Mark 9,9). Eftersom ingen i evan-geliets fortalte verden endnu har forbundet Johannes Døberen med Elias *reditus*, evner disciplene ikke at gennemskue, at de i forklarelsen på bjerget står over for et eksempel på de dødes opstandelse, og de undrer sig derfor over, hvad Jesus mon kan have ment med sin replik. Elias' tilstedeværelse på bjerget kalder de skriftlærdes tale om hans genkomst – jf. Mal 3,23 – frem, og disciplene spørger Jesus, hvad de lærde mon kan have ment med udsagnet: "Elias skal komme først og genoprette alt" (Mark 9,11). Kommentarerne er enige om, at den græske tekst lader meningen med Jesus' svar i Mark 9,12 stå dunkelt. Jesus gentager de skriftkloges udsagn og tilføjer derpå et spørgsmål: "Hvordan kan der så stå skrevet om Menneskesønnen, at han skal lide meget og være foragtet?"<sup>13</sup> *Codex Bezae Cantabrigensis* (D), som jo er kendt for at forbedre teksten, har tilføjet et *ei*, hvilket betyder, at vi i stedet står med en betingelsessætning: "Hvis det [vitterlig] var sådan, at Elias først skulle komme og genoprette alt (v.12a), hvordan kan der så være skrevet om Menneskesønnen, at han skal lide meget og blive forkastet (v.12b)?" *Codex D* lader altså Jesus forklare sine

12. Lukas røber derimod samtaleens indhold for sin læser. Elias og Moses talte med Jesus "om den udgang, han skulle opfylde i Jerusalem" (Luk 9,31).

13. Collins taler om, at "[t]he shift from the saying in v. 12a to that of v. 12b seems very harsh at first" (2007, 432).



disciple, at de skriftlærde har taget fejl, når de mente, at Elias ville genoprette alt, når han kom. For hvis det havde været tilfældet, ville det ikke samtidig give mening at tale om, at Menneskesønnen skulle lide meget og blive foragtet eller forkastet. Princippet om at foretrække *lectio difficilior* taler imidlertid for den sværere version som den mest originale. Hvis vi accepterer denne, står vi over for en gåde, der holder to forhold op imod hinanden: Elias' genkomst og Menneskesønnens lidelse og død. Gåden løses af Jesus med den efterfølgende replik; Elias har allerede været der, og de "gjorde med ham som de ville, således som det står skrevet om ham" – underforstået: han blev slået ihjel. Indirekte lader Markus her Jesus identificere Johannes Døberen med Elias *reditus*. Spørgsmålet er nu, hvad det er, som står skrevet om ham, og hvor dette "står skrevet". Den mest enkle forklaring er, at sætningens sidste led (*καθώς γέγραπται ἐπ' αὐτόν*) blot viser hen til det første led (*Ἡλίας ἐλήλυθεν*) og dermed til profetien i Malakias 3,23. Jesus bekræfter altså, at Johannes Døberen opfyldte profetien i Mal 3,23 – også selv om han måtte dø. Gåden tjener altså til at holde Johannes Døberens og Jesus' skæbner sammen.

Transfigurationen kan også ses som en illustration af Jesus' svar i stridssamtalen på tempelpladsen med saddukæerne om de døde opstandelse (Mark 12,18-22). På tempelpladsen forklarer Jesus, at når de døde opstår, lever de som engle i himlen (12,25: *ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν ... εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς*). Med andre ord: Elias *reditus* er død, men hans tilsynekomst på bjerget indikerer, at han som Elias *redivivus* er genopstået fra de døde og (atter) lever som engel. Vi kan nu tillade os at vende tilbage til Herodes' konklusion på spørgsmålet, om hvilke kræfter, det var, som var til stede i Jesus: "Den Johannes, jeg har halshugget, han er stået op!" (6,16). Herodes tager selvfølgelig fejl i sin identifikation af Jesus med Johannes, men samtidig er hans udsagn profetisk og sandt. Johannes Døberens funktion som prototype for Jesus rækker altså ikke bare ind i den retfærdiges død, Johannes går også foran Jesus ind i opstandelsen. Men hvorfor må de tre disciple ikke fortælle om dette, førend også Jesus som Menneskesønnen er opstået fra de døde? Måske fordi Markus vil have den himmelske treenighed af Moses, Elias og Jesus som Menneskesønnen og Messias på plads først.

Opsummerende må vi påpege, hvordan forskningens fokus på kristologien har placeret Markusevangeliets diskussion om Johannes Døberen som Elias *reditus/redivivus* i et mørkt hjørne. Som allerede nævnt mente Wrede, at det var nøglen til Messias-hemmeligheden, som var at finde i Jesus' forbud til sine disciple mod at tale om transfigurationen til efter hans opstandelse (Mark 9,9). Vores læsning peger i stedet på, at det var nøglen til forståelsen af Elias-hemmeligheden, som blev udleveret på vejen ned fra bjerget, hvor Jesus afslører, at Johannes Døberen var den genkomne Elias, men også at Elias denne gang måtte dø. At Elias allerede er op-

stået, det ved den læser, som har taget mod nøglen. Den nøgle får vi også brug for, når vi skal åbne den næste hemmelighed i Markus' litterære kryptogram.

*Elias i lidelseshistorien (Mark 14,51-52; 15,33-36; 16,5-8)*

Vi skal nu prøve at anvende den fundne nøgle til at åbne forståelsen af en række af de hændelser i Markus' beretning af begivenhederne i og omkring Jerusalem, som traditionelt har skabt problemer for Markuseksegesen. Det drejer sig for det første om beretningen om den unge mand i Getsemane, som befinder sig sammen med disciplene, men som af en eller anden grund er nøgen og kun har et lagen om sin krop (Mark 14,51-52). Idet synedriets håndlangere griber ud efter ham, undgår han at blive fanget ved at give slip på klædet. Det andet spørgsmål angår identiteten af den unge mand i hvide klæder, som kvinderne finder siddende i graven (Mark 16,5), og som forklarer dem, at Jesus er opstanden. Ingen af de øvrige kanoniske evangelier har valgt at tage disse begivenheder med fra Markus, skønt de i de fleste henseender ellers følger Markus' komposition af lidelseshistorien. Vi vil se, at når disse begivenheder integreres i fortællingen om Elias/Døberen, kastes der nyt lys over Markus' plot og Messiashemmeligheden.

Umiddelbart har den unge mand, som flygter nøgen i Getsemane, ingen narrativ rolle i Markus' fortælling. Fortolkerne har da også haft problemer med at fastslå både personens identitet og funktion. Hvad vil Markus med denne gådefulde skikkelse? Hvad identiteten angår, får vi et fingerpeg gennem beskrivelsen af måden, hvorpå den unge mand (*νεανικος*) er klædt: han havde bare et "lagen (*σινδών*) over sin nøgne krop" (14,51). Det græske ord, som bruges om lagnet, er det samme ord, som bliver brugt om det ligklæde eller lagen, som Jesus' legeme bliver svøbt i efter at være blevet taget ned fra korset (15,46). Ordet bruges kun i disse to steder i Markusevangeliet (Collins, 2007, 695). Gennem 15,46 associeres den unge mands klæde altså med det lagen, som døde iklædes, før de gravlægges. Det kan derfor tænkes, at Markus med denne fortælling har villet indikere, at Johannes – som ufrivilligt profeteret af Herodes – vitterlig er opstået, dvs. at vi her for første gang står over for en sand Elias *redivivus*. Hvad funktionen angår, kan vi også kun gisne. Men vi kunne hente inspiration hos de tidligste læsninger af evangelierne, som vi jo har dokumenteret i det tekstkritiske apparat. Til skildringen af Getsemanescenen i Lukasevangeliet har *Codex Sinaiticus* en tilføjelse til hovedteksten, der i manuskriptet tydeligt er markeret som et appendiks.<sup>14</sup> Tilføjelsen kan læses som en fortolkning

14. Se <http://codexsinaiticus.org/en/manuscript.aspx?Send=foresporgsel&book=35&chapter=2&lid=en&side=r&verse=43&zooomSlider=0>. Besøgt 07.03.2013.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) [www.mtp.dk](http://www.mtp.dk)

af parallels scenen i Markusevangeliet. I begge evangelier beder Jesus inderligt om at måtte slippe for ”bægeret”. Sinaiticus’ tillæg, som i den danske oversættelse står som vers Luk 22,43-44, lader en engel dukke op fra himmelen, som styrker Jesus, så han overvinder sin angst. Hvis den unge mand i Markusevangeliet vitterlig er tænkt som Elias *redivivus*, giver denne læsning god mening. Som opstanden – og nu geninkarneret – ved Elias, at opstandelsen er en mulighed. Dertil kommer, at vi jo – med henvisning til Christine E. Joynes – har argumenteret for, at Elias’ genkomst netop er mulig, fordi han lever som engel.

Acceperes denne læsning, kan også den unge mand i graven (Mark 16,5), som forkynnder Jesus’ opstandelse, sættes i forbindelse med Elias *redivivus*. Også her er det Markus’ ordvalg, som skaber forbindelserne. Det græske ord for ung mand (*νεανικός*) bruges i Markusevangeliet kun om den unge mand i Getsemane (15,51) og om den unge mand i graven (16,5). Atter må vi her bemærke de klæder, som den unge mand bærer; denne gang har han en hvid stola svøbt omkring sig (16,5: *περιβεβλημένον στολήν λευκήν*). Umiddelbart viser klæderne hen til begivenhederne under transfigurationen. For da Jesus blev transformeret, skete der noget med hans klæder; de begyndte at lyse og fremstod mere hvide, end hvis nogen på jorden havde bleget dem (9,3: *καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι*). Allusionen synes at indikere, at vi i den unge mand i graven står over for en forklaret person – m.a.o. en engel.<sup>15</sup> Dette ville også forklare, hvorfor den unge mand har en særlig viden om Jesus’ opstandelse. Selvfølgelig er der tale om en vag forbindelse, som kun er baseret på et net af verbale associationer. Vi skal dog her endnu engang gøre opmærksom på Joynes’ undersøgelse af, hvorledes engle blev repræsenteret i den tidligste kristendom, nemlig i den skikkelse, de – jf. Origenes – måtte antage i den jordiske sfære: menneskets. I sig selv betyder denne identifikation ikke, at denne engel også er identisk med Elias *reditus/redivivus* – og dermed Johannes Døberen. Joynes tør fx ikke drage denne konklusion. Men her er det så, at vi skal huske på Markus’ åbningsprofeti, hvor Jesus blev lovet, at netop en engel ville bane hans vej. For at få de sidste brikker i

15. I Lukasevangeliet er forbindelsen mellem gravscenen og transfigurationen gjort mere tydelig i og med, at kvinderne her møder to mænd, som bærer den samme form for lysende klæder (Luk 24,4: *ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτύσῃ*), som Jesus bar i forbindelse med sin forklarelse på bjerget (Luk 9,29: *ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἕξαστράπτων*), hvor også Elias og Moses fremstod i herliggjort form (9,31: *οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ*). Ifølge Lukas talte Elias og Moses på bjerget med Jesus ”om den udgang, han skulle opfylde i Jerusalem” (9,31: *τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ*). De to mænd i graven hos Lukas synes altså at være Elias og Moses. Lukas forekommer at have fanget Markus’ pointe og gør en indsats for at tydeliggøre den for læseren. Men da den tredje evangelist ikke identificerer Johannes Døberen med Elias, har Elias’ tilstedeværelse i graven ikke de samme narrative implikationer, som det er tilfældet hos Markus.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

puslespillet til at falde på plads, må vi kaste et blik på de begivenheder i lidelseshistorien, hvor Elias-motivet bringes på banen.

I den niende time på korset råber Jesus med høj stemme: "Eloï, Eloï, lemá sabaktáni?" Markus oversætter Jesus' aramæiske tale for sin læser: "Det betyder: 'Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?'" Jesus råber sin fortvivelse ud med ord, som er lånt fra Sl 22,2. Nogle af tilhørerne opfatter imidlertid Jesus' ord anderledes; de tror, den korsfæstede kalder på Elias for at få hjælp af ham (Mark 15,35). Med Sl 69,22 som *script* fylder en af tilskuerne en svamp med eddike og sætter den på en stang for at give Jesus noget at drikke, hvorpå han lakonisk tilføjer: "Lad os se, om Elias kommer og tager ham ned" (Mark 15,36). Elias-figuren indgår her i spotten af Jesus. Hvis man, sådan som Joynes hævder (1998, 28), har set Elias som de retfærdiges hjælper, ville Elias' fravær betyde, at Jesus ikke længere ville være at regne blandt de retfærdige.<sup>16</sup> Men den opmærksomme læser, som har taget nøglen til Elias-hemmeligheden med sig fra Mark 9, kan tillade sig at håbe på, at Elias ikke er langt væk. For denne læser ser det ud som om, at Elias *reditus/redivivus* ganske vist overlader det til Josef af Arimatæa at tage sig af liget fra korset, selv venter han i graven på Jesus. Men hvad skal han dog der?

For at kunne besvare det spørgsmål må vi gøre opmærksom på et ganske særligt træk ved Markus' Jesus. Hans kraft synes at være afhængig af, om der er nogle, der tror på ham. Derfor var han ikke i stand til at udøve mægtige gerninger i sin hjemby – bortset fra nogle få helbredelser (Mark 6,5.6: *καὶ οὐκ ἔδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθείς χεῖρας ἐθεράπευσεν. καὶ ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν*).<sup>17</sup> Tilsyneladende står vi over for det samme fænomen, da vantroen forhindrer Jesus' disciple i at helbrede drengen med de epileptiske kramper (9,18-19).<sup>18</sup> Tro og bøn skal der til, for at det lykkes (9,23-24). Helligåndens kraft er åbenbart ikke noget, som Jesus og hans første disciple har permanent, men den melder sig med sin assistance, når der i tro bedes om den. Dette kunne tyde på, at Markus' Jesus mister sin kraft, efterhånden som ikke bare skaren, men også

16. Kent Brower (1983) og Mark F. Whitters (2002) diskuterer Markus' formål med at lade tilhørerne misforstå Jesus' fortvivelse som en kalden på Elias. Begge artikler konkluderer, at der er tale om en misforståelse, som alene har til formål at understrege de tilstedeværende personers uvidenhed. Spotterne ved ikke, at Elias, sådan som Jesus allerede har forklaret – jf. Mark 9,13 – er kommet, "og de gjorde med ham, som de ville". Ironien ligger ifølge disse forfattere i, at man nu er i gang med at gøre det samme med Jesus.

17. Matthæus ændrer Markus' modalitet fra ikke at *kunne* helbrede til bare ikke at ville *gøre* det – jf. Matt 13,58: *καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλάς διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν*.

18. Hos Matthæus er det disciplenes lidentro (Matt 17,20: *διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν*), som bærer skylden for deres manglende evne til at helbrede drengen. Ofte læses Markus' fortælling i lyset af Matthæus' forklaring i stedet for at se parallellen til situationen i Nazaret.

hans egne disciple svigter ham. Når Jerusalems borgere og ledere spotter Jesus og opfordrer ham til at stige ned fra korset, har de ret i deres sarkasme. Øjeblikket, hvor Jesus kunne have frelst sig selv fra at skulle tømme vredens bæger, blev valgt fra i Getsemane. Derfor er der nu brug for en hjælper, som kan bede om assistance fra Helligånden, som må antages at være den guddommelige aktør i opstandelsen. Her har vi altså svaret på, hvad Elias *redivivus* skulle i graven. Det samme som Elias fortog sig med sønnen til enken fra Sarepta i Sidons land: bede Herren om at lade livet vende tilbage til Jesus (1 Kong 17,21). Markusevangeliet synes altså at operere med en yderst raffineret form for ironi; på samme måde som vidnerne i forbindelse med retssagen mod Jesus talte sandt, skønt de var bevidste om, at de vidnede falskt, taler også de, der håner Jesus på korset, sandt, skønt deres tale er ment som spot.

### *Afslutning*

Ifølge vores fortolkning lader Markus Elias *reditus/redivivus* – alias Johannes Døbereren – ramme fortællingen om Jesus' jordiske mission ind; Elias *reditus/redivivus* får i sine forskellige inkarnationer det første såvel som det sidste ord. Skønt Jesus tvivler på korset, holder Gud det løfte, han gennem sine profeter gav Jesus: "Se, jeg sender min engel foran dig, han skal bane din vej" (Mark 1,2). Fra begyndelsen af Jesus' mission til dens (foreløbige) afslutning i graven bereder den genkomne Elias vejen. Elias-skikkelsen har to funktioner. I gennemløbet af Johannes Døberers historie – missionen, døden og opstandelsen – foregribes og spejles Jesus' skæbne. På denne måde får læseren et fingerpeg om, hvad der venter Jesus og disciplene. Ligesom Elias er kommet igen, vil også Jesus kunne komme igen og – som lovet – møde sine disciple i Galilæa. Men de to skæbner er også indbyrdes forbundet i og med, at Johannes døber Jesus med den dåb, hvori Helligånden modtages, og endelig som den genkomne Elias er den person, der formidler og forkynder opstandelsen. Ligesom dæmonerne kan også Elias *reditus/redivivus* bære vidnesbyrd om kosmiske begivenheder og genkende guddommelige initiativer og udvalgte personer. Men i modsætning til dæmonerne, som forsøgte at hindre Jesus' projekt, er Elias i sine forskellige inkarnationer en allieret og hjælper. Han er sygdomsdæmonernes positive modstykke.

Når Markus' kryptogram af hemmeligheder åbnes i den rette rækkefølge, og Elias får lov at fremstå som den himmelske hjælper, han er, bliver det klart, at Mes-siashemmelighedens *locus* ikke er korset, men den tomme grav. Markus har lagt sit plot tilrette i mindste detalje, og med åbningsreplikken: "Se jeg sender min engel foran dig" er slutningen allerede i sigte. Jesus' død er heroisk, præcis som Johannes

Døberens død var det, men med opstandelsen negeres døden, og Jesus' mission for Guds rige sanktioneres.

På trods af at vores læsning skaber sammenhæng i Markus' plot og dertil er i stand til at komme med et bud på *identiteten* af de mystiske unge mænd, der dukker op i henholdsvis Getsemane og i den tomme grav, og også at give disse mænd en *funktion* i plottet, er dette ikke en læsning, som har fundet vej til de eksegetiske kommentarer. En forklaring kunne være, at de synoptiske læsninger – på trods af en stadig stigende bevidsthed om evangeliernes forskellighed – alligevel har fået lov at kaste en skygge ind over Markusevangeliet, som hindrer os i at se Markus' særegne version af det evangeliske plot. Tilsyneladende har Markusevangeliet ingen problemer med at lade Johannes Døberen som Elias *reditus/redivivus* være den første, som genopstår, og at have Jesus på en andenplads som en profet af Elias/Elisa-typen med en dobbeltportion af ånd. Matthæus, Lukas og Johannes har derimod haft travlt med at få rangordningen på plads. Hos Matthæus betyder jomfrufødslen, at identifikation af Johannes med Elias ikke er noget problem. Matthæus kan derfor tillade sig at lade Jesus erklære, at ingen, som er født af en kvinde, er større end Johannes (Matt 11,11). I Matthæusevangeliets fortalte verden anerkender Johannes Døberen dette hierarki i og med, at han finder det upassende at skulle døbe Jesus (Matt 3,13-15). Lukas derimod ser ikke Johannes som Elias *reditus/redivivus*. Dette bliver helt tydeligt i Lukas' version af transfigurationen, hvor han har undladt at medtage den efterfølgende samtale mellem Jesus og disciplene, i hvilken Markus' Jesus (næsten) identificerer den forklarede Elias med Johannes Døberen (Mark 9,9-13). Hos Lukas får Johannes ganske vist en mirakuløs fødsel, som betyder, at han – ifølge englen Gabriels forklaring – skal gå foran i Elias' ånd (Luk 1,17), men han forbliver altså en Elisa-type, mens det er Jesus, der nu – som fx i den scene i synagogen i Nazaret, hvor han påbegynder sit offentlige virke – fremstilles som Elias-typen. Som allerede nævnt opvækker Jesus i Markusevangeliet ingen døde, mens Lukas lader med opvækkelsen af enkens søn i Nain Jesus gentage Elias' opvækkelse af sønnen til enken i Sarepta i Sidons land (Luk 7,11-17). I prologen til Johannesevangeliet forklarer Johannes (Døberen) på kryptisk vis, at den, som kommer efter ham, har været der forud for ham, for han var til før ham (Joh 1,15). For at være sikker på, at læserne har fået rangordningen helt på plads, lader forfatteren til det fjerde evangelium Johannes svare benægtende på udsendingenes spørgsmål, om han er Elias (Joh 1,21). Der er dog stadig – både i Matthæus- og i Lukasevangeliet – engle involveret i de afgørende kristologiske begivenheder. I forbindelse med bebudelsen af Jesus' fødsel kommer hos Matthæus en Herrens engel til Josef (Matt 1,20); mens det hos Lukas er englen Gabriel, der kommer til Maria (Luk 1,26-38). Også i forbindelse med opstandelsen er der engle involveret i begivenhederne; hos

Matthæus ser kvinderne, som påskemorgen er kommet ud til graven, en Herrens engel stige ned fra himlen og vælte stenen bort fra den grav, der nu viser sig at være tom (Matt 28,1-7); hos Lukas finder kvinderne to mænd i lysende klæder i graven, som forklarer dem, hvad der er sket (Luk 24,1-8). Også hos Johannes mødes Maria Magdalene af to engle i graven (Joh 20,11-13). Engle spiller således stadig en afgørende rolle i kommunikationen af de kosmiske begivenheder, men forbindelsen mellem Johannes Døberen *alias* Elias *reditus/redivivus* og disse begivenheder er nu skåret over.

### Litteraturliste

- Anderson, J. C., 2008, 'Feminist Criticism. The Dancing Daughter', i *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Second Edition, red. J. C. Anderson og S. D. Moore, Minneapolis: Fortress Press, 111-140.
- Becker, E. M., 2008, 'Elija redivivus bei Markus vor dem Hintergrund antiker Wiederkehr-Vorstellungen', i *Collegium Biblicum Årsskrift*, vol. 2009, København: Collegium Biblicum, 35-43.
- Brower, K., 1983, 'Elijah in the Markan Passion Narrative', *Journal of the Study of the New Testament* 18, 85-101.
- Collins, A. Y., 2007, *Mark: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press.
- Culpepper, R. A., 2007, *Mark: Smyth & Helwys Bible Commentary*, Macon, Georgia: Smyth & Helwys Publishing.
- Donahue, J. R. og D.J. Harrington, 2002, *The Gospel of Mark*, Sacra Pagina Series 2, Collegeville: The Liturgical Press.
- Ebeling, H. J., 1939, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*, Berlin: Verlag von Alfred Töpelmann.
- Edwards, J. R., 1989, 'Markan Sandwiches: The Significance of Interpolations in Markan Narratives', i *Novum Testamentum XXXI*, 193-216.
- Fatum, L., 2004, 'Judas som teologisk projekt' i *Frelsens biografisering*, Forum for Bibelsk Eksegese 13, red. Henrik Tronier og Thomas L. Thompson, København: Museum Tusulanum Press, 147-176
- Glancy, J. A., 1994, 'Unveiling Masculinity', *Biblical Interpretation: A Journal of Contemporary Approaches*, 2 (1), 34-50.
- Gnilka, J., 1973, 'Das Martyrium Johannes' des Täufers (Mark 6,17-29)', i *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Für Josef Schmid*, red. P. Hoffmann, N. Brox og W. Pesch, Freiburg im Breisgau: Herder, 78-92.

- Hooker, M. D., 1997, *Beginnings: Keys that open the Gospels*, Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.
- Joynes, C. E., 1998, 'A Question of Identity: 'Who Do People Say that I Am?' Elijah, John the Baptist and Jesus in Mark's Gospel', i *Understanding, Studying and Reading. New Testament Essays in Honour of John Ashton*, red. C. Rowland og C. H. T. Fletcher-Louis, Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd, 15- 29.
- Joynes, C. E., 2005, 'The returned Elijah? John the Baptist's Angelic Identity in the Gospel of Mark', *Scottish Journal of Theology* 58, 455- 467.
- Joynes, C. E., 2012, 'Spot the Difference: Young Men, Angels and the Risen Christ at the Empty Tomb' i *Biblical Reception* 1, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 3-20.
- Luz, U., 1965, 'Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie', i *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde der Älteren Kirche* 56, Berlin: Walter de Gruyter, 9-30.
- Öhler, M., 1997, *Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*, Beiheft zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 88, Berlin: Walter de Gruyter.
- Origenes, 1896, *The Commentary of Origen on St. John's Gospel*. The text revised with a critical introduction and indices by A. E. Brooke. Cambridge: Cambridge University Press.
- Origenes, 1989, *Commentary on the Gospel according to John*. Book 1-10, translated by R. E. Heine. Fathers of the Church. A New Translation. Volume 80. Washington, DC.: Catholic University of America Press.
- Whitters, M. F., 2002, 'Why Did the Bystanders Think Jesus Called upon Elijah before He Died (Mark 15:34-36)? The Markan Position', *Harvard Theological Review* 95, 119-24.
- Wink, W., 1963, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. Dritte, unverändert Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.





# Et "misfoster" eller "udset fra moders liv"?

## Paulus om sig selv

*Finn Damgaard*

*Abstract:* This article examines Paul's autobiographical remarks in Galatians 1:15 and 1 Corinthians 15:8. Whereas in Galatians 1:15 Paul argues that he was already appointed an apostle from the womb, in 1 Corinthians 15:8 he claims that he is not qualified to be called an apostle. The article discusses the contrast between these passages in light of the different situations which Paul addresses in the two letters. It is argued that Paul creatively alludes to Old Testament prophetic call narratives in these autobiographical remarks, and that he stresses different aspects of the prophetic call narratives, namely prophetic predestination and prophetic protest against God's call, as part of his different argumentative aims in the two letters.

*Keywords:* Gal 1:15 — 1 Cor 15:8 — Paul — Autobiographical remarks — Predestination — Prophetic call narratives

### *Indledning*

Paulus var som bekendt ikke bleg for at bruge sig selv som eksempel i sine breve. Faktisk er hans selvbiografiske bemærkninger måske hans mest effektive retoriske virkemidler. "Efterlign mig, ligesom jeg efterligner Kristus" skriver Paulus eksempelvis i 1 Korintherbrev 11,1, og denne efterligning tog Paulus helt bogstaveligt. I 2 Korintherbrev hævder han ligefrem, at han altid bærer "Jesus' dødsproces" med i sin krop (2 Kor 4,10). Paulus' selvbiografiske bemærkninger er på ingen måde perifere ekskurser, de spiller en betydningsfuld rolle i brevene, idet de ofte demonstrerer for læserne, hvordan man skal leve i Kristus. Det er egentlig ikke så underligt, da brevgrenen i antikken blev anset for at inkarnere ens karakter. I værket *De elocutione*, som indeholder den første systematiske fremstilling af brevgrenen i den antikke

litteratur,<sup>1</sup> siges det således: ”Når man skriver et brev, tegner man næsten et billede av sin sjæl. Man kan godt se den skrivendes etos i andre genrer, men ingen steder så udtalt som i brevet” (§ 227).<sup>2</sup> Selvom det, som Pseudo-Demetrius her taler om, formentlig er at vise sin karakter gennem sin skriftlige formulering, så illustrerer citatet, at et brev netop blev forstået biografisk: ”Når man skriver om filosofiske og naturvidenskabelige problemstillinger i et brev”, siger Pseudo-Demetrius, ”så skriver man nok, men det er ikke et brev, man skriver”, for ”brevets intention er at være et sammenfattet udtryk for venskab, og det er en fremlæggelse av et enkelt emne i enkle ord” (§ 231). ”Brevet er nemlig en form for dialog” (§ 223) og ”en gave” (§ 224). Selvom Paulus’ *ethos* fornemmes overalt i hans breve, så er der imidlertid intet sted, hvor Paulus bryder tydeligere igennem end i sine selvbiografiske bemærkninger. Det er her, han vil vise, at han selv inkarnerer dét, som han prædiker. For de spredte selvbiografiske bemærkninger er selvfølgelig ikke med for deres egen skyld, de er skrevet med bestemte formål for øje, i nogle tilfælde for at forsvare eller styrke Paulus’ autoritet og i andre tilfælde for at underbygge den teologiske argumentation eller formane læserne til efterfølgelse. De forskellige formål spiller formentlig også ind på, hvordan Paulus omtaler sig selv i de forskellige breve. Særligt én af Paulus’ selvbiografiske bemærkninger påkalder sig opmærksomhed i forhold til temaet for denne bog, nemlig Galaterbrevet 1,15. Her skriver Paulus, at Gud udpegede ham fra moders liv. Det er en sprogbrug, der, som vi skal se, minder om Jeremias 1,5 og Esajas 49,1, og passagen er formentlig skrevet for at give læserne det indtryk, at Paulus’ apostelgerning var bestemt forud for hans fødsel. Der er her tale om en særlig form for præksistens, eftersom fokus ikke er på Paulus, men på hans apostelgerning. Begrebet præksistens er vel først og fremmest møntet på ting eller væsener (eftersom disse kan siges at eksistere, har de ud fra en ”forud”-tankegang altså også mulighed for at præksistere), hvorimod begivenheder ikke eksisterer i sig selv, men finder sted eller bliver planlagt; det, der her er tale om, er altså snarere prædestination,<sup>3</sup> dvs. at Paulus’ rolle som apostel er forudbestemt af Gud (jf. også Hamerton-Kelly 1973, 3). I bredere forstand kunne man måske godt argumentere for, at det, som er forudbestemt af Gud, også præksisterer – på samme måde som vores tanker og følelser eksisterer. Jeg foretrækker dog at tale om prædestination her, men ser det altså som nært beslægtet med begrebet om præksistens. At Paulus

1. Værket er overleveret under Demetrius’ navn (4. årh. f. Kr.), men er sandsynligvis noget yngre.

2. Her i George Hinges oversættelse fra hjemmesiden: <http://www.glossa.dk/epistol/demetrios.html> (set 11.03. 2013).

3. Det samme prædestinerede fokus på *gerningen* frem for *personen* kan også findes i Moses’ himmelfart, hvor Moses bliver beskrevet som værende forudbestemt fra verdens begyndelse til at være mellemmand for pagten (*Ass Mos* 1,14).

hævder at være udpeget fra moders liv understreges yderligere ved, at han argumenterer for, at han hverken modtog evangeliet eller lærte det af noget menneske, men ved en åbenbaring af Kristus (Gal 1,12). I det følgende vil jeg undersøge, hvilken rolle den profetiske prædestinationstanke spiller i Galaterbrevet. Vi skal imidlertid ikke kun se på Galaterbrevet, men også på en passage i 1 Korintherbrev, der står i modsætning til passagen i Galaterbrevet. I 1 Korintherbrev argumenterer Paulus således for, at han overleverede, hvad han også selv havde modtaget, ligesom han kalder sig selv for et "misfoster" (1 Kor 15,8). Vi har altså her at gøre med to meget forskellige og måske ligefrem modstridende måder at præsentere sig selv på.

*"Udset fra moders liv" (Gal 1,15)*

Paulus' brev til galaterne er et fascinerede forsøg på krisehåndtering. Brevets anledning er den, at de hedningekristne menigheder, som Paulus selv har grundlagt, nu hastigt er ved at vende sig bort fra det evangelium, som han har forkyndt for dem (Gal 1,6-7). Andre Kristus-troende jøder har nemlig været på besøg i hans menigheder og har haft held til at overbevise (nogle af) galaterne om, at de bør lade sig omskære og leve efter Moseloven for at blive sande jøder og sande Kristus-troende. I sit forsøg på at håndtere krisen benytter Paulus sig af flere strategier. Fra en helt primitiv strategi: at forbande de besøgende Kristus-troende jøder langt væk, tale nedsættende om dem, ønske dem alt ondt og beskyldte dem for at have egoistiske motiver (Gal 1,9; 3;1; 5,12; 6,12-13) til en sofistikeret teologisk argumentation (Gal 3,1-5,1). Endelig har Paulus også en hel række selvbiografiske bemærkninger om sin egen apostelstatus, sit liv forud for sit kald og tiden umiddelbart efter (Gal 1,10-2,21). Det har været en udbredt forestilling i Paulus-forskningen, at Paulus forsvarer sin apostelstatus i brevet, fordi de besøgende Kristus-troende jøder har sået tvivl om den. Fremfor en sådan "spejl"-læsning af Paulus' selvbiografiske bemærkninger, ser jeg dem snarere som et led i Paulus' bevidste krisekommunikation (jf. også Lyons 1985, 96).<sup>4</sup> De selvbiografiske refleksioner og anvendelsen af sig selv som eksempel er endnu en måde at forsøge at overbevise galaterne om gyldigheden af det evangelium, som Paulus har forkyndt til dem.

4. Lyons afviser helt "spejl"-læsningen som brugbar metode, idet en sådan læsning "does not give sufficient weight to the argumentative origins of Paul's denials and antithetical formulations", men i stedet lægger for meget vægt på "extra-textual assumptions" (Lyons, 1985, 96). For et forsøg på at opstille en række kriterier for "spejl"-læsninger, se Barclay 1987, 73-93.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Som de fleste Paulus-fortolkere er enige om, må galaterne have haft et stærkt ønske om en jødisk identitet. Paulus' teologiske argumentation er således møntet på at overbevise galaterne om, at de allerede er blevet en del af det sande Israel (Gal 3,26-28), og derfor ikke behøver at lade sig omskære for at opnå denne identitet. Men det er ikke kun ved hjælp af sin teologiske argumentation at Paulus forsøger at vise, hvordan hans evangelium giver galaterne den identitet, som de så brændende ønsker sig. Beskrivelsen af hans egen apostelkaldelse, der til forveksling minder om den, som også blev brugt af flere af de gammeltestamentlige profeter, nemlig at Gud "havde udset mig fra moders liv (ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου) og kaldet mig ved sin nåde (καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ)" (Gal 1,15), tjener også til at understrege dette. I begyndelsen af Jeremias' Bog hedder det eksempelvis "Før jeg [Gud] dannede dig [Jeremias] i moders liv (ἐν κοιλίᾳ), kendte jeg dig, før du kom ud af moders skød (ἐκ μήτρας), helligede jeg dig; jeg gjorde dig til profet for folkene" (Jer 1,5) og i Esajas 49,1: "Hør mig [Esajas], I fjerne øer, lyt, I folk langt borte: Herren har kaldet mig fra moders liv, fra fødslen kaldte han mig ved navn (ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν τὸ ὄνομά μου)".<sup>5</sup> Særligt Esajas-citatet er interessant, fordi citatets kontekst beskriver, hvordan profeten skal virke som "et lys for folkene, for at min [Guds] frelse skal nå til jordens ende" (Es 49,6) – et forhold som kan genfindes i Paulus' omtale af sig selv som bestemt til at "skulle forkynde evangeliet [...] blandt hedningerne" (Gal 1,16). Ved at portrættere sig selv som stående i den gammeltestamentlige profetiske tradition forsøger Paulus formentlig at legitimere sit budskab om, at galaterne allerede *er blevet* en del af det sande Israel. For ligesom prædestinationstanken i Jeremias' og Esajas' kaldelser ikke kun skal illustrere deres udvælgelse, men også garantere gyldigheden og pålideligheden af deres budskab, sådan skal Paulus' brug af prædestinationstanken her formentlig også vise, at han – i modsætning til modstanderne – ikke tilpasser sit evangelium efter mennesker. Det er således en helt central tanke i Galaterbrevet, at Paulus' status som apostel ikke er afhængig af noget menneske. Allerede i brevets åbning slår Paulus fast, at hans apostelstatus ikke er "fra mennesker", han er ikke "udsendt af et menneske, men af Jesus Kristus og Gud Fader" (Gal 1,1). Dermed "ligner" Paulus det evangelium, som er blevet forkyndt for ham, for heller ikke det er menneskeværk: "Jeg har ikke modtaget eller lært det af et menneske, men ved en åbenbaring af Jesus Kristus" (Gal 1,12). Paulus' prædestinerede upartiskhed står i diametral modsætning til eksempelvis Peter, som Paulus iscenesætter som den ultimative hykler (Gal 2,11-21). Peter bliver her et billede på de konkurrerende missionærer, der ændrer adfærd efter, hvad vej vinden blæser. For når de andre missionærer vil tvinge galaterne til omskæ-

5. Vedr. Paulus' brug af Jeremias og Esajas her, se eksempelvis Sandnes (1991, 59-68).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

relse, er det – påstår Paulus – ikke noget de virkelig mener, men noget de alene gør gældende for ”at skaffe sig anseelse i det ydre, blot for at undgå forfølgelse på grund af Kristi kors. For de, der lader sig omskære, holder ikke engang selv loven, men de vil have jer omskåret for at kunne være stolte af det, der sker på jeres krop” (Gal 6,12-13).<sup>6</sup> Paulus’ polemiske karakteristik af modstanderne skal selvfølgelig læses i lyset af hans selvbiografiske bemærkning om, at han selv ”til overmål forfulgte Guds kirke og ville udrydde den” (Gal 1,13). Det er således ikke uden ironi, at Paulus her karakteriserer sine modstandere som nogle, der i deres iver for at undgå dem, der – ligesom Paulus gjorde tidligere – forfølger Guds kirke, i stedet er ved at ødelægge den menighed, som den tidligere forfølger har opbygget.

Paulus’ brug af prædestinationstanken i Galaterbrevet er altså først og fremmest et retorisk virkemiddel. Ved hjælp af denne tanke iscenesætter han en guddommelig udvælgelse, der er med til at garantere gyldigheden og pålideligheden af hans apostelstatus og hans evangelium. Ved at gøre brug af en forestilling om guddommelig forudbestemmelse forsøger Paulus at fremstille de konkurrerende missionærer som nogle, der sætter sig op imod Gud, som forud havde udset Paulus til at skulle forkynde evangeliet blandt hedningerne.

