Birger Gerhardsson er født 1926 i Vännäs, Sverige. Teol. dr. 1961 fra Uppsala; siden 1965 ord. professor i Ny Testamente ved Lunds Universitet. Æresdoktor ved universitetet i Edinburgh. Birger Gerhardssons teologiske forfatterskab, der spænder over et bredt spektrum, har sit principielle centrum i disputatsen: Memory and Manuscript, fulgt op af: Transmission and Tradition in Early Christianity. Blandt hans populære skrifter kan nævnes essaysamlingen 2000 år senere (1972).



Skal man give et historisk relevant svar på, hvad der skete med Jesusoverleveringen, inden den blev nedskrevet i vore evangelier, kan man ifølge Birger Gerhardsson med fordel undersøge den metode og de principper, som samtidens jødedom anvendte, når man overleverede mundtligt foreliggende traditionsstof. Det er det både udfordrende og konstruktive hovedsynspunkt i dette originale svenske bidrag til forståelsen af Ny Testamente.

»Evangeliernes forhistorie« er en lettilgængelig og modereret videreføring af forfatterens disputats Memory and Manuscript, hvis synspunkter vakte betydelig opsigt verden over, da den udkom i 1961.

AROS BILLIGBØGER

ISBN 87 7003 325 0

BIRGER GERHARDSSON

Evangeliernes forhistorie

FORLAGET AROS

AROS BILLIGBØGER

Hans Kirkeskov: Stakkels patienter, 1968.
Carl Scharnberg: Børnenes jord, 2. udg. 2. oplag 1976.
Kirke og revolution, redigeret af Mogens V. Zeuthen, 1969.
John A. T. Robinson: Livsnær liturgi, 1970.
Helmut Gollwitzer: De rige kristne og den arme Lazarus, 1970.
Georg Borgström: Flugt fra virkeligheden, 1970.
Uofficielle synspunkter, redigeret af Carl Scharnberg, 1971.
Jürgen Moltmann: Håbets kirke, 1972.
John A. T. Robinson: Kan vi stole på Ny Testamente? 1977.
Joachim Jeremias: Jesu lignelser, 1978.
Birger Gerhardsson: Evangeliernes forhistorie, 1978.
Krister Stendahl: Paulus blandt jøder og hedninger, 1978.

Birger Gerhardsson

Evangeliernes forhistorie

Forlaget Aros

Evangeliernes forhistorie
© Birger Gerhardsson og Verbum – Håkan Olssons Förlag 1977
Originaltitel: Evangeliernas förhistoria
Oversat af Peter Bækgaard
Ordforklaring ved Sigfred Pedersen
Dansk © Forlaget Aros 1978
Printed in Denmark
Clemenstrykkeriet A/S, Århus
ISBN 87 7003 325 0

Indhold

Indledning 7
Den jødiske traditionalisme 11
Mester og disciple 14
Mundtlig tradering 17
Nytestamentlige hentydninger til Torah-traditionen 20
Traditionen i urkristendommen 21
Paulus som traditionsbærer 23
Paulus og Jesus-traditionen 25
Urkristendommen og fortiden 31
Koncentrationen om »den eneste lærer« 34
Kontinuiteten i synet på Jesus 36
Personkontinuiteten i urkristendommen 41
Fra Jesus til evangelierne 47
»Hele sandheden« 55
Noter 65
Ordliste 67
Litteratur 70

Indledning

Forskningen har gjort sig enorme anstrengelser og mobiliseret en umådelig skarpsindighed for om muligt at arbejde sig frem til den historiske sandhed om Jesus fra Nazareth. Giver vore kilder – fremfor alt de tre første evangelier (»synoptikerne«) – os et nogenlunde pålideligt billede af Jesus: hvem han var, hvad han forkyndte, hvad han gjorde og hvordan hans skæbne formede sig?