Selvom man med god ret kan sige om Paulus, at han havde et standpunkt (at forfølge de Kristus-troende menigheder), til han tog et nyt (selv at grundlægge disse menigheder), er det – i hans egen selvforståelse – altså ikke ham, der er en vindbøjtel. Hans ændrede adfærd var ikke udtryk for hykleri, for også hans forfølgelse af de Kristus-troende menigheder var begrundet i hans ønske om at ære Gud (Gal 1,14).

At Paulus formentlig havde succes med sit brev til galaterne, viser det faktum, at brevet blev bevaret. Det er selvfølgelig ikke til at sige, hvilke argumenter der har vejet tungest blandt galaterne, men umiddelbart virker brugen af den profetiske prædestinationstankegang som et effektivt retorisk virkemiddel.

### *Et ”misfoster” (1 Kor 15,8)*

Brevet til korintherne er endnu et eksempel på krisehåndtering fra Paulus’ hånd. Hovedanliggendet med brevet er at forsone de mange forskellige fraktioner, som tilsyneladende er opstået i menigheden. I 1 Kor 1,10 anslår Paulus således brevets tema: ”Men jeg formaner jer, brødre, ved vor Herre Jesu Kristi navn, til at enes, så der ikke er splittelser iblandt jer, men så I holder sammen i tanke og sind”. Det

---

6. I modsætning til disse missionærer, som altså formentlig har undgået forfølgelse (ellers vil Paulus’ polemik ikke give mening), fremstiller Paulus sig selv, som én, der nu bliver forfulgt (Gal 5,11).

er imidlertid ikke muligt præcist at udkrystallisere, hvad de forskellige fraktioner har stået for, eftersom Paulus ikke skelner imellem dem. Som L. L. Welborn har argumenteret for, så afviser Paulus ”to analyze the opinions of the various factions, but speaks to the community as a whole, as though all the parties had coalesced in his mind” (1987, 89). Paulus ser ud til at være mere optaget af det forhold, at der overhovedet er opstået fraktionsdannelser i menigheden, end af at forsøge at skelne mellem de enkelte fraktioner og deres respektive positioner. Dette betyder ikke, at Paulus ikke argumenterer imod de positioner, som han er uenig i, eller at han ikke forsøger at mægle imellem de forskellige synspunkter, men han er altså ikke interesseret i at skelne, hvem der har ment hvad. Dette er vigtigt for at forstå, hvorfor Paulus her beskriver sin apostelgerning på en ganske anderledes facon end i Galaterbrevet. Den passage, vi skal se på, indgår i Paulus’ argumentation overfor dem i menigheden, som mente, at der ikke findes nogen opstandelse fra de døde (jf. 1 Kor 15,12). Paulus argumenterer her for, at der findes en opstandelse, fordi Kristus er opstået fra de døde. Det er imidlertid ikke denne argumentation, som jeg vil opholde mig ved, men hvordan han karakteriserer sin apostelgerning som et led i denne argumentation:

Jeg overleverede jer nemlig først og fremmest, hvad jeg også selv har modtaget: at Kristus døde for vores synder efter Skrifterne, at han blev begravet, at han opstod på den tredje dag efter Skrifterne, og at han blev set af Kefas og dernæst af de tolv. Dernæst blev han set af over fem hundrede brødre på én gang, de fleste af dem er endnu i live, men nogle er sovnet hen. Dernæst blev han set af Jakob, siden af alle apostlene. Men sidst af alle blev han også set af et misfoster (ὡσπερ εἰ τῷ ἐκτροώματι) som mig; for jeg er den ringeste (ὁ ἐλάχιστος) af apostlene, ikke værdig (οὐκ ἱκανός) til at kaldes apostel, fordi jeg har forfulgt Guds kirke. Men af Guds nåde er jeg, hvad jer er, og hans nåde imod mig har ikke været forgæves; jeg har arbejdet mere end nogen af dem, det vil sige ikke jeg, men Guds nåde, som har været med mig; men hvad enten det nu er mig eller de andre: Sådan prædiker vi, og sådan kom I til tro. (1 Kor 15,3-11)

I modsætning til Galaterbrevet, hvor Paulus slog fast, at han ”ikke har modtaget eller lært det [evangeliet] af et menneske, men ved en åbenbaring fra Jesus Kristus” (Gal 1,12), så argumenterer han her for, at han ikke modtog evangeliet ved en åbenbaring, men gennem andre menneskers vidnesbyrd, sådan som de følgende kerygmatiske sætninger indikerer. Godt nok blev Kristus også set af Paulus, men som den sidste og ringeste af apostlene. I modsætning til Galaterbrevet, er det altså

ikke åbenbaringen, som er grundlaget for Paulus' forkyndelse her i 1 Korintherbrev, det er derimod den tradition, som han har fået overleveret. Denne forskel giver sig også udslag i den ændrede måde, Paulus nu beskriver Peter på: Mens han i Galaterbrevet var hyklerin *par excellence*, er han her i 1 Korintherbrev det første opstandelsesvidne, og dermed den positive modsætning til Paulus, som er den sidste i rækken, fordi han har forfulgt Guds kirke. At Paulus forfulgte Guds kirke fremgik også af Galaterbrevet, men hvor prædestinationstanken ligesom satte parentes om det forhold i Galaterbrevet, fordi Paulus allerede fra moders liv var udpeget af Gud, tillægger Paulus her forfølgelsen langt større vægt, idet han slår fast, at han på grund af sin forfølgelse af Guds kirke egentlig ikke er værdig til at kaldes apostel, og allervigtigst: I stedet for at hævde at han er udpeget fra moders liv, beskriver Paulus nu sig selv som et "misfoster" (ἐκτρώμα) (1 Kor 15,8). Den præcise betydning af ἐκτρώμα, som er et *hapax legomenon* i Det Nye Testamente, er omdiskuteret. Ordet, der er afledt af ἐκτιτρώσκειν (at abortere), forekommer sjældent i antik græsk litteratur. Men på baggrund af dets forekomster foreslog Johannes Munck tilbage i 1959 følgende to fortolkninger: Hvis man antager, at Paulus med udtrykket henryder til sin tidligere rolle som forfølger af kirken, udtrykker ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι, at Paulus er det usleste af alle mennesker, og derfor at sammenligne med et misfoster. Det er denne betydning, der ligger bag den danske oversættelse fra 1992. Som Munck anførte, er udtrykket da muligvis et miniaturecitat fra Septuaginta, hvor ordet bruges i en lignende betydning i Jobs Bog 3,16 og Prædikerens Bog 6,3. Alternativt foreslog Munck, at *tertium comparationis* kunne være det ufuldstændige ved et embryon: På samme måde som et embryon endnu ikke er fuldbåret, havde Paulus endnu ikke udviklet sit egentlige potentiale, da han blev apostel (Munck 1959, 190). I forlængelse af dette har George W. E. Nickelsburg og Markus Schaefer siden hen argumenteret for, at når Paulus her bruger ordet ἐκτρώμα, skal det ses i lyset af hans selvforståelse som prædestineret udvalgt, som kommer til udtryk i Gal 1,15. Ved at blive i fødselsmetaforikken viser Paulus, at han ikke mente, han levede op til denne udvælgelse, så længe han forfulgte Guds kirke (Nickelsburg 1986, 204, se også Schaefer 1994, 217). Denne fortolkning er imidlertid metodisk problematisk, fordi den baserer sig så ensidigt på en tankegang om prædestineret udvælgelse, som ikke findes i 1 Korintherbrev. Nickelsburg og Schaefer kommer dermed til at importere en argumentation fra Galaterbrevet, som er helt fremmed for den måde Paulus skildrer sig selv på i 1 Korintherbrev. Ligesom i Galaterbrevet griber Paulus godt nok til en sprogbug, der er associeret med fødsel, men det gør han ikke for at betone sin prædestinerede udvælgelse, men derimod for at fremhæve sin fejlagtige forfølgelse af Guds kirke. Harm W. Hollander og Gijsbert E. Van der Hout har argumenteret overbevisende for, at Paulus' sammenligning af sig selv med et ἐκτρώμα



baserer sig på en jødisk tradition, hvor ordet som regel også bruges metaforisk i en *simile*-konstruktion. Ligesom det er tilfældet i 1 Kor 15,8 (ὡσπερ) introduceres denne stilfigur med ord som ὡσεὶ, ὡσπερ og ὡς i en række gammeltestamentlige tekster.<sup>7</sup> I alle disse tekster refererer ordet således til personer, "who are in a deplorable position and whose lives are miserable and worthless" (Hollander & Van der Hout 1996, 231). Ifølge Hollander og Van der Hout skal selvbetegnelsen ἔκτρομα ses i lyset af 1 Kor 15,8-10, som de læser som refererende til det typiske gammeltestamentlige profet-motiv, hvor profeten protesterer imod sin udvælgelse ved at pege på sin utilstrækkelighed (1996, 234-336). Ved at betegne sig selv som ἔκτρομα fremhæver Paulus sin egen utilstrækkelighed på samme måde, som han gør med udtrykkene ὁ ἐλάχιστος og οὐκ ἰκανός. Paulus' påstand om at han "ikke er værdig (οὐκ ἰκανός) til at kaldes apostel" (1 Kor 15,9) spiller sandsynligvis på 2 Mos 4,10 i Septuaginta, hvor Moses i fortællingen om den brændende tornebusk netop indvender, at han ikke er ἰκανός og dermed ikke er den rette til at blive sendt til Faraos for at føre israelitterne ud af Egypten. Som jeg har argumenteret for andetsteds (Damgaard 2013, 86-107), er det imidlertid ikke kun dette typiske profet-motiv, der er på færde i Paulus' Moses-allusion. Moses-fortællingerne spiller nemlig en grundlæggende rolle som intertekster for 1 Korintherbrev, formentlig fordi disse fortællinger i Paulus' samtid blandt andet blev brugt i relation til tidens politiske diskussioner om enighed og fraktionsdannelser. Allusionen til Moses i 1 Kor 15,9 skal også forstås i det lys. Ligesom eksempelvis Josefus senere i sine *Jødiske Antikviteter* tegner et billede af Moses som en, der kæmper for at opretholde ὁμόνοια på trods af israelitternes gentagne oprør, sådan iscenesætter Paulus også sig selv som det modsatte af en intrigemager i 1 Korintherbrev: "Selv prøver jeg altid at være alle til behag og søger ikke mit eget bedste, men de andres, for at de kan frelses" (1 Kor 10,33) og "Jeg er blevet svag for de svage for at vinde de svage. Alt er jeg blevet for alle for i det mindste at frelse nogen" (1 Kor 9,22) (Damgaard 2008, 238-241).<sup>8</sup> Paulus' 'løsning' på fraktionsdannelserne i korinthermenigheden er således blandt andet at appellere til Moses-fortællingernes mange historier om fraktionsdannelser (1 Kor 10,1-13). For som Paulus konkluderer, skete "alt dette [...] med dem

7. 4 Mos 12,12 og Job 3,16 i Septuaginta, Sl 57,9 i Aquilas, Symmachus' og Theodotions oversættelser og Es 14,19 i Symmachus', jf. Hollander & Van der Hout 1996, 230.

8. Paulus' brug af Moses i 2 Korintherbrev kunne dog tyde på, at han ikke havde succes med brugen i 1 Korintherbrev (se hertil Damgaard, 2013, 100-107).

[israelitterne], for at de skulle være advarende eksempler, og det blev skrevet for at vejlede os, til hvem tidernes ende er nået” (1 Kor 10,11).<sup>9</sup>

Paulus’ selvbiografiske brudstykker i 1 Kor 15,3-11 er altså nøje tilpasset brevet retoriske situation. Når Paulus her fremhæver sig selv som ”den ringeste af apostlene”, er det ikke for at udbrede sig om en evt. dårlig samvittighed, men snarere for at portrættere sig selv i overensstemmelse med et af de centrale temaer i brevet, nemlig at ”det, som verden ser ned på, og som ringeagtes, det som ingenting er, udvalgte Gud” (1 Kor 1,28) (og altså ikke, som flere ”spejl”-læsninger har gjort gældende, udtryk for at nogle af Paulus’ modstandere har brugt *ἐκτρομα* i relation til Paulus).<sup>10</sup> Som Jack T. Sanders har argumenteret for, skal vi formentlig også finde grunden til Paulus’ forskellige selvbiografiske fremstillinger i Galaterbrevet og 1 Korintherbrev i de forskellige situationer, som fremstillingerne indgår i (1966, 339). Mens det således er den jødiske tradition (i form af omskærelse), som er problemet i Galaterbrevet, er det fraktionsdannelser og stridigheder omkring blandt andet gudstjenesten og det kristne liv, der er problemet i 1 Korintherbrev. Og mens Paulus i Galaterbrevet så at sige overtrumfer traditionen ved at argumentere for, at hans apostelgerning er forudbestemt på samme måde som de gamle profeters, og at det derfor er ham, som galaterne skal følge, fremfor de konkurrerende missionærer, er det straks vanskeligere for Paulus i 1 Korintherbrev at fremhæve sin egen unikke åbenbaring, eftersom han her forsøger at gøre op med fraktionsdannelser for i stedet at fremhæve den fælles tradition (eksempelvis i forhold til de dødes opstandelse). Når Paulus derfor fremhæver overensstemmelsen mellem det evangelium, som han forkynder, og det, som han selv har modtaget (1 Kor 15,1-3), tjener det altså til at understrege hans pointe om at holde sammen i tanke og sind (jf. 1 Kor 1,10).

9. Apropos denne bogs tema, så gør Paulus også brug af en slags prædestinationstanke her, idet det altså var forudbestemt, at det, der skete med israelitterne, skete for at de kunne være advarende eksempler.

10. Disse ”spejl”-læsninger har som regel taget udgangspunkt i, at Paulus refererer til *ἐκτρομα* i bestemt form (se eksempelvis Fridrichsen, 1938, 80). At Paulus blev kaldt *ἐκτρομα* af sine modstandere skulle enten være en hentydning til, at han havde forfulgt Guds kirke, og derfor var et ”monster”, eller et spil på hans navn (*paulus*, ”den lille”, hvorfor Paulus da også i *Paulus’ og Theklas Gerninger* kap. 3, foruden at være skaldet, krumbenet og kraftig med sammenvoksede øjenbryn og en ret fremtrædende næse beskrives som ”lille af vækst”), idet *ἐκτρομα* i enkelte (men post-Paulinske!) kilder bruges om dværge. Som Hollander og Van der Hout fornuftigt anfører, skal den bestemte artikel nok blot forstås i en generisk betydning (1996, 232, note 31).

### *Afslutning*

Paulus' selvbiografiske bemærkninger i såvel Galaterbrevet som 1 Korintherbrev kan begge læses som eksempler på krisekommunikation. De to breve afspejler imidlertid forskellige kriser, som kræver forskellige svar. Når Paulus i Galaterbrevet gør brug af en profetisk prædestinationstanke i sine selvbiografiske bemærkninger og fremhæver, at hans evangelium ikke er fra mennesker, men fra Gud, skal det formentlig ses som et forsvar for hans apostelgerning, som er kommet under pres. I 1 Korintherbrev derimod, argumenterer Paulus for, at hans evangelium er et led i en lang traditionskæde. Selvom Paulus også i 1 Korintherbrev understreger, at han er, hvad han er, i kraft af Guds nåde (1 Kor 15,10), og at han er kaldet til at være "Kristi Jesu apostel ved Guds vilje" (1 Kor 1,1), argumenterer han imidlertid ikke for, at hans apostelgerning er prædestineret. Tværtimod, fristes man til at sige, fremhæver han i stedet sig selv som et "misfoster" – den ringeste af apostlene, ikke værdig til at kaldes apostel. Dermed alluderer Paulus, ligesom i Galaterbrevet, til et gammeltestamentligt profet-motiv, men et noget andet motiv end det, vi fandt i Galaterbrevet: nemlig forestillingen om profetens (og nok i særlig grad Moses') protest og fremhævelse af egen utilstrækkelighed i mødet med Guds kaldelse. Dermed indskriver Paulus sig selv i en "ny" Mosesfortælling, hvor opgøret med strid og kiv er helt centralt. Såvel den profetiske prædestinationstanke i Galaterbrevet som den profetiske selvundervurdering i 1 Korintherbrev tjener altså begge som retoriske virkemidler i Paulus' krisehåndtering.

### *Litteraturliste*

- Barclay, J. M. G., 1987, 'Mirror-Reading A Polemical Letter: Galatians As A Test Case', *Journal for the Study of the New Testament* 31, 73-93.
- Damgaard, F., 2008, 'Brugen af Mosesfortællingerne hos Paulus og Josefus – i lyset af antikkens politiske ideal om "enighed"', *Dansk Teologisk Tidsskrift* 71, 224-241.
- Damgaard, F., 2013, *Recasting Moses: The Memory of Moses in Biographical and Autobiographical Narratives in Ancient Judaism and 4<sup>th</sup>-Century Christianity*. Early Christianity in the Context of Antiquity 13, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Fridrichsen, A. 1938, 'Paulus Abortivus. Zu 1 Kor. 15,8', *Symbolae philologicae O. A. Danielsson octogenario dicatae*, red. Axel Nelson, Uppsala: Lundequist, 79-85.
- Hamerton-Kelly, R. G., 1973, *Pre-Existence, Wisdom and The Son of Man. A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Hinge, G., 'Pseudo-Demetrios Περὶ ἐρμηνείας §§223-235', <http://www.glossa.dk/epistol/demetrios.html>, set 11.3.2013.
- Hollander, H. W. & G. E. Van der Hout. 1996, 'Paul Calling himself an Abortion: 1 Cor. 15:8 within the Context of 1 Cor 15:8-10', *Novum Testamentum* 38, 224-236.
- Lyons, G., 1985, *Pauline Autobiography: Toward a New Understanding*, Society of Biblical Literature, Dissertation Series, Atlanta: Scholars Press.
- Munck, J. 1959, 'Paulus Tanquam Abortivus (1 Cor. 15:8)', i *New Testament Essays*, red. A. J. B. Higgins, Manchester: Manchester University Press, 180-193.
- Nickelsburg, G. W. E., 1986, 'An Ἐκτρωμα, Though Appointed from the Womb: Paul's Apostolic Self-Description in 1 Corinthians 15 and Galatians 1', *Harvard Theological Review* 79, 198-205.
- Sanders, J. T., 1966, 'Paul's "Autobiographical" Statements in Galatians 1-2', *Journal of Biblical Literature* 85, 335-343.
- Sandnes, K. O., 1991, *Paul – One of the Prophets?*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 43, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schaefer, M. 1994, 'Paulus, "Fehlgeburt" oder "Unvernünftiges Kind"? Ein Interpretationsvorschlag zu 1 Kor. 15,8', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 85, 207-217.
- Welborn, L. L., 1987, 'On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1-4 and Ancient Politics', *Journal of Biblical Literature* 106, 85-111.



# Det paulinske προ-

## Et semantisk aspekt af hedningepostelens tids- og historieforståelse

*Eve-Marie Becker*

*Abstract:* In this contribution the wide-ranged Pauline use of the prefix προ- is analyzed. In various contexts Paul shapes composite-language by which he finally aims to structure 'time' and 'history'. In this frame, the prefix προ- can also serve as an expression of looking back at pre-historical time, and thus even construct ideas of pre-existence. The prefix προ- thus leads us to the semantic center of Paul's epistolary dealing with 'time', indeed in a biographical, a historiographical as well as in a theological perspective.

*Keywords:* Concept of time and history – Pre-existence – Pauline semantics

Det følgende bidrag undersøger vigtige aspekter af Paulus' forståelse af tid og historie. Det drejer sig her ikke om "politisk historie" som vi kender den fra hellenistisk-romersk historieskrivning, men konstruktionen af en "begivenhedshistorie", som skaber identitet for Paulus og de paulinske menigheder (selvbiografi, menigheds-historie, frelseshistorie). At Paulus er interesseret i strukturering af tid, fremgår også af hans hyppige brug af præfikset προ-. Paulus etablerer en rangorden mellem tidligere og senere tider. På baggrund af struktureringen af tid og konstruktionen af historie, kan vi bedre forstå, hvordan Paulus benytter sig af præeksistensforestillinger og specifikt begyndelsen til en præeksistenskristologi. Min tese er, at Paulus' strukturering af tid og historie står i et stadig dialektisk spændingsforhold til en overhistorisk tids- og historiebetragtning: Ordningen af den historiske tid fungerer således som en produktiv modpol til en ensidig forståelse af eskatologiens rolle i frelseshistorien.

*Eskatologi og frelseshistorie*

Paulus' forståelse af tid og eksistens er i vid udstrækning eskatologisk bestemt. Den kommer til udtryk i en kollektiv (fx 1 Thess 4) eller individuel (fx Fil 3) nærforventning om Kristi genkomst ved tidernes ende eller om snart at være sammen med Kristus. Denne 'eskatologiske stemning' er – som Rudolf Bultmann (1984, 275ff.) har vist – ikke kun i soteriologisk henseende orienteret mod nutiden. Den har også etiske følger her og nu, både med hensyn til, hvordan det enkelte liv skal forme sig (fx 1 Kor 7), og hvordan den kristne menighed, *ἐκκλησία*, er stillet over for Gud og i forhold til omverdenen (menighedsformaningerne, fx Rom12). Og når nutiden allerede er soteriologisk kvalificeret, og forventningen om den kommende frellestid sætter en etisk ramme for det individuelle og fælles liv i nutiden, kan den nuværende og den kommende tid ikke længere skilles skarpt fra hinanden – især da vi her har at gøre med en 'apokalyptisk eskatologi': *Nu* er nemlig den tid kommet, hvor "den gamle tids håb og løfter opfyldes" og bliver synlige (Bultmann, 1979a, 36). Samtidig er der ikke tale om, at nutid og fremtid grundlæggende falder sammen: Dette gælder også, selv om *καίρως*-begivenheden omfatter det særlige øjeblik, hvor den eskatologiske frelse bliver synligt nærværende i nutiden (2 Kor 6,2 eller Mark 1,15).

Forståelsen af denne stærkt eskatologiske prægning af den tidlige kristendom bevægede Bultmann til ikke blot at konstatere, hvordan nutid og fremtid griber ind i hinanden, men også til at fortolke den tidlige kristne forståelse af historien ud fra den eskatologiske grundholdning. Han når frem til følgende beskrivelse, "I urkristendommen er *historien blevet opslugt af eskatologien*. Den tidlige kristne menighed ser ikke sig selv som et historisk, men som et eskatologisk fænomen" (Bultmann, 1979a, 42). At der konstrueres en 'historie', ser Bultmann først og fremmest som en reaktion på den erfaring, at parusien lader vente på sig: Det medfører, at der i den tidligste kristendom gradvist sker en 'af-eskatologisering' af tidsforståelsen, og hermed skabes der i sidste ende plads til grundlæggelsen af en frelseshistorie.

Denne beskrivelse fra Bultmanns hånd anno 1957/58 vil den aktuelle nytestamentlige videnskab ikke uden videre kunne forene med sit syn på den tidlige kristendoms litteratur og teologi. Der kan både fra teologisk og litteraturhistorisk hold sættes spørgsmålstejn ved den: *På den ene side* har allerede eksegeter som Oscar Cullmann søgt at vise, at frelseshistorisk tænkning "allerede forekommer hos Jesus" (Cullmann, 1962, 12). Frelshistorien viser sig dermed ikke blot at være en senere tids frembringelse. Den optræder i bredt varierede former også i den tidlige kristne historietænkning (se forskellige bidrag i Frey 2009a), men synes at være klarrest gennearbejdet hos Lukas (jf. allerede Conzelmann, 1964, senest Bauspieß, 2012). *På den anden side* retter man nu også i litteraturhistorisk henseende blikket

mod den tidlige kristendoms stærke historieskabende aktivitet: Det vedrører især spørgsmålet om, hvordan den tidlige kristne litterære aktivitet tager sin begyndelse på fortællingens narrative, præ-historiografiske område, dvs. især hos Markus og i det lukanske dobbeltværk (Becker, 2005, Frey, 2009). I takt med, at den narrative iscenesættelse af evangeliefortællingen bliver en del af den tidlige kristne litterære aktivitet (ca. 70-90 e.Kr.), får også tolkningen af historien øget betydning.<sup>1</sup>

### *Selvkonstruktion og menighedskonstruktion*

Dog kan man også iagttage en opmærksomhed på historie og en frembringelse af historie allerede hos den tidligste kristne forfatter, nemlig Paulus (se fx Avemarie 2009; senest Wischmeyer 2013). Paulus lader sin tids- og historieforståelse komme til udtryk på tre niveauer: *For det første* konstruerer han i selvbiografiske sammenhænge sin egen personallhistorie i spændingsfeltet mellem hans oprindelse i den farisæiske prægede jødedom (Gal 1-2; Fil 3) og hans aktuelle konflikt- og afsavnsfyldte missionær- og menighedslederfunktion som 'Jesu Kristi apostel' (fx 2 Kor 12 og opremsningerne af hans lidelser, de såkaldte peristasekataloger). *For det andet* udkaster han i tilbageblik på sin missions begyndelse i Thessaloniki og Filippi (1 Thess 1f, Fil 4) en '*kollektiv erindring*', som efterfølgende bidrager til, at de tidlige kristne menigheder kan blive bevidste om hver deres egen historie. I særlig grad er der, hvis vi følger Hubert Cancik og opfatter Apostlenes Gerninger som "institutionel historie" (Cancik 2009), faktisk tale om, at Lukas tage en impuls op, som allerede Paulus selv havde afgivet. Allerede kort efter sit indledende arbejde i Thessaloniki havde Paulus nemlig indset nødvendigheden af at fastholde sin missionsvirksomheds "historie" og at meddele den til brevenes adressater. I brevene til menigheden i Korinth bliver sågar 'brevvekslingens egen historie' til et selvstændigt tema for brevskrivningen (jf. 2 Kor 2; 7; 10).

Begge disse aspekter af Paulus' begyndende konstruktion af en apostolisk 'selv-' og menighedshistorie er logisk forbundet med hinanden i historien om han missionsvirksomhed. Det er den missionerende aktivitet og de heraf følgende konflikter, som bringer Paulus til at reflektere over og kontruere sin 'selv-historie' såvel som historien om menighedernes grundlæggelse. Begge historiekonstruktioner kan lejlighedsvis føre til, at den historiske tænkning overbydes eller rettere sættes ud af kraft. I den autobiografiske selvscenesættelses perspektiv kan Paulus med en profe-

1. Det har også Bultmann – i det mindste antydningvis – erkendt, når han i sin Johanneskommentar taler om, at Døberens skikkelse i Joh 3,22-26 allerede er et udslag af en "kristen historietolkning" (1986, 121).



tisk gestus tale om allerede forud for sin fødsel at være blevet kaldet eller udvalgt til at forkynde evangeliet (Gal 1,15: ἀφορίζειν). Dermed befinder han sig ikke længere på den immanente historieskrivnings plan. I udformningen af en missionshistorie har metaforen om 'Kristi legeme' (fx 1 Kor 12) på en måde den effekt, at selve spørgsmålet om menighedens historiske oprindelse og stilling bliver taget ud af sin tidslige sammenhæng eller 'af-temporaliseret'. Det 'tid-løse' blik på ekklesiologien er kristologisk betinget: For den paulinske kristologi er tilbøjelig til at betragte Jesuskikkelsen i et ekstra-historisk eller overhistorisk perspektiv (Gal 4,4). De første antydninger af en præksistens-kristologi (Fil 2,6)<sup>2</sup> må forstås på denne baggrund. Samlet set åbner Paulus' tænkning sig netop først på baggrund af denne dialektiske spænding mellem et historisk og et ekstra- eller overhistorisk perspektiv. Det kommer jeg afslutningsvis tilbage til.

### *Historiens forsvindingspunkt*

Begge de hidtil nævnte aspekter af oprindelsen til Paulus' skabelse af en 'selv'- og en menighedshistorie har jeg forsøgt at gøre udførligere rede for andetsteds (Becker, 2009, 2013). I det følgende vil jeg beskæftige mig med yderligere en dimension af Paulus' refleksion over og konstruktion af historie: I sine breves argumentation, som i det væsentlige tjener til at udfolde og aktualisere det tidlige kristne kerygma, bestræber Paulus sig nemlig *for det tredje* på, at karakterisere det kristne εὐαγγέλιον i en spænding mellem frelseshistorisk forventning og opfyldelse (fx Rom 1,16 f.). I den sammenhæng er han udpræget interesseret i Israels historie, både som en fortsat '*parallelhistorie*' til den kristne missionshistorie indtil "hedningernes fylde" er podet ind på oliventræet (Rom 11,25), og som *forhistorie* til Kristuskerigmaet (1 Kor 15,3b-5). Således argumenterer Paulus i Gal 3 gennemført 'historisk', når han henviser til, at den νόμος, som Moses formidlede, var foreløbig, og erklærer, at løftet til Abraham er ældre og dermed oprindeligere, hvorimod Moses' νόμος er kommet til senere (Gal 3,19) og kun har midlertidig gyldighed. Den fungerer som "opdrager til Kristus" (Gal 3,24), men Kristus udgør "løskøbelsen fra lovens forbandelse" (Gal 3,13). Således har historien sit forsvindingspunkt i Kristus: Med hans sendelse er "tiden opfyldt" (Gal 4,4).

2. Ifølge J. Gnilka (1987, 146f.) har vi her "højest sandsynlig ... det ældste nytestamentlige udsagn om præksistensen". Jf. også Byrne, 2003.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Selv om Paulus' frelseshistoriske tænkning således er grundlæggende eskatologisk anlagt, kan man *ikke* af den grund slutte – som Bultmann har villet – at "Paulus' historieanskuelse ... er helt ud bestemt af eskatologien".<sup>3</sup> Denne opfattelse af Paulus er – som det allerede er blevet klart – for énsidig. Tværtimod opviser Paulus' tænkning hele vejen igennem historiske konstruktioner: Den dialektiske spænding mellem historisk og over-historisk bliver ikke dermed overvundet, den er snarere et produktivt element i udformningen af tid og historie. Således kan og må Paulus nødvendigvis også tænke i frelseshistoriske kategorier og dermed også interessere sig for Israels historie: For Skriften selv "har forudset", at "Gud ville retfærdiggøre hedningerne ved troen" (Gal 3,8). Tilsvarende har Dietrich-Alex Koch beskrevet, hvordan den paulinske forståelse af tid i særlig grad er baseret på brugen af Skriften og kommer til udtryk gennem brugen af Skriften: "Skriften giver stemme til Guds tidligere handlen, som gør en nutidig forståelse mulig ..., og som har en grundlæggende funktion for den nutidige menighed" (Koch, 1986, 302.307).

Med sin henvisning til skriften, refererer Paulus altså til det, som ligger i fortiden, og som har betydning for nutiden. Og dermed forstås og konstrueres det fortidige væsentligt som "historie".

#### *Det paulinske pro-*

lagttagelserne vedrørende den frelseshistoriske tænkningens udformning hos Paulus kan uddybes med en semantisk analyse af det paulinske pro-.<sup>4</sup> I Galaterbrevet 3,8 optræder ikke uden grund på et afgørende punkt to gange præfikset pro-: Skriften har 'forudset' (προ-ιδεῖν), og derfor er velsignelsen af hedningerne blevet 'forudforkyndt' (προ-ευαγγελίσεισθαι) for Abraham. Således tillægger Paulus på én gang Skriften en profetisk kvalitet og konstaterer samtidig en kontinuitet i Guds løfter. Men den udbredte anvendelse af præfikset pro- hos Paulus indebærer mere end det.<sup>5</sup> Ved hjælp af dette præfiks tilvejebringer Paulus nemlig i sidste ende ikke alene beviset for Skriftens integritet og påvisningen af den dermed forbundne historiske kontinuitet i Guds handlen. Ydermere ser Paulus ved hjælp af præfikset pro- på flere

3. Bultmann 1979b, 46. Endvidere: "Den historie, Paulus ser tilbage på, er på ingne måde Israels historie, altså nationalhistorie, men mennekeheds historie" (do.).

4. Delling (1969) har på en lignende måde undersøgt den paulinske brug af ὑπέρ.

5. Jf. de enkelte forekomster, fx i Schmoller (1994, 432-35): Det er påfaldende, hvor ofte præfikset pro- optræder hos Paulus – for nogle leksemers vedkommende udelukkende hos Paulus og særs ligt i forbindelse med verbalformer: fra προαιρείσθαι til προπέμπειν kan man tilsammen tælle ca. 35 leksemer.

måder *tilbage i tiden*. Han henviser i en række sammenhænge til fortiden som noget *fore-liggende*.

Ved hjælp af præfikset *προ-* strukturerer Paulus altså tiden, og vel at mærke sker det i vid udstrækning i de tekstafsnit, hvor han ikke viser nogen interesse i udformningen af en 'selv'- eller menighedshistorie (fx 2 Kor 8-9). Struktureringen af tidslige forløb er karakteristisk for Paulus' tænkning. Men også her forbliver 'konstruktionen af tid' og 'opløsningen af tiden' – enten i betydningen "tidens fylde" eller med henblik på forestillinger om en præeksistent tid – i en dialektisk spænding (fx Rom 3,25).

Den samlet set hyppige brug af præfikset *προ-* hos Paulus er slående – underp tiden optræder det flere gange inden for samme vers (fx Gal 3,8, 2 Kor 9,5; Rom 3,9; 8,29). Præfikset kan grundlæggende udtrykke en overvejende tidsmæssig eller lokal orientering i forhold til det leksem, det knyttes til; i vores sammenhæng er den tidsmæssige anvendelse hos Paulus betydningsfuld. Hvor vigtig præfikset er for Paulus, fremgår af den omstændighed, at han sågar på egen hånd indføjer et leksem dannet med *προ-* i et citat fra Skriften (*προδιδόναι*: et *hapax legomenon* i Det Nye Testamente, kun i Rom 11,35 og her tilsyneladende en ændring af Job 41,3; se Jewett, 2007, 719f). For vores formål er det i særlig grad værd at kigge nærmere på de leksemer, hvor præfikset *προ-* udtrykker en tidsmæssig perspektivering, og altså refererer til noget, som i tid ligger *forud* for den talendes nutid.<sup>6</sup>

I hvilke sammenhænge strukturer Paulus nu tiden, henholdsvis konstruerer det 'forudliggende', ikke blot som noget tidligere, men som "historie" i den forstand, at det har nutidsrelevans? (a) Struktureringen af tiden sker med henblik på *meneskkelige handlingers tidsmæssige indordning*: Paulus refererer til en tidligere truffet afgørelse, til forberedelsesprocesser eller foregribende handlinger eller begivenheder. Han taler om den allerede påbegyndte kollektindsamling eller den fremtidige lidelse. Han nævner den syndige adfærd, som er gået forud for brevvekslingen, og

6. Her må der ses bort fra bestemte leksemer: (a) de som anvender *προ-* i en primært spatial beb tydning, som fx *προέρχεται* (2 Kor 9,5), *προηγείται* (Rom 12,10), *προιστάται* (Rom 12,8; 1 Thess 5,12), *προκόπτειν* (Rom 13,12; Gal 1,14) og *προπέμπειν* (Rom 15,24; 1 Kor 16,6.11; 2 Kor 1,16 – altid som paulinsk *terminus technicus* for rejsesagsagelse); (b) de som blot henviser til den forudgående argumentation, fx *προαιτιάσθαι* (Rom 3,9) eller *προλέγειν* (Gal 1,9); (c) de tilfælde, hvor præfikset ikke (længere) tydeligt erkendes som sådant, men er blevet en konstitutiv del af leksemet, fx *προθυμία* (2 Kor 8,11.19; 9,2 og 8,12 – her i forbindelse med *προκεισθαι*), *πρόθυμος* (Rom 1,15), *προκαλείσθαι* (Gal 5,26) eller *προκοπή* (Fil 1,12.25).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

menneskelig foromtale af kommende begivenheder eller handlinger. Og han opfordrer til med forudseende omtanke at yde omsorg og til at tage forholdsregler.<sup>7</sup>

(b) Konstruktionen af tid og historie sker særligt ved at udpege Skriften såvel som den menneskelige eller guddommelige forkyndelses *karakter af forudsigelse*.<sup>8</sup> Skriften og prædiken tjener altså direkte til at skabe sammenhængende forbindelse mellem rum, som er adskilt fra hinanden i tid. Den lineære forståelse af historien, som svarer til forestillingen om kontinuiteten i den guddommelige handling, bygger altså på struktureringen af tid og historie.

(c) I *frelsehistorisk henseende* bestræber Paulus sig på at sætte tiden og historien på genealogisk begreb<sup>9</sup> og at stille den 'gamle' og 'nye tidsalder' over for hinanden i kraft af deres soteriologiske kontrast.<sup>10</sup> Den guddommelige handling, som ligger i fortiden, fortolker Paulus ved hjælp af en række forskellige leksemer som udtryk for guddommeligt forsyn og for historiens forudbestemthed.<sup>11</sup> Også hermed understreger Paulus endnu en gang historiens sammenhæng og kontinuiteten i den guddommelige handling.