I 1800-tallet arbejdede forskerne hovedsagelig litterærkritisk med disse spørgsmål. De søgte at få fat i de ældste oplysninger i evangelierne ved at udskille de *skriftlige kilder,* evangelisterne har bygget på. Efterhånden begyndte man dog at indse, at dette ikke fører til målet. Det er nemlig tydeligt, at der ligger en tid med *mundtlig tradition* mellem Jesu virksomhed og de ældste optegnelser. Hvad skete der med erindringsstoffet i denne førlitterære periode?

Der blev gjort et dristigt fremstød på dette område umiddelbart efter første verdenskrig af den forskningsretning, som har fået navnet den formhistoriske skole, og hvis pionerer hed Martin Dibelius (Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919), Rudolf Bultmann (Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1921) og Karl Ludwig Schmidt (Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919). Ved hjælp af erkendelser, som man først var nået til inden for oldtidsforskningen, folkemindeforskningen og den gammeltestamentlige exegese, søgte disse forskere at kaste lys over den mundtlige tradition i urkristendommen. De delte evangeliestoffet op i formtyper (Gattungen) og forsøgte at indplacere disse i de sammenhænge i urkristendommens liv og virke, hvor de måtte formodes at være opstået og blevet anvendt (stoffets »Sitz im Leben«). De skrev traditionernes historie og bedømte deres historiske værdi. Det sidstnævnte blev i Bultmanns tilfælde gjort med radikal skepsis. Resultaterne har haft en vældig gennemslagskraft inden for den tyske evangelieforskning og

har også påvirket det videnskabelige studium af evangelierne i andre lande mere end noget andet forskningsresultat i de sidste halvtreds år. Og det på trods af, at adskilligt i denne skoles arbejde er blevet heftigt omstridt.

Der kan ikke her gives en nærmere orientering om formhistorikernes forudsætninger, metoder og resultater[1]. Hvad der fremlægges her, er en kort skitse over, hvordan jeg for mit vedkommende ser på spørgsmålet om evangelietraditionens tilblivelse og historie fra Jesus til de skrevne evangelier.

Min hovedindvending imod formhistorikerne – som jeg delvis bygger på, delvis afgjort afviger fra – er, at de ikke i tilstrækkelig grad arbejder *historisk*. De forankrer ikke spørgsmålet om evangelietraditionens tilblivelse tilstrækkeligt energisk i spørgsmålet om, hvordan man på nytestamentlig tid bar sig ad i det jødiske miljø i Palæstina med omverden, når man overleverede hellig, autoritativ tradition. Det er rimeligvis i den ende, man må begynde, hvis man vil forstå den urkristne traditions tilblivelse historisk.

Emnet for denne bog er således evangeliestoffets tilblivelses- og traditionshistorie, altså forhistorien til de skrevne evangelier (først og fremmest synoptikerne). Jeg griber problemet an ud fra en rent profanhistorisk synsvinkel. Kun i forbigående antyder jeg nogle teologiske synspunkter. For at forebygge misforståelser vil jeg imidlertid påpege, at de resultater, man opnår gennem en rent profanhistorisk undersøgelse af evangeliernes tilblivelse, rigtignok er af stor betydning for den nytestamentlige teologi, men at man ikke uden videre kan forlænge dem til teologi. Den nytestamentlige teologi må rimeligvis begynde med overvejelser vedrørende *den kristne tros oprindelige indhold og betydning,* ikke tage udgangspunkt i spørgsmålet om, hvordan det grundlæggende kildemateriale blev til. Omvendt kan historiske spørgsmål ikke besvares med teologiske ræsonnementer.