### Afslutning

προ- præfikset, som bruges hyppigere hos Paulus end hos nogen anden forfatter i Det Nye Testamente, bringer os tættere på en væsentlig sproglig og semantisk dimension i Paulus' tænkning. Man ser tydeligt – og så langt må man give Bultmann helt ret – at Paulus tænker i frelsehistoriske kategorier, som er orienteret mod en nutid, som næres af eskatologiske forventninger. Men for at opnå dette fokus på frelsens *nutidighed*, må Paulus strukturere tiden og fortolke det, som er sket forud, som en nødvendig forhistorie, ja sågar som et varsel om nutiden og et fortegn for

- 
7. Tidligere truffet afgørelse: Προαιρέσθαι: 2 Kor 9,7. Forberedelsesprocesser: Προκαρτιζέιν: 2 Kor 9,5. Foregribende handlinger eller begivenheder: Προλαμβάνειν: 1 Kor 11,21; Gal 6,1. Den påbegyndte kollektindsamling: Προενάρχεσθαι: 2 Kor 8,6.10. Den fremtidige lidelse: Προπάσχειν: 1 Thess 2,2. Forudgående syndig adfærd: Προαμαρτάνειν: 2 Kor 12,21; 13,2. Menneskelig forudsigelse: Προλέγειν: 2 Kor 7,3; 13,2; Gal 5,21; 1 Thess 3,4; 4,6. Opfordring til fremsynet omsorg: Προνοεῖν: Rom 12,17; 2 Kor 8,21. Opfordring til at tage forholdsregler: Πρόνοια: Rom 13,14.
8. Skriften: Προγράφειν: Rom 15,4; Gal 3,1; προλέγειν: Rom 9,29; προοράν, προιδεῖν: Gal 3,8. Forkyndelsen: Προεπαγγέλλειν: Rom 1,2; 2 Kor 9,5; προεπαγγελλίζεσθαι: Gal 3,8.
9. Abraham som προπάτωρ: Rom 4,1.
10. Προγινέσθαι i Rom 3,25 henviser til de synder, som blev begået i fortiden – i *modsetning* til νῦν καιρός.
11. Προγινώσκειν: Rom 8,29; 11,2; προετοιμάζειν: Rom 9,23; προέχεσθαι: Rom 3,9; πρόθεσις: Rom 8,28; 9,11; προθεσμία: Gal 4,2; προκυροῦν: Gal 3,17; προορίζειν: 1 Kor 2,7; Rom 8,29f.

den. Det dialektiske forhold mellem historie og eskatologisk kvalificeret nutid bliver hermed yderligere dialektisk tilspidset: For at kunne strukturere og formgive tid og historie på netop denne måde må Paulus nemlig igen sætte forestillinger om tid og historie ud af kraft: Her bliver de teologiske tankekomplekser om tidens fylde og den præeksistente kristologi relevante.

Her ser vi altså, hvordan Paulus' brug af tid og historie beror på en nødvendig, og derfor uopgivelig, dialektik mellem et immanent og et transcendent syn på historien. Herudfra kan man dog ikke slutte, at Paulus' historiske tænkning skulle være helt opslugt af eskatologien og højst kunne begribes antropologisk.<sup>12</sup> Vist er den paulinske tænkning orienteret mod frelsens eskatologisk kvalificerede nutidige aktualitet, men netop med henblik på talen om Gud som kontinuerligt handlende bliver struktureringen af tid og historie teologisk nødvendig. Paulus' interesse i tid og historie er således primært *teologisk* og ikke – som Bultmann mente – antropologisk motiveret. Paulus foretager altså en ordning af tiden, og han konstruerer forskellige historietyper ('selv' historie, menighedshistorie, frelseshistorie). Konstruktionen af historien begynder i hvert enkelt tilfælde med en gennemgang af noget fortidigt og forudliggende.<sup>13</sup> Idet den forudliggende guddommelige handling eller den forudliggende menneskelige eller guddommelige forkyndelse viser sig at have direkte nutidsrelevans, bliver de til væsentlige aspekter af en frelseshistorie, som ganske vist altid vil unddrage sig en rent immanent historiebetragtning. Paulus skaber altså historisk sammenhæng, idet han teologisk skitserer og tyder historiens kontinuitet.

Ud over brevformens konstruktion af en 'selv'- og en menighedshistorie fremtræder Paulus således også med henblik på soteriologien som en teolog, der spørger til historien, og som tyder historiske sammenhænge. Forestillingerne om en "præeksistens" og om "tidens fylde" viser sig ikke kun som grænser for en sådan historisk betragtning, men snarere som dens teologisk nødvendige dialektiske modpol.

12. Bultmann var overbevist om, at Paulus havde overtaget en apokalyptisk historieopfattelse og kun modificeret den, for så vidt som han "fortolkede den ud fra sin antropologi" (Bultmann, 1979b, 47). Den bultmannske Paulus-tolknings eksistentialfilosofiske implikationer springer i øjnene: "Idet Paulus tolker historie og eskatologi ud fra mennesket, glider Israels folks historie og menneskets historie ud af hans synsfelt, og til gengæld får han blik for noget andet: *Den menneskelige tilværelses historiske betingethed ...*" (49).

13. Måske kan man her indføre en yderligere skelnen, som endnu engang understreger dialektikken i den paulinske tænkning: Udformningen af 'selv-historien' tenderer til at gøre det, der ligger forud, til noget, der er forbi; udformningen af frelseshistorien sigter derimod på at lade det, der hører fortiden til, fremtræde som noget forudliggende. Ved udformningen af menighedshistorien er begge greb mulige: Her kan Paulus enten betone afgrænsningen i forhold til det, som nu er fortid (fx 1 Kor 12,2), eller han kan fremhæve det fortidige som den egentlige begyndelse til nutiden, en fortid der altså retter sig mod den nutidige frelsestid (fx 1 Kor 6,20; Rom 1,6).

*Litteraturliste*

- Avemarie, F., 2009, 'Heilsgeschichte und Lebensgeschichte bei Paulus', i *Heil und Geschichte: Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 248, red. J. Frey o.a., Tübingen: Mohr Siebeck, 357-383.
- Bauspieß, M., 2012, *Geschichte und Erkenntnis im lukanischen Geschichtswerk: Eine exegetische Untersuchung zu einer christlichen Perspektive auf Geschichte*. Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Becker, E.-M., 2005, (red.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 129, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Becker, E.-M., 2005/2009, 'Autobiographisches bei Paulus. Aspekte und Aufgaben', i *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, red. E.-M. Becker og P. Pilhofer. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 187, Tübingen: Mohr Siebeck, 67-87.
- Becker, E.-M., 2013, 'Patterns of Early Christian Thinking and Writing of History: Paul – Mark – Acts', i *Thinking, Recording and Writing History in the Ancient World*, red. K. A. Raaflaub, Hoboken: Wiley-Blackwell (i trykken).
- Bultmann, R., 1979a, 'Das Verständnis der Geschichte unter dem Einfluß der Eschatologie', i *Geschichte und Eschatologie*, 3. udg., Tübingen: J. C. B. Mohr, 24-43
- Bultmann, R., 1979b, 'Das Problem der Eschatologie A. Die Historisierung und die Neutralisierung der Eschatologie im Urchristentum', i *Geschichte und Eschatologie*, 3. udg., Tübingen: J. C. B. Mohr, 44-64.
- Bultmann, R., 1984, *Theologie des Neuen Testaments*. 9. Auflage, durchgesehen und ergänzt von Otto Merk, Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck.
- Bultmann, R. 1986, *Das Evangelium des Johannes*, (Kritisch-exegetischer Kommentar 2), 21. udg., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Byrne, B., 2003, 'Präexistenz Christi', i *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. udgave, bd. 6, 1538-1539.
- Cancik, H., 2009, 'Das Geschichtswerk des Lukas als Institutionsgeschichte. Die Vorbereitung des zweiten Logos im ersten', i *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 162, red. J. Frey o.a., Berlin/New York: Walter de Gruyter, 519-538.
- Conzelmann, H., 1964, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*. Beiträge zur Historischen Theologie 17, 5. udg., Tübingen: J. C. B. Mohr.

- Cullmann, O., 1962, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, 3. udg., Zürich: EVZ Verlag.
- Frey, J. o.a. (red.), 2009a, *Heil und Geschichte: Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 248, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Frey, J. o.a. (red.), 2009b, *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 162, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Gnilka, J., 1987, *Der Philipperbrief*. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament X/3, 4. udg., Freiburg etc.: Herder Verlag.
- G. Dellings, 1969, "Zum steigernden Gebrauch von Komposita mit ὑπὲρ bei Paulus", i: NT 11 (1969) 127-153.
- Jewett, R., 2007, *Romans. A Commentary*. Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press.
- Koch, D.-A., 1986, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*. Beiträge zur Historischen Theologie 69, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Schmoller, A., 1994, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, 8. udg., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Wischnmeyer, O., 2013, 'Konzepte von Zeit bei Paulus und im Markusevangelium', i *Paul and Mark*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, red. O. Wischnmeyer o.a., Berlin: Walter de Gruyter, 2013 (i trykken).

# Hvad kom først – templet eller præsten?

## Tempelkultens forhistorie i Dødehavsrukkerne

*Søren Holst*

*Abstract:* It is hard to imagine a time when the central institutions of one's culture did not exist. The Bible itself indicates that there is a prehistory to the Solomonic temple: It existed in a portable version during the wilderness years in the shape of the Tabernacle, and that in turn was built after a model shown to Moses on Mt. Sinai by God himself. This interpretative tendency is continued and expanded in the Dead Sea Scrolls and related literature, where the prehistory of the sanctuary is eventually found to go back to primeval times.

*Keywords:* Temple — “Reworked Pentateuch” — *Temple Scroll* — *New Jerusalem text* — *Testament of Levi* — *Aramaic Levi Document* — *Book of Jubilees* – Mishmarot texts

At forestille sig verden anderledes end den er nu, er på den ene side en essentiel del af religionens udtryksform: Det kan ligefrem indgå i definitionen af genren ”myte”, at den skildrer verden i en tilstand, der adskiller sig kategorielt fra den nuværende (se fx Hallbäck 2010, 18-24). På den anden side er der øjensynlig et vist mentalt ubehag forbundet med tanken om, at der har været et tidspunkt, hvor de centrale institutioner i religionen ikke var til – og måske også et behov for at godtgøre de centrale religiøse institutioners gyldighed og autoritet ved at knytte dem til personer eller begivenheder så langt tilbage i historien som muligt. Denne tendens er tydelig i den måde, den antikke jødedom fortolker den gammeltestamentlige religions to hovedhjørner, templet og Tora'en. I denne artikel skal vi følge templets og præsteskabets forhistorie tilbage gennem tiden forud for bygningen af Salomos tempel i Jerusalem, sådan som denne forhistorie skildres eller forudsættes i Dødehavsrukkerne og den samtidige jødiske litteratur.



*Salomos, Davids eller Moses' tempel*

At der overhovedet skal bygges et tempel, skildres i 2 Sam 7,1-2 som en tanke, der falder kong David ind, da han har konsolideret sit imperium og har god tid til at sidde og tænke sig om. Men han får prompte at vide, at han skal afholde sig fra at sætte byggeriet i værk, for det er hans søn, der er udset til denne opgave (v. 12-13). Sønnen, Salomo, bygger da også templet i 1 Kong 6 og indvier det i kap. 8, og vi omtaler det derfor gerne som ”Salomos tempel”. Allerede inden for Bibelen selv er der imidlertid en tendens til at skubbe byggeriet bagud i tid, uden dog at sige beretningen i Samuels- og Kongebøgerne alt for frontalt imod: Krønikebøgernes genfortælling af Israels historie lader stadigvæk selve opførelsen af bygningen finde sted under Salomo (2 Krøn 3-4), men giver forud for byggeriet David hele otte kapitler til at fremskaffe byggematerialerne, organisere templets personale og holde en alenlang formanings tale for Salomo, hvor sønnen får detaljerede instrukser for selv de mindste detaljer (1 Krøn 22-29). Man kan med Anne Gudme sige, at Krønikeskriveren reducerer Salomo fra en mægtig bygherre til en god dreng, der gør som far har sagt (Gudme 2009, 7), men templets oprindelse bliver på den måde ikke blot forankret lidt længere bagude i historien, først og fremmest bliver det knyttet direkte til den David, hvis navn i den gammeltestamentlige sprogbrug er synonymt med længsel efter ”de gode gamle dage” (Amos 9,11; Es 9,6; 16,4b-5; Jer 23,5; 33,14-15).

Krønikeskriveren gør således nærmest Salomos tempel til Davids tempel. Men reelt er templet af sten og cedertræ i Jerusalem jo blot en mere solid udgave af noget, som i indholdsmæssig henseende fandtes i forvejen, nemlig ”Boligen” (eller som det hed i tidligere bibeloversættelser: tabernaklet), den telthelligdom, som Gud gav Moses besked på at bygge, da de to mødtes mellem himmel og jord på Sinajbjergets top i Anden Mosebog; Gud viste sågar Moses en slags himmelsk model, en *tabnit* (2 Mos 25,9,40); og hvad ofre, højtider og øvrige præstelige funktioner angår, fik Moses ved samme lejlighed de instrukser, som skulle gælde ikke blot for telthelligdommen, men også i det fremtidige grundmurede tempel i Jerusalem. Men hvad så med den fysiske indretning af Jerusalems tempel, som skildres i 1 Kong 6 og 2 Krøn 3-4 – er alle disse siderum, vindeltrapper, udskårne blomsterknopper af cedertræ og fem meter høje oliventræskeruber alt sammen bare noget, Salomo selv har hittet på sammen med den første den bedste fönikiske indendørsarkitekt? Det virker lidt sløset af Gud ikke at sørge for lige så omhyggelig besked, som Moses fik (Zahn 2011, 100).

David hævder ganske vist i 1 Krøn 28,19, at han i sin tilrettelæggelse af tempelbyggeriet realiserer en model eller et forbillede (en *tabnit* ganske som den, Moses fik at se på Sinaj), som han har fået af Gud i skriftlig form. Men kan en anden mulighed

være, at allerede Moses faktisk fik besked, også om templet? I hvert fald er det øjenynligt tilfældet i én udgave af Mosebøgernes fortælling om begivenhederne ved Sinaj. Blandt Dødehavsskrifterne har en gruppe på fire eller fem manuskripter siden 1990'erne gået under den samlede betegnelse ”Bearbejdede Mosebøger” (*Reworked Pentateuch*, jf. Holst 2012, 128-36). Der er hovedsagelig tale om rene og skære bibelmanuskripter, som helt og holdent følger dén hebraiske tekstform, som senere blev den kanoniske, og når de kaldes ”bearbejdede” er det blot fordi de indeholder enkelte afsnit, som i forhold til det kendte stof må opfattes som tilføjelser, skønt vi jo i princippet ikke kan fastslå med sikkerhed, om det er versionen med eller uden disse afsnit, der er den oprindeligste. Den fremherskende opfattelse blandt forskere har de seneste år bevæget sig i retning af, at man derfor må opfatte manuskripterne simpelthen som bibelhåndskrifter (dem er der i forvejen betydelige variationer i) og ikke som genfortællinger eller omskrevne udgaver (Holst 2012, 136-38). En enkelt tekst bestående af fem fragmenter er dog i første omgang blevet skilt ud fra det øvrige materiale og har ikke fået den ære at tælle som et stykke af en sådan udgave af Mosebøgerne, selv om både skriverens håndskrift, pergamentets udseende og alle andre fysiske kendetegn som fx linjeafstand og marginer og såkaldte ”damage patterns” (White Crawford 2012, 91) tyder på, at de stammer fra det manuskript, som i øvrigt er blevet kaldt 4QRewritten Pentateuch<sup>b</sup> (4Q365); de fem fragmenter blev skilt fra, og fik derfor løbenummeret 4Q365a, alene af indholdsmæssige grunde: Den første udgiver mente, at det, der stod på fragmenterne, ikke kunne passe ind i et håndskrift, der i øvrigt rummer materiale fra Mosebøgerne. Det er nemlig bl.a. instrukser for indretningen af et tempel (White 1994, 335-37). Som det siden er blevet påpeget, er der noget problematisk ved at give forskerens ideer om, hvad en tekst *kan* indeholde, forrang for de konkrete indikationer af hvad den faktisk indeholder, og skønt det umiddelbart er forbavsende at tænke sig et eksemplar af Pentateuken, som indeholder et længere afsnit (sandsynligvis fire kolonner eller mere, jf. Zahn 2011, 99) med instrukser for bygningen af det fremtidige tempel i Jerusalem, så lader det faktisk til at være nøjagtig, hvad der foreligger i manuskriptet 4Q365/4Q365a (Lange og Mittmann-Richert 2002, 124-25; Zahn 2012, 140-41; 146-49; jf. Zahn 2008, 335-37). Et eksempel, taget fra det største bevarede fragment, gør blandt andet rede for målene på porte og murværk:

<sup>1</sup>... og fra Zebulons port til Gads port [trehundrede og] tres [alen] og fra [Gads po[rt] t[il det nordlige hjørne trehundrede] <sup>2</sup>og tres alen. Og fra dét hjørne til Dans port tr[ehundrede] og tres alen, og på samme måde [fra Dans port til] <sup>3</sup>Naftalis port trehundrede og tres alen, og fra Naftalis port til Ashers port trehund[rede og tres alen] <sup>4</sup>og fra Ashers port til det østlige

hjørne trehundrede og tres alen. Og po[rtrummene skal] strække sig syv alen udefter [på ydersiden af <sup>5</sup>forgårdens mur], og indad skal de strække sig seksogtrediven alen ud fra forgårdens mur, og bredden på portåbninger[ne er fjorten] <sup>6</sup>alen, og deres højde otteogtyve alen op til overliggeren; de skal være bygget [med bjælker af cedertræ] <sup>7</sup>og overtrukket med guld, og dørene skal være overtrukket med rent guld, og mellem portene skal du [på indersiden] la[ve kamre, rum og søjlegange] <sup>8</sup>rummets bredde skal være ti alen og dets længde tyve alen og dets højde fj[orten alen; det skal være bygget med bjælker af] <sup>9</sup>cedertræ, og muren skal være to alen bred, og udenfor skal der være et kammer. [Kammerets] br[edde skal være ti alen, og dets længde] <sup>10</sup>tyve alen, og væggen skal være to alen bred [og fjorten alen høj og bygget med bjælker af] <sup>11</sup>cedertræ, og dets indgang skal være tre alen bred ... (4Q365a frg. 2, kol. 2)<sup>1</sup>

Det som denne tekst skildrer, kan man med betydelig ret kalde ”Moses’ tempel”, for skønt sammenhængen ikke er bevaret, er det svært at argumentere for nogen anden forklaring, end at passagen må have været en del af de instrukser, som i 2 Mosebog bliver givet til Moses på Sinaj sammen med resten af forordningerne for telthelligdommen og præsternes embedsførelse – eller evt. en senere passage i Pentateuken (Zahn 2012, 144-45).

Man venter ikke umiddelbart at finde bestemmelser af denne art indfældet i en tekst, der i øvrigt ikke er til at skelne fra et eksemplar af Mosebøgerne; men det er netop kun den omstændighed, at teksten i øvrigt synes at være bibelsk, der gør, at tempelåbenbaringen til Moses kommer bag på os. Selve idéen om, at Moses modtog de instrukser for det fremtidige tempelbyggeri, som synes at ”mangle” i de kendte udgaver af Bibelen, er jo velbevidnet i en mere kendt tekst, den mest omfattende af samtlige skrifteruller fra Qumran, *Tempelrullen*. Faktisk minder den passage fra 4Q365a, som er citeret herover, så meget om Tempelrullens kolonne 41, at man til at begynde med forstod 4Q365a som fragmenter af en tidlig eller afvigende udgave af Tempelrullen. Med erkendelsen af, at der ikke for alvor er bæredygtige argumenter for at skille 4Q365a ud fra det rent bibelske stof i 4Q365, er det blevet en nærliggende konklusion, at en tekst som 4Q365/4Q365a simpelthen er den bibeltekst, Tempelrullens forfatter brugte som kilde i sit arbejde med at omforme Mosebørgernes lovstof til det autoritative kompendium, som man må formode, at Tempelrullen

1. Dødehavstekster er citeret efter Ejrnaes m.fl. 2003, hvis teksten findes dér, og ellers oversat efter Parry og Tov 2004-05. Når de ødelagte passager, der er anført i skarp parentes, i dette tilfælde kan rekonstrueres med ret stor sikkerhed, skyldes det, at l. 1-7 af teksten her er næsten ordret identisk med Tempelrullen (11QTemplea) kol. 41,4-17.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

har skullet være (Zahn 2012, 149-54; White Crawford 2012, 94), og Tempelrullen selv omformer altså ikke nødvendigvis på alle punkter sit bibelske forlæg helt så frit og egensindigt som førhen antaget.

Tempelrullens egen skildring af stedet for offerkulten er ikke først og fremmest interessant derved, at det tempelanlæg, der beskrives, er så helt urealistisk storslået i sine dimensioner, at man ville være nødt til at fylde hele Kedrondalen op for at få en tilstrækkeligt stor plads at bygge det på – og heller ikke, at det skildrede tempel derfor kan betragtes som et ”idealt” tempel, der enten er ment som en forsøgsvis antydning af den herlighed, der venter i fremtiden, eller som en underforstået kritik af det faktiske tempel på forfatterens samtid. Det mest slående er det, som *ikke* nævnes med ét eneste ord i Tempelrullens udførlige instrukser for Israels religiøse liv, nemlig ørkentidens telthelligdom. Hele fokus er på det grundmurede tempel i Jerusalem, som Gud altså allerede på Moses’ tid udtrykkeligt har givet israelitterne besked om bygningen af.

### *Levi og præstetjenesten*

Har man sagt tempel, må man også sige præsteskab. Præsteskabet grundlægges i Bibelen, da Moses indvier sin bror Aron i overensstemmelse med de forskrifter, han får i 2 Mos 28-29. Men alligevel optræder præsterne – som en slags *sacerdotes ex machina* – allerede i 2 Mos 19,22-24 som en særskilt gruppe, der ifølge vers 22 skal følge bestemte forskrifter, der ikke er gældende for lægfolket. Men også på anden vis er der præster før præstestanden i 1 Mosebog: Selve glosen kohen, præst, optræder kun en enkelt gang forud for 2 Mos 19, nemlig om Melkizedek i 1 Mos 14, men andre aspekter af præstelige funktioner undser sig ikke for at dukke op hos nogle af 1 Mosebogs hovedpersoner: Jakob identificerer en lokalitet som ”guds hus” og lover at betale tiende til gudsdyrkelsen på stedet, skønt der endnu ikke er nogen at betale den til; Abraham bygger altre og påkalder Herrens navn (læseren må selv tænke sig til, om hans påkaldelse kun bestod af ord, så at alteret mest var til pynt, eller han faktisk bragte ofre sådan som bl.a. Genesisapokryfen og Jubilæerbogen forstår det). Og går vi længere bagud, så kender Noa i 1 Mos 7,2.8 forskel på rene og urene dyr – en skelnen, som det er en udpræget præstelig funktion at foretage, og som der ikke gives udtrykkelige retningslinjer for før 3 Mos 11. Det har alt sammen en duft af ”præliminært” præsteskab, men bliver ved antydningen. Dét er derimod ikke tilfældet i receptionen i det andet tempels jødedom og særligt i Qumran-teksterne: Vi kan starte med Levi, stamfaderen til såvel det egentlige præsteskab som den bredere gruppe af kultfunktionærer. I De Tolv Patriarkers Testamenter har Levi et syn af de syv himle, hvor han ser, at i den øverste dvæler den store herlighed i det

allerhelligste, ovenover al hellighed. I den følgende opholder de engle sig, der står for Herrens åsyn, gør tjeneste og tilvejebringer soning over for Herren for alle de forseelser som de retfærdige begår af uvidenhed; de frembærer for Herren velliggende og rette røgofre og ublodige offergaver. (TestLevi 3,5-6)<sup>2</sup>

I den bibelske tekst selv er det ikke klart, om den *tabnit* – den model eller det forbillede for den jordiske helligdom – som Gud viste Moses, blot var en slags arkitekttegning eller skalamodel som dem, arkitekter laver af pap og sugerør (roden i *tabnit* er jo den samme som i verbet *bānā*, at bygge, og en *tabnit* kan flere steder i GT være en arbejdstegning, Es 44,13, eller en grundplan eller oversigt, fx 2 Kong 16,10, eller det kan simpelthen betyde 'form', Ez 8,3.10; 10,8), eller Gud tværtimod viste Moses et faktisk fungerende (evt. direkte præeksistent) himmelsk tempel, som den jordiske helligdom skulle være et afbillede af. Men her i Levis Testamente er der ingen tvetydighed: I patriarktestamenternes forfatters øjne er der en regulær fungerende tempelhelligdom i himlen (et fænomen, der forekommer endnu mere fuldt udfoldet i de "Sange til Sabbatsofferet", som der er fundet eksemplarer af både i Qumran og på Masada, men som vi her skal lade ude af betragtning, da Sabbatsangene tilsyneladende alene foretager en spatial forskydning af helligdommen op i himlen, og ikke en temporal bagud i tid). Vi kan desuden, måske mere overraskende, se, at denne himmelske helligdom ikke bare har den indlysende primære funktion som guddommens bolig, og den sekundære funktion som stedet for guddommens tilbedelse, idet englene i den sjette himmel lige nedenunder det himmelske *qodæš haqq<sup>2</sup>dāšim* står for Herrens åsyn og gør tjeneste – men at den konkrete effekt, dyrkelsen af guddommen har, altså også er at skaffe "soning ... for alle de forseelser, som de retfærdige begår af uvidenhed" – man må gå ud fra, at disse retfærdige er jordiske mennesker. Det er altså vanskeligt at pege på funktioner ved den jordiske helligdom, som ikke allerede opfyldes af den himmelske: Templet fandtes allerede, før det blev en jordisk realitet.

Såvidt templet i Levis Testamente – og det er altså af rent himmelsk art. Men om personen Levi selv er der mere. Den bibelske beretning har en kort redegørelse for, hvordan Jakob med sin familie aflægger et nyt besøg i Betel, hvor han bygger et alter, begraver sine husguder, og i den forbindelse beordrer familien til at rense sig (igen et præsteligt træk), hvorefter Gud igen viser sig for ham, og Jakob rejser en kultisk stenstøtte og udgyder et drikoffer (1 Mos 35,1-15). Denne tekst, som led for led er proppet med kultisk inventar, bliver i Levis Testamente udvidet med et syn, hvor syv mænd i hvide dragter viser sig for Levi og siger "Fra nu af skal du være Her-

2. Benedikt Otzens oversættelse i Hammershaimb m.fl. 2001. De gammeltestamentlige pseudepigrapher – en kategori, der som betegnelse for et tekstkorpus ikke er klart defineret, men stadig har praktisk nytteværdi – citeres, hvor intet andet er anført, efter denne udgave.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

rens præst, du og dit afkom til evig tid”; han bliver af de syv skikkelser iført en præstedragt, der ikke lader noget tilbage at ønske i forhold til den, Aron udstyres med i 3 Mos. 8, (TestLevi 8,2-10). Indvielsen til præst modtager Levi og hans slægt efter ham altså fra en himmelsk mediator, men han bliver desuden undervist om embedets indhold af en jordisk traditionsformidler, nemlig sin farfar Isak, der ”lærte mig de præstelige love om slagtofre, brændofre, førstegrødeoffer, frivilligofre og takofre” (TestLevi 9,6-7) – altså nærmest hele paletten af offertyper fra 3 Mos. 1-7; på ét punkt har Isak endda mere at fortælle end den mosaiske tora, nemlig med hensyn til, præcis hvilke tolv træsorter, der må bruges som brænde ved offerhandlingen; og her oplyser Isak i en bisætning, at på dette punkt er han selv blevet belært af sin far Abraham (TestLevi 9,12).

I Jubilæerbogen bliver Abrahams overdragelse af disse kundskaber til Isak ikke præsenteret i tilbageblik, som noget Levi fortæller, at han engang oplevede, men så at sige *in real time*, i Jub 21, før Levi overhovedet er født. Her forklarer Abraham dét med træsorterne i forbindelse med en udførlig instruktion i, hvordan ofre skal foregå. Helt generelt er det jo en central pointe i Jubilæerbogen, at patriarkerne allerede i førmosaisk tid levede i fuld overensstemmelse med toraen både vedrørende højtider og kalender og vedrørende offerpraksis.

Et interessant supplement er den tekst, der nu om stunder hyppigst kaldes for *Aramaic Levi Document* (herefter: ALD), og som først kom for dagen i form af aramæiske fragmenter fra genizaen i Cairo allersidst i 1800-tallet, der siden er blevet suppleret med Qumranfragmenter samt en græsk oversættelse fra Athos-klosteret. Det er omdiskuteret, præcis hvor direkte forholdet mellem dén og de kristent redigerede patriarktestamenter er, men i én eller anden forstand er der tale om et forlæg, og teksten er utvetydigt førkristen – ifølge Jonas Greenfield, Michael Stone og Esther Eshel, der står bag en af de seneste komplette kommenterede tekststudgaver af hele materialet, er det en af de allerældste ikkebibelske jødiske tekster vi besidder, og efter alt at dømme en af kilderne til Jubilæerbogen (Greenfield m.fl. 2004, 19-20; Eshel 2009, 83-87).

Også i ALD bliver Levi indsat som præst ved himmelsk mellemkomst og instrueret af Isak, der har sin viden fra Abraham. Det oplyses desuden, at Abraham har sin viden fra en bog skrevet af Noa, ALD 10,10, ifølge Jub 21,10 går autoriteten helt tilbage til Enok. Men instrukserne om, hvordan Levi skal rense sig, før han træder ind i helligdommen (som der udtrykkeligt står, at han skal, selv om vi ikke får at vide hvilken helligdom), stænke offerdyrets blod, partere offerdyret, og afmåle offerets forskellige ingredienser, er af en så omstændelig detaljeringsgrad, at det langt overgår både de kristent bearbejdede patriarktestamenter og den bibelske tekst selv, og sandt at sige minder mere om den rabbiniske litteraturs pedantisk om-

hyggelige viderearbejde med kultens teori, efter at dens praksis var holdt op med at være en realitet. I forbindelse med den rette omgang med offerbrændet anfører den sidstnævnte tekst en detalje, som de øvrige udelader, nemlig at Isak ikke blot fik informationen meddelt af Abraham, men ved selvsyn så ham praktisere denne fremgangsmåde:

Og når du skal til at bringe et offer af noget som helst, der er passende til at ofre på alteret, skal du igen vaske dine hænder og fødder, og ofre flækket brænde, som du først undersøger for orme, og derefter ofrer, for sådan så jeg min far Abraham omhyggeligt gøre. (ALD 7,3-4, oversat efter Greenfield m.fl. 2004)

Den bibelske tekst fortæller kun om én lejlighed, hvor Isak har haft anledning til at iagttage, hvordan Abraham greb tillavningen af brændet til en ofring an – nemlig på Moria bjerg. Denne morbide idéassociation, der er så nærliggende for den nutidige læser, behøver dog ikke være berettiget. Ifølge Jub 16,21-30 fejrede Abraham løvhyttfest med daglige brændofre fra og med det år, Isak blev født, og Isaks indføring i brændofferets praksis som forudsat i den Aramaiske Levitekst kan altså sagtens være tænkt i forlængelse af denne tradition.

### *Jakob i Det nye Jerusalem*

Når man læser Første Mosebog, falder det i øjnene, hvor svag en skikkelse Isak er – han går direkte fra at være potentielt brændoffer til rollen som blind gammel mand, der føres bag lyset af hustru og søn. Hans eneste funktion ind imellem er at blive hjemme og lave ingenting, mens en slave rejser til Mesopotamien og importerer en kone til ham. Man kan med megen ret sige, at triaden af patriarker lige så vel kunne hedde Abraham, Rebekka og Jakob.

Den omtalte Levi-litteratur fremhæver jo imidlertid Isak på Jakobs bekostning ved at lade det være Isak, der formidler den præstelige specialkompetence videre fra Abraham og direkte til Jakobs søn Levi. Jakob bliver altså i præsteligt successionsøjemed slet og ret hoppet over. Forklaringen herpå skal vi vende tilbage til.

En anden central tekst vedrørende hellig arkitektur, nemlig teksten om ”Det Nye Jerusalem” fra Qumran foretager imidlertid i nogle øjne den stik modsatte manøvre, og fremhæver patriarken Jakobs relation til tempelinstitutionen. Vi bevæger os i denne sammenhæng et lille stykke ud på hypotesernes tynde is, for desværre er den del af teksten, som må formodes at have sat navn på åbenbaringsmodtageren, ikke bevaret.

Der er tale om en vision af et idealt Jerusalem, og åbenbaringsmodtageren bliver vist rundt og modtager oplysninger af en art *angelus interpretes*; teksten er på aramaisk, og den største bevarede samlede passage udgør tilsammen flere kolonner sammenhængende tekst, som vi gætter på, er fra den indledende del af skriftet. Skildringen starter med en beskrivelse af Jerusalems bymur og dens porte, der har navn efter de 12 stammer; herfra fortsættes der ind i byen, og byens opbygning i kvarterer gennemgås sammen med en beskrivelse af gaderne. Et andet større fragment (fra hule 2) skildrer, sin begrædeligt fragmentariske tilstand til trods, tydeligvis detaljer af offertjenesten i templet:

<sup>1</sup>deres kød ... <sup>2</sup>som et velbehageligt offer ... <sup>3</sup>[og] de [skal] gå ind i helligdommen ... <sup>4</sup>otte sea fin[t mel] ... <sup>5</sup>og de skal frembære brødet ... <sup>6</sup>mod øst på al[teret] ... <sup>7</sup>i rækker på bordet ... <sup>8</sup>to rækker br[ød] ... [hv]er syvende dag foran Gud, et duftof[fer] ... <sup>9</sup>brødet, og de skal bringe brød[et] uden for helligdommen, mod <sup>10</sup>sydvest, og det skal deles ... <sup>11</sup>Og mens jeg så på, blev det [for] delt til de fireogfirs præster ... <sup>12</sup>tegnet ... fra alle syv grupper af borde til ... <sup>13</sup>de ældste blandt dem, og fjorten præster ... <sup>14</sup>præsterne. Og de to brød, der var [kommet] røgelse [på] ... Og mens <sup>15</sup>jeg så på, blev et af de to brød givet til ypperstepræsten ... <sup>16</sup>sammen med ham. Og de andre blev givet til hans andenpræst, som stod i nærheden af ... <sup>17</sup>... og jeg så på, indtil det var blevet givet til al[le præsterne] ... <sup>18</sup>... fra en vædder, en til hver eneste mand ... <sup>19</sup>... indtil det tidspunkt, hvor de satte sig ... <sup>20</sup>... [e]n i hver ... <sup>21</sup>... (2QNJ, frg. 4)

At offertjenesten spiller en fremtrædende rolle i teksten, ses ikke kun af denne passage, men også af manuskriptet fra hule 11, som ganske vist blev fundet i form af en nogenlunde hel skriftrulle, men havde undergået en slags forsteningsproces, som havde gjort rullen så stiv og skrøbelig, at det ikke lykkedes at åbne og læse den. Fra den ene ende af rullen fik man løsnet 37 mindre fragmenter, svarende til, at man kan læse en lang tynd stribe af små smagsprøver af teksten langs overkanten af hver kolonne. Men selv dette beskedne udsnit er nok til at afsløre, at omtrent en halv snes kolonner har beskrevet præsternes aktive tjeneste i templet. Om dets arkitektoniske indretning er der derimod ikke bevaret noget.

Skildringen har åbenlyse ligheder med Ezekiels tempelvision, og dette har fået nogle til at satse på denne profet som åbenbaringsmodtager (fx Lange 2009, 400-402). Den nyeste og mest omfattende drøftelse af emnet (Tigheelaar 2010, 218-20; 2007, 259-68), peger imidlertid på patriarken Jakob. Begrundelsen er i korte træk som følger:



Et af manuskripterne fra hule 4 rummer en slags eskatologisk scenario (hvad der umiddelbart forekommer som et stilbrud). Heri forudsiger englen for åbenbaringsmodtageren, at Edom, Moab og ammonitterne vil føre krig mod ”dine efterkommere” (ordret ”din sæd”), og altså ikke bare fx ”dit folk”:

<sup>1-14</sup>... <sup>15</sup>efter ham, og den ... k[onge]s kongedømme [efter ham] ... [og] <sup>16</sup>kit-tærerne [skal herske] efter ham, alle sammen, og de får alle en ende, ... [og] <sup>17</sup>andre store og mægtige [riger] sammen med dem ... <sup>18</sup>sammen med dem Edom og Moab og ammonitterne ... <sup>19</sup>fra hele Babels land, som de ikke [skal bo i] ... <sup>20</sup>og de vil volde dine efterkommere ondt, indtil den tid, hvor [der kommer] <sup>21</sup>blandt alle [folkeslagene] det rige ... <sup>22</sup>og folkeslag vil tjene dem ... (4QNJ<sup>a</sup>, frg. 13)<sup>3</sup>

Bla. Émile Puech, Klaus Beyer og Jörg Frey (jf. Tigchelaar 2007, 260) har villet forstå dét sådan, at ordvalget ”dine efterkommere” må identificere den tiltalte som en stamfader og ikke bare en repræsentant for den relevante gruppe – og så er der altså næppe tale om Ezekiel eller for den sags skyld Moses, der også har været bragt i forslag. Og når denne stamfader kontrasteres med Edom og Moab og ammonitterne, er der mest oplagt tale om stamfaderen til den etniske kategori Israel og ikke fx stamfaderen til den funktionelle kategori præsteskabet, dvs. Levi.

Opfattelsen støttes af, at de aramaiske Qumrantekster (som næppe er forfattet i Qumran) stort set uden undtagelse behandler enten før-mosaiske skikkelser eller personer i den baylonske diaspora (Tobit, Daniel, Ester, Nabonid), mens figurer fra Moses over David og frem til og med profeterne behandles på hebraisk – hvilket jo giver god mening som litterær effekt. Skønt Ezekiel må siges at have en berøring med den østlige diaspora, så er alle de såkaldte pseudo-Ezekiel-tekster fra Qumran på hebraisk, så han hører altså ifølge denne logik ikke til de aramaisktalende troshelte. At den patriark, der i teksten regnes som stamfader, må være Jakob og ikke Abraham, kan begrundes med, at passagen jo kontrasterer Edom og ”din sæd”, hvilket ikke i strengeste forstand kan påstås at give mening for Abraham, som jo er Edoms stamfader, fuldt så meget som han er Israels (Tigchelaar 2007, 261-62).

At Jakob udtrykkeligt sættes i forbindelse med tempelkulten er i øvrigt ikke noget, der forekommer hyppigt i tekstfundene fra Qumran, men et enkelt aramaisk fragment samt en passage fra Tempelrullen trænger sig på som eksempler:

3. Den gengivne oversættelse – i sin tid foretaget efter fotografier af pergamenterne samt foreløbige udgivelser – er hentet fra Ejrnæs m.fl. 2003, hvor teksten ud fra, hvad der dengang var kendt om rekonstruktionen af fragmenternes rækkefølge, betegnes som frg. 3 kol. 3. Den ’officielle’ tekststudgave ved Émile Puech (2009, 132) anbringer passagen som fragment 13.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

I teksten 4Q537, kaldet ”Jakobs Testamente” (måske en uheldig benævnelse, da der i forvejen findes en kristen tekst, overleveret på koptisk, etiopisk og arabisk, med dette navn), møder vi en unavngiven skikkelse, der udtrykkeligt associeres med Betel (frg. 14), og hvis alder, så vidt man kan læse, slutter med et syvtal (frg. 1-3; jf. 1 Mos 47,28, som oplyser, at Jakob blev 147 år); denne skikkelse modtager om natten oplysninger om fremtiden på skrifttavler, og i et af fragmenterne omfatter denne information også noget, der med sikkerhed må være detaljer vedrørende et tempelbyggeri:

<sup>1</sup>hvorledes det skal bygges, ... [hvorledes] dets [præ]ster skal være klædt, og hvordan de skal rense <sup>2</sup>[deres hænder, og hvordan de skal] bringe ofre på alteret og hv[ordan de hver dag i alle lan]de [skal] spise en andel af deres ofre, <sup>3</sup>[og hvordan de skal drikke vandet], som vil strømme ud fra byen, ud under dens mure ... (4Q537 frg. 12)

Denne tekst er af bl.a. Jozef Milik blevet knyttet sammen med Jub 32,21-24, hvor en engel om natten overdrager syv tavler til Jakob og oplyser ham om hans efterkommeres skæbne og om, at han *ikke* skal bygge ”en evig helligdom” i Betel. Qumranfragmentet kan altså have suppleret dette negativt definerede stykke instruktion med positivt udformede oplysninger om, hvorhenne der så til sin tid skal ligge en helligdom (Milik 1978; jf. Tigchelaar 2007, 263-64).

Foruden at dette indholdsmæssigt altså passer fint med Jubilæerbogen, så har samtlige temaer i fragmentet af ”Jakobs Testamente” – bygningsværker, præstelig klædedragt, frembærelse af ofre, spisning af præsternes andel af offergaverne, og vand som strømmer ud fra tempelbyen – en direkte parallel i Ny Jersusalem-teksten (Tigchelaar 2007, 263-64).

Også Tempelrullen forbinder patriarken Jakob med tempelbyggeri: I en passage i dens instrukser til Moses om fremtidens opførelse af en helligdom, beskrives Guds bopæthed blandt israelitterne som noget, Gud har sluttet pagt med netop Jakob om:

Jeg vil tage bolig <sup>8</sup>hos dem i al evighed, jeg vil hellige min helligdom ved min herlighed, for dér vil jeg <sup>9</sup>lade min herlighed tage bolig indtil skabelsens dag. Da vil jeg skabe min helligdom <sup>10</sup>og grundfæste mig den alle dage, efter den pagt, jeg har sluttet med Jakob i Betel. (Tempelrullen, 11QTemple<sup>a</sup> 29,7-10)

Det forekommer oplagt, at der her implicit henvises til Jakobs natlige vision i 1 Mos 28, hvor ordet ”pagt” ganske vist ikke benyttes, men hvor Guds tiltale til Jakob i v. 13-15 er helt i tråd med konventionerne for en pagtslutning, og hvor Jakob efter-

følgende netop identificerer lokaliteten som et helligsted og følgerigtigt giver den navnet Betel (Tigchelaar 2007, 265-66).

Også i litteratur fra den samme periode, som ikke er bevidnet i Qumran, kan der tænkeligt være et enkelt eksempel på en sådan association: I Visdommens Bog 10, som gennemgår en række af ikke-navngivne, men tydeligt identificerede skikkelser fra Israels historie og noterer, hvordan den personificerede Visdom i kvindeskikkelse kom dem til hjælp, står der med tydelig henvisning til Jakob, at hun ”ledte den retfærdige ad rette vej, da han var på flugt for sin brors vrede. Hun viste ham Guds rige og gav ham kundskab om det hellige (γνώσιν ἁγίων)”; hvorvidt ”de(t) hellige”, som jo er en grammatisk flertalsform, skal opfattes i snæver forstand som ”de hellige ting”, dvs. kultens arkitektoniske og inventarmæssige forudsætninger – eller måske bare betyder ”de hellige skikkelser i folkets historie” kan nok ikke afgøres med sikkerhed. Men der er altså samlet set noget kultisk ved Jakob, som da også fortsætter op i den rabbinske litteratur, hvor fx Genesis Rabba 69, netop i forbindelse med nattesynerne i Betel, siger, at Jakob så ”helligdommen bygget, ødelagt og genopbygget” (Tigchelaar 2007, 266-68).

En del ting taler altså for, at det er Jakob, der modtager visionen af Det Nye Jerusalem i teksten af samme navn, og at han i hvert fald med megen sikkerhed associeres med guddommelige instrukser, som fører til tempelbyggeri, både i Tempelrullen og det såkaldte Jakobs Testamente fra Qumran og muligvis også i Visdommens Bog. Hvis man kan tage dette kvalificerede gætterier for gode varer, kan man spekulere videre på, hvad der gør, at der tilsyneladende er en slags arbejdsfordeling blandt patriarkerne, hvor Levi forståeligt repræsenterer det præstelige, mens Jakob mindre umiddelbart forventeligt er knyttet til oplysninger om de fysiske rammer for det fremtidige helligsted. Eibert Tigchelaars forslag, som giver fin mening, er som følger: *Præstetjenesten* er et strengt levitisk anliggende, mens tempelbyen og tempelbyggeriet angår det samlede Israel (bygherren i 1 Kongebog er jo heller ikke af levitisk herkomst), og et sådant to-regimente-system, hvor, om man så må sige, biskop og kirkeminister holdes skarpt adskilt fra hinanden, har måske betinget, at mens Jakob som hele Israels stamfader forbindes med by og tempel, så er han netop af den grund ikke en mulig tradent af den snævert præstelige kompetence. Sagt med Det Gamle Testaments egne kategorier: Jakob er som det samlede folks overhoved en slags konge – og kan derfor ikke være en præst; Levi har derfor ikke kunnet modtage indvielsen til præst fra ham; følgelig må man gå et skridt bagud i

arvefølgen og hente den ellers ret uskarpe Isak ind i billedet til formålet (Tigchelaar 2007, 269-70).<sup>4</sup>

Foruden identifikationen af åbenbaringsmodtageren stiller teksten også sin læser over for spørgsmålet om, hvad det egentlig er, åbenbaringsmodtageren ser? Her er den konvention, forskningen har lagt sig fast på med betegnelsen ”Det Nye Jerusalem”, muligvis misvisende, idet den understreger det fremtidsrettede og evt. direkte eskatologiske potentiale i teksten. Men uanset om det er med sigte på en fremtidig genoprettelse eller fornyelse af den jordiske tempelkult, englen formidler sin åbenbaring, så er der al mulig grund til at antage, at det der skildres, ikke blot er en opskrift på, hvordan noget engang skal se ud, men et allerede eksisterende (og formodentlig i bogstavelig forstand præeksisterende) og fungerende tempel i himlen: Den ideale himmelske helligdom, som det jordiske tempel er en efterligning af (Tigchelaar 2010, 129).

### *Præsteligt i Edens have*

Da Kain og Abel bringer ofre til Jhwh, gør den bibelske tekst ikke noget (bortset måske fra guddommens navn), for at forbinde denne gudsdyrkelse med den specifikke israelitiske offerkult. Men såvel de to brøders ofre som bemærkningen i samme kapitel om, at man på den tid begyndte at påkalde Herrens navn, markerer ikke desto mindre den religiøse praksis’ opståen i den bibelske fortællings sammenhæng – og markerer dermed Edens Have som det sted, hvor ofre og gudsdyrkelse endnu ikke var nødvendige. Edens Have er altså i bibelsk sammenhæng, som Hans J. Lundager Jensen har påpeget, ikke så meget et helligsted, som det sted, der går forud for den bipolare modsætning helligt-profant, som er selve helligstedets forudsætning. Når den bibelske Adam frit kan omgås Gud og spadsere sammen med ham i haven, skyldes det altså ikke, at Adam er præst, men at han er noget langt mere fantastisk: Et menneske, der ikke har brug for en præst (Lundager Jensen 2000, 137-42). Frem for at lade den mytiske, før-reale verden rumme en helligdom, lader Det Gamle Testamente selv tværtimod helligdommens grundlæggelse repræsentere en parallelforskydning af det mytiske ind i det historiske (340-41).

I receptionen af fortællingen om Edens Have i det andet tempels tid bliver der imidlertid gået anderledes håndfast til værks over for sammenhængen mellem urtid og helligdom. Et eksempel findes i 2 Baruk, hvor det bibelske motiv, at Moses

---

4. Isak på sin side modtager som nævnt, ifølge en nærmest enstemmig tradition i litteraturen fra det andet tempels tid, sin præstelige viden fra Abraham. Om Abrahams præstelige egenskaber i denne litteratur, jf. Holst 2005 og 2007.

får et forbillede af helligdommen at se på Sinaj, gøres til ét led i en længere række af sådanne fremvisninger: Jeremias' skriver Baruk forsøger at tale Herren fra hans planlagte ødelæggelse af Jerusalem med henvisning til, at i så fald vil dét i verden, der fungerer som vidnesbyrd om Guds lov, forsvinde, og Herren svarer:

... du mener vel ikke, at det er denne by, jeg har sagt om: 'På mine håndflader har jeg indskrevet dig' [Es 49,16]? Den bygning, som nu er bygget midt iblandt jer, det er ikke den, som er åbenbar foran mig, ikke den, som fra begyndelsen blev beredt, dengang jeg udtænkte at skabe Paradiset. Og jeg viste den til Adam, før han syndede; men da han havde overtrådt budet, blev den taget fra ham, ligesom også Paradiset blev det. Derefter viste jeg den til min tjener Abraham om natten mellem offerstykkerne. Og atter viste jeg den til Moses på Sinajs Bjerg, da jeg viste ham forbilledet for Tabernaklet og alle dets redskaber. Og nu – se den er bevaret foran mig, ligesom også Paradiset er det. (2 Bar 4,2-6)

Her ser vi altså for det første, at allerede Adam var modtager af en tempelåbenbaring, og for det andet, at der tænkes en udpræget parallelitet mellem helligdom og Edens have: den himmelske helligdom blev "fra begyndelsen beredt, dengang jeg udtænkte at skabe Paradiset" – og Adam mistede den "lige som også" Paradiset, men den er bevaret foran Gud i himlen, "ligesom også Paradiset er det".

Dette motiv spiller en fremtrædende rolle i Jubilæerbogens opfattelse af Edens Have. For det første bliver Adam og Eva ifølge Jubilæerbogen skabt uden for Edens Have og derefter ført ind i haven, Adam efter 40 dage, Eva efter 80 dage, med henvisning til bestemmelserne i 3 Mos 12,2-5 om, at en kvinde efter fødslen af et drengbarn først oven på en uges urenhed og en efterfølgende renselsesperiode på 33 dage kan nærme sig noget helligt eller komme ind i helligdommen – og at det dobbelte antal dage beregnes ved fødselen af et pigebarn.

At det ikke blot er toraens renhedsbestemmelser i sig selv, der ligger Jubilæerbogens forfatter på sinde, men netop deres applikation på adgangen til helligstedet, bliver sagt helt eksplicit:

Da hun havde overstået disse firsindstyve dage, førte vi hende ind i Edens Have, thi den er mere hellig end hele jorden, og ethvert træ, der er plantet i den, er helligt. (Jub 3,12)

Derefter citeres igen fra 3 Mos., at dette vedrører netop adgang til helligdommen. Og da Adam og Eva forlader Edens Have, brænder Adam røgelse foran indgangen til haven, svarende til at røgelsesofre i toraens sammenhæng bringes af præsten foran indgangen til det allerhelligste (van Ruiten 1999, 75-78; 2000, 86-88).

Senere, ved fordelingen af jorden blandt Noas sønner, glæder Noa sig særligt over, at Sems andel kommer til at omfatte både Edens Have, Sinaj og Zion, fordi

han vidste, at Edens Have er det allerhelligste, at den er Herrens bolig; og Sinaj Bjerg ørkenens midte, og Zions bjerg jordens navles midte – disse tre var skabt som helligsteder overfor hverandre. (Jub 8,19-20)

Når passagen identificerer Eden med ”det allerhelligste” (*qəddəsta qəddūsān*, jf. VanderKam 1989, I, 54), er der ganske vist ikke tale om ordret den samme vending, som den etiopiske bibel anvender om helligdommens inderste rum på centrale steder som 2 Mos 26,33-34 og 1 Kg 6,16; 7,50 og 8,6 (HaCohen 2013), men ordlyden er aldeles den samme som i Heb 9,25 og 13,11 anvendes til gengivelse af τὰ ἅγια (Dillmann 1970, 466), som jo i hvert fald i det førstnævnte vers eksplicit betegner det sted, ypperstepræsten kun går hen én gang om året, altså helligdommens *adyton*, mens det på det sidstnævnte sted måske kan henvise til det jerusalemiske tempel som helhed. Denne vending i sammenhæng med formuleringen ”Herrens bolig” sætter altså regulært lighedstegn mellem Edens have og templet.

Denne triade af hellige steder bliver i en tidligere passage suppleret med endnu en lokalitet, nemlig ”bjerget i øst”, hvis identitet er omdiskuteret:

Og han brændte helligdomsrøgelse, velbehagelig for Herren, på bjerget i syd. Thi Herren har fire steder på jorden: Edens Have og bjerget i øst og dette bjerg, som du er på i dag, Sinaj Bjerg, og Zions Bjerg skal helliges i nyskabelsen til jordens helligelse; ved det skal jorden helliges (og renses) for al sin synd og urenhed i evigheds slægter (Jub 4,25-26).

Den person, som her brænder ”helligdomsrøgelse” er Enok, der som nævnt ifølge Jubilærbogen er en af Abrahams hjemmelmænd med hensyn til omgangen med brændofre; Enok er i dette kapitel blevet bragt til Edens Have, og ikke til de egentlige himmelske regioner, da ”Gud havde taget ham bort” (1 Mos 5,24), og udfører tilsyneladende her en form for præstetjeneste, hvilket jo gør ham særligt kvalificeret til at tradere viden om denne funktion til Abraham (van Ruiten 1999, 78-79; 2000, 88-89).

Temaet, at Adam i Eden levede i en form for hellighed, kan, som bl.a. George Brooke har været inde på, tænkes at være indbygget som en tvetydighed i en Qumrantekst, Florilegium, eller som den nu ofte kaldes Eskatologisk Midrash, hvor der i en udlægning af bl.a. 2 Sam 7 tales om, at Gud har påbudt sit folk at bygge en *miqdaš 'ādām* (4Q174 frg. 1-3 1,6-7), hvilket i Bodil Ejrnæs' oversættelse, formodentlig aldeles med rette, er gengivet som ”en menneskehelligdom”, altså menigheden selv som gudsdyrkelsens sted, men som samtidig kan være et bevidst spil på, at udtrykket på samme tid kan betyde ”en Adams helligdom”, altså en helligdom som Edens have, der i temporal henseende går bag om forfattersamtidens begrædelige forhold på det kultiske område (Brooke 2005, 420).

### *I begyndelsen*

Går vi yderligere et trin bagud, fra urmennesket Adam til selve kosmos' tilblivelse, så er der jo også i selve Det Gamle Testamente en række eksempler på strukturelle ligheder mellem verdens tilblivelse i 1 Mos 1 og helligdommens tilblivelse i 2 Mos 25-40 (bl.a. syvtalsstrukturen og det udtalte verbale sammenfald mellem 1 Mos 2,2a om Guds fuldførelse af skabelsen og 2 Mos 40,33b om Moses' opstilling af tabernaklet), ligesom der er en række religionshistoriske paralleller, som implicerer en sammenhæng mellem skabelse og tempelbyggeri, fx opførelsen af Marduks tempel som kulmination på verdens skabelse i det babylonske epos *Enuma Elish*.<sup>5</sup>

En gruppe tekster blandt Dødehavsrullerne sætter denne sammenhæng på spidsen ved simpelthen at tidsfæste skabelsen ud fra templets tidsregning. Det drejer sig om de kalendertekster fra Qumran, hvis anliggende er at redegøre nøjagtigt for, hvilke præstelige ”skiftehold” der gør tjeneste i templet på hvilket tidspunkt: If. 1 Krøn 24 opdelt David præsterne i 24 ”fædrenehuse”, som på skift skulle forestå tempeltjenesten. I en undergruppe af Qumrantekstsamlingens kalendertekster opstilles der tabeller for en seksårig cyklus, hvor det angives, hvilket præsteskitte der har vagten, hvornår højtiderne falder, og hvornår bestemte månefaser indtræffer.

Skønt systemet altså tilskrives David, antydes det samtidig, at det har rødder tilbage til præsternes stamfader Aron (1 Krøn 24,19), og flere af Dødehavsteksterne lader sig ikke nøje med præsteskabets officielle indstiftelse, men fører systemet tilbage til selve skabelsesbegivenheden, hvorved det naturligvis både får øget autoritet

---

5. Jf. den omfattende redegørelse for sammenhængen mellem skabelse og tempelbyggeri i Bibelen og oldtidens nærorientalske litteratur i kapitlet ”Skabelse, tempel, hvile og ritual” i Jens Bruun Kofoeds monografi *Til syvende og sidst: Skabelse, tempel og hvile i Bibelen og den gamle Orient* (under udgivelse).

og opnår en yderligere funktion som selvstændig målestok for tidsregningen vedrørende alle begivenheder i menneskehedens historie (Scott 2005, 26-27).

I indledningen til én tekst står der følgende, at solen

kommer til syne fra øst <sup>2</sup>... for at skinne midt på himlen ved sk[abelsens]  
<sup>3</sup>grundlæggelse fra aften til morgen på den 4. dag i [Ga]muls <sup>4</sup>tjenesteuge i  
 den første måned i [det førs]te <sup>5</sup>år (4Q320 1 1,1-5)

Og en anden af teksterne i samme genre nævner også ”skabels[en] på den fjerde i Ga[mul]” (4Q319 4,10-11).

Skønt præsteskitterne først blev indført af David i 1 Krøn 24, og ikke trådte i praktisk funktion på jorden før templet blev opført, så opfattes den tidsregning, der defineres af præsteskitterne, som en evig ordning, der ikke bare hører med til verdens skabelse, men rent ud sagt allerede foreligger forud for skabelsen, og som skabelsen derfor kan tidsfæstes i forhold til, så at det kan fastslås, at det netop var på den tid, hvor Gamul og hans kolleger havde vagten i templet, at Gud skabte verden.

Det er åbent for fortolkning, om præsteskitterne ”præksisterer” som rent abstrakt fænomen i den forstand, at da de er givet af Gud, må de også være evige, uanset om der var et tidspunkt, hvor de ikke blev praktiseret – eller kalenderteksternes forfattere tænkte sig et faktisk fungerende præsteskit af tjenestegørende engle ved den himmelske helligdom, som forud for den fysiske verdens tilblivelse allerede fulgte bestemmelserne for de 24 præsteskitters funktion, og at det senere jordiske præsteskit blot afspejler denne ordning (Ben Dov 2008, 224-25).

Under alle omstændigheder indikerer disse tekster tydeligt, at tempelinstitutionen med dens forskellige ordninger kommer man ifølge store dele af det andet tempels jødedom simpelthen ikke bagom. Der var i denne litteraturs øjne aldrig noget tidspunkt, hvor tempelkulten ikke allerede var en realitet.

### Litteraturliste

- Ben-Dov, J., 2008, *Head of All Years: Astronomy and Calendars at Qumran in their Ancient Context*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 78, Leiden o.a.: Brill.
- Brooke, G., 2005, 'The Ten Temples in the Dead Sea Scrolls', i *Temple and Worship in Biblical Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, red. J. Day, New York: T&T Clark, 417-34.
- Bruun Kofoed, J., [under udgivelse], *Til syvende og sidst: Skabelse, tempel og hvile i Biblen og den gamle Orient*.



- Dillmann, Ch.F., 1970 (1865), *Lexicon Linguae Aethiopiae*, Osnabrück: Biblio.
- Ejrnæs, B. m.fl. (red.), 2003, *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne: 2. udvidede og reviderede udgave*, Frederiksberg: Anis.
- Eshel, E., 2009, 'The Aramaic Levi Document, the Genesis Apocryphon, and Jubilees: A Study of Shared Traditions', i *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, red. G. Boccaccini og G. Ibbo, Grand Rapids, MI o.a.: Eerdmans, 82-98.
- Greenfield, J.C., M.E. Stone og E. Eshel, 2004, *The Aramaic Levi Document: Edition, Translation, Commentary*. *Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha* 19, Leiden: Brill.
- Gudme, A.K., 2009, 'Retten til første spadestik: Krønikebøgenes genskrivning af grundlæggelsen af templet i Jerusalem', *Bibiana* 2009/1, 6-8.
- HaCohen, R., 2013, 'Biblia Veteris Testamenti Aethiopia, red. Augustus Dillmann aut alii', <http://www.ranhacohen.info/Biblia.html>, set 17. 7. 2013 [digitaliseret udgave af bl.a. A. Dillmann, *Biblia Veteris Testamenti Aethiopia*, in quinque Tomos distributa, Leipzig/Berlin 1853-1894].
- Hallböck, G., 2010, 'Mytologi i Det Nye Testamente', *Religionspædagogisk Forum* 2010/2, 17-29.
- Hammershaimb, E., J. Munck, B. Noack og P. Seidelin m.fl., 2001, *De gammeltestamentlige pseudepigrapher*, 2. udg., Kbh.: Det Danske Bibelselskab.
- Holst, S., 2005, 'Abraham at Qumran', i *Historie og konstruktion*. Forum for Bibelsk Eksegese 14, red. M. Müller og Th.L. Thompson, København: Museum Tusulanums Forlag, 180-91.
- Holst, S., 2007, 'Folkenes og troens stamfader: Abraham i Det Gamle Testamente og i jødedommen', i L. Bruun, F. Damgaard, Th. Hoffmann, S. Holst og J. Skau, *Abrahams spor: Abraham-figuren i religion, filosofi og kunst*. Religion i det 21. Århundrede 16, Kbh.: Alfa, 11-36.
- Holst, S., 2012, 'Hvornår er en tekst bibelsk? Bearbejdede Mosebøger blandt Dødehavsrullerne', i *Bibelske genskrivninger*. Forum for Bibelsk Eksegese 17, red. J. Høgenhaven og M. Müller, Kbh.: Museum Tusulanums Forlag, 111-138.
- Lange, A., 2009, 'Between Zion and Heaven: The *New Jerusalem* Text from Qumran as a Paratext', i *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*. Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2008, red. H. Lichtenberger og U. Mittmann-Richert, Berlin: De Gruyter, 397-412.
- Lange, A. og U. Mittmann-Richert, 2002, 'Annotated List of the Texts from the Judaean Desert Classified by Content and genre', i *The Texts from the Judaean Desert: Indices and An Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series*. Discoveries in the Judaean Desert XXXIX, Oxford: Clarendon, 115-164.

- Lundager Jensen, H.J., 2000, *Den fortærende ild: Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Milik, J., 1978, 'Écrits préesséniens de Qumrân: d'Hénoch à Amram', i *Qumran: sa piété, sa théologie, et son milieu*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum LoL vaniensium 46, red. M. Delcor, Leuven: University Press, 91-106.
- Parry, D.W. og E. Tov, 2004-05, *The Dead Sea Scrolls Reader* 1-6, Leiden: Brill.
- Puech, É., 2009, *Qumrân grotte 4.XXVII: Textes araméens, deuxième partie: 4Q550-4Q575a, 4Q580-4Q587 et appendices*. Discoveries in the Judaean Desert 37, Oxford: Clarendon.
- Scott, M., 2005, *On earth as in heaven, the restoration of sacred time and sacred space in the Book of Jubilees*. Supplements to the Journal for the study of Judaism 91, Leiden o.a.: Brill.
- Tigchelaar, E., 2007, 'The Imaginal Context and the Visionary of the Aramaic *New Jerusalem*', i *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 122, red. A. Hilhorst, É. Puech og E. Tigchelaar, Leiden o.a.: Brill, 257-70.
- Tigchelaar, E., 2010, 'The Character of the City and the Temple of the Aramaic *New Jerusalem*', i *Other Worlds and Their Relation to This World: Early Jewish and Ancient Christian Traditions*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 143, red. T. Nicklas o.a., Leiden o.a.: Brill, 117-31.
- van Ruiten, J.T.A.G.M, 1999, 'Eden and the Temple: The Rewriting of Genesis 2:4-3:24 in *The Book of Jubilees*', i *Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*. Themes in Biblical Narrative 2, red. G.P. Luttikhuisen, Leiden o.a.: Brill, 63-94.
- van Ruiten, J.T.A.G.M, 2000, *Primaeval History Interpreted: The Rewriting of Genesis 1-11 in the Book of Jubilees*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 66, Leiden o.a.: Brill.
- VanderKam, J.C., 1989, *The Book of Jubilees*. Corpus scriptorum Christianorum orientaliæ 510-511. Scriptorum Aethiopicæ 87-88, Louvain: Peeters.
- White, S., 1994, '4Q365a. 4QTemple?', i *Qumran Cave 4.VIII: Parabiblical Texts Part I*. Discoveries in the Judaean Desert XIII, Oxford: Clarendon, 319-333.
- White Crawford, S., 2012, '4QTemple? (4Q365a) Revisited', i *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 98, red. J. Penner, K.M. Penner og C. Wassen, Leiden: Brill, 87-96.
- Zahn, M.M., 2008, 'The Problem of Characterizing the 4QReworked Pentateuch Manuscripts: Bible, Rewritten Bible, or None of the Above', *Dead Sea Discoveries* 15, 315-39.

Zahn, M.M., 2011, *Rethinking Rewritten Scripture: Composition and Exegesis in the 4QReworked Pentateuch Manuscripts*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 95, Leiden: Brill.

Zahn, M.M., 2012, '4QReworked Pentateuch C and the Literary Sources of the *Temple Scroll*: A New (Old) Proposal', *Dead Sea Discoveries* 19, 133-158.

# Tempel-teltet

## – et nedslag i Josefus' teologi

*Martin Friis*

*Abstract:* The Jewish historian Flavius Josephus states that his work *The Jewish Antiquities* contains a depiction of his people's entire ancient history and political constitution (*Ant* 1.5). One might get the impression that he intended to present his readers with a mere profane historical account. As is demonstrated in this article, however, his actual treatment of the tabernacle narrative in *Ant* 3.100-211 can by no means be designated as wholly devoid of systematic theological reflection. Based on an identification of the topo-, typo- and theological aspects in this passage (in comparison with its parallel in Ex 24-31 and 35-40 in the Septuagint and the Masoretic Text), this article asserts that Josephus' ways of structuring and commenting upon his narrative can be said to attest to certain contemplations on his part regarding the appearance and overall function of the tabernacle. This is exemplified by an analysis of his implicit and explicit use of the dichotomies between the sacred/profane and pure/impure, of his emphasis on the tabernacle's connection with other holy places (i.e. the Jerusalem temple and the heavenly temple) and of the intricate theological relationship between time, space and place apparent in the narrative, as well as the notions of divine history and divine revelation.

*Key words:* Josephus — *The Jewish Antiquities* — Tabernacle — Temple — Topology — Typology — Theology

### *Indledning*

I centrum for denne artikel står den jødiske historiker, T. Flavius Josefus' (c. 37-100 e.v.t.), værk *Den Jødiske Historie* (lat. *Antiquitates Judaicae*, herefter *Ant*), udgivet i år 93/94 e.v.t. Dette værk rummer blandt meget andet en bemærkelsesværdig skil-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

dring af ”tabernaklet” (en helligdom nævnt i 2. Mosebog) som et præeksistent tempel. Fænomenet ’præeksistens’ vil man måske ikke umiddelbart forbinde med Josefus’ værk. Når talen falder på præeksistensforestillinger inden for jødisk litteratur i det første århundrede e.v.t., vil fokus snarere blive rettet mod en anden indflydelsesrig jødisk forfatter, nemlig filosofen Filon af Alexandria (20 f.v.t.-50 e.v.t.), hvis forfatterskab som følge af den alexandrinske jødedomms møde med især platoniske og stoiske forestillinger (Wolfson, 1947, 1-27) ikke overraskende er gennemsyret af prægnante systematisk-teologiske refleksioner over blandt andet fænomenet ’præeksistens’. Disse er tydeligvis præget af en tæt relation til platonismens idetænkning, og udover den præeksistente visdom, som Filon kaldte *logos* og anså for åbenbart i Loven (Wolfson, 1947, 184-187), regnede han også det himmelske tabernakel nævnt i 2 Mos 25,8-9 for at være en præeksistent enhed (Wolfson, 1947, 181-184).

Filon var dog ikke ene om at sætte tabernakelberetningen i 2. Mosebog i forbindelse med en grad af præeksistenstænkning. Noget lignende kan også siges at komme til udtryk hos Josefus. Men hvor Filons værker ofte er udpræget filosofisk anlagte, levner Josefus *qua* sin historiografiske tilgang til sit forfatterskab ikke megen plads til systematisk-teologiske refleksioner. Inden for forskningen fokuseres der da også ofte på de retorisk-apologetiske træk ved dette værk – og det ofte på bekostning af værkets im- og eksplicite teologiske lag. Josefus tilkendegiver selv i forordet til værket, at han agter at introducere sine græsk-romerske læsere for sit folks ”samlede antikke historie og politiske forfatning oversat ud fra de hebraiske skrifter” (*Ant* 1,5), og derfor vil det også være nærliggende at antage, at han har haft til hensigt at give en profanhistorisk (og derved teologisk indifferent) fremstilling af sit folks fortid, således som det blandt andet gør sig gældende for de indflydelsesrige græske historikere Thukydide (ca. 460-395 f.v.t.) og Polyb (ca. 200-118 f.v.t.).<sup>1</sup> Det behøver dog ikke at være tilfældet. Derimod kan der argumenteres for, at Josefus snarere har villet berette om en guddommelig historie – og at værket i den henseende også har skullet tjene som en introduktion til jødisk teologi og religiøs selvforståelse. I den forbindelse kan en undersøgelse af Josefus’ fremstilling af tabernaklet i *Ant* tjene som en indføring i den teologiske dimension ved dette værk, hvilket i det følgende vil være båret af et dobbelt sigte: *dels* at identificere en række præeksistenslignende elementer i Josefus’ forfatterskab anskueliggjort gennem en analyse af tabernakelberetningen i 2 Mos 25-40 (der traditionelt regnes for en del af Præsteskriftet) og af parallellen dertil i *Ant* 3,100-211 med yderligere inddragelse af en række steds- og

1. Ifølge den fremtrædende Josefus-forsker Louis Feldman skulle der i *Ant*. sågar være tale om en decideret afteologiseringsstendens i form af tilbageholdenhed med at skildre Gud ud fra en antropomorferet synsvinkel og at referere til Guds direkte indgriben i historien (Feldman, 1998b, 568-570 og Friis, 2012, 196).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfof Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

typeorienterede (topo- og typologiske) træk i beretningerne; *dels* at belyse den særlige relation mellem fænomenerne 'tid', 'sted' og 'rum', der synes at forekomme både i forlægget og i *Ant*, og som bidrager til en udvidet forståelse af de teologiske lag i begge beretninger. Der afsluttes med en konklusion.

### *Tabernakelberetningen i 2 Mos 25-40*

Tabernakelberetningen indledes i såvel den hebraiske bibel (herefter 'MT' for Den Masoretiske Tekst)<sup>2</sup> som i Septuaginta (herefter 'LXX') med en beskrivelse i 2 Mos 24 af, hvordan Moses drager op på Sinajs bjerg, hvor Herren allerede tidligere i 2 Mos 19 er steget ned i en tæt sky, og hvor Moses har modtaget dekalogen samt diverse forordninger. Her slutter Herren en pagt med folket, og Moses modtager Vidnesbyrdets to tavler. Herren befaler ham, at der skal bygges en "helligdom" (שֶׁבֶט, ἁγίασμα) (2 Mos 25,8), som han kan tage bolig i, og at udformningen af templet skal svare nøjagtigt til det "forbillede" (תְּבִלֵּת, τὸ παράδειγμα) (2 Mos 25,9) af boligen og udstyret, som Herren har vist Moses på bjerget.

Herefter følger en udførlig bestemmelse i 2 Mos 25,10-27,21, der angår udfærdigelsen af tabernaklets enkelte bestanddele med gentagne formaninger om overensstemmelse mellem konstruktionen og forbilledet (2 Mos 25,40; 26,30 og 27,8). Der gives endvidere forskellige forordninger (2 Mos 28-31) om præstedragt og -vielse, røgelsesaltret, sonpenge, helligdommens indvielse, udvælgelse af håndværkere og endelig sabbatten. Moses drager derefter ned ad bjerget i 2 Mos 32 til synet af guldkalven (en episode, der helt udelades i *Ant*) efterfulgt af Herrens løfte til Moses (2 Mos 33) om at ville være med folket på dets vandring. Endelig udfærdiges der to nye stentavler i 2 Mos 34, og Moses opfordrer folket til at overholde sabbatten (2 Mos 35,1-3).

Nu kan selve udfærdigelsen af tabernaklet påbegyndes (2 Mos 35,4-36,7) med forordninger om afgift til helligdommen og udvælgelsen af håndværkerne under ledelse af Besal'el og Oholiab. Arbejdet udføres i 2 Mos 36,8-39,41, og der afsluttes med bemærkninger i 2 Mos 39,42 om, at alt er udført efter Herrens befaling, og at Moses har taget det i øjesyn, godkendt det og velsignet arbejderne (2 Mos 39,43). Moses opstiller herefter tabernaklet efter Herrens forordning (2 Mos 40,1-33), og

2. Der må her tages det forbehold, at der ikke er fuld overensstemmelse mellem de i *Ant* 1,5 omtalte 'de hebraiske skrifter' og den masoretiske skriftsamling. I det følgende vil der dog for overskuelighedens skyld fortsat blive anvendt betegnelsen 'forlæg'.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfof Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

det berettes, at ”Herrens herlighed” (כְּבוֹד יְהוָה, δόξα κυρίου) (2 Mos 40,34)<sup>3</sup> fyldte boligen, hvilket forhindrede Moses i at gå derind.

Der forekommer adskillige mindre variationer i LXX’s version af tabernakelberetningen. Udover at oversættelsen af en række af de tekniske termer må siges at være meget upræcis (for visse udtryks vedkommende i en sådan grad, at der ligefrem kan tales om fejloversættelser), er der i de to versioner en stor variation i selve rækkefølgen og indholdet i 2 Mos 35-40 (Gooding, 1959, 9 og 24). I LXX udelades eksempelvis enhver reference til konstruktionen af teltedugene af gedeuld (2 Mos 36,14-19) og røgelsesalteret (2 Mos 37,25-29). De største forskelle må dog siges at være, at fremstillingen af præstedragten er rykket fra 2 Mos 39 og frem til 2 Mos 36, og at en senere redaktør, der ikke har haft samme indgående kendskab til det hebraiske forlæg, muligvis er ansvarlig for 2 Mos 38 i LXX (Gooding, 1959, 40-59 og 85-101).

### *Josefus’ tabernakelberetning i Ant 3,100-211*

Josefus’ beretning om tabernaklet indledes i *Ant* 3,100-101 på en måde, der svarer ganske nøje til 2 Mos 25,8-9 med en enkelt vigtig afvigelse. Hvor der i 2 Mos 25,8-27,21 først berettes om Herrens forordning til Moses om, hvordan helligdommen skal indrettes, og senere i 2 Mos 35,30-38,20 fortælles om den faktiske konstruktion deraf, springer Josefus den indledende del over og går direkte på selve konstruktionsdelen efter at have ladet Moses give udtryk for, at Herren har befalet ham, at der skulle opføres et ”telt” (σκηνή, samme glose som i LXX), som han (dvs. Herren) kunne stige ind i, når han var iblandt dem (*Ant* 3,100). Opførelsen af teltet skulle foregå efter de mål og med de redskaber, ”som han selv har udpeget” (ὑπέδειξεν) (*Ant* 3,101).

Efter disse indledende bemærkninger følger i 3,102-178 en minutøs beretning om konstruktionen af tabernaklet samt de kultiske genstande og præsternes beklædning, hvor der desuden inddrages udvalgte passager i både 2 Mos 25-27 og 35-38. Hvad der fremstår som to separate tekstklynger i forlægget, er her blevet en sammenhængende beretning, formodentligt med det formål at undgå for mange gentagelser. Den væsentligste afvigelse i forhold til forlægget består i en ændret rækkefølge i beskrivelsen af udfærdigelsen af de enkelte bestanddele i en bevægelse fra tabernaklets eksteriør (*Ant* 3,108-121) til dets interiør (*Ant* 3,122-150), ligesom der også føjes visse yderligere beskrivelser til i *Ant* 3,172-178 angående ypperstepræ-

3. Den samme betegnelse er der også blevet refereret til tidligere i 2 Mos 16,7.10 og 24,16.17. Bemærk koblingen i 24,16 af ”Herrens herlighed” og det at tage bolig. Mere herom nedenfor!