Fremstillingen består af en serie forelæsninger, som blev holdt i marts 1976 for tyske teologistuderende i Holzhausen uden for Marburg. Det forklarer, hvorfor jeg ikke anser det for nødvendigt at give et nærmere referat af de formhistoriske synspunkter, jeg delvis tager udgangspunkt i, delvis tager afstand fra, og heller ikke af den fortolkningshistoriske baggrund i øvrigt. Det forklarer også, hvorfor jeg ikke går ind

på en række indledende spørgsmål af videnskabsteoretisk og historieteoretisk natur, som man ikke godt kan gå udenom, når man beskæftiger sig med problemer af denne slags. Denne opgave havde andre forelæsere ved kurset i Holzhausen. – At det drejer sig om forelæsninger, forklarer endelig også, hvorfor jeg kun undtagelsesvis giver kildebelæg og litteraturhenvisninger[2].

Den jødiske traditionalisme

Fund og forskningsresultater har i den seneste menneskealder gjort det klart for os, at jødedommen i Palæstina omkring vor tidsregnings begyndelse ikke i nær så høj grad som tidligere antaget udgjorde en enhed. Der fandtes mange forskellige retninger og gruppedannelser. De tænkte ikke ens. Alligevel er det meningsfuldt at tale om »jødedommen« som én karakteristisk størrelse og pege på visse træk, som forenede de forskellige jødiske retninger og grupper. Man må givetvis trække grænsen et sted. Jeg tæller f. eks. ikke de jøder med, som var gået så langt, hvad angår tilpasning til omverdenens kulturmønster, at de var holdt op med at omskære deres sønner.

Et træk, som forenede alle jødiske grupper og retninger, var, at de betragtede Israel som Guds udvalgte folk, et folk, som det havde behaget Gud at give en særstilling blandt nationerne ved at slutte pagt med det. Eftersom denne pagt var blevet indgået i fortiden, var blevet oprettet mellem Gud og folkets forfædre, forelå pagtsvilkårene som *tradition*. Ved vor tidsregnings begyndelse var monoteismen stærkt etableret blandt jøderne. De andre folks guder havde kun ringe tiltrækningskraft. Jøderne mente, at de stod i pagt med den eneste sande Gud; fædrenes Gud var for dem den eneste sande Gud. Derfor søgte de ikke efter radikalt nye åbenbaringer, som skulle erstatte de gamle. De spurgte om, hvordan den nedarvede guddommelige åbenbaring skulle forstås her og nu. Der fandtes givetvis grupper, som nye syner og åbenbaringer virkede tiltrækkende på – apokalyptiske og profetiske grupper –, men heller ikke disse grupper ville bryde med det gamle. Det er typisk for Qumranmenigheden f. eks., at den forventer, at de nye åbenbaringer skal afsløres *i* Torahen, altså i de gamle hellige skrifter.

Den forpligtende religiøse arv fra fædrene – den, som skulle

tjene både som inspirationskilde og som forpligtende normkilde for såvel fællesskabets som individets liv – blev med en sammenfattende betegnelse kaldt *Torahen*. Ordet »Torah«, som vi plejer at gengive med »Loven«, har jo en meget videre betydning end vort ord Loven. Det sigter til hele den åbenbaring og undervisning, Israels Gud har givet sit folk. Alle fromme retninger i Israel ville være trofaste over for Torahen. De kunne have forskellige meninger om Torahens karakter, indhold og omfang, men de var enige om at være glade for og stolte af Torahen og betragte Torahen som deres forpligtende normkilde. Man plejer at sige, at jødedommen var blevet *Torah-centrisk*.

For den toneangivende farisæisk-rabbinske del af jødedommen omfattede Torahen Israels nationale, forpligtende kulturarv i dens helhed. Man kan foretage en pædagogisk forenkling og sige, at Torahen fungerede i tre ydre former – eller dimensioner, om man vil:

(1) som verbal tradition,
(2) som praktisk tradition,
(3) som institutionel tradition.