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

stens hovedbeklædning specielt henvendt til dem, der ikke har kendskab til det i forvejen (*Ant* 3,175).

Efter gengivelsen af selve konstruktionsfasen med en tilføjet symbolsk tydning fortsætter Josefus i *Ant* 3,188-211 sin beretning med Arons udnævnelse til ypperstepræst. Det sker ved en markant udvidet gengivelse af 2 Mos 28,1-3. Det efterfølges af diverse afsluttende bemærkninger om et beskyttelsesdække for teltet (ligeledes en tilføjelse), sønepengene (2 Mos 30,12-16), indvielsesolierne (2 Mos 30,18-38), håndværkerne og arbejdets fuldførelse (2 Mos 39,32-43) og Guds manifestation i helligdommen (2 Mos 40,34-35). Der afrundes med en beskrivelse af Arons og sønernes indsættelse (3 Mos 8).

Det kan dog undre, at Josefus ikke har fundet anledning til at foretage decide-rede forkortelser i sin gengivelse, eftersom passagen som helhed (og især *Ant* 3,102-178) fremstår som særdeles detaljerig, så den for læsere med en kursorisk tilgang kan tænkes at blive et kedsommeligt eller måske ligefrem uinteressant bekendtskab. Josefus' valg af en så udførlig fremstilling kan dog skyldes en særlig forståelse af tabernaklets prægnante symbolsk-teologiske betydning, som der gives udtryk for i en signifikant passage i *Ant* 3,179-187, hvor han går i rette med det had (*ἀπέχθεια*), som visse kritikere åbenbart har tilkendegivet med deres påstand om, at jøderne skulle have udvist foragt over for det guddommelige (*Ant* 3,179). Han slår fast, at man på baggrund af en nærmere betragtning af tabernaklet, de (ypperste)præstelige klæder og de kultiske genstande vil kunne komme til den indsigt, at Moses (eller "lovgiveren" (*ὁ νομοθέτης*), som han så ofte omtales i *Ant*) var en gudfrygtig mand, og at disse påstande intet har på sig (*Ant* 3,180). Tabernaklet med dets længde på 30 alen er inddelt i tre områder, hvoraf de første to er givet til alle præsterne som et fælles sted åbent for alle, og som sådan symboliserer (*ἀποσημαινω*) det "jorden og havet" (*Ant* 3,181). Det inderste rum, det Allerhelligste, er derimod udelukkende forbeholdt Gud, "fordi himlen er utilgængelig for mennesker" (idem).<sup>4</sup> Disse dikotomier mellem det tilgængelige og utilgængelige; det jordiske og himmelske; det hellige og meget hellige og mellem det, der er til, og hvad det symboliserer, vil danne grundlag for gennemgangen i det efterfølgende. Vi bevæger os nu fra undersøgelsen af den overordnede fremstilling af tabernakelberetningen i *Ant* og i forlægget til de betydningslag, der kan siges at ligge til grund for skildringen af denne helligdom

4. Denne tredeling nævnes tidligere i *Ant* 3,123 med bemærkningen om, at den tredjedel af tabernaklet på 10 alen afmærket med fire søjler er utilgængelig for præsterne, "ligesom himlen er overladt til Gud", mens de øvrige tyve alen er overladt til præsterne alene "på samme måde som jorden og havet er tilgængelig for mennesker". Se *De Opificio Mundi* 1,3 og *De Specialibus Legibus* 1.12.66 for en lignende kosmologisk tænkning og *Midrash Numeri Rabbah* 12,13, *Pesikta Rabbati* 5 og *De Vita Mosis* 2.77-108 for en parallel til den symbolske tydning – jf. Feldman, 2004, 263, n. 286 og 280, n. 475.



i begge beretninger og som vil blive forsøgt afdækket nærmere i det følgende. Det drejer sig henholdsvis om tabernaklets funktion som helligsted (*Topologi I-II*), om relationen mellem tabernaklet og andre templer (*Typologi I-II*) og endelig om relationerne mellem tid, sted og rum (*Teologi I-II*).

### *Tabernaklet som helligsted (Topologi I)*

Ved hjælp af grundlæggende socio-religiøse klassifikationsdistinktioner mellem det hellige og det profane og det rene og urene vil der indledningsvist blive sat fokus på tabernaklets funktion som helligsted, helligdom og helligt rum. En lokalitet, der bærer sådanne titler, er kendetegnet ved en særlig helligedskarakter. Der er tale om et sted, der ikke er som alle andre. Stedet fungerer som et fikspunkt, et helle og et værn mod omverdenen med al dens neutralitet og relativitet. I modsætning hertil er helligstedet en opkvalificeret og absolut lokalitet. Det er slet og ret betydningsbærende, fordi der her sker en manifestation af det hellige, en 'hierofani' (Eliade, 1993, 8). Det hellige viser sig. Der kan argumenteres for, at helligheden ikke er en iboende kvalitet ved selve stedet som sådan. I 2 Mos 29,43 udtaler Herren eksempelvis, at han vil åbenbare sig for israelitterne, "så stedet helliges ved min herlighed". Stedet bliver gjort til genstand for en helliggørelse. Som udgangspunkt er det et sted som alle andre, men ved Herrens mellemkomst og ved selve helliggørelsen, der berettes om i 2 Mos 40, kommer det til at fremstå som noget særligt. Ud fra en klassisk gammeltestamentlig betragtning er det samtidig et sted, der udmærker sig ved en særlig høj grad af kultisk renhed i modsætning til den urenhed, der kendetegner den profane og uindviede omverden, hvilket kan forklare, hvorfor der både i forlæg og i *Ant* forekommer en udførlig beskrivelse af indvielsen af tabernaklet i 2 Mos 40/*Ant* 3,197-199.201 og af præsteskrabet i 3 Mos 8-9/*Ant* 3,204-207.

Selve konstruktionsberetningen i såvel forlæg som hos Josefus fokuserer i særlig grad på teltets rumlige udstrækning. Beskrivelsen i forlægget (og i *Ant*, kunne man tilføje) antager ifølge Mark K. George "an embodied perspective, that is, from the point of view of someone walking through the tabernacle" (George, 2009, 70). Som læser bevæger man sig rundt i rummet og inspicerer omhyggeligt de enkelte delelementer. Man informeres om de nøjagtige mål på de enkelte bestanddele (eksempelvis teltdugene aflinned og gedeuld på hhv. 28 og 30 alen i længde og 4 i bredde og de lodrette planker af akacietræ på 10 alen i længde og 1,5 i bredde) og om den korrekte placering af de enkelte kultiske redskaber inden for og uden for teltet (gulddalteret

til røgelsesofrene skal stilles foran arken indenfor, mens brændofferalteret stilles i forgården).<sup>5</sup>

Et enkelt sted synes dog at oppebære en særlig intensiv grad af hellighed. I 2 Mos 26,33 instrueres Moses af Herren i, hvordan arken skal stilles ind bag forhænget (בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין קֹדֶשׁ הַקֹּדְשִׁים), så forhænget danner skel for jer mellem det Hellige og det Allerhelligste. Det samme motiv genfindes hos Josefus i *Ant* 3,125 i omtalen af hele "teltet" (eller måske rettere: "templet". Josefus anvender betegnelsen *ναός*) som helligt og af dets inderste utilgængelige del som "det allerhelligste" (*τοῦ ἁγίου τὸ ἄγιον*). Denne gradsforskel i hellighed kan illustreres ved koncentriske cirkler med det Allerhelligste i midten omkranset af gradvist større cirkler af aftagende hellighed svarende til teltets indre og forgården, der endelig omkranses af den rent profane omverden.<sup>6</sup> Der er tale om en opkvalificering af visse dele af tabernaklet på bekostning af andre, og det står således klart, at det rent horisontale ikke er tilstrækkeligt til at belyse disse gradforskelle. Derfor må der tilsyneladende være tale om vertikale klassifikationsstrukturer, hvor der sondres mellem det lave og høje – mellem det jævne og det ophøjede. Den amerikanske sociolog Barry Schwartz har beskæftiget sig med anvendelsen af denne klassifikationsform til belysning af forskellige former for uligheder og hierarkier.<sup>7</sup> Han bemærker blandt andet, at vertikale distinktioner spiller en rolle i moderne arkitektur, hvor direktionsgange eksempelvis ofte befinder sig på de øverste etager, mens de ansatte typisk har til huse på lavere etager (Schwartz, 1981, 62-66). Den samme sondring forekommer også inden for verdensreligionerne. Himlen (eller bjergets tinde) er det ophøjede, hvor guden har til huse, hvorimod jorden som det lavere bebos af menneskene, mens dødsriget typisk befinder sig under jorden. For tabernaklets vedkommende manifesterer de vertikale klassifikationsstrukturer sig i stedets graduerede hellighed:

**Profan omverden → Forgården → Det Hellige → Det Allerhelligste**

og i en parallel social struktur:

**Fremmede folkeslag → Israellitterne → Præsteskabet → Aron og Moses**

- 
- Jf. 2 Mos 26,1-14 og 36,8-19/*Ant* 3,130-133; 2 Mos 26,15-25 og 36,20-21/*Ant* 3,116-121; 2 Mos 40,5,26/*Ant* 3,147-148 og 2 Mos 40,6,9/*Ant* 3,149-150
  - Lignende cirkler kan også bruges til at afbillede den etniske skelnen mellem Israel og de fremmede folkeslag – jf. Lundager-Jensen, 2004, 156-157 og Kunin, 1994, 119-120.
  - Schwartz bemærker: "the vertical is not an arbitrary or historically accidental frame for the analysis of inequality; no other means would do as well because vertical preeminence is its natural symbol" (Schwartz, 1981, 141).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfof Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Her kommer de vertikale sondringer dog til udtryk i en horisontal betragtningsform – som en vertikal klassifikation, der er lagt ned (George, 2009, 126-130). Som helhed er tabernaklet et særligt helligt sted udsondret fra den omkringliggende kaotiske, profane og urene omverden. Her er der adgang for alle medlemmer af det israelitiske folk. Dog er det kun tilladt for præsteskabet at træde ind i selve teltet, der igen er opdelt i det hellige og det allerhelligste, der er forbeholdt ypperstepræsten Aron og Moses.

### *Tabernaklet som helligt rum (Topologi II)*

Den væsentligste forskel mellem tabernaklet og det senere Jerusalemtempel består i, at tabernaklet ikke som det senere tempel er grundlagt på (og derved knyttet til) en bestemt lokalitet. Det udgør ikke et geografisk forankret fikspunkt. Det kan slås op, hvor det end skal være. Og det er netop det, der positivt formuleret er det særegne ved tabernaklet som helligdom. Folket kan bringe det med sig på rejsen. Tabernaklet er slet og ret transportabelt, hvilket Josefus da også understreger ved sin bemærkning i begyndelsen af konstruktionsfasen om, at tabernaklet ”ikke afveg fra et bærbart og omkringvandrende tempel” (*μεταφερουμένου και συμπερινοστούντος ναού διέφερε*) (*Ant* 3,103).

Denne mobilitet medfører dog, at der må tages andre argumenter i brug for at understrege tabernaklets stabilitet som helligdom. Her kan det være gavnligt med Mark K. George at drage en sontring mellem sted (place) og rum (space) (George, 2009, 7-8). Jerusalemtemplet er et eksempel på det første. Det er forankret til et konkret sted. Sat i sten. Fikseret og grundlagt. Urokkeligt. Men som bygning kan det blive ødelagt, hvilket er af stor betydning i denne sammenhæng. Heroverfor står tabernaklet, der ikke er begrænset til en enkelt lokalitet. Det er kendetegnet ved bevægelsesfrihed og er som sådan at sammenligne med en båd på havet (George, 2009, 8). Georges hypotese er, at 2 Mos 25-40 ikke er at betragte som en lovprisning af de iboende kvaliteter ved et specifikt (helligt) sted, men ved et (helligt) rum. George anvender her udtrykket ”socialt rum” som en fællesbetegnelse for de fysiske, mentale og symbolske aspekter ved tabernaklets rumlighed. Under overskriften ”spatial practice” (en term lånt fra den franske marxistiske filosof Henri Lefebvre) undersøges først de sociale mekanismer, der er med til at danne et billede af tabernaklets fysisk-empiriske virkelighed, og som så igen bidrager til at forme det israelitiske folks sociale identitet og selvforståelse (George, 2009, 23-25 og 45-87). Her ligger fokus dels på de mange udførlige *lister* over såvel materialer og enkelte genstande som håndværkernes kvalifikationer, dels på de detaljerige *beskrivelser* af tabernaklets enkelte bestanddele, dels på den *fysiske konfiguration* af genstandene

og dels på tabernaklets *berbarhed* samt *orienteringen* af såvel teltet (med teltåbningen vendt mod øst)<sup>8</sup> og dets indhold, hvor placering af enkeltgenstandene defineres ud fra deres relation til det omkringstående. Herefter giver George sig i kast med det mentale rum, også kaldet "conceptual space" ("representations of space" hos Lefebvre), hvilket her dækker over de mentale teoretiske forestillinger, der ligger til grund for et givent samfunds forståelse af rummet og de strukturer, der dér gør sig gældende (George, 2009, 25-27 og 89-135). Det indebærer blandt andet en undersøgelse af de taxonomier, der im- og eksplicit bliver bragt i anvendelse i forsøget på at fastslå tabernaklets særlige kendetegn, såsom helligt/profant og rent/urent. George interesserer sig dog især for den særlige *sociale logik*, der ifølge ham kommer til udtryk i tabernakelberetningen. Der afsluttes med en undersøgelse af tabernaklets symbolske rum ("spaces of representation" hos Lefebvre), der ifølge George er "the space of emotion, affectation, and aesthetics, which gives such space social meaning" (George, 2009, 142). Det drejer sig altså om en undersøgelse af den særlige form for betydningstilskrivning, der her finder sted. Georges undersøgelse af de fysiske, mentale og symbolske aspekter ved skildringen af tabernaklet i 2 Mos. belyser dets store betydning for det israelitiske folk. Det repræsenterer noget særligt, og er som sådan samtidig konstituerende for folkets selvforståelse. Eftersom adskillige af disse forhold kan genfindes i *Ant* 3,100-211, kan Josefus siges at være i fuld overensstemmelse med forlægget, hvad angår de topologiske træk ved beretningen.

### *Tabernaklet som (præeksistent) tempel (Typologi I)*

Fra undersøgelsen af de topologiske aspekter ved tabernakelberetningerne i 2 Mos og *Ant*. vil vi nu bevæge os videre til fortællingernes typologiske lag, hvor symmetrien mellem *Ant* og forlægget ikke er lige så udtalt som i det forudgående. Analysen går især på de termer, der anvendes om tabernaklet, samt denne helligdoms relationer til andre (im)materielle helligdomme – relationer, der kun delvist kommer til udtryk i forlægget, men som til gengæld kan siges at stå i centrum for Josefus' fremstilling. I MT tales der om en מִקְדָּשׁ ("helligdom") og מִשְׁכָּן ("helligdom"/"bolig") – alternativt מִשְׁכַּן הָעֵדוּת ("Vidnesbyrdets bolig") i 2 Mos 38,21, mens selve teltet kaldes אֹהֶל מוֹעֵד (Åbenbaringsteltet). I LXX anvendes de parallelle betegnelser ἅγιασμα, σάκηνη og σάκηνη τοῦ μαρτυρίου.<sup>9</sup> Josefus bruger ligeledes σάκηνη som primærbetegnelse for tabernaklet. Hvad der imidlertid er interessant i denne sammen-

8. Jf. 2 Mos 26,22 (*et al.*) med omtalen af tabernaklets bagvæg, eksplicit i *Ant* 3,115.

9. Jf. 2 Mos 25,8; 25,9 (*et al.*) og 27,21 (*et al.*).

hæng er, at han derudover benytter sig af udtrykket *ναός* intet mindre end ti gange i passager i *Ant* 3. Her refereres der tydeligvis til tabernaklet og *ikke* til Jerusalemtemplet, hvorimod denne term først forekommer i LXX i 1 Kong (= 1 Sam i MT) 1,9.<sup>10</sup> Dette iøjnefaldende ordvalg fra Josefus' side *kan* naturligvis blot være et forsøg på at finde en ækvivalent til *σκήνη* for variationens skyld, ligesom formålet også kan være at tydeliggøre tabernaklets karakter af helligdom for de græsk-romerske læsere, for hvem en tale om *ναός* som parallel til det latinske *templum* må formodes at have været letgenkendelig. Udover dette rent pædagogiske sigte kan der dog også være en dybereliggende årsag til valget af netop denne betegnelse. Det er nemlig nærliggende at antage, at Josefus ved sin brug af *ναός* enten med fuldt overlæg eller ved en form for 'freudiansk fortalelse' forsøger at understrege tabernaklets karakter af og funktion som helligdom samt dets forbindelse til andre helligdomme og helligsteder, der figurerer i værket, hvoraf det mest fremtrædende eksempel naturligvis er Jerusalemtemplet. En sådan forestilling er vi faktisk stødt på tidligere i en passage citeret ovenfor, hvor Josefus netop omtaler tabernaklet som "et bærbart og omkringvandrede tempel" (*ναός*) (*Ant* 3,103).<sup>11</sup> Ud fra en typologisk betragtning er tabernaklet således at regne for en prototype eller arketype af det langt senere Jerusalemtempel, og det til trods for, at tabernaklet netop ikke omtales som noget sådant i MT. Med en lettere omskrivning af Hamerton-Kellys definition på begrebet 'præeksistens' (jf. Hamerton-Kelly, 1973, 11) kan tabernaklet sågar karakteriseres som et præeksistent tempel, for så vidt som det kan siges at have haft en real eksistens som tabernakel-tempel forud for dets senere jordiske manifestation som Jerusalemtemplet. Ved en sådan typologisk fremskrivning kan Josefus siges at plædere for, hvad der kun glimtvist (eller slet ikke) hentydes til i forlægget: nemlig at tabernaklet præfigurerer det langt senere tempel i Jerusalem, og at det som sådan er at betragte som et tempel i en tid, hvor der i al fald for det israelitiske folk slet ikke var tale om noget sådant. Det er dog vigtigt at understrege, at der i *Ant* ikke forekommer en fusion af de to helligdomme. Der er netop tale om to separate 'templer', hvilket da også klart signaleres med beretningen om konstruktionen af Jerusalemtemplet i *Ant* 8,61-129 (en parallel til 1 Kong 6-8), der introducerer læserne for forestillingen om et geografisk forankret tempel til forskel fra den tidligere trans-

10. Jf. *Ant* 3,103.125(x2).130.139.142.202.242 og 243. Udtrykket anvendes også andre steder i denne og de efterfølgende bøger, men da som reference til Jerusalemtemplet. Er der mon tale om en bevidst ambivalens fra Josefus' side?

11. En lignende betragtning forekommer også i *Mos* II,89, hvor Filon indikerer, at tabernaklet (her kaldet *σκήνη*), hvad selve konstruktionen angår, var "ligesom et helligt tempel (*καθάπερ νεώς ἅγιος*)". Forskellen til *Ant* 3,103 er, at Filon synes at være mere tilbageholdende med at foretage en fuldstændig identifikation af tabernakel og tempel.

portable version. På trods af denne ændring i form kendetegnes begge helligdomme dog af det samme fundamentale udtryk, nemlig stabilitet, guddommeligt nærvær, hellighed og renhed.

### *Himmelsk vs. jordisk tabernakel (Typologi II)*

Hos Filon fremhæves ikke blot tabernaklets relation til andre helligdomme, men også til det i 2 Mos 25,9 omtalte forbillede (תבנית, παράδειγμα), som Moses får åbenbaret på bjerget. Det fremgår ikke af konteksten, hvordan det nærmere skal forstås. Filon anser udtrykket ”forbillede” for at være en reference til selve ideen (platonisk forstået) om tabernaklet og dets indhold, for ”han (dvs. Moses) så med sin sjæls øje (τῆ ψυχῆ) de immaterielle former/ideer (ἀσωμάτους ιδέας) for de materielle ting, der skulle til at blive udfærdiget (τῶν μελλόντων ἀποτελεῖσθαι σωμαμάτων) (Mos 2,74; jf. *Qu.in Ex.* 2,52). Og Filon fortsætter: ”Således blev forbilledets form (τύπος τοῦ παραδείγματος) indgraveret i profetens sind – (en prototype) malet færdig og formet i det skjulte (ἀφανῶς) ved immaterielle usynlige former” (ἀνευ ὕλης ἀοράτοις εἶδει) (Mos 2,76). Fokus ligger her på forbilledets immaterialitet og usynlighed. Moses får på bjerget ikke fremvist en fysisk miniaturemodel af tabernaklet, men bliver i stedet introduceret for selve ideen om noget sådant. Formen bliver mejslet ind i hans sind, og det faktiske tabernakel er således at betragte som en reproduktion af denne ”arketype” (ἀρχέτυπον) (Mos 2,74). En sådan forståelse af forbilledets karakter er dog ikke udelukkende forbeholdt Filon. Noget lignende gør sig også gældende inden for den rabbiniske litteratur, hvor תבנית/παράδειγμα identificeres med enten en ikke-korporlig helligdom reelt eksisterende forud for skabelsen eller med en ideel helligdom, der blot eksisterede i Guds tanker.<sup>12</sup> I alle tilfælde er der tale om et himmelsk tempel, forbillede eller prototype.

Til sammenligning synes Josefus at være en smule mere tilbageholdende på dette punkt, eftersom udtrykket παράδειγμα (eller en parallel dertil) ikke forekommer i *Ant* 3,100-211. I optakten til selve byggeriet giver Moses blot udtryk for, at tabernaklet skal bygges ud fra de mål og ved de redskaber, ”som han (dvs. Gud) selv har anvist” (οἷς αὐτὸς ὑπέδειξεν) (*Ant* 3,101), mens der senere hentydes til, at selve byggefasen finder sted ”i overensstemmelse med Guds forordning” (κατὰ τὴν ὑποθήκην τοῦ θεοῦ) (*Ant* 3,107). Gud har altså dikteret, hvilken skikkelse tabernaklet skal have. Det er dog ikke noget, som vi som læsere (eller folket som tilhørere) på forhånd bliver gjort nærmere bekendt med i modsætning til i forlægget, hvor Guds

12. Jf. respektivt *Pesabim* 54a i Talmud og *Genesis Rabbah* 1,4 og 55,7 – jf. Wolfson, 1947, 182-183, n. 117-119.

instrukser til Moses bliver udførligt beskrevet. Måske er Josefus på dette punkt bevidst ambivalent og underspiller af hensyn til sine græsk-romerske læsere dette element i fortællingen ved at distancere sig fra spekulationerne i samtidens jødedom om forbilledet og det himmelske tempel. Det er ikke ensbetydende med, at en sådan tænkning skulle være ganske fraværende i *Ant*, men den er under alle omstændigheder godt skjult. Her kan der endnu engang henvises til Josefus' symbolske tykning af tabernaklet i *Ant* 3,179-187, hvor det i argumentationen for, at det jødiske folk på ingen måde skulle have udvist foragt for det guddommelige, understreges, at tabernaklet og de kultiske genstande skal tjene som "en efterligning og repræsentation af universet" (εις ἀπομίμησιν καὶ διατύπωσιν τῶν ὄλων) (*Ant* 3,180). Her svarer tabernaklets tredeling, som angivet ovenfor, til hhv. jord, hav og himmel, mens blandt andet bordet med de tolv skuebrød symboliserer (ἀποσημαίνει) året med dets tolv måneder. Der er altså en bagvedliggende årsag til den specifikke form, som tabernaklet antager efter Guds forordning og med Moses' mellemkomst. Hvad den sidstnævntes meritter angår, afslutter Josefus sin tykning således: "Lad det være forklaret af mig på denne måde, eftersom vort sigte ofte vil give os rig lejlighed til en detaljeret belysning af lovgiverens fortjenstfuldhed" (τὴν ἀρετὴν τοῦ νομοθέτου ... διελθεῖν) (*Ant* 3,187). Ifølge Feldman medfører dette, at tabernaklet og klæderne bør anses for at være "Moses' creations and that their symbolism reflected his wisdom" (Feldman, 2004, 282, n. 492). Moses' rolle i tabernakelberetningen bør på ingen måde underkendes, men den forståelse, som Feldman her lægger op til, harmonerer dog ikke med Josefus' tidligere hentydninger til Guds anvisninger i *Ant* 3,101 og 107. Den fortjenstfuldhed, eller slet og ret 'dyd', som Moses her tilskrives, behøver ikke gå på hans opfindsomhed, eftersom der lige så vel kan være tale om en lovprisning af hans lydighed mod de guddommelige forordninger, ligesom Josefus da også selv i den indledende del af dette afsnit har kaldt ham for "en mand af Gud" (θεῖον ἄνδρα) (*Ant* 3,180). Tilbage står da spørgsmålet om, hvorvidt der med den symbolske tykning af tabernaklet, der lægges op til i dette afsnit, blot er tale om ren metaforik og æstetik, eller om der også kan siges at være en teologisk funderet dybde i Josefus' gennemførte tolkningsmodel. I det følgende vil der blive argumenteret for, at der i tabernakelberetningen i *Ant* kan identificeres et teologisk dybdeniveau, der *dels* kan bidrage til at anskueliggøre, hvori tabernaklets relation til kosmos og tiden består, og *dels* kan vise, at Josefus' skildring vidner om en hos ham særlig forståelse af begrebet 'guddommeligt nærvær'.

*Tabernaklet, kosmos og den hellige tid (Teologi I)*

Den rumænske religionshistoriker Mircea Eliade har i sit forfatterskab blandt andet undersøgt de forskellige religioners syn på den ovenfor berørte dikotomi mellem det hellige og det profane, som han klassificerer som to forskellige indbyrdes uforenelige eksistensformer, der er "betinget af de forskellige positioner, som mennesket har indtaget i kosmos" (Eliade, 1993, 11). Der drages her en sondring mellem det a-religiøse menneske, for hvem ethvert rum er homogent, profant og derved neutralt, og det religiøse menneske (*homo religiosus*), for hvem der gives et særligt heterogent, helligt og derved kvalitativt rum. Et eksempel på det er tabernaklet, hvor der forekommer en sådan hierofani, altså en åbenbaring af noget helligt. Denne åbenbaring bryder det ellers så homogene rum. Det "løsriver et bestemt område fra sin kosmiske omgivelse og forandrer det kvalitativt" (Eliade, 1993, 19; jf. 1993, 45 og 1985, 107). Forestillingen om et sådant helligt rum er uløseligt forbundet med en kosmologisk treplanstænkning udgjort af 'vor' verden samt det foroven (himlen) og det forneden (underverdenen, dødsriget). Hertil knytter sig tanken om, at der gives en forbindelse mellem disse planer i form af en verdenssøjle (*axis mundi*), der befinder sig i et symbolsk centrum i form af en helligdom, der altid er "en efterligning af verden, et *imago mundi*" (Eliade, 1993, 30).<sup>13</sup> En sådan forestilling er central for forståelsen af et givent steds klassifikation som 'helligdom', for som Eliade skriver andetsteds:

... we are concerned with a sacred space, that is to say a territory qualitatively different from the surrounding cosmic environment, a zone which is singled out and is detached within the profane space. Thus we find at the origin of all types of sanctuary space, from the most modest to the most sumptuous, the idea of sacred space encircled by an enormous, chaotic, little-known zone of profane space. Chaotic zone precisely because it is not organized; little-known zone as it knows neither its limits or its structure. Profane space is clearly opposite to sacred space because this latter has some precise limits, it is perfectly structured, it is as we say "centered", concentrated." (Eliade, 1985, 107; 1993, 42 og 1958, 13)

Når tabernaklet og dets indhold i *Ant 3*, 180 regnes for en repræsentativ efterligning af universet, giver Josefus ved denne symbolske tyding blot udtryk for det, der ifølge Eliade gælder for alle former for helligdomme, der fungerer som jordisk cen-

13. Se også Eliade, 1993, 15-16. Bemærk i øvrigt den eksplicitte henvisning til Josefus' symbolske udlægning af tabernaklets tredeling s. 30.



trum (eller fikspunkt) for forbindelsen mellem de kosmiske planer og derved som naturligt kultisk samlingspunkt for folket.

Førend et givent helligsted kan tages i brug, skal det først konsekkreres. Eliade taler i den forbindelse om en decideret 'kosmisering' – altså det, at et sådant byggearbejde (og den efterfølgende indvielse) ofte har karakter af ritualiserede gentagelser af kosmogonien (Eliade, 1993, 23-26 og 1985, 112-115). Det gør sig blandt andet gældende for templer og byer (ja, sågar for de enkelte huse), hvor det at bygge nogle sådanne er "equivalent to reiterating the 'construction' of the Universe; by departing from the center, the four horizons project into the four cardinal directions" (Eliade, 1985, 113). Det er netop det, der finder sted i tabernakelberetningerne i forlægget og hos Josefus, hvor der med udgangspunkt i arkens placering i det Allerhelligste forekommer en generel orientering af resten af helligdommen på de nord-syd-vestvendte og øst-vest-vestvendte akser. I begge versioner gives der ligeledes en udførlig beskrivelse af konsekkrationsritualet, hvor Moses helliggør både præster og telt ved at salve dem med kostbar olie og brænde røgelse.<sup>14</sup> Disse elementer er dog ikke som alle andre, for begge dele er "hellige" (קֹדֶשׁ), hvilket pointeres intet mindre end otte gange i 2 Mos 30,18-38 i Guds forordninger om indvielsen.<sup>15</sup>

Ligesom der kan drages en sondring mellem det profane og det hellige rum, således er den tidsforståelse, der knytter sig til alt helligt, ifølge Eliade, fundamentalt forskellig fra den profane, neutrale og homogene tidsopfattelse (Eliade, 1993, 48-51). Det drejer sig her om en opkvalificeret tid stærkt knyttet til det liturgiske og rituelle. En overdetermineret tid – i den forstand, at der her skabes rum for forskellige former for betydningstilskrivning. En særligt koncentreret tid. En tid i al sin fylde. En tid, der kan forekomme i en række forskellige skikkelser: som den tid, hvori specifikke ritualer finder sted; den mytiske tid (eks. 1 Mos 1-11) og endelig den tid, der kendetegner selve rytmen i kosmos eksemplificeret ved himmellegemernes bevægelse (Eliade, 1958, 388). Denne hellige, kvalitative og heterogene tid adskiller sig primært fra dens profane modsætning ved at være cyklisk frem for progressiv, synkron frem for diakron, og som sådan er den præget af tilbagevendende perioder (højtider). Denne evige gentagelse bringer både fornyelse og regeneration og tager ofte form af genopførelser af den mytiske fortid, af skabelsen. Og intet sted er tættere knyttet til denne kvalitative tid end helligdommen. En hellig tid i et hellig rum. Det kan derfor ikke undre, at Josefus i sin symbolske tydning af taber-

14. Jf. 2 Mos 30,18-38; 40,9-15 (7-13 i LXX) og *Ant* 3,193-199.201.

15. Jf. 2 Mos 30,25(x 2).31.32(x 2).35.36.37. Et lignende prædikat forekommer ikke i Josefus' omtale af disse elementer. Han synes i stedet at lægge vægt på ingrediensernes kostbarhed, velsagets fordi en sådan beskrivelse ville have større indvirkning på de græsk-romerske læsere end en hentydning til oliens og røgelsens hellighed.

naklet opfatter de tolv skuebrød og de tolv sten på ypperstepræstens klædning som symboler på årets tolv måneder (*Ant* 3,182 og 186. Se også *Ant* 3,142 og 166-169).

*Det guddommeliges manifestation (Teologi II)*

Tabernaklets nære relation til kosmos og tiden afstedkommer en særlig forståelse af den *historie*, som det er en del af. Som Lundager Jensen forklarer, er Sinajbegivenheden ”ikke en ’historisk’ begivenhed; den er oprindelsen til virkeligheden. Virkeligheden er ikke en del af historien, men dens forudsætning; helligdommens oprettelse tilhører myten” (Lundager Jensen, 2000, 340-341). Den mytiske tid, der knytter sig til tabernaklet, er kvalitativt forskellig fra den rent profane tid og den værdineutrale (verdens)historie. Selvom en sådan skelnen mellem myte og historie ikke umiddelbart forekommer i *Ant*, er dermed ikke sagt, at den er fraværende. Det samspil mellem historiens fortid, nutid og fremtid, der er så kendetegnende for præ-eksistenstænkningen, genfinder man også hos Josefus – dog i en noget anden skikkelse, nemlig som en forestilling om, at den historie, der her berettes om, ikke er ganske profan og neutral. Snarere tværtimod. Josefus angiver godt nok i *Ant* 1,13, at den historie (*ιστορία*), der berettes om i Skrifterne, omfatter en periode på 5000 år. Der er dog for ham tale om en særlig form for historie. Det er en historie, hvor Gud er med, og hvor han giver sig til kende i sin åbenbaring. Formelt set kan Herren karakteriseres som fraværende, transcendent og utilgængelig i de gammeltestamentlige skrifter. Han giver sig ganske vist til kende for folket og griber også ofte ind i konkrete begivenheder – men altid på en skjult eller indirekte facon enten ved sin egen røst, naturkræfterne eller ved brug af udvalgte talsmænd (Noa, patriarkerne, Moses, dommerne, kongerne og ikke mindst profeterne og englene). Der er dog i Pentateuken særligt en episode, der i den forbindelse stikker ud, nemlig åbenbaringen på Sinajbjerget i 2 Mos 19. Her giver Gud sig til kende for folket ved at stige ned på toppen af bjerget tilhyllet i skyen for derefter at kalde Moses derop, for at de kan tale sammen ansigt til ansigt (2 Mos 19,9-2; 34,29-35). Ved denne begivenhed gør Herren sig selv nærværende for folket. Transcendensen, hinsidigheden, brydes. Distancen mellem himlen og jorden overskrides. Fraværet erstattes med nærvær. Dette åbenbaringsfænomen er vi allerede stødt på ovenfor i omtalen af Eliades ’hierofani’, altså tilsynekomsten af det hellige som det, der bryder homogeniteten i tid og rum. Der er her tale om et møde med en ’numinøs’ hellighed (Rudolf Ottos terminologi), hvortil der ikke knytter sig etisk-moralske eller rationelle overtoner. Hierofanien er således at betragte som en manifestation af *mysterium tremendum et fascinans*, hvor tilskuerne/tilhørerne gribes af en før-sproglig og ganske umiddelbar tildragelse, der ligger uden for det rationelle. Noget der hverken kan udtrykkes

klart i tanke eller tale (Otto, 1991, 14 og 34). Det er dog samtidig en anelse af at stå over for et 'nogen', ikke blot et 'noget'. Som i et møde med Skaberens (Otto, 1991, 8-12). Derved er der ikke blot tale om en hierofani, men også om en teofani, om en manifestation af noget distinkt guddommeligt. Nemlig det, at en gud giver sig til kende *som* nærværende ved sin røst, gerning og for Sinajbegivenhedens vedkommende ved sin skikkelse skjult i skyen. Det er et møde med den gud, som man står i en personlig relation til, hvilket netop er det særlige ved den jødiske gudsforståelse sammenlignet med naturreligionernes upersonlige guder. I de gammeltestamentlige (såvel som de nytestamentlige) skrifter manifesterer Gud sig. Han er en, der lader sig høre, mærke og se i historien (Eliade, 1997, 102). Han indfælder sig i historien. Gør sig til en del af den. Selv er han dog ikke historisk, men han giver sig til kende i historien som personligt nærværende. Og et af de tydeligste eksempler herpå er netop i beretningen om åbenbaringen på Sinaj og den efterfølgende nedstigning i tabernaklet.

Tabernakelberetningen indledes i 2 Mos 25,8 med Guds befaling til Moses om at lave ham en helligdom, så "jeg kan tage bolig hos dem" (וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם, και ὀφθήσομαι ἐν ὑμῖν).<sup>16</sup> Dette ønske om en bolig er uløseligt knyttet til selve Sinajbegivenheden, eftersom det er den samme nærvær- og immanenstænkning, der ligger til grund for tabernakelberetningen. Problemet er imidlertid, at folket ikke slår permanent lejr ved Sinaj. Det er et folk på vandring på vej mod det forjættede land. Ved Herrens ønske om en bolig signaleres det således, at det guddommelige nærvær ikke skal være begrænset til Sinaj. Dette motiv udfoldes yderligere hos Josefus, hvor Moses giver udtryk for, at tabernaklet skal bygges, således at Herren kan stige ned i det, når han er iblandt dem (εἰς ἣν κάττεισι πρὸς αὐτοὺς παραγινόμενος), "for at vi, når vi flytter andetsteds hen, kan tage det med os og ikke længere er nødsaget til at tage op på Sinaj, men at han selv ved at besøge tabernaklet kan være til stede ved vore bønner" (ἐπιφοιτῶν τῇ σκηνῇ παρατυγχάνη ταῖς ἡμετέραις εὐχαῖς) (Ant 3,100). Denne udredning skal uden tvivl tjene til at understrege tabernaklets betydning som guddommelig bolig over for de græsk-romerske hedenske læsere, for hvem en uspecificeret tale om guddommelig tilstedeværelse i helligdommen måske ville være uforståelig. Og kan det mon skyldes, at samtidens romere og grækere netop anså guderne for at være nærværende ved deres bønner i templerne?

Efter at tabernaklet er bygget færdigt og efter salvningen af teltet, genstandene samt Aron og sønnerne, fortælles det, at "(s)kyen dækkede Åbenbaringsteltet, og Herrens herlighed" (כְּבוֹד יְהוָה) fyldte boligen (2 Mos 40,34), og at folket ikke brød op, så længe skyen ikke løftede sig fra boligen. Josefus' gengivelse er en smule mere

16. For en nærmere redegørelse for verbet שָׁכַן se Lundager Jensen, 2000, 316-318.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfofos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

detaljeret. Her viser Gud sin tilfredshed med folkets hårde slid, der ville have været forgæves, hvis ikke boligen blev taget i brug, hvorfor han ”gæstede dem og slog lejr i dette tempel” (ἐπέξενώθη καὶ κατεσκήνωσε<ν ἐν> τῷ ναῶ τούτῳ) (*Ant* 3,202). Herefter følger en særdeles billedrig portrættering af selve nedstigningen, der munder ud i skildringen af, hvordan der ”flød en behagelig dug frem, der afslørede Guds tilstedeværelse for dem, der både ønskede og troede på det” (καὶ θεοῦ δηλοῦσα παρουσίαν τοῖς τούτο καὶ βουλομένοις καὶ πεπιστευκόσι) (*Ant* 3,203). Denne beskrivelse kan ifølge Feldman anses for at være mere rationelt anlagt end forlæggets (Feldman, 1998a, 432-433). Og i *Ant* tales der da heller ikke eksplicit om Herrens herlighed, men om at han (selv) gæstede dem og tog bolig iblandt dem, ligesom Josefus heller ikke tidligere har talt om en sådan ’herlighed’ i gengivelsen af de passager, der anvender betegnelserne *הֵיחָל* *דִּבְרֵי* og *δόξα κυρίου/θεοῦ*.<sup>17</sup> Det er dog ikke ensbetydende med, at den teologiske dimension ved passagen af den grund bør betragtes som underspillet, for Josefus indleder sin beskrivelse af selve nedstigningen med den umiskendeligt åbenbaringsorienterede optaktsformulering ”Og således foretog han sin ankomst” (τῆν δὲ παρουσίαν οὕτως ἐποίησεν) (*Ant* 3,202).

### Konklusion

Med denne belysning af tabernakelberetningen i *Ant* 3,100-211 har det været hensigten at påvise, at Josefus i sin skildring af de gammeltestamentlige skrifter, hvad denne passage angår, kan siges at være mindst lige så teologisk anlagt, som det er tilfældet i forlægget. Der er blevet identificeret en række topo-, typo- og teologiske lag, der ikke alene bidrager til at give et indtryk af hans vurdering vedrørende denne specifikke helligdom, men også af hans grundlæggende forståelse af dikotomierne mellem helligt/profant og rent/urent og en særlig tydning af tabernaklet som både en prototype på det senere Jerusalemtempel og som en efterligning af det himmelske forbillede. Det er ved de sidstnævnte aspekter af beretningen, at der forekommer en pendant til en kohærent systematisk-teologisk præksistenstænkning, nemlig med præfigurationsforestillingen i *Ant* 3,103 m.fl. og koblingen til det kosmologiske i *Ant* 3,180. Og afslutningsvis blev de fundamentale teologiske forestillinger af relevans for skildringerne af tabernaklet i forlægget og *Ant* belyst først ud fra den prægnante relation mellem tid, sted og dernæst ud fra en undersøgelse af fænomenerne ’guddommelig åbenbaring’ og ’guddommelig historie’. Fælles for 2 Mos og *Ant* er, at tabernaklet begge steder fungerer som det spatiale og temporale

17. Herved undgår han at skulle tage hensyn til de forståelsesmæssige problemer, der knytter sig til disse betegnelser. For mere herom se Lundager Jensen, 2000, 319-343.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

punkt for Guds åbenbaring. Som et særligt (helligt) sted, et særligt (helligt) rum knyttet til en særlig (hellig) tid. Som det jordiske punkt for åbenbaringens nedslag i tiden, i historien – på samme måde som det er tilfældet først med Sinajbjerget og senere med Jerusalemtemplet.<sup>18</sup> Tabernaklet er et stabilt fikspunkt for folket, et bindeled mellem det jordiske og det himmelske, et nedslagspunkt, hvor Gud gør sig nærværende i historien på en særegen måde ved at stige ned og tage bolig. Ja, slet og ret et transportabelt tempel for et folk, der (endnu) ikke havde et geografisk fikseret tempel – forunderligt nok den samme situation, som Josefus selv befandt sig i efter år 70 e.v.t., og som læser står man tilbage med spørgsmålet om, hvad der mon i Josefus' optik blev af det guddommelige nærvær efter templets fald.

### Litteraturliste

- Eliade, M., 1997, *Myten om den evige genkomst. Arketyper og gentagelse*, overs. V. Duekilde, København: Munksgaard-Rosinante.
- *Helligt og profant*, 1993, overs. P. Thielst, København: Det lille Forlag.
- 1985, 'Sacred Architecture and Symbolism', i *Symbolism, the Sacred and the Arts*, New York: The Crossroad Publishing Company, 105-129.
- 1958, *Patterns in Comparative Religion*, overs. R. Sheed, London/New York: Sheed and Ward Ltd.
- Feldman, L.H., 2004, *Judean Antiquities 1-4*, Leiden: Brill.
- 1998a, *Josephus's Interpretation of the Bible*, London/Californien: University of California Press.
- 1998b, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Leiden: Brill 1998.
- Friis, M., 2012, 'Favntag med fortiden – formidling og fortolkning hos Flavius Josefus i værket *Jødernes Historie*' i *Bibelske Genskrivninger*. Forum for Bibelsk Eksegese 17, red. J. Høgenhaven og M. Müller, København: Museum Tusulanums Forlag, 183-201.
- George, M.K., 2009, *Israel's Tabernacle as Social Space*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Gooding, D.W., 1959, *The Account of the Tabernacle – Translations and textual problems of the Greek Pentateuch*, Cambridge: Cambridge University Press.

18. Et interessant problem, der dog af pladmæssige hensyn her ikke kan tages stilling til, går på Josefus' syn på Guds ubikvitet – se blandt andet *Ant* 8,225-229.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

- Hamerton-Kelly, R.G., 1973, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man: A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kunin, S., 1994, 'Judaism' i *Sacred Place*, red. J. Holm og J. Bowker, England: Pinter Publishers Ltd., 115-148.
- Lundager Jensen, H.J., 2000, *Den forterende ild: Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- 2004, *Gammeltestamentlig Religion – En indføring*, Frederiksberg: Anis.
- Otto, R., 1991, *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Beck'sche Reihe BsR 328, München: C.H. Beck.
- Schwartz, B., 1981, *Vertical classification – A Study in Structuralism and the Sociology of Knowledge*, Chicago & London: The University of Chicago Press Ltd.
- Wolfson, H.A., 1947, *Philo – Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, vol. 1, Cambridge: Harvard University Press.



# Retfærdighed som præeksistent verdensorden

*Niels Peter Lemche*

*Abstract:* Righteousness is the dominant theme in the Ancient Near Eastern conception of the world. The idea that the world was not created as righteous by the creation god was intolerable. This is a common notion in literature from the Ancient Near East, including the Old Testament. It is even so that God is righteous because he follows the principle of justice when he creates. However, according to the Old Testament God's righteousness gets a bodily expression in the perfect world which God creates before he creates the world of man (Gen 1 contra Gen 2-3). Righteousness is above everything – even God – and is therefore pre-existent.

*Keywords:* Old Testament — Justice — Creation

Hvis nogen enkelt forestilling dominerede tankegangen i den gamle nærorientalske verden, inklusiv den verden, der skabte Det Gamle Testamente, må det have været "retfærdighed". Forestillingen om at Gud er retfærdig dominerer enhver del af Det Gamle Testamente, og diskussionen er livlig, ikke mindst i Jobs Bog, hvor Guds retfærdighed anfægtes; men hvor svaret er, at det skal mennesker ikke blande sig i, for det har mennesker ikke forstand på. Da guden (ikke guderne), dvs. den gud, der skabte verden, må være retfærdig, må den skabte verden derfor også være det. Ergo er det menneskene, der som Kain kommer i det ondes vold, der har gjort verden uretfærdig. Men retfærdigheden er ikke kun en egenskab hos skaberguden, det er det begreb, der styrer skabergudens handlinger. Man kan derfor sige, at retfærdigheden kommer før skabelsen, eller at retfærdigheden simpelthen er præeksisterende og betingelsen for, at der overhovedet kan skabes en verden.



*Til at begynde med*

Gennem teologiens historie har der været skrevet tykke tomer om, hvorledes Gud skabte verden *ex nihilo*, ud af intet, og som sin første gerning. ”I begyndelsen skabte Gud himlen og jorden” (1 Mos 1,1) står der endnu i den autoriserede danske oversættelse fra 1992. Uden nogen note eller diskussion. Prøveoversættelsen til Første Mosebog, der udkom i 1985, forsøgte at gå nye veje med sin udgave af dette berømte vers: ”I begyndelsen, da Gud skabte himmel og jord”,<sup>1</sup> hvilket jo blot er en variant til 1992-oversættelsen. Derimod er den af Jens-André Herbener og Philippe Provençal præsenterede forsøgsoversættelse til en ”videnskabelig” oversættelse unægtelig mere radikal, i hvert fald set i lyset af den gældende danske bibeltradition: ”Da Gud begyndte at skabe himlen og jorden”.<sup>2</sup> Hvilken oversættelse har ret, for så vidt som man kan have ret, når det gælder oversættelsen af en gammel tekst på et meget anderledes sprog end det, som vi er vant til i dag? Hvis vi tager den hebraiske tekst  $\text{וַיְבָרֵךְ אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ}$  så er det i denne forbindelse afgørende ord det første,  $\text{וַיְבָרֵךְ}$ , der som oftest er blevet oversat med ”i begyndelsen”. Faktisk er det ikke det, som står i den hebraiske tekst.  $\text{וַיְבָרֵךְ}$  er en ubestemt form, ”ved en begyndelse”, eller som Herbener oversætter ”da Gud begyndte”. 1992-oversættelsen, der skulle være en oversættelse af den hebraiske tekst, følger imidlertid en tradition, der var knæsat, da Septuaginta, den græske oversættelse, kom til verden:  $\text{Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν}$ , ”I begyndelsen skabte Gud himlen og Jorden”, og som blev cementeret i Hieronymus’ latinske Vulgata: ”In principio creavit Deus caelum et terram.” Reformatorerne skulle ikke have noget i klemme, så Luther oversatte i overensstemmelse med den kirkelige tradition med ”am Anfang schuff Gott Himel vnd Erden”, og den engelske autoriserede Bibel fra 1612, *King James* fulgte trop: ”In the beginning God created the heaven and the earth”. I den

1. *Da Gud Skabte: Første Mosebog 1 til Anden Mosebog 15: Det Gamle Testamente i ny oversættelse* (København: Det Danske Bibelselskab, 1985).

2. Jens-André P. Herbener og Philippe Provençal, *Ny Bibeloversættelse—på videnskabeligt grundlag: Annoteret prøveoversættelse: Da Gud begyndte kap. 1-12: Jesajabu kap. 1-12* (København: C.A.Reitzel Det Kongelige Bibliotek, 2001). Videnskabelig i anførelsestegn, fordi de to udgivere selv definerer, hvad de betragter som videnskab, hvilket langtfra behøver at være den eneste, endsig den ”rigtige” definition af ”videnskab”; men denne prøveoversættelse skal ses som et indlæg i det felttog mod 1992-oversættelsen, som Herbener startede nogle år forinden i det kortlivede tidsskrift *Faklen*. Det havde nok været mere korrekt at tale om en ”religionsvidenskabelig” oversættelse. Herbener har selv redegjort for debatten ved flere lejligheder, først i det af ham redigerede bind *Ny Bibeloversættelse—på videnskabeligt grundlag: Introduktion* (København, C.A. Reitzel Det Kongelige Bibliotek, 2001), kapitel 1: ”Baggrunden for nyoversættelsen”, 23-52, siden i hans *Bibeloversættelse mellem konfession og videnskab* (København: C.A. Reitzel, 2004). Debatten kommer også op i Christian Halvgaardss *Kampen om den danske Bibel: Kilde eller Kanon?* (København: Museum Tusulanums Forlag, 2008), specielt 191-216.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

engelske tradition var der optakt til et opgør med udgivelsen af *The New English Bible* i 1970 med dens ”In the beginning of creation, when God made heaven and earth”. Da denne oversættelse autoriseredes som en af den engelske kirkes officielle bibler i form af *The Revised English Bible*, var tingene imidlertid kommet på plads igen: ”In the beginning God created the heavens and the earth”, skønt det er interessant, at himlen er oversat som ”himlene”. Hvilken tradition, der er gjort knæfald for, kan man spekulere over. Det synes ikke at være en protestantisk tradition. Snarere kunne man tænke på katolsk middelalderforestillinger, der opererede med en række cirkler i det himmelske paradys, som man skal igennem for at nå frem til Gud, hvilket Dante på sin digteriske maner fornemt redegør for i sin *La Divina Comedia*. Nuvel, hvem har ret: Skabte Gud i begyndelsen eller begyndte Gud at skabe? Den hebraiske tekst, hvis vokalisering dog er sekundær i forhold til konsonantteksten, støttes af et vigtigt tekstkritisk vidne fra oldtiden, nemlig Origines’ *Hexapla*, hvor der udtrykkelig gøres opmærksom på den hebraiske form af det førte ord i Bibelen i græsk transkription, nemlig βρησιθ, dvs. den ubestemte form og ikke, som det forudsættes i den kristne tradition, den bestemte form. Et enkelt manuskript til *Hexapla*, som også har fundet nåde hos udgiverne af den almindeligvis benyttede *Biblia Hebraica Stuttgartensia* læser dog den bestemte form βαρησιθ.<sup>3</sup>

Jeg benytter ofte spørgsmålet om den rette forståelse af Bibelens første sætning til at forklare teologistuderende, hvorfor det er så vigtigt at kunne læse hebraisk, for det er ikke nogen lille ting, om det første ord er bestemt eller ubestemt. Følger man den kristne tradition, så var der intet, før Gud begyndte at skabe, absolut intet, bare mørke og storm og urdybet. Ikke engang Gud kunne se noget, men måtte som det allerførste skabe lyset. Følger man den hebraiske tradition med den gængse vokalisering,<sup>4</sup> ja, så betegner begyndelsen ikke begyndelsen, men starten på en skabelsesproces, som måske bedst skal oversættes ”Til at begynde med skabte Gud himmelen og jorden”. Der tages altså ikke stilling til, om der var noget før skabelsen, eller om meningen kunne være, at Gud begyndte at skabe denne himmel og denne jord, selv om et sådant spørgsmål ville være meningsløs i en oldtidssammenhæng med det verdensbillede, som gjaldt i datiden.

3. Origines’ *Hexapla* er tilgængelig på nettet: [https://archive.org/details/origenhexapla01unknuoft Set 19.11.2013](https://archive.org/details/origenhexapla01unknuoft/Set%2019.11.2013).

4. Den hebraiske konsonanttekst er mindst fem hundrede år ældre end den vokaliserede tekst. Vokalerne skylder deres eksistens i skriftbilledet jødiske lærde, masoreterne, fra midten af det 1. årtusinde eft. Kr. Konsonantteksten er uden vokaler så rigeligt bevidnet i Dødehavsteksterne, der alle er fra før Kristi fødsel.

Men hvad skabes der så, og hvad er formålet med denne skabelse? Alle kommentatorer, inklusive Gerhard von Rad og Claus Westermann, er jo enige om, at forfatteren til det første kapitel i Bibelens første bog var et meget systematisk menneske, der stillede skabelsen op, som var den skåret ud i pap. Der skabes først lys og dernæst mørke, som jo allerede var, men ikke havde fået navn. Lyset skilles fra mørket, og der benyttes et hebraisk verbum בָּדַל i kausativformen hif'il med betydningen "sætte skel imellem". Dvs. Gud satte skel mellem lys og mørke og definerede begge substanser. Dernæst skabes en himmelhvælving forstået som en metalskål, der skal sætte skel (igen samme verbum på hebraisk) mellem vandene over og under himmelhvælvingen. Og endelig skabes havene og fastlandet ved, at vandet får ordre til at samle sig på sit sted, så det tørre land kan komme til syne. Hver ting på sit bestemte sted.<sup>5</sup> "Ordnung muss sein", og det gælder også for resten af beskrivelsen af skabelsen i denne skabelsesberetning. Der er derfor ikke tale om, at Gud skaber "from scratch". Skabelsen synes velordnet og planlagt, og hvert element får sit guddommelige besyv med efterhånden som det skabes. Selve hovedelementerne i skabelsen, lyset og mørket, er til stede før skabelsen, men bliver først, hvad de hver især er, når de skilles fra hinanden. Det samme gælder havene og det tørre land. Det er der, men blandet sammen i urdybet, og skabelsen af havet og landet er en ny adskillellesproces. Kaos er netop mangel på orden, og det er orden, der etableres i denne skabelsesberetning. Al ting til sin tid og alting med sin særlige funktion.

Da det hele er slut, konstaterer Gud, at alt er såre godt. Efter hvert skaberværk konstaterer Gud, at det er godt; men da det hele er slut, konstaterer Gud ikke blot, at alt er godt, men at alt er såre godt. Det betyder ikke blot, at Gud var tilfreds, men viser en essentiel erkendelse af, at det er fuldendt og ikke kan blive bedre. Der er kun tilbage, at Gud hviler sig efter at have skabt himmelen og jorden. Den verden, der skabes i Bibelens første kapitel, er fuldendt. Den kan ikke blive bedre.<sup>6</sup>

5. Vandenes samlingssted (1 Mos 1,10) מְקוֹהָ er et religiøst ladet ord, det tekniske udtryk for jødiske ritualbade, der gerne skal fyldes af regnvand.

6. Meningen med teksten fremgår af ordlyden af den hebraiske tekst, hvor Gud efter de enkelte skabelsesakter ser, fx at lyset er godt. Her sammenfattes det, så Gud ser alt, hvad han har skabt, og konstaterer, at det er så godt, som det kan blive. Den danske oversættelse har "Gud så alt, hvad han havde skabt, og han så, hvor godt det var" er ikke nogen god gengivelse af de hebraiske tekst וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה-טוֹב מְאֹד "og Gud så alt, som han havde skabt, og se det var såre godt." Oversættelsen "hvor godt det var" får ikke det frem i lyset, at det var perfekt, dvs. ikke kunne blive bedre.

*To verdener, Guds og vores*

Den første skabelsesberetning efterfølges af en anden, som i virkeligheden er starten på en fortælling, der først når til en foreløbig ende med syndefaldet og menneskets uddrivelse af paradiset ved afslutningen af 1 Mos 3. Teologer og eksegeter har gennem tiden været enige om, at denne beretning om skabelsen er en variant til den første, det vil sige to forskellige måder at betragte jordens skabelse på. Den første fortælling er speciel ved at sætte menneskets skabelse til sidst, mens mennesket skabes først i den anden beretning. Men i virkeligheden er det det samme, som sker. Er det imidlertid korrekt? Det forudsætter jo nærmest, at den gamle jødiske teolog, som satte 1 Mos 1 og 2 ved siden af hinanden, var lettere skizofren. Hvordan kan vi have en så markant beskrivelse af skabelsen som i 1 Mos 1 for derefter at supplere den med en helt anden i kapitel 2? Det er da at bede om for meget at antage, at læsere i oldtiden ikke kunne indse, at det var to helt forskellige fortællinger.

Løsningen er måske en helt anden: Det er ikke det samme som skabes i de to forskellige skabelsesberetning. I 1 Mos 1 skabes Guds verden, der er perfekt. Her er alt i orden. Dernæst skabes menneskenes verden, og her er alt andet end perfekt. Lige så snart menneskene er smidt ud af Guds verden, begynder de at slå hinanden ihjel. 1 Mos 1 fortæller om, hvorledes det skulle have været, mens 1 Mos 2 (til i realiteten 2 Kong 25) fortæller om, hvordan det blev, og det er jo ikke nogen munter historie. Guds verden, den perfekte verden i 1 Mos 1, er kosmos, og derfor perfekt. Vores verden er en imitation af Guds verden, skabt i de bedste hensigter, men langt fra perfekt. Det illustreres også af menneskets skæbne. Mennesket var bestemt for Guds verden, i den anden skabelsesberetning symboliseret ved paradiset, som haven Gud plantede i øst, men hører hjemme i den ufuldkomne verden, som ikke er Guds verden, men menneskers verden. Mennesket kunne ikke leve op til kravene, som gjaldt i Guds verden, så enkle, som de egentlige ser ud. Det hører ganske simpelt ikke hjemme der.

Ideen om Guds verden som en idealverden er ikke et ukendt begreb i oldtiden. Den mest kendte erkendelse af, at der er to verdener, findes hos Platon i hans begreb om ideernes verden, den egentlige verden. Forskellen mellem Platons to verdener er intetsteds bedre beskrevet end i hans *Staten* 5. bog, hvor menneskene, som lever i denne verden, er som personer, der er placeret i en hule med ryggen mod udgangen. Hvad der foregår uden for hulen, ser de kun som skygger på hulevæggen. De er låst fast i vores ufuldkomne verden.

En ting står fast: Guds verden kommer først, det vil sige principperne, der styrer Guds verden, går forud for denne verden. Disse principper kan ikke ændres, for Gud har jo en gang konstateret, at hans verden er perfekt. Den er fastforankret og ikke genstand for tilfældige luner hos hverken Gud eller mennesker. Eller helt

i overensstemmelse med orientalsk tankegang: Kosmos er ret, dvs. godt, og retfærdighed styrer, hvor der hersker kosmos. Kaos er det modsatte af kosmos. Kaos er ondt og her styrer uretfærdigheden, som vi ser overalt omkring os i vores verden. Menneskets bestemmelse er, som allerede understreget i 1 Mosebog 1, at underkaste sig den verden, som vi lever i, og styre den som Guds stedfortrædere.

### *Menneskets rolle i verden*

Menneskets rolle i Guds verden er: ”Bliv frugtbare og talrige, opfyld jorden og underlæg jer den; hersk over havets fisk, himlens fugle og alle dyr, der rører sig på jorden” (1 Mos 1,28). Men vi får snart at vide, at dette krav til mennesket også gælder i vores verden, og straffen for at være ulydige mod kravet er åbenbar: Mennesket, der er ulydig mod Gud, formenes adgang til Guds verden.

Guds verden er ubetinget god med alle de konnotationer, der i en antik sammenhæng knytter sig til ordet ”god”. Menneskets opgave i vores verden er at udføre Guds gerning, hvilket i Gammel Testamente symbolsk kommer til udtryk i forestillingen om kongen som Guds tjener, עֶבֶד יְהוָה, en titel som benyttes om kongen, i overensstemmelse med nærorientalske forestillinger om kongen, som (næsten) aldrig anses for at være en gud, men netop er et menneske, der er indsat af gud(erne) for at gøre gudernes gerning blandt dem, som han er indsat til at herske over.

Intet steds er det sagt bedre end i prologen til Hammurabis lovsamling fra det 18. årh. f.Kr.<sup>7</sup> Vi skal lade kongen selv tale:

Dengang den ophøjede Anu, Anunnakis (gudernes) konge (og) Enlil, himlens og jordens hersker, som bestemmer landets skæbne, bestemte for Marduk, Eas førstefødte søn, magten over alle mennesker, gjorde ham stor blandt Igigi (guderne), forkyndte Babylons ophøjede navn og gjorde det mægtigt i hele verden, og grundlagde et kongedømme i dets hjerte evigt som himlen og jorden, dengang udtalte Anu og Enlil til gavn for menneskene mit navn Hammurabi, jeg den hengivne fyrste, som ærer guderne, for at skabe ret i landet, for at afsløre den onde og ondsindede, for at forhindre den stærke i at tage retten fra den svage, at stå op som Solen (Šamaš) over sorthovederne og oplyse landet.<sup>8</sup>

7. Hammurabi af Babylon regerede 1792-1750 f.Kr.

8. Hammurabis lov, i 1-49. Oversat efter teksten i Marthat T. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (2. udgave, SBL Writings from the Ancient World Series, 6; Atlanta: Scholars Press, 1997), 76.

Kongen er kort og godt indsat af guderne for at gøre menneskene lykkelige og glade. Og Hammurabi holder sig ikke tilbage. Hammurabis navn blev forkyndt, da Babylon blev skabt, gudernes hellige by, og hans opgave i verden gjort klart, at sørge for retfærdighed. Hammurabi var ikke nogen gud, men kongedømmet som institution var det, eller som det står i indledningen til den sumeriske kongeliste: Dengang kongedømmet steg ned fra himlen ...”<sup>9</sup> Menneskets opgave i denne verden er forudbestemt, at forbedre verden, så den fra denne ufærdige og uretfærdige verden, som er menneskenes, kommer Guds verden nærmere.

Det var ikke bare smukke ord, men man mente det alvorligt og søgte at leve op til dem. Vi har nok de bedste informationer herom fra perioden, hvor Hammurabi-dynastiet herskede over Babylon.<sup>10</sup> I den periode blev der med regelmæssige mellemrum udgivet kongelige dekretter, hvor mennesker, der havde måtte sælge sig som gældsslaver, ikke bare blev givet fri igen, men oven i købet fik deres ejendom tilbage. Gennemførelsen af disse frigivelsesdekretter fulgtes af den kongelige propaiganda, ifølge hvilken kongen etablerede ret og retfærdighed – på akkadisk *mīšaram ū kittam askun*, ”jeg har etableret ret og retfærdighed”. Ideologien bag dekretterne var ikke, at kongen havde skabt noget nyt, men at han havde genetableret de rette forhold. Da alle er født lige, er uligheden i verden bevis på, at vi er langt fra den fuldkomne verden, som Gud skabte. Kongen arbejder som gudens øverste tjener og medarbejder på at genskabe den ideelle, dvs. oprindelige, situation.<sup>11</sup>

### *Præksistent verdensorden*

Kernebegreberne i den babylonske sammenhæng er *kittum* og *mīšarum*. *Kittum* kommer af akkadisk *kānu* med grundbetydningen ”at være fast”, ”stå fast”.<sup>12</sup> Samme betydning er også i brug i den hebraiske version af verbet כּוּן, som også har betyd-

9. Sumeriske kongeliste, sml. Thorkild Jacobsens udgave heraf, *The Sumerian King List* (Assyriological Studies, 11; Chicago: Oriental Institute, 1939).

10. Det såkaldte amorritiske dynasti, der regerede i Babylon fra 1894 til 1595. f.Kr. ”Amorritisk” henviser til, at dynastiets medlemmer regnes for at have deres oprindelse i Syrien snarere end i Mesopotamien.

11. Det vigtigste af dekretterne, det, der udstedtes af kong Ammišaduqa, er udgivet af F.R. Kraus, *Ein Edikt des Königs Ammi-Šaduqa von Babylon*, (Studia et Documenta, 5; Leiden: E.J. Brill, 1958). Det øvrige materiale er behandlet i F.R. Kraus, *Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit* (Studia et Documenta, 11; Leiden: E.J. Brill, 1984).

12. Chicago Assyrian Dictionary (CAD), K, (Chicago: Oriental Institute, 1971), 159.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

ningen (i afledte former) ”at fastsætte”, ”at etablere”<sup>13</sup> På andre semitiske sprog som fønikisk og ugaritisk betyder verbet det samme, men kan også benyttes om ”at skabe”, fx om at skabe verden.<sup>14</sup> *Kittum* er med andre ord det, der står fast, er uforanderligt; men der ligger undertoner i begrebet af tillige at være skabt. Når der er etableret *kittum* er det det princip, som verden drejer sig om, det som står fast. Når en af de babylonske konger udgav sit dekret med overskriften, at han havde etableret *kittum*, betød det, at han havde genskabt den orden, som er fundamentalt i verden. Hammurabi, som han beskrev det i sin prolog, havde fået sit høje embede for at samarbejde med de øverste guder og Babylons Marduk for at genetablere *kittum* eller måske snarere for, at *kittum* skulle genvinde sin plads som *axis mundi* i menneskenes verden, som er alt andet end perfekt.

Hammurabi var selv ikke perfekt, men en skrappelløs imperiebygger, der lagde det meste af Mesopotamien ind under sit styre. Han gjorde det sikkert ”i den bedste mening”, for så kunne han jo udbrede sit evangelium om lighed og frihed og broderskab til alle nabolandene; men i hans eget land florerede uligheden stadigvæk. Ellers ville det ikke være nødvendigt at udgive flere kongelige dekretter om frigivelse af slaver og gældseftergivenhed. De blev gentaget i datiden med mindre end ti års mellemrum, og da mennesker er mennesker, så kom der snart nye paragraffer i gældskontrakter, hvori det fastsattes, at skulle et dekret blive udstedt, gjaldt det ikke for denne kontrakt, hvorefter efterfølgende dekretter kunne gøre opmærksom på, at fandtes der sådanne klausuler, var de herved annulleret af dette dekret: Der er intet nyt under solen. Der er heller ikke vidnesbyrd, om at den babylonske praksis fortsatte efter Hammurabidynastiets fald i 1595 f.Kr.; men der er særdeles tydelige beviser på, at ideologien, som stod bag dekretterne, ikke forsvandt. Man kan sige, at ideen om at skabe ”frihed”, på akkadisk *andurārum* til den dag i dag er en fast del af vores fælles håb til fremtiden.

Det andet begreb, som der konstant henvises til i dekretterne, men også i mange andre sammenhænge, er *mišarum*. Dette substantiv er en afledt form af verbet *ešērum* ”være lige”, som genkendes fra hebraisk som verbet ישר stadig med grundbetydningen ”at være lige”. Det vil sige, at etablere *mišarum* betyder i grunden at

13. L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I-II (HALOT; Leiden: E.J. Brill, 2001), 464.

14. Sml. J. Hoftizser og K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, I-II (Handbuch der Orientalistik, 21; Leiden: E.J. Brill, 1995), 493 og G. del Olmo Lete, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, I-II (Handbuch der Orientalistik, 67; Leiden: E.J. Brill, 2004), 447. Det skal lige tilføjes, at det hebraiske specialudtryk for Guds skaben er verbet ברא, som er blevet forstået som en terminus technicus i forbindelse med forestillingen om en *creatio ex nihilo*. Ikke så heldig en tolkning, da verbet i Deuterotesaja bruges i forbindelse med at skabe mørke (Jes 45,7).

etablere lighed. Vi er meget tæt på den franske revolutions hovedslogan: Lighed-frihed-broderskab. *Mišarum* findes også på hebraisk i formerne מִשׁוֹר og מִיִּשְׁרִים med betydningen ”retfærdighed” og ”orden”,<sup>15</sup> afledt af verbet יָשַׁר med samme betydning som akkadisk *ešērum*.

I Det Gamle Testamente optræder מִיִּשְׁרִים og מִשׁוֹר ikke sammen med *kittum*, som ikke findes på hebraisk. Derimod kan de stå parallelt med מִשְׁפָּט ”dom”, ”retsafgørelse”. Således i Salme 99,4:

וְעַז מֶלֶךְ מִשְׁפָּט אָהַב אֶתְּהָ כּוֹנֵן מִיִּשְׁרִים

Mægtige konge, som elsker ret, du som skabte retfærdighed (מִיִּשְׁרִים)

Men allerede i næste linje kommer der tilsyneladende noget nyt ind:

מִשְׁפָּט וְצִדְקָה בִּיעֲקֹב אֶתְּהָ עֲשִׂיתָ

Du skabte ret og retfærdighed (צִדְקָה) i Jakob

Men צִדְקָה og מִיִּשְׁרִים er ikke helt det samme. Det ses af sammenstillingen i Salme 98,9:

יִשְׁפֹּט־תֵּבֵל בְּצִדְקָה וְעַמִּים בְּמִיִּשְׁרִים

Han dømmer jorden med retfærdighed (צִדְקָה) og folkeslagene med retfærdighed (מִיִּשְׁרִים)

צִדְקָה og צִדְקָה er varianter med samme hovedbetydning. De står fast, men parallellen dertil kan veksle mellem מִשְׁפָּט og מִיִּשְׁרִים. De to sidste ord har ikke helt samme valør som de to første. Specielt ligger der en praktisk dimension gemt i ordet מִשְׁפָּט.<sup>16</sup> Men kort og godt: Gud er retfærdig og han er retsindig, det vil sige dømmer retsindigt. Der ligger måske den variant i betydning mellem de to begreber. Når følgende ord: מִשׁוֹר/מִיִּשְׁרִים kan byttes ud med מִשְׁפָּט er det nærliggende, at der med udtrykket ikke bare tænkes på den teoretiske eller filosofiske side af retsbegrebet, men også på den praktiske, da verbet שָׁפַט ikke bare betyder ”at dømme”, men også ”at regere”, idet en dommer, en שֹׁפֵט, så sandelig også er en, der bestemmer, som beskrivelsen af deres funktion i fortællingerne i Dommerbogen viser.

15. HALOT, 578. *The Dictionary of Classical Hebrew*, V, 264, has ”righteousness”, ”piece”, ”friendship”. מִיִּשְׁרִים er sandsynligvis et låneord fra akkadisk, med en falsk flertalsendelse lånt fra den akkadiske form *mišarum*.

16. Andre relevante passager at inddrage i denne sammenhæng er Jes 11,4; 45,19; Salme 9,9; 58,2; Ordspr. 1,3; 2,9)



*Συδύκ og Μισώρ og den præksistente retfærdighed*

Det Gamle Testamente er ikke det eneste sted, man finder מצדק og מישור/משורים sammen. Filon af Byblos har i bedste hellenistiske stil en røverhistorie om en gudepar Συδύκ og Μισώρ, som opfandt måden at lave salt på.<sup>17</sup> Han har med andre ord ikke et begreb om, hvad de to guder egentlig repræsenterer, selv om han egentlig korrekt oversætter Μισώρ med εὐλυτον, ”let” eller ”glat”, og Συδύκ med δίκαιον, ”retfærdig”. Hebraisk מישור har netop sidebetydningen ”slette”, dvs. noget der er jævnt, og מצדק oversættes normalt med ”retfærdig”. Filon bygger imidlertid på en gammel fønikisk tradition, som kommer frem i indskrifter, tydeligst i Jehimilk-indskriften fra det 10. årh. f.Kr.,<sup>18</sup> der slutter med sætningen:

[הא] כמלך צדק ומלכך ישר לפן אל גבל קרשם [הא],

”thi han var en retfærdig konge og retsindig konge for Byblos’ hellige guder”, dvs. atter et eksempel på sammenstillingen af begreberne מישור og מצדק. I det hele taget er det en fast del af den nærorientalske kongeideologi, at kongen er en retfærdig konge, hvad enten han er en מלך ישר eller en מלך צדיק, to tilbagevendende epiteter i kongetitulaturet.

Når kongetitulaturet, der henviser til kongens retfærdighed, transponeres over i et babylonsk og assyriske miljø, findes מצדק og צדיק ikke anvendt. Årsagen er den banale, at denne ordstamme ikke eksisterer på akkadisk. I stedet benyttes *kittum* som modpart til *mīšarum*, fx i forbindelse med Asarhaddon, konge af Assyrien fra 680 til 669 f.Kr., der roser sig af ”at have givet land og folk dom, retfærdighed og ret”, *de-en kit-te ù mi-šá-ri a-na KUR u niše<sup>MES</sup> šá-ra-ku*. I den kontekst finder man også henvisninger til guderne Kitti, Mīšari og Dāni, altså ”Retfærdighed, Ret og Dom”. Filon gudepar er derfor gamle hypostaser af forestillingen om retfærdighed i dens forskellige udgaver i Forasien.<sup>19</sup>

17. PE 1.10.13-14, Harold W. Attridge og Robert A. Oden, *Philo of Byblos: The Phoenician History. Introduction, Critical Text, Translation, Notes* (Washington; The Catholic Biblical Association of America, 1981), 44-47.

18. H. Donner og W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (KAI) (Wiesbaden: Harrassowitz, 1964), nr. 4.

19. Mere udførligt herom i M. Liverani, ”Συδύκ e Μισώρ”, *Studi in onore di Edoardo Volterra*, VII (Publicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell’Università di Roma; Milano, 1971), 55-74.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfof Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

### Afslutning

Der er ingen tvivl om, forestillingen om lov og ret var helt fundamental i Den Nære Orient i oldtiden. Hvis ikke de er til stede og leder kongernes gerning, vil verden gå under i kaos. Gud (guderne) og deres hjælpere, dvs. først og fremmest kongerne, må konstant være villige til at sætte alt ind på at bevare eller, hvis det har vist sig nødvendigt, at genskabe retfærdigheden. Selve begrebet retfærdighed på akkadisk, *kittum*, med grundbetydningen at være noget, der står fast, er fastsat en gang for alle, er det helt fundamentale centrum i disse forestillinger. I en indskrift fundet på Karatepe i det sydlige Lilleasien kommer vi et skridt nærmere. Kongen, Azitawadda, skriver:

Jeg satte mig på min fars trone og stiftede fred med alle kongerne og alle kongerne betragtede mig som far på grund af min retfærdighed og min visdom og mit gode hjerte.<sup>20</sup>

Her finder vi passagen *בצדקי ובהכמתי* ”på grund af min retfærdighed og min visdom”. Visdommen hører altså hjemme i denne kontekst, hvor retsbegreberne hersker. Azitawadda er retfærdig og vis. Visdommen i en sådan kontekst genfinder vi i Orsprogens bog 8, i det berømte kapitel, hvor visdommen, *הַחֵכְמָה*, beskrives som Guds første skabning, som blev til før han skabte himlen og jorden. I sammenhæng med *הַחֵכְמָה* optræder også *צֶדֶק* (v. 8) og *מִישְׁרִים* (v. 6). Ret og retfærdighed, dom, alt hvad der er centrum for skabelsen, hænger altså sammen med visdom, eller visdommen som i Orsprogens bog skildres som præeksistent, nærmest som ”ordet” i Johannesevangeliets prolog,<sup>21</sup> hører hjemme i sammenhæng med forestillingen om, at verden er skabt som retfærdig. Retfærdighed er simpelthen selve verdensordenen, som Hans Heinrich Schmid har redegjort for i sin velkendte monografi fra 1968.<sup>22</sup> Sammenhængen med *הַחֵכְמָה* bekræfter imidlertid også, hvad der er antydnet hele vejen gennem denne artikel, at retfærdigheden, som styrer verden, og som egentlig er det, der er fastsat som det første i den af Gud for Gud skabte verden – de uforanderlige

20. KAI 26, 11-13. Passagen *ואף באבת פעלן כל מלך* her oversat med ”og alle kongerne betragtede mig som far” er særdeles omdiskuteret, men har ikke betydning for argumentationen her.

21. Der derfor har en baggrund i nærorientalske forestillinger, der er nok så markant som den af de fleste ansete græske filosofiske baggrund.

22. Hans Heinrich Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (Beiträge zur historischen Theologie, 40; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1968). Jeg har ikke gjort mere udførlig brug af Schmidts med rette velanskrevne værk, fordi han ikke har blik for betydningen af de akkadiske paralleller og især brugen af *kittum* i sammenhænge, der kommer hans gammeltestamentlige eksempler nær.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

ideers verden i Platons forståelsesunivers. Præksistens i Det Gamle Testamente er i almindelighed vanskelig at påvise. Med prædestination går det nemmere. Man kan bare tænke på Jeremias' tale om at være valgt til profet før han blev født (Jer 1,4-5). Men Guds verden er præksistent forstået således, at den er visdom, den visdom som ifølge Ordsprogenes Bog inspirerede Gud, da han skabte menneskers verden.

### Litteraturliste

Attridge, H.A./ R. A. Oden, 1981, *Philo of Byblos: The Phoenician History, Introduction, Critical Text, Translation, Notes*, Washington: The Catholic Biblical Association of America.

*Chicago Assyrian Dictionary* (CAD), 1971, Chicago: Oriental Institute.

*Det Gamle Testamente i ny oversættelse*, 1985, København: Det Danske Bibelselskab.

Donner, H. /W. Röllig, 1964, *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (KAI), Wiesbaden: Harrassowitz

Halvgaards C., 2008, *Kampen om den danske Bibel: Kilde eller Kanon?*, København: Museum Tusulanums Forlag.

Herbener, J-A.P., 2004, *Bibeloversættelse mellem konfession og videnskab*, København: C.A. Reitzel.

Herbener, J-A.P./ P. Provençal, 2001, *Ny Bibeloversættelse på videnskabeligt grundlag: Annoteret prøveoversættelse: Da Gud begyndte kap. 1-12: Jesajahu kap. 1-12*, København: C.A.Reitzel, Det Kongelige Bibliotek.

Hoftizser, J./ K. Jongeling, 1995, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, I-II, Handbuch der Orientalistik*, 21, Leiden: E.J. Brill.

Jacobsen, T., 1939, *The Sumerian King List, Assyriological Studies, 11*, Chicago: Oriental Institute.

Kraus, F.R., 1958, *Ein Edikt des Königs Ammi-šaduqa von Babylon*, *Studia et Documenta*, 5, Leiden: E.J. Brill.

Koehler, L./W. Baumgartner, 2001, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, I-II, HALOT*, Leiden: E.J. Brill.

Kraus, F.R., 1984, *Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit*, *Studia et Documenta*, 11, Leiden: E.J. Brill.

Liverani, M., 1971, "Συδνακ ε Μισώρ", *Studi in onore di Edoardi Volterra*, VII, Pubblicazioni della Facoltà di Guirisprudenza dell Università di Roma, Milano.

Olmo Lete, G.D., 2004, A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition, I-II, *Handbuch der Orientalistik*, 67, Leiden: E.J. Brill.

Origines, *Hexapla*. Online (set 4.10.12):

<http://archive.org/stream/origenhexapla01unknuoft#page/6/mode/1up>

Roth, M.T., 1997, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, SBL Writings from the Ancient World Series, 6, Atlanta: Scholars Press.

Schmid, H.H., 1968, *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, Beiträge zur historischen Theologie, 40, Tübingen: J.C.B. Mohr..



# “Dancer in the Dark?”

## Visdommen i GT mellem tilgængelighed og skjulthed

*Jesper Høgenhaven*

*Abstract:* Proverbs 8 and Job 28 describe wisdom as a pre-existent being with a special relationship to God before the world was created. However, these texts present pre-existent wisdom in two very different perspectives: In Proverbs 8 the context is concerned with wisdom as the teacher and benefactor of humans, providing them with knowledge, life, and blessing. Wisdom portrayed as a female figure – Lady Wisdom – communicates with humans, tells them of her ways and gifts, and informs them how she was present before God’s ordering of the universe and enjoyed a special and privileged relationship with him, dancing in his presence, and how she continues to dance and take pleasure in the presence of humans. The reference to wisdom’s pre-existence serves to emphasize her deep roots in primeval time and her intimate connection with God and with the established order of the universe. This embedment in the divine order guarantees the validity of her teaching to humans. In Job 28 the point is the inaccessibility of wisdom which is and remains out of reach for humans. Here wisdom does not speak to or engage in any direct dealing with humans, and they are unable to locate wisdom at any place within their world of experience. In this context, the reference to the pre-existence of wisdom underlines the notion of inaccessibility by emphasizing wisdom’s unique and exclusive relation to God, the creator, as opposed to the absence of any direct relation between wisdom and human beings. Pre-existent wisdom interacts with God in a closed “room” before the beginning of time, and wisdom does not communicate with humans. Instead, humans are instructed by God to regard “fear of the Lord” and the shunning of evil as the (only accessible) equivalent of wisdom. The double testimony to wisdom as a communicative and educating entity rooted in the world order and to wisdom as an entity hidden and ultimately inaccessible to humans since the beginning of time is evaluated in the light of the more general discussion regarding wisdom’s place in an Old Testament theology.

*Keywords:* Wisdom — Creation — *Proverbs* — *Job* — Lady Wisdom — OT theology

*Indledning*

To tekster i GT – Ordsp 8 og Job 28 – beskriver udtrykkeligt visdommen som den første af Jahves skabninger og som en skabning, der eksisterede forud for resten af skaberværket. For så vidt kan man her tale om visdommen som præeksistent i forhold til de øvrige skabninger i universet. Baggrunden for denne forestilling om visdommens eksistens forud for den øvrige skabte verdens tilblivelse har været et stærkt omdiskuteret spørgsmål blandt gammeltestamentlige eksegeter. Det gælder såvel personifikationen af visdommen som et kvindeligt væsen – Fru Visdom – som den mere specifikke tanke, at visdommen havde en særlig status ved tidernes begyndelse. I det følgende er det dog ikke disse forestillingers alder, oprindelse og eventuelle baggrund i mesopotamisk og/eller ægyptisk mytologi, der er i fokus, men derimod den rolle, den præeksistente visdom spiller, og de konklusioner, som de gammeltestamentlige forfattere drager af denne forestilling i henholdsvis Ordsprogenes Bog og Jobs Bog. En samlæsning af disse to tekster viser, at henvisningerne til den præeksistente visdom her indgår med markant forskellige funktioner og konsekvenser. En klargørelse af på den ene side det tematiske slægtskab og på den anden side forskellen imellem de to passagers syn på visdommens rolle i forhold til Gud og mennesker danner baggrund for et udblik til den klassiske diskussion om visdomslitteraturens plads og rolle i den gammeltestamentlige teologis helhed.

*Danser med Gud og mennesker: Ordsprogenes Bog 8, 22-31*

Ordsprogene 8 er lagt i munden på visdommen selv, der således fremstår som en kommunikerende og agerende person. Denne personificerede visdom er her som andetsteds beskrevet som en kvindeskikkelse: Fru Visdom. Konteksten i Ordsprogenes Bog er præget af modstillingen af Fru Visdom og hendes ligeledes personificerede og kvindelige modstykke Fru Dårskab: Kap. 9 understreger analogien imellem de to kvindeskikkelser, hvad det ydre angår: Begge kalder på de uerfarne fra byens højder, endda med de samme ord til indledning (Ordsp 9,3-4.14-15). Begge har de dækket op til gæstebud (Ordsp 9,5.17). Til gengæld er der afgørende forskel på, hvad de hver især har på menuen: Fru Visdom indbyder til et festmåltid, der fører til indsigt og liv, medens Fru Dårskab byder på ”stjålent vand” og ”hemmeligt brød”, der fører til dødsriget. Også den fremmede forførelses kvinde, der beskrives i malende farver i kap. 7, har mange træk fælles med Fru Dårskab (Jf. Plum, 1995; Murphy, 1992, 926-927). Meget taler med andre ord for, at denne dobbelte personifikation og modstillingen af Fru Visdom og Fru Dårskab er et gennemgående

tema i de kapitler, der udgør den umiddelbare kontekst og baggrund for Ordsprogene 8.<sup>1</sup>

Hele Ordsprogene 8 er en tale (holdt i 1. person) af den personificerede visdom (med v. 1-3 som introduktion). Talen bærer præg af at være en gennemkomponeret helhed: V. 4-11 består af en række formaninger til lydhørhed og lærevillighed. Her etablerer Fru Visdom et lærer-elev-forhold til sine tilhørere. På det sproglige plan kommer denne relation tydeligt til udtryk gennem de imperativer, hvormed visdommen tiltaler sine adressater: הִבִּינוּ ("vær opmærksomme", v. 5), שִׁמְעוּ ("lyt", v. 6) er typiske lærer-formaninger.<sup>2</sup> V. 12-21 er visdommens lovprisning af sig selv og de velsignelsesrige følger af at have forbindelse med hende. Her bruges et billedsprog, der andetsteds i GT er nært forbundet med kærlighedslyrikken: Fru Visdom fremstår som en attråværdig kvinde, som det gælder om at "elske", og som må søges og findes af den, der elsker hende. En lignende søge-finde-metaforik optræder i Højsangen som et prægnant udtryk for kærlighedens adskillelse og forening (Plum, 1995, 13; Davidson, 2007, 578-580).<sup>3</sup> Det mest fortættede udtryk finder denne forestilling i v. 17: Visdommen elsker dem, der elsker hende, og de, der søger hende, finder hende også. Det er udtrykt prægnant i de to sætninger אֲנִי אֶהְבֵּיהָ אֹהֲבֶיהָ ("jeg elsker dem, der elsker mig") og וּמִי שֶׁחֵרַץ יִמְצָאֵנִי ("og de, der søger mig, finder mig").<sup>4</sup> Med visdommen er velsignelse forbundet i form af goder som rigdom, ære og retfærdighed; og det udbytte, man har af visdommen, overgår guld og sølv i værdi (v. 18-19). Visdommen vandrer nemlig på retfærdighedens vej og forsyner dem, der elsker hende, med rigelige gaver (v. 20-21).

Visdommens tale spiller således på flere motiver eller metaforsammenhænge: Fru Visdom beskriver sig selv dels som en lærer, der fordrer lydhørhed og opmærksomhed af sine elever, dels som en elsket kvinde, der vil søges og findes af dem, der elsker hende, og som skænker gode gaver i rigt mål.

- 
1. Visdommen personificeret som Fru Visdom optræder også i Visd 7-8; Sir 24,1-22. En bredt udfoldet skildring af Fru Dårskab foreligger i Qumran-teksten 4Q184 (Dansk oversættelse: Holst, 2008).
  2. Jf. Ordsp 1,8; 4,1.10.20; 5,1.
  3. Det er værd at bemærke, at der også er lighedspunkter imellem den udfarende, aktive rolle, der tillægges Fru Visdom i Ordsp 1-9, og den ligeledes aktive og opsøgende kvindefigur i Højsangen. Jf. til visdommens brug af erotisk billedsprog også von Rad, 1970, 217-228.
  4. Den masoretiske konsonanttekst har i første led et suffiks for 3. person femininum singularis (הִבִּיהָ "de, der elsker hende"). Masoreterne angiver formen med 1. person-suffiks ("de, der elsker mig") som Qere-form og vokaliserer herefter. De antikke versioner har ligeledes 1. person, hvad der svarer til hele kapitlets karakter af Fru Vidoms egen tale.



V. 22 markerer – ganske vist uden nogen ny indledning eller overgang – et tydeligt tematisk skifte til stykket v. 22-31, som er et tilbageblik på visdommens ”præeksistens”. Denne del af talen er bygget op med et fundamentalt udsagn først: Jahve har skabt eller erhvervet visdommen som det første af alt, hvad han gjorde (v. 22). Derpå følger en præcisering: Visdommen blev til før alt andet (v. 23). Dette udsagn udfoldes gennem en række af (negativt formulerede) udsagn om alt det, der endnu ikke fandtes, da visdommen blev til (v. 24-26). Striben af negative konstateringer afløses af positive udsagn om, hvordan visdommen var til stede ved Jahves skabelse og ordning af elementerne i kosmos (v. 27-29). Endelig følger udsagn, der beskriver visdommens egen status og udfoldelse (v. 30-31), dels i forhold til Jahve, dels i forhold til menneskene.

Fru Visdom indleder med at berette om Jahves skabende eller grundlæggende handling, som hun selv er genstand for: Verbalsætningen יהוה קָנִי (“Jahve skabte mig”) med det foranstillede subjekt virker i sammenhængen – hvor det ellers gennemgående er visdommen selv, der er det agerende subjekt – som en markant betoning af Jahves rolle som den, der handler. Den præcise betydning af verbet קָנָה på dette sted er omstridt. Verbets oftest forekommende betydning er ”købe”, ”erhverve”. Man har argumenteret for, at det – særlig med Jahve som subjekt – betyder ”skabe”; det synes at være tilfældet, når Gud i, hvad der ligner en traditionel liturgisk formel, kaldes קִנְיָה שְׁמַיִם וָאָרֶץ (DO: ”skaberen af himmel og jord”, 1 Mos 14,19.22). Nogle eksegeter mener, at verbet i en sammenhæng som Ordsp 8,22 har den mere specifikke betydning ”avle”, ”føde”, hvad der ville svare til sprogbrugen i v. 24-25 (Jf. Ringgren, 1947, 101-102; von Rad, 1970, 198; Plöger, 1984, 85-87; Lipinski, 1993, 66).<sup>5</sup> Men måske er det vigtigste, der skal understreges i sammenhængen, at Jahve etablerer og indtræder i et forhold til visdommen som det første, han foretager sig. Den førsteplads, som visdommen på denne måde får, er udtrykkeligt fremhævet: Visdommen er, eller bliver gennem Jahves skabende/erhvervende handling, רֵאשִׁית, begyndelsen på Jahves vej. Brugen af ordet רֵאשִׁית her kan læses som en refleks af 1 Mos 1,1.<sup>6</sup> Og at det faktisk drejer sig om Jahves skabende eller ordnende handlinger fra urtiden, bliver utvetydigt klart gennem den følgende præcisering: קִדְּם מִפְּעֻלֵי מְאֹז. Her peges eksplicit på Jahves gerninger ”dengang” ved tidernes begyndelse som en stående forestilling.

5. LXX gengiver ordet med ἐκτίσεν (”skabte”). De yngre græske versioner (Aquila, Symmachus, Theodotion) har ἐκτίσατο (”erhvervede”).

6. Referencen til 1 Mos 1,1 bliver endnu tydeligere i Peshitta, der har en præposition foran nominet og altså tilsyneladende læser בְּרֵאשִׁית (”i begyndelsen”).

I den fortsatte beretning (v. 23) bliver visdommen nu igen selv subjekt men med verbet i passiv: Visdommen blev ”dannet” eller ”indsat” fra evighed: Verbet נִסְכָּתִי er interessant i denne sammenhæng; i qal bruges det i Sl 2,6 om Jahve, der har ”indsat” sin konge på Zion.<sup>7</sup> Brugen af netop dette udtryk her synes at antyde, at visdommen i lighed med kongen er indsat af Jahve i en ganske særlig funktion og har et særligt forhold til ham. Tids- og situationsangivelserne (מִרְאֵשׁ מִקֶּדְמֵי־אָרְזָךְ) understreger endnu engang, at det her drejer sig om den mytologiske urtid før jordens tilblivelse. Det er for så vidt virkelig det ”præeksistente” aspekt ved visdommens oprindelse, der skal betones i dette tilbageblik. Fru Visdom havde en egen tilværelse og et eget forhold til Jahve før noget andet i verden.<sup>8</sup>

Denne præeksistens-tanke udfoldes og konkretiseres i de følgende vers, som fokuserer på skabelsens enkelte elementer, der endnu ikke var blevet til. Rækken af henvisninger til de ting, som endnu ikke fandtes, minder i form og indhold om 1 Mos 2,5 (og i endnu højere grad om den babyloniske skabelsesmyte *Enuma Elish*).<sup>9</sup> Her nævnes som det første תְּהוֹמֹת, ”urdybene”, som noget, der engang endnu ikke var til (v. 24). Tilsyneladende er en lignende kosmologisk forestilling som i den præstelige skabelsesberetning (1 Mos 1) forudsat, og måske også en tilsvarende forestilling om skabelsesværkernes rækkefølge. Den parallelle henvisning til de ”vandrige kilder” synes at gå på urdybets kilder (מַעְיֵנוֹת תְּהוֹם), som også nævnes i syndflodsbe-

7. LXX synes også i Sl 2,6 at forudsætte en nifal; i hvert fald gengives verbet her med en passiv: κατεστάθην (”jeg blev indsat”). Udsagnet bliver dermed et udsagn ikke af Jahve men af kongen. Påfaldende nok har LXX til gengæld et aktivt udsagn (med Jahve som subjekt) i Ordsp 8,23: ἔθεμελίωσέν με (”han grundfæstede mig”). I udgangspunktet betyder roden נִסַּךְ noget med at ”hælde ud” eller ”udgyde”. I relevante sammenhænge synes det at have konnotationer i retning af at ”indvie” eller ”hellige”. Jf. Dohmen, 1986, 493.

8. Det er omdiskuteret, i hvor høj grad denne forestilling om den præeksistente Fru Visdom overtager træk fra fx den ægyptiske gudinde Maat. Jf. Whybray, 1965; von Rad, 1970, 199-200; Terrien, 1994, 352; Murphy, 1992, 929. Man har indvendt, at Maat, der synes at spille en rolle som gudernes yndlingsbarn ved tidernes begyndelse, netop ikke hører hjemme i denne egen-skab i ægyptiske visdomstekster (Schmid, 1966, 152). For en ideologikritisk analyse af *maat*-forestillingen, se Helck, 1991.

9. I dansk oversættelse lyder de indledende linjer af den babyloniske skabelsesfortælling:

Dengang da foroven himlen ikke var nævnt,  
da forneden jorderig ikke var kaldt ved navn,  
dengang fandtes kun Apsû, deres urfader,  
og skaberen, Tiamat, hun, som fødte dem alle.  
Deres vande blandede sig med hinanden,  
men ingen eng var dannet, ingen sivsump opstået.  
Dengang da ingen guder var blevet til,  
ikke nævnt ved navn, ingen skæbne fastsat,  
da skabtes guder i deres indre  
(citeret efter: Westenholz, 1997, 196)

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

retningen (1 Mos 7,11; 8,2). Før disse størrelser blev visdommen ”født”; og det er i sammenhængen mest nærliggende, at visdommen betragter sig som født af Jahve selv. Her som i v. 23 kan der trækkes paralleller til den sprogbrug, der anvendes om kongen i Sl 2,7, hvor Jahve erklærer, at han har ”født” kongen.<sup>10</sup>

De næste referencer til skaberværkernes ikke-eksistens drejer sig om bjerge og høje, der endnu ikke var blevet sænket ned i urdybet dengang, da visdommen fødtes (v. 25). Og det virker som en opsummering, når det hedder om Jahve (der er det handlende subjekt, skønt han ikke nævnes udtrykkeligt ved navn), at han endnu ikke havde dannet jorden og det støv, den består af (v. 26). Udsagnet danner dermed også en velegnet optakt til den følgende række af positive udsagn om, hvordan visdommen var til stede under Jahves skabende og ordnende handlinger (v. 27-29). Her er Jahve det gennemgående subjekt for tidsbisætningerne, der på hebraisk udtrykkes ved infinitiver med suffiks for 3. person singularis: **בְּחֹקוֹ בְּחָמְצוֹ בְּאֶמְצוֹ**, **רִוּבָּה**.<sup>11</sup> Hovedvægten ligger på det, Fru Visdom siger om sig selv: **שָׁמ אָנִי** (”der var jeg”). Hendes tilstedeværelse under de guddommelige skabeshandlinger betones; medens universets elementer dannedes, var fru Visdom allerede til og overværede det hele, hvad der indebærer, at hendes plads i den universelle rangorden må være ”før” alt det øvrige. De handlinger, der refereres til her, drejer sig i første række om den himmelske sfære og om urdybet og kilderne; Jahve strukturerer og begrænser vandets (potentielt destruktive) rækkevidde for endelig at fastlægge jordens grundvolde. Det er en skabelsestematik, vi kender fra flere gammeltestamentlige sammenhænge (Sl 104,9; Job 38,8-11).

Nu går visdommen over til at tale udførligere om sin egen rolle: Visdommen var til stede hos Jahve (præpositionen med suffiks **בְּיָדָי** understreger atter den særlige forbundethed) som **מְמַלֵּךְ**. Betydningen af dette hebraiske ord er omstridt. På den ene side har vi ordet ”håndværker”, ”kunstner” (beslægtet med akkadisk *ummānu* og bevidnet i Jer 52,15), en gengivelse, der kan støtte sig til LXX (*ἀρμόζουσα*, ”sami menføjende”, ”ordnende”).<sup>12</sup> På den anden side har man anført, at roden **ממ** i passiv participium her ville give betydningen ”elsket” eller måske snarere ”betroet”, evt. ”betroet barn” (hvad der synes at være betydningen i Klages 4,5. Jf. Ringgren, 1947, 101-102; von Rad, 1970, 198; McKane, 1970, 357-358; Keel, 1974, 22-25).<sup>13</sup> Hvis det

10. Jf. Sl 110,3 LXX (ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε, ”af (moder)liv før morgenstjernen fødte jeg dig”).

11. Infinitiven **רִוּבָּה** har intet suffiks, men versionerne synes at forudsætte et suffiks for 3. person singularis også her.

12. Det tekstkritiske apparat i BHS foreslår et andet substantiv (af samme rod og med samme betydning), som forekommer en enkelt gang i Højs 7,2.

13. Aquila har oversættelsen *τιθηνομένη*, ”plejebarn”.

er den første betydning, der lægges til grund, får vi en forestilling om Fru Visdom som en slags arkitekt eller designer, der deltager i udformningen af skaberværkets plan. I det andet tilfælde bliver der først og fremmest tale om et billede på visdommens tætte og intime relation til Jahve, der har samme forhold til visdommen som en fader til sit barn, en metaforik, der er udtrykkeligt til stede i v. 24-25, og som kan siges at passe godt med det følgende udsagn om visdommen, der danser eller leger foran Jahve.<sup>14</sup> Den foreliggende kontekst synes i hvert fald ikke umiddelbart at lægge op til en tanke om Fru Visdom som ”arkitekt” eller ”kunstner” direkte involveret i skabelsen.<sup>15</sup> Derimod tegnes der et billede af visdommen som en daglig kilde til fornøjelse; og den, der fornøjes, kan her næsten kun være Jahve. Billedet konkretiseres med udsagnet om visdommen som ”legende” eller ”dansende” foran Jahve til hver en tid. Verbet קוש kan bruges i flere sammenhænge, der har med skabelsen og den skabte verdens mangfoldighed at gøre, om de skabte væseners ”leg”: I en beskrivelse af Jahves skaberværk, der rummer mange berøringspunkter med teksten her, hedder det således, at Jahve har skabt søuhyret Livjatan til at ”lege” i havet (Sl 104,26). I beskrivelsen af den vilde, for mennesker utilgængelige natur i Job 40 hører vi, at de vilde dyr ”leger” i de uvejsomme bjerge (Job 40,10). Når det bruges om mennesker, er der i flere tilfælde tale om dans: Kvinderne danser for at fejre Sauls (og især Davids) sejr over filistrene (1 Sam 18,7); og da arken føres til Jerusalem, danser David selv sammen med hele Israels hus ”for Jahves ansigt” (לְפָנֵי יְהוָה, 2 Sam 6,14-16.21), en formulering, der ligger meget tæt op ad udtryksmåden her i Ordsp 8,29 (Jf. til det kultiske perspektiv Keel, 1974, særlig 68-72).<sup>16</sup> Dette er interessant for så vidt, som dansen for Jahves ansigt her indgår i en kultisk sammenhæng som tilbedelse eller hyldest til guddommen.

Vi får med andre ord et scenari ridset op, hvor visdommen indtager en privilegeret position i Jahves umiddelbare nærhed som hans barn (dette aspekt er uanset betydningen af ordet נִמְנָם i v. 30 tydeligt betonet i v. 24-25 med verbet הוּלַלְתִּי (”jeg fødtes”)) og fortrolige, der fornøjer og glæder ham og udfolder sig legende og dansende foran ham, eventuelt indtager den tilbedende kultforsamlings rolle. Visdommens forhold til Jahve er således en intim og betydningsmættet relation, der går

14. Plöger mener, at ordet נִמְנָם skal læses om en absolut infinitiv med adverbial betydning: ”stedse”, ”vedvarende”.

15. Ordsp 3,19 udtrykker en idé om, at Jahve etablerer himmel og jord med ”visdom” som en slags plan eller mønster. Visd 7,22 kalder visdommen ”hun, som har fremstillet alt” (ἡ πᾶντων τεχνίτις).

16. Sammenhængen i 2 Sam 6 antyder dog, at der kan være noget kontroversielt over dansen som hyldest til Jahve. I hvert fald fører Davids dans for Jahves ansigt til, at Mikal foragter ham og efterfølgende bliver sat i rette for sin foragt.

tilbage til tidernes begyndelse. Men som de følgende strofer viser, er der ikke af den grund tale om en eksklusiv relation.

Med v. 31 skifter fokus til visdommens forhold til menneskene og deres verden, men den berettende stil fortsætter uden overgang eller afbrydelse: Med endnu et participium (מְשַׁקֵּת) beskriver visdommen sig selv som en, der danser i den beboelige verden, som Jahve har skabt (בְּתֵבֶל אֲרָצוֹ),<sup>17</sup> og som en, hvis ”fornøjelse” (שִׂעֲשׂוּעֵי) samme ord som i v. 30) er hos menneskene (v. 31). V. 31 spejler således (med brugen af מְשַׁקֵּת og שִׂעֲשׂוּעֵי) udtryksmåden i v. 30 og fastholder dermed på det rent sproglige plan visdommens nære relation til Jahve samtidig med, at hun nu også træder i en lignende relation til menneskene: Visdommen danser videre på Jahves jord, og hendes glæde er her hos menneskene, ligesom hun var/er Jahves glæde. Overgangen er ubesværet og retorisk elegant og understreger netop kontinuiteten i visdommens dans og glæde. Jahve glæder sig over visdommen, hvis glæde er hos menneskene. Visdommen danser (fra tidernes morgen) foran Jahves ansigt og fortsætter sin glædebringende dans på den jord, som han har skabt til menneskers beboelse.

Således fungerer dette udsagn om visdommens dans og hendes dobbelte relation til Jahve og til menneskene som optakt til den formaning, der afslutter visdommens tale (v. 32-36). Denne indledes med en tydelig henvendelse i 2. person pluralis: Tilhørerne betegnes som ”sønner” (בָּנִים), en tiltaleform, der er typisk for visdomsgenren, hvor visdomslærerens forhold til sine elever opfattes og skildres som et fader/søn-forhold (Jf. Ordsp 1,10; 2,1; 3,1.11; 4,1 osv.). Typisk for den formanende tale er også den applikation af det foregående, som finder sted: Det markante וְעַתָּה, der indleder formaningen, markerer tydeligt, at det nu bliver alvor for tilhørerne. Der lægges ud med en stribe imperativer, der opfordrer til at lytte og blive vis (Jf. den første del af Fru Visdoms tale, Ordsp 8,5-6). At modtage ”tugt” (מוֹסֵר er et gennemgående udtryk i visdommens diskurs)<sup>18</sup> er at være genstand for en opdragelse med visdom og liv som mål; og dette kræver en opmærksom, aktiv indsats af eleven. De direkte formaninger indrammer en saligprisning af dem, der holder sig til visdommens vej (v. 32-33).<sup>19</sup> Formaningen fortsætter med en ny saligprisning, der udfolder, hvad der lå i saligprisningen i v. 32. Verbet שָׁמַע (”lytte”) optræder her for tredje gang i den korte sammenhæng. Den opmærksomme høren efter er den grundlæggende forudsætning for at tilegne sig visdom. Som begrundelse følger en

17. Ordet תֵּבֶל betegner primært den beboelige verden. Med konstruktforbindelsen בְּתֵבֶל אֲרָצוֹ præciseres det, at denne af mennesker beboede og erfarede verden hører til den af Jahve skabte jord.

18. Mugt forekommer ikke mindre end tredive gange i Ordsprogenes Bog.

19. Tugt kan være såvel korporlig som intellektuel, jf. udtrykket שִׁבְט מוֹסֵר (”en tugtens stok”, Ordsp 22,15).

afsluttende refleksion: At finde visdom er at finde liv og at modtage Jahves velbehag, hvad der egentlig udtrykker det samme.<sup>20</sup> Alternativet er at gå fejl af visdommen, hvad der fører til selvdestruktion og død.<sup>21</sup> Denne i bund og grund perverse holdning og praksis opsummeres i den afsluttende konstatering: Had til visdommen er kærlighed til døden (v. 36).

Det tilbageblik på visdommens præeksistens, som vi finder i v. 22-31, føjer sig med andre ord ind i en sammenhæng, hvor den visdom, der taler, netop henvender sig til mennesker med en belæring, der leder til liv og velsignelse/lykke. Visdommen – Fru Visdom – er igennem hele Ordsp 8 kommunikerende, undervisende og appellerende i forhold til sine tilhørere. Hun er læreren, der forlanger opmærksomhed, og hun er den attråede kvinde, der er genstand for andres søgen. Hun giver liv og velsignelse i form af indsigt og materiel rigdom; og modsætningen til at finde hende er død og destruktion.

I denne forbindelse tjener tilbageblikket på urtidens nære forhold imellem visdommen og Jahve først og fremmest til at forankre visdommens livgivende belæring i selve skabelsesordenen. Fru Visdom har fra begyndelsen indtaget en særlig privilegeret plads tæt på Jahve; og hun er dermed uadskilleligt forbundet med den orden, der er verden iboende. Dermed er hendes belæring også troværdig, og hendes rolle som livgiver og vejleder begrundet. Forestillingen om den præeksistente visdom bevæger sig i sagens natur i en sfære, der befinder sig uden for det, der kan direkte iagttages og erfares. For så vidt parteciperer visdommen i en transcendent virkelighed. Det, Fru Visdom her fortæller om sin tilstedeværelse ved skabelseshandlingerne, er noget, som ingen levende kan have direkte kendskab til, en indsigt, der for så vidt må have åbenbarings karakter og som kun kan erkendes, fordi hun selv beretter herom. At dette i sig selv ikke-erfarbare faktisk fortælles og derved bringes til menneskers kundskab, bliver på en måde det mest håndfaste udtryk for visdommens kommunikative vilje og evne til at skænke mennesker indsigt. Således styrker og underbygger tilbageblikket på Fru Visdoms særlige privilegerede forhold til Jahve ved tidernes begyndelse hendes position som lærer og opdrager af mennesker.

20. Her er Qere en qal perfektum (med det foregående participium som subjekt): "Den, der finder mig, har fundet liv". Konsonantteksten (ketib) er nok to parteciper i pluralis: "De, der finder mig, er findere af liv".

21. Verbet  $\text{אָפּטָן}$  bruges her med visdommen som objekt. Rodens grundbetydning er at "gå fejl af" (jf. DO) elle "ramme ved siden af" noget. I GT bruges det næsten altid med religiøse og/eller etiske konnotationer ("synde", "fejle"). Her står det som modsætning til at "finde" visdommen.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfo Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

*Dans i mørket: Jobs Bog 28, 23-27*

Job 28 indtager en særlig stilling i Jobs Bog. Kapitlet er anbragt imellem de poetiske dialoger, der finder sted imellem Job og hans tre venner (Job 4-27) og Jobs afsluttende tale (Job 29-31). Som det nu står i sammenhængen, danner det afslutningen på en første tale af Job (Job 26-28), som efterfølges af endnu en tale (med ny indledning Job 29,1). Sammenhængen gør det oplagt, at kap. 28 skal opfattes som en fortsættelse af Jobs tale, der begynder i kap. 26 og fortsætter (med en ny indledning i 27,1) i kap. 27. Der er elementer i digtet, der viser tilbage og andre, der peger frem. Udsagnet om gudsfrygt og visdom (28,28) kan også læses som en reference til Job 1,1.

I forhold til de omgivende tekster skiller kap. 28 sig ud ved ikke at have noget af det dialogpræg, som ellers går igen i Jobsbogens dialog-del. Kapitlet indeholder ingen direkte henvendelser eller appeller til nogen adressat. Vi finder heller ingen eksempler på de udtryk for klage eller anklage, der er med til at give dialogerne deres levende præg. Det er da også en almindelig antagelse blandt eksegeter, at Job 28 har karakter af et reflekterende eller kommenterende indskud i Jobsbogens dialog-del (Jf. Strauss, 2000, 133; Habel, 1985, 391-392).

På den anden side er både det billedsprog, der anvendes, og kapitlets grundlæggende tematik klart beslægtet med vigtige temaer i resten af Jobs Bog (Habel, 1985, 392). Motivet med visdommen, der er vanskelig eller umulig at finde frem til, er særlig tydeligt beslægtet med Sofars tale i Job 11, ligesom der er forbindelseslinjer til Jahves taler til Job i bogens sidste afsnit (Job 38-42).

Digtet er bygget op over motivet: søgen efter det kostbare og sjældne som en grund- eller rodmetafor, der varieres systematisk, idet der fokuseres skiftevis på stedet, hvor det skjulte findes, midlerne til at søge efter det og processen med at bringe det frem i lyset.

Hvad det mere formelle angår, er Job 28 struktureret med v. 1-4 som en første, indledende beskrivelse af de ædle metalleres gemmesteder i jorden og menneskenes indsats for at søge efter dem, v. 5-11 som en ny mere indgående skildring af jordens gemmer og menneskenes bestræbelser i jagten på dens skjulte skatte. Modsætningsvis fastslår v. 12, at visdommen er utilgængelig og ikke-lokalisierbar. Dette tema foldes ud i det følgende, idet v. 13-14 skildrer visdommens utilgængelighed for såvel menneskene som urdybet/havet. V. 15-19, der udmaler, hvordan visdommen ikke er til at erhverve ved hjælp af kostbarheder, viser motivmæssigt tilbage til v. 1-11 (om kostbarhederne gemt i jordens indre). V. 20-22 gentager i varieret form temaet fra v. 13-14: Visdommen lader sig ikke finde – hverken af fuglene eller andre levende væsener, ej heller af dødsrigets magter. Som kontrast hertil sætter v. 23-27 fokus på visdommens forhold til Gud. Gud er den, der kender visdommens sted. Denne

særlige eksklusive relation imellem Gud og visdommen forankrer teksten nu i Guds grundlæggelse af visdommen dengang, da han etablerede den skabte verdens orden. Denne beskrivelse munder ud i v. 28, der som afslutning på digtet (og som dets *pointe*) gengiver Guds udsagn til menneskene: At frygte Gud er (for menneskene) den egentlige visdom, og at afholde sig fra ondt er den rette indsigt.<sup>22</sup>

Det indledende וַיִּכֹּן kunne vise tilbage til det foregående (Jobs tale i kap. 27); i så fald ville beskrivelsen af visdommens utilgængelighed stå som en art begrundelse for udsagnene om Guds straf over den uretfærdige. En sådan sammenhæng virker dog ikke særlig oplagt; og וַיִּכֹּן kan også stå som en rent affirmativ partikel, der ikke engang behøver at blive oversat (således DO).

Beskrivelsen lægger ud med at fastslå, at der findes et udgangspunkt eller en oprindelse (מוֹצֵא, stedet, hvorfra noget udgår) og et sted for de ædle metaller sølv og guld (v. 1). Udsagnet varieres med en henvisning til den transformation, som sker fra sten/malm til metal: Jern bliver taget fra støvet, jordens uformelige masse (עֲפָרָה), og sten bliver ”hældt ud” som kobber. Grænserne imellem det faste og det flydende ophæves i processen, som leder til metallernes tilvirkning. Hele det følgende stykke fokuserer nu på denne – set udefra – forunderlige eller anti-intuitive proces, som styres med stor kunst og flid af mennesker: Først skildres dette arbejde i overordnede vendinger, der går på dets mål: Man (subjektet for וַיִּשֶׁבֶע er stadig det ubestemte 3. person) gør en ende på mørket og gennemtrænger forskende alle ender og kroge; en nøglerolle spiller verbet חָקַר, her i participium, som samlende betegnelse for denne granskende virksomhed. Genstanden for menneskenes udforskning er de sten, der gemmer sig i mørket (v. 3).

Det følgende vers synes at beskrive brydning af mineskakter og minearbejdernes vanskelige og vovelige vej ind i bjerget, hvor man ikke kan finde fodfæste og må hænge fast i reb på vejen ned.<sup>23</sup> Fokus rettes dernæst mod jorden selv, der (på overfladeniveauet, hvor alle har erfaringer) leverer brød til mennesker, men som i dybden undergår voldsomme forvandlinger (v. 5). Jorden ”vendes op og ned som ild” (נִהְפָּה).

22. En lidt anden (men i hovedsagen beslægtet) opfattelse af kapitlets struktur findes hos Strauss, 2000, 136.

23. Job 28,4 byder sprogligt på flere vanskeligheder. Man kan opfatte נַחַל (”flod”, ”strøm”) som subjekt for verbet פָּרַץ (”bryder frem”). Udsagnet kunne i så fald gå på underjordiske strømme, der bryder frem og oversvømmer minegangene, så arbejdet vanskeliggøres. Den afsluttende del af verset (הַנֶּשֶׁבַע מִיְּרֵגֵל דָּלוּ מֵאֲנָשׁוּ) kunne man læse som en fortsat beskrivelse af strømme, der ”udtyndes” og til sidst ”forvilder sig”, idet de bliver tæmmet og ledet bort ved menneskenes indsats. Mere oplagt er det dog at forstå det upersonlige ”man” som subjekt for פָּרַץ og at opfatte נַחַל som objekt, så der bliver tale om brydningen af minegange eller kunstige ”kløfter” (skønt denne præcise betydning af נַחַל ikke kan dokumenteres andetsteds). Resten af verset kan læses som en beskrivelse af de mennesker, der vover sig ind i minegangene, hvor de må arbejde ”uden fodfæste” (Således DO). Jf. Driver og Gray, 1921, 192-193.



שָׁמַיִם). Denne henvisning til jordens underfulde indre danner baggrund for den følgende reference til jordens sten som gemmestedet for safirer og guldstøv (v. 6).

Nu flyttes blikket fra menneskenes aktivitet til dyreriget, nærmere betegnet rovfluglene, der ikke ser den sti, som fører til ædelmetallernes gemmested. Rovfuglens skarpe blik ser ellers alt højt oppefra; men denne sti gemmer sig lige præcis i jordens indre (v. 7). De stolte rovdyr (בְּנֵי־שָׁמַיִם og חַיִּים) er her poetiske betegnelser for løverne, der færdes overalt, hvor de vil) træder heller ikke denne vej (v. 8). Fuglene og dyrene, der ellers overskuer de mest utilgængelige landskaber og færdes ad de farligste og mest uvejsomme stier, er altså her sat ud af spillet. Kontrasten understreger den menneskelige aktivitets rækkevidde og betydning.<sup>24</sup>

Beskrivelsen af denne aktivitet genoptages nu: Man strækker hånden ud til den hårde klippe (שֵׁלֶט) og vender op og ned på bjergene "fra roden" (v. 9). Der er her en form for parallel imellem menneskenes aktivitet og Guds handlinger: Det samme verbum (פָּרַק) bruges i 9,5 om Gud, der i sin vrede får bjergene til at styrte sammen (Jf. Habel, 1985, 393-394). En lignende omvæltende, destruktiv kraft og effektivitet kendetegner menneskets vilje og evne til at trænge ind i jordens indre: Man "spalter" minegangenes klippestykker; og resultatet er, at øjet får frit udsyn til alt, hvad der er kostbart (v. 10). Menneskene er i stand til regulerende at tilstoppe flodernes kilder og føre det, der var skjult, frem i lyset (v. 11). Der er således – tilsyneladende – nærmest ingen grænser for menneskenes evner til at udforske, gennemtrænge og afdække de skjulte sider af den eksisterende verden.

Hele denne udførlige beskrivelse af minedriftens forunderlige effektivitet og anti-intuitive karakter danner optakt til de følgende udsagn om visdommen, der indledes med det retoriske spørgsmål om, hvor den findes (אֵיפֶשֶׁת kan udgøre et ordspil på מוֹצֵא i v. 1, skønt ordet er dannet af en anden rod), og hvor stedet for indsigt befinder sig.

Et indirekte svar på spørgsmålet gives i form af rækken af negativt formulerede udsagn i v. 13-19. To temaer bringes på banen: Først fastslås det, at mennesker ikke kender visdommens lige, og at den ikke findes i de levendes land. Modsætningsvis kan hverken urdybet (מַיִם) eller det – i virkeligheden vel identiske – store ocean (יָם) sige, at dens sted er hos dem. Det næste tema er en udfoldelse af visdommens kostelighed, der overgår alle ædle sten og metaller. Efter alt at dømme er her tale om et tema, der hører til visdomsgenrens faste repertoire (jf. Ordsp 3,15; 8,11); men i denne sammenhæng får det en anden funktion end den sædvanlige. Hvor sammenligningen med guld, sølv og juveler ellers tjener til at fremhæve visdommens betydning og status som noget eftertragtelssværdigt, noget særlig kostbart, der bør

24. Jf. brugen af den utæmmede og for mennesker utilgængelige natur som udtryk for den virkelighed, der ligger uden for menneskers rækkevidde andetsteds i Jobs Bog (Job 39,5-8.27-28).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

foretrækkes frem for materielle rigdomme og efterstræbes med så meget større energi og vedholdenhed, bliver denne sammenligning her i realiteten til en variation af det foregående tema: Visdommens utilgængelighed eller uopnåelighed. Pointen er her i Job 28 ikke blot, at visdommen er mere værd end alle kostbarheder, men tillige, at den slet ikke kan opnås for nogen pris. Det virker, som om et velkendt visdomsmotiv her bliver taget op og får en ny drejning (Jf. Habel, 1985, 398).

V. 20 vender med en let variation tilbage til det retoriske spørgsmål fra v. 12. Og igen er svaret først det negative: Visdommen er skjult og utilgængelig for alt levende, selv for fuglene, der ellers overskuer verden fra oven og ser, hvad der er synligt. Billedet viser tilbage til rovfuglene i v. 7 (v. 21). Med den næste henvisning indtræder et stemningsskifte for så vidt, som underverdenen og døden – der her personificeres og citeres ligesom urdybet/havet i v. 14 – kan sige, at de har hørt rygter om visdommen, men heller ikke mere (v. 22). Hermed har vi forladt de blot negative konstateringer, der ellers har domineret teksten. Udsagnet – der tydeligvis viser tilbage til og udgør en slags pendant til urdybets/oceanets udsagn i v. 14 – danner for så vidt optakt til det følgende positive udsagn om Gud, der både har indsigt i visdommens vej og kender til dens sted (v. 23):

Her bruges de to prægnante erkendelsesverber  $\text{וַיֵּדַע}$  og  $\text{וַיֵּבֶן}$ . Guds viden om visdommens ”vej” og ”sted” fremstår dermed som en markant kontrast til menneskers ikke-viden. (Om mennesket siges det modsatte:  $\text{לֹא יָדַע}$  (v. 13)). Henvisningen til visdommens  $\text{מָקוֹם}$  (”sted”) viser tydeligt tilbage til de retoriske spørgsmål i v. 12 og v. 20, medens henvisningen til dens  $\text{דֶּרֶךְ}$  (”vej”) minder om billederne i v. 7-8 af rovfugle og løver, der ikke kender, hhv. betræder de stier, som fører til ædelstenenes skjul.

Det fundamentale udsagn om Guds viden om/kendskab til visdommens vej og sted underbygges gennem henvisningen til hans universelle overblik, der rækker til jordens ender og strækker sig under himlen i hele dens udstrækning (v. 24). Her bruges sanseverber:  $\text{וַיֵּבֶן}$  og  $\text{וַיֵּדַע}$  (v. 24),  $\text{וַיֵּדַע}$  (v. 27). Denne tematik spejler også digtets tidligere anslåede billeder af rovfuglene, der trods deres udsyn ikke kan se vejene ned i dybet (v. 7), og af mennesket, hvis øje ser alt det kostbare ( $\text{וַיֵּדַע}$ , v. 10). Fortsættelsen bringer forestillingen om Guds universelle udsyn i sammenhæng med hans ordnende virksomhed: Formålet med Guds skuen ud over verden beskrives som en tilvejebringelse af den rette orden og balance i verden (v. 25-26). Genstand for Guds handlinger er de ellers destruktive elementer: vind, vand, regn og torden, som ved Guds aktivitet bliver begrænset til deres rette plads og omfang. Beskrivelsen minder i form og indhold om andre beskrivelser af Guds handlinger ved tidernes begyndelse og rummer således et skabelsesmotiv: Gud overskuer kaoskræfterne og sætter grænser for deres virksomhed. Tematikken er med andre ord

den samme som i Ordsp 8,27-29 (Jf. Sl 104,9; Job 38,8-11). At der er tænkt på Guds ordning af universet ved tidernes begyndelse, bekræftes af den følgende henvisning til denne aktivitet som noget, der udspillede sig på et bestemt tidspunkt (זָז, ”dengang”, v. 27, jf. מָאָז Ordsp 8,22). Med skabelses- eller ordningsmotivets som ramme sættes Gud nu (som i v. 23) i direkte forbindelse med visdommen, der er genstand for Guds handlinger ”dengang” (ved tidernes begyndelse): Gud så og registrerede visdommen, han etablerede og gennemskuede den. Rækken af verber udgør en opsummering af hele afsnittet, idet her er tale om sansning/erkendelse (רָאָה, הִקְרָה), om systematisering/indordning (וַיְסַפְּרָה) og om den grundlæggende, skabende etablering af visdommen på dens rette plads i helheden (הִכְנִיחָה). Verbet הִקְרָה viser tilbage til beskrivelsen af menneskers udforskende og gennemtrængende aktivitet i v. 3 (Jf. Habel, 1985, 400).<sup>25</sup>

Med v. 28 indtræder endnu et skifte i digtets fokus: Nu træder Gud i forbindelse med mennesker og henvender sig til dem. Det er ikke helt nyt i digtets sammenhæng, at dets personer indføres som talende (såvel urdybet/havet i v. 14 som afgrunden/dødsriget i v. 22 taler); men det er første og eneste gang, Gud selv tager ordet, idet han identificerer visdom med det at frygte Herren og forstand med det at holde sig fra ondt. V. 28 bruger det prægnante udtryk יִרְאֵת אֲדָנָי ”frygt for Herren”.<sup>26</sup> Dette er påfaldende i sammenhængen, hvor der ellers er blevet talt om אֱלֹהִים (”Gud”), ligesom Jobs Bog i dialogerne foretrækker andre gudsbetegnelser (אֱלֹהִים, שְׂדֵי, אֱלֹהִים, jf. Driver og Gray, 1921, xxxv; Habel, 1985, 39-40). En del af forklaringen kunne være, at der her er tale om et traditionelt visdomstema, hvis formulering (inklusive gudsbetegnelsen) var mere eller mindre givet på forhånd. Adskillige formuleringer i Ordsprogenes Bog ligger tæt op ad udsagnet her, idet frygt for Jahve (יִרְאֵת יְהוָה) beskrives som ”begyndelsen til indsigt” (רֵאשִׁית דָּעַת, Ordsp 1,7) eller som ”visdoms tugt/belæring” (מוֹסֵר חֻכְמָה, Ordsp 15,33).

Her kunne det altså – ligesom med temaet: Visdommen er mere værd end guld og ædelsten (v. 15-19) – se ud til, at teksten bevidst spillede på dele af visdomslitteraturens traditionelle tematik og gav disse en ny drejning. Her i Job 28,28 bliver der ikke som i Ordsprogenes Bog tale om kontinuitet, så frygt for Jahve er en forudsætning for at erhverve visdom. I stedet opstiller teksten frygt for Herren og afståelse fra det onde som en form for alternativ udgave af visdommen, nemlig den, der – alene – kan blive mennesker til del.

25. Om der også kan være erotiske konnotationer forbundet med de anvendte verber, er i hvert fald en overvejelse værd, jf. Terrien, 1978, 354.

26. En del af den masoretiske håndskrifttradition har tetragrammet יהוה her.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Billedet af visdommen i Job 28 adskiller med andre ord væsentligt fra den selvpræsentation i visdommens mund, vi fandt i Ordsp 8. I Job 28 har visdommen ingen kommunikativ forbindelse med menneskene eller deres verden. Tværtimod understreges det, at der imellem visdom og mennesker er tale om en ikke-relation (Jf. det dobbelte negative udsagn i v. 13: mennesker kender ikke (עֲדָי לֹא) visdommens vej, og den findes ikke (אֵין תְּמַצֵּי) i de levendes land). Visdommen har en eksklusiv relation til Gud; og det er denne relation, som udsagnet om den præeksistente visdom her underbygger. I forhold til menneskene bliver der derimod tale om en understregning af den ikke-eksisterende relation: Visdommen er utilgængelig for mennesker og alene kendt af Gud. Mens der således består en relation imellem Gud og visdommen, men ingen relation imellem menneskene og visdommen, træder Gud i digtets afslutning (v. 28) i en form for kommunikativ relation med mennesker og belærer dem om, at de skal anse Jahve-frygt for visdom og afståelse fra det onde for indsigt. Relationen imellem Gud og mennesker får med andre ord karakter af en slags erstatning for det forhold til visdommen, som i direkte form er umuligt for menneskene: Jahve-frygt træder i stedet for den ikke-opnåelige direkte relation til visdommen.

Funktionen af henvisningen til visdommens gudsrelation ved skabelsens begyndelse er altså en ganske anden her end i Ordsp 8: Visdommens forhold til Gud udspiller sig i en sfære, der er og forbliver lukket for menneskers indsigt. Hvis vi skulle overføre billedet fra Ordsp 8,30-31 af visdommens dans foran Jahve/Gud til den forestillingsverden, som ligger til grund for Job 28, 23-27, kunne vi sige, at her – set med menneskers øjne – var tale om en dans i mørket. Den interaktion, som finder sted imellem visdommen og Gud, og som her ligesom i Ordsp 8 er nært knyttet til skabelsen og urtiden, udfolder sig i et for mennesker usynligt og lukket rum, et mørke, ingen anstrengelser kan kaste lys over.

*Stedbarn eller udvalgt barn?  
Visdommens plads i gammeltestamentlig teologi*

Når man i nyere tid har forsøgt at skrive gammeltestamentlige teologier – fremstillinger af hovedlinjerne i GTs forestillinger om Gud, menneskene og verden – er visdomsteksterne og deres tematik en af de størrelser, der ofte har vist sig genstridig i den forstand, at denne litteraturs tænkemåde har været vanskelig at få anbragt på et naturligt sted i de helheder, man ellers har ment at kunne få øje på. De temaer, som man har været tilbøjelig til at se som samlende og kendetegnende for den gammeltestamentlige gudsforståelse og tænkning, spiller ingen eller kun en perifer rolle i visdomslitteraturen. Det gælder, hvad enten man som Walther Eichrodt i

hans gammeltestamentlige teologi (Eichrodt, 1933) lagde hovedvægten på pagten mellem Gud og folk, eller man som Gerhard von Rad fandt det genuint gammeltestamentlige vidnesbyrd indeholdt i den lovprisende genfortælling af Jahves store gerninger i Israels historie og i den konstante nyfortolkende traditionsdannelse, der voksede ud af denne genfortælling (Von Rad, 1957-1961). Hverken pagten eller Israels historie er temaer af betydning i visdommens centrale tekster. Tværtimod beskæftiger visdomslitteraturen sig i udgangspunktet med almenmenneskelige problemstillinger; og genren har et internationalt præg. I en frelseshistorisk domineret teologi syntes visdommen henvist til en birolle. Visdommens grundlæggende tankegang var jo netop kendetegnet ved at stå uden for frelseshistoriens bevægelse. Visdommen var i denne teologiske optik ahistorisk og statisk og derfor kun af sekundær interesse, da den ikke havde del i det, som var de gammeltestamentlige teksters egentlige hjertesag.<sup>27</sup>

Visdommens rolle som et perifert fænomen i randen af den gammeltestamentlige forestillingsverden blev beskrevet med eksemplarisk prægnans af Walther Zimmerli i et tidligt arbejde fra 1933. Her forsøger Zimmerli at bestemme den gammeltestamentlige visdoms struktur ud fra visdomsteksternes grundlæggende spørgsmål. Det, visdomslæreren ifølge Zimmerli primært spørger efter, er det enkelte menneskes velbefindende. Og det er kendetegnende for denne litteratur, at der spørges på det individuelle plan, ikke ud fra menneskets tilknytning til Jahves pagtsfolk. Der spørges endvidere uden hensyn til nogen højere autoritet som fx Guds bud eller en guddommeligt autoriseret lov. Visdommens problemstilling går altså på menneskets stilling i verden og lader sig omskrive til det enkle: Hvordan sikrer jeg mig min tilværelse (Zimmerli, 1933, 194)? Visdomslæreren er, som Zimmerli tolker ham, først og fremmest optaget af at aflukke tilværelsen dens beregnelige sider. Selv døden, der står som livets dunkle yderste grænse, søges inddraget i det beregneliges sfære. Zimmerli taler ligefrem om, hvordan døden i visdomsteksternes univers fanges ind ”i beregnelighedens net”, idet den kun bliver set og erkendt i det omfang, mennesket kan håbe på at styre den eller blive herre over den gennem sin egen måde at forholde sig på (Zimmerli, 1933, 196). Det, der på dette punkt bliver ganske særlig tydeligt, er imidlertid blot visdomslærerens fundamentale holdning: Idet der her spørges efter en sikring af tilværelsen ud fra menneskets standpunkt, bliver døden et forstyrrende element, som det med størst klarhed og ærlighed kommer til udtryk i Prædikerens Bog (Zimmerli, 1933, 196-197).

27. Med Walther Zimmerlis summariske formulering: ”Wisdom has no relation to the history between God and Israel” (Zimmerli, 1962, 147).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Som Zimmerli kendetegner visdommens grundindstilling her – som en selv-kredsende spørgen efter en tryk og sikker tilværelse for den enkelte – er det indlysende, at denne tænke måde og den litteratur, som afspejler den, befinder sig langt fra, hvad de fleste ville kalde hovedlinjerne i GT, hvor det først og fremmest drejer sig om Jahves løfter til sit folk Israel og om israeliternes forpligtelser overfor ham. Den overvejende negative bedømmelse af visdommens grundholdning, som er udtalt hos Zimmerli, har dog ikke fået lov til at stå uimodsagt. Tankevækkende nok var Gerhard von Rad, der mere end nogen anden understregede frelseshistoriens betydning som et bærende element i den gammeltestamentlige teologi, også en varm forsvarer af visdomsteksternes særlige plads og ret i GT. Ifølge von Rad gør man de gammeltestamentlige visdomslærere uret ved at stille dem spørgsmål om noget, de netop ikke har og aldrig har haft til hensigt at svare på. For von Rad er det afgørende, at visdomsteksterne lige præcis respekterer dennesidighedens grænser og viser deres respekt ved alene at udtale sig om det, der ligger på den menneskelige side af denne grænse (Von Rad, 1957, 430-435). I senere arbejder har Zimmerli i øvrigt også nærmet sig von Rads position og betonet, at det er et kendetegn ved visdomslitteraturen i GT, at den er sig bevidst, at den taler om verden og virkeligheden på skabelsesteologiske præmisser og dermed er begrænset af den menneskelige erfarings- og erkendelsesevnes rækkevidde (Zimmerli, 1962; 1982, 136-146).<sup>28</sup>

Har visdommen altså i mange sammenhænge været henvist til rollen som sted-barnet, der ikke rigtig lod sig indpasse i en samlet GT-teologi, har der omvendt også været røster, der talte for, at netop visdommen burde indtage ærespladsen i den gammeltestamentlige teologi som den tænkning, der satte dagsordenen og den overordnede ramme for helheden. Hans Heinrich Schmid forsøgte i begyndelsen af 1970'erne at sætte visdommen på første række (Schmid, 1974). Denne bestræbelse udfolder Schmid i et udtrykkeligt opgør med von Rads teologi, der lægger hovedvægten på de gammeltestamentlige tekster som vidnesbyrd om Jahves handlinger i Israels historie. I modsætning til denne opfattelse lægger Hans Heinrich Schmid en overordentlig stor vægt på netop de forestillinger om verden og dens iboende orden, som er karakteristiske for visdomstekster i og udenfor GT. Begrebet om orden i verden er ifølge Schmid intet mindre end den fælles overordnede ramme, der danner forudsætningen for antik nærorientalsk religion, etik og tænkning generelt, herunder også for den gammeltestamentlige tankeverden. Schmid bruger ind imellem betegnelsen skabelsesforestilling og til andre tider ordningsforestilling; men de to udtryk dækker egentlig over den samme altomfattende grundtanke, der går

---

28. I sin egen gammeltestamentlige teologi (Zimmerli 1982, oprindelig fra 1972) er Walther Zimmerli væsentligt mere nuanceret og positiv i sin bedømmelse af visdommen end i sit ungdomsarbejde fra 1933.

ud på, at verden udgør en meningsfuld og i sidste ende velordnet helhed. Der er fra begyndelsen indbygget en orden i verden; og denne orden har kosmiske, etiske og kultiske aspekter, der i grunden udgør sider af samme virkelighed. For Schmid er det en væsentlig pointe, at denne fundamentale forestilling om den skabte verdens retfærdige og lykkebringende orden ikke er specifik for GT, men hører til en livs- og verdensopfattelse, som er fælles for Israel og dets nærorientalske omverden. Schmid bruger med forkærlighed udtrykket: "heile Welt" (Schmid, 1974, 20, 25, 27 osv.), en verden, der befinder sig i den rette balance, fordi alting her er, som det skal være – en forestilling, som er fælles for de store nærorientalske kulturer, som vi har tekster fra, og den gammeltestamentlige litteratur (Schmid, 1974, 21, 32-46). "Frelse" betyder i GTs sammenhæng først og fremmest en tilbagevenden til denne fundamentale balancetilstand, og er noget, der nødvendigvis omfatter verden som helhed, en pointe, som ifølge Schmid også er af væsentlig betydning for nutidig bibelfortolkning og teologi. Visdomslitteraturen er den del af GT, hvor denne grundlæggende orientering i retning af den rette verdens- eller skabelsesorden, som udgør grundlaget for hele den gammeltestamentlige tankegang, kommer programmatisk til udtryk

Ophøjelsen af visdomslitteraturen og visdomstænkningen til at være selve fundamentet under den gammeltestamentlige teologi bygger ikke primært på en alternativ tolkning af visdomsteksternes anliggende. Det er således de samme egenskaber ved visdommen – dens almenmenneskelige og internationale orientering, dens fokus på skabelse og velsignelse snarere end på frelse og historie – der i nogle moderne fortolkeres øjne gør denne tænkning til et randfænomen uden den store interesse for hovedlinjerne i GT og i andres optik gør visdommen til det rette grundlag for en bibelsk teologi.

I striden om visdommens rette plads i GTs overordnede sammenhæng og i en nutidigt orienteret GT-teologi træder skillelinjen imellem den "positive" visdom, som vi først og fremmest møder i Ordsprogenes Bog, og den "skeptiske" udgave af visdommen, som Jobs Bog og Prædikerens Bog på hver sin måde repræsenterer, i reglen lidt i baggrunden. Det væsentlige i denne forbindelse har først og fremmest været den grundlæggende forståelseshorisont, hvormed visdomsteksterne – hvad enten de står for en positiv eller en skeptisk holdning – møder virkeligheden: Fælles for disse tekster er, at de insisterer på iagttagelse og erfaring som den primære vej til erkendelse (snarere end fx direkte guddommelige åbenbaringer eller traditioner herom).

Som vi har set, går der en skillelinje tværs igennem visdomstænkningen i selve forståelsen af, hvad visdom er eller kan være i forhold til Gud og mennesker. Visdommen kan – som i Ordsp 8 – ses som den egentlige åbenbarer af vejen til retfærdighed, liv og velsignelse for mennesker; men den kan også – som i Job 28 – opfattes

som det fortættede udtryk for den sandhed, som nødvendigvis må forblive skjult for mennesker, og som alene Gud har adgang til.

### *Det åbenbare og det skjulte i GT*

Vi har set, hvordan visdommen – personificeret i skikkelse af Fru Visdom – i både Ordsp 8 og Job 28 blev beskrevet som en præksistent størrelse med et særligt nært forhold til den skabende og ordnende Gud ved tidernes begyndelse. Men hvor visdommens præksistens og stilling som medvider (hvis ikke medvirkende) ved skabelseshandlingerne i Ordsp 8 styrkede og begrundede hendes kommunikative rolle som opdrager og vejleder af menneskene, var der i Job 28 tale om en eksklusiv relation til Gud, hvor menneskene var holdt udenfor enhver direkte kommunikation. Denne eksklusivitet synes i Job 28 at have karakter af et ontologisk vilkår. Visdommen er skjult for mennesker, der dermed er henvist til, hvad Gud vil meddele dem i form af henvisningen til at frygte Jahve og afholde sig fra ondt.

Disse to fundamentalt forskellige bestemmelser af visdommens plads og status i forhold til Gud og mennesker – som henholdsvis åbenbarer og meddeler af den mening, der er forbundet med den skabte orden, og den mening, der nødvendigvis må forblive skjult for mennesker for bestandig – er det fristende at sætte i forbindelse med de lige så forskellige beskrivelser, vi møder i GT, af Gud selv som henholdsvis tilgængelig/åbenbar og skjult/usynlig. Guds nærhed overfor hans fjernhed eller skjulthed betragtes gerne som et centralt gammeltestamentligt tema. Man har – særlig med henblik på gudsbillederne i Salmernes Bog – talt om en ”nærværsteologi”, hvor Guds velsignelsesbringende nærvær står overfor hans ulykkebringende fravær eller skjulthed (Holt, Nielsen, Carstens og Lundager, 2002, 83-88). Når klage- eller bønssalmerne taler om, at Gud skjuler sig for mennesker eller er langt borte fra den bedende, er der ikke tale om et ontologisk vilkår, men derimod om Jahves bevidste beslutning. Et tema, der gennemspilles i klage- eller bønssalmerne, er netop, at Jahve har valgt at skjule sit ansigt for den bedende, at han holder sig på afstand af dennes råb og ikke svarer (Sl 22,2-3; 83,2; 88,15; 89,47). Temaet, at Gud skjuler sit ansigt, bruges også i profetlitteraturen som udtryk for Jahves vrede mod sit ulydige folk (Es 8,17). Her stilles Jahves vilde skjulthed altså overfor hans livgivende nærhed, der opfattes som den ”normale” tilstand.

Imidlertid opererer andre GT-tekster med en ontologisk funderet skjulthed, hvor Jahve ikke er tilgængelig for direkte sansning. Flere tekster understreger denne ikke-tilgængelighed i forbindelse med det motiv, at det guddommelige nærvær er farligt: Mennesker kan ganske enkelt ikke tåle at være udsat for Guds direkte og uformidlede tilstedeværelse (2 Mos 3,6; 33,20). Omvendt har vi en række visions-



og auditionsberetninger, hvor mennesker ”ser” Gud eller hører hans tale (2 Mos 24,11; Es 6,1).<sup>29</sup> Man kan så overveje, om det i virkeligheden er et fælles træk ved sådanne beretninger, at de er henlagt til en fortid, hvor kommunikation med det guddommelige foregik eller tænkte at foregå på andre måder end i forfatterens og læserens nutid. Den direkte åbenbaring af det guddommelige nærvær i teofaniens form er ikke nødvendigvis noget, de gammeltestamentlige forfattere og deres intenderede læsere forestillede sig som en mulighed på deres egen tid eller som et element i den virkelighed, de selv levede i. I den forstand kan Jahves åbenbaring som fortælling, forestillingen om Jahves spektakulære og direkte sansbare nærhed som noget fortidigt, der ikke forekommer længere, fungere komplementært i forhold til den indirekte kommunikation imellem Gud og mennesker, som er knyttet til tekster, traditioner og ritualer, og som er forfatteres og læseres egen aktuelle situation.

Med den præeksistente visdom i Ordsp 8 og i Job 28 kan det siges at forholde sig på tilsvarende vis. Her sker en radikal tilbagelægning i tid og sted, som forbinder visdommen med en fjern urtid, hvor den etablerede og for erfaringen tilgængelige verdensorden endnu ikke var blevet fastlagt. Den forbindelse imellem den præeksistente visdom og Gud, som blev grundlagt dengang, er i sagens natur ikke-tilgængelig for menneskers direkte erfaring. De to tekstsammenhænge drager ganske vist meget forskellige konklusioner på denne baggrund: Det kunne se ud til, at skildringen af Fru Visdom, som uden afbrydelse fortsætter sin glædesbringende dans, som hun har danset foran Jahve siden tidernes morgen, ind i menneskers tilværelse, lægger op til en vægtning af erfaring og oplæring (videregivet erfaring) som farbar vej til erkendelse af verdens indretning og sammenhæng, medens bestemmelsen af visdommen som alene set og erkendt af Gud fra skabelsen og af Jahve-frygt som menneskenes eneste form for visdom peger i retning af en stærkere vægt på en i snævrere forstand religiøs tradition (og dennes tekster og ritualer?) som den vej, der anvises mennesker. I Ordsp 8 optræder Fru Visdom som åbenbarer af det (ellers)

29. Flere gammeltestamentlige teofani-beskrivelser synes bevidst at spille på forestillingen om, at det ikke er muligt at forblive i live efter at have set Jahve. Det gælder såvel beretningen om Moses' vision ”fra ryggen” af Jahves forbifarende herlighed 2 Mos 33,18-23 som visionsberetningen i 2 Mos 24,9-11, hvor det kun er gulvbelægningen under Jahves fødder, der beskrives. Elias-episoden, hvor Jahve åbenbarer sig i en ”stille susen” (דְּמִמָּה דְקָה, 1 Kong 19,12), følger bemærkelsesværdigt nok lige efter opgøret på Karmels bjerg, hvor Jahve har manifesteret sin magt på yderst håndgribelig måde i form af et under udført i konkurrence med Ba'al-profeterne 1 Kong 18). I salmelitteraturen er det at ”se Guds ansigt” det typiske udtryk for at erfare Guds nærvær. Interessant nok vidner teksthistorien om en fortsat kamp om disse udsagn. Salmistens længsel efter at se Gud (”Hvornår kan jeg komme og se Guds ansigt”? וְיִרְאֶה פָּנַי אֱלֹהִים?, Sl 42,3) bliver i LXX til et spørgsmål om at blive set af Gud (καὶ ὀφθῆσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ), jf. Sl 63,3. Noget tilsvarende gør sig gældende i behandlingen af lovtæksternes omtale af de årlige valfartsfester, hvor man ifølge masoreternes vokalisering kommer ikke for at ”se” men for at ”blive set” af Gud (2 Mos 23,17; 34,23).

skjulte, idet hun beretter for menneskene om sin præksistente erfaring: Fra den mytologiske urtids mørke og skjulthed danser hun uden at standse videre ud i lyset og tilgængeligheden og åbenbarer selv for mennesker, hvad hun har foretaget sig i skjultheden. I Job 28 kommunikerer den præksistente, i urtidens og utilgængelighedens mørke skjulte visdom slet ikke; det gør til gengæld Gud, der henviser menneskene til at frygte ham og handle ret. Tankevækkende nok synes den første beskrivelse at lægge større vægt på erfaringen af den skabte verden som vejen til viden og god etisk praksis, medens den anden skildring i højere grad kunne se ud til at henvise mennesker til det engang åbenbarede som grundlag.

Guds nærvær eller fravær, hans synlighed eller usynlighed, er en flertydig størrelse i GT, hvis udsagn peger i retning af såvel det skjulte som det åbenbare.<sup>30</sup> Det er således ingen tilfældighed, at man kan blive ved med at overveje betydningen af en af de centrale åbenbarings-scener i GT: Er Jahves tydning af sit navn i Mosesfortællingen (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, 2 Mos 3,14) primært en henvisning til den kommende åbenbaring ("Jeg vil vise mig at være den, jeg vil vise mig at være") eller snarere en afvisning af Moses' nysgerrige spørgsmål ("Jeg er den, jeg er")? Med sin stilling imellem tilgængelighed og skjulthed kan visdommen vel i virkeligheden siges at tage del i denne dobbelthed af nærvær og fjernhed.

### Litteraturliste

Davidson, R.M., 2007, *Flame of Yahweh. Sexuality in the Old Testament*, Peabody: Hendrickson Publishers.

Dohmen, Ch., 1986, 'נָסָא', *nāsak'*, i *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. V, red. H.J. Fabry og H. Ringgren, Stuttgart-Berlin-Köln: W. Kohlhammer, 488-494.

Driver, S.R., og G.B. Gray, 1921, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*. The International Critical Commentary, Edinburgh: T. & T. Clark.

Eichrodt, W., 1933-1939, *Theologie des Alten Testaments I-III*, Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag.

Habel, N. C., 1985, *The Book of Job*. Old Testament Library, London: SCM Press.

30. Samuel Terriens udkast til en gammeltestamentlig teologi bærer den sigende titel *The Elusive Presence* (Terrien, 1978).

- Helek, W., 1991, 'Maat – Ideologie und Machtwerkzeug', i *Ernten, was man sät. Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag*, red. D.R. Daniels, U. Glessner og M. Rösel, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 11-19.
- Holt, E. K., K. Nielsen, P. Carstens, H.J. Lundager Jensen, 2002, 'Gud og menneske i salmernes Bog', i *Dansk Kommentar til Davids Salmer. Bd. I*, red. E.K. Holt og K. Nielsen, København: Anis, 77-101.
- Holst, S., 2008, 'Fru Dårskab', i *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om esseerne, 2. reviderede udgave*, red. B. Ejrnæs, S. Holst og M. Müller, København: Anis, 470-473.
- Keel, O., 1974, *Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des m'sahāqāt in Sprüche 8,30f.*, Freiburg-Göttingen: Universitätsverlag Freiburg/Vandenhoeck und Ruprecht.
- Lipinski, E., 1993, 'קנָה, qānāh', i *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, bd. VII, red. H.-J. Fabry og H. Ringgren, Stuttgart-Berlin-Köln: W. Kohlhammer, 63-71.
- McKane, W., 1970, *Proverbs*. Old Testament Library, London: SCM Press.
- Murphy, R.E., 1992, 'Wisdom in the OT', i *The Anchor Yale Bible Dictionary*, bd. 6, red. D.N. Freedman, 920-931.
- Plöger, O., 1984, *Sprüche Salomos (Proverbia)*. Biblischer Kommentar: Altes Testament XVII, Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Schmid, H.H., 1966, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 101, Berlin: Alfred Töpelmann.
- Schmid, H.H., 1974, *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie. Sechs Aufsätze*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Plum, K.F., 1995, 'Den kloge kone', i *Lov og visdom. Seks gammeltestamentlige studier tilegnet Bent Rosendal*, red. E.K. Holt, H.J. Lundager Jensen og K. Jeppesen, København: Anis, 9-21.
- Ringgren, Helmer, 1947, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund: Håkan Ohlssons Boktryckeri.
- Strauss, H., 2000, *Hiob. 2. Teilband. 19,1-42,17*. Biblischer Kommentar: Altes Testament XVI/2, Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Terrien, S., 1978, *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology*, San Francisco: Harper & Row.

- von Rad, G., 1957, *Theologie des Alten Testaments. Bd. I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München: Chr. Kaiser Verlag.
- von Rad, G., 1982, *Weisheit in Israel*, 2. opl., Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Westenholz, U. og Aa., 1997, *Gilgamesh. Enuma Elish. Guder og mennesker i oldtidens Babylon*, København. Spektrum.
- Whybray, R.N., 1965, 'Proverbs VIII 22-31 and its supposed prototypes', *Vetus Testamentum* 15, 504-514.
- Zimmerli, W., 1933, 'Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit', *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 51, 177-204.
- Zimmerli, W., 1963, 'The Place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology', *Scottish Journal of Theology* 17, 146-148.
- Zimmerli, W., 1982, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, 4. opl., Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer.



# Forfatteroversigt

Eve-Marie Becker, professor, dr.theol., Aarhus Universitet  
Mattias Bjerring-Nielsen, cand.mag. i filosofi, Københavns Universitet  
Daniel Philipp Brändle, stud.teol., Universitetet i Oslo  
Matthew J. Aragon Bruce, lektor, ph.d., Lindenwood University, St. Charles, USA  
Gitte Buch-Hansen, professor mso, ph.d., Københavns Universitet  
Finn Damgaard, postdoc., ph.d., Københavns Universitet  
Troels Engberg-Pedersen, professor, dr.theol., Københavns Universitet  
Lone Fatum, lektor emerita, cand.theol., Københavns Universitet  
Søren Feldtfof Thomsen, videnskabelig assistent, ph.d., Aarhus Universitet  
Martin Friis, ph.d.-stipendiat, cand.theol., Københavns Universitet  
Thomas Hoffmann, professor mso, ph.d., Københavns Universitet  
Søren Holst, lektor, ph.d., Københavns Universitet  
Jesper Høgenhaven, professor, dr.theol., Københavns Universitet  
Niels Peter Lemche, professor, dr.theol., Københavns Universitet  
Kristian Mejrurp, ph.d.-stipendiat, cand.theol., Københavns Universitet  
Mogens Müller, professor, dr.theol., Københavns Universitet  
Lars Nørgaard, ph.d.-stipendiat, cand.theol., Københavns Universitet  
Jørgen Podemann Sørensen, lektor, mag.art., Københavns Universitet  
Marianne Schleicher, lektor, ph.d., Aarhus Universitet



”Hvad var der, før verden blev til?” Spørgsmålet er ikke kun blevet stillet af forundrede børn, men også af religiøse tænkere, ikke mindst fordi mange religiøse traditioner umiddelbart fornemmer, at jo vigtigere en sag er, desto mere oprindelig må den være. *Præeksistens* kalder vi dette fænomen, at nogen eller noget eksisterer, før det bliver synlig virkelighed i den fysiske verden. Det Nye Testaments skildring af Kristus er det mest kendte eksempel i vores kulturkreds, men det er langt fra unikt og ikke engang den ældste forekomst af fænomenet. I Det Gamle Testamente dansede Visdommen foran Gud, mens verden blev til; i jødiske tekster fra oldtiden er tempelhelligheden en himmelsk realitet, ikke bare før den bliver bygget på jorden, men før skabelsen; i islams filosofiske teologi skildres Koranens eksistens forud for alt andet – og i den rabbinske jødedom kan noget lignende siges om den Tora, som Moses fik overrakt på toppen af Sinajbjerget. Blot for at nævne nogle enkelte af de eksempler, som behandles i denne bog.