Med *verbal* tradition mener jeg ord og tekster, enten nedskrevne i bøger eller indprentede i hukommelsen (eller begge dele), altså skriftlig og mundtlig tradition. Med *praktisk* tradition mener jeg nedarvede, bindende handlingsmønstre: adfærdsnormer, som folkets og familiernes autoritetspersoner indprentede både i ord og handling, og som blev indlært ved at efterligne og lytte. Med *institutionel* tradition mener jeg institutioner og fastgroede skikke, som slægtled efter slægtled opretholdt, f. eks. templet og synagogerne eller sådanne ting som kapslerne på dørstolperne, bederemmene, kvasterne på kapperne osv.

Der kunne siges meget om denne omfattende og brogede tradition, som i sin helhed har religiøs autoritet, og om dens forskellige bestanddele, ligeledes om, hvordan den blev bragt videre fra formidler til modtager og fra slægt til slægt. Men jeg må begrænse mig til nogle aspekter og skitsere groft og kortfattet.

Hvordan kan det være, at traditionalismen vokser sig så stærk i Israel i århundrederne omkring vor tidsregnings begyndelse? Jeg har allerede antydet, at kimen til den jødiske traditionalisme ligger i selve pagtstanken. I beretningerne om, hvordan Gud slutter pagt med fader Abraham, ser vi, at pagten ikke bare skal gælde ham, men også hans efterkommere. Han skal pålægge sine børn og sine efterkommere (sit »hus«) at vogte på Herrens vej ved at øve retfærdighed og ret, hedder det (1. Mos. 18,19). Og i skildringerne af, hvordan pagten sluttes på Sinai, bemærker vi det samme forhold. Den generation af Israel, som levede dengang, forpligtedes til at fortælle sine børn og børnebørn alt, hvad pagten omfattede (5. Mos. 4,8ff.; 6,4ff.).

Under eksilet var det jødiske folks religiøse og nationale egenart truet. Det medførte, at det nationale og nedarvede blev mere dyrebart og vigtigt at opretholde (se f. eks. Esra 7,10.21–26). Denne udvikling nåede sit højdepunkt et par århundreder senere. Efter Alexander den Stores sejr ved Issos 333 f. Kr. infiltrerede den hellenistiske kultur i Palæstina og vandt indpas i mange jødiske familier[3]. Da Palæstina kom under seleukidisk herredømme 198 f. Kr., tog helleniseringen til. Kulminationen fandt sted, da den seleukidiske konge Antiochus Epifanes år 167 f. Kr. anvendte magt og vold i sine helleniseringsbestræbelser. Han forsøgte oppefra – med dekreter og med trusler om voldsomme sanktioner – at gøre det jødiske folks liv hellenistisk på alle områder: politisk, kulturelt og religiøst.

Der var givetvis jøder, som bøjede sig for Antiochus' befalinger og trusler. Men andre fandt den fremmede herskers signaler udfordrende. Deres identitet, deres egenart var truet i sit centrum. Der opstod en intensiv modstand. Loyaliteten mod »det jødiske« flammede op. For de jøder, som blev draget ind i denne proces, blev alt nationalt og nedarvet helligt og forpligtende: ikke bare fædrenes tro og livsform, men også alt andet, som fædrene havde opretholdt: lovene, skikkene, institutionerne. Ja, fædrenes land og fædrenes sprog og i det hele taget alt jødisk blev uendelig dyrebart. »Nidkærhed« for alt dette (græsk: *zēlos*) blev nu et ideal. I Makkabæerbøgerne får vi et meget sigende billede af situationen.

Det er meget muligt, at begrebet »jødedom« (græsk: *joudaismos*) opstod netop i denne situation og da i modsætning til begrebet »hellenisme« (*hellēnismos*). De ældste belæg for or-

det *joudaismos* finder vi i 2. Makkabæerbog (2,21; 8,1; 14,38).

Nogle jøder greb til våben for at forsvare den hellige arv fra fædrene. Andre nøjedes med at føre en åndelig krig, en religiøs kulturkamp. I begge tilfælde viste man nidkærhed for fædrenes Gud og hans Torah; det skete blot på forskellig måde.

Mester og disciple

Det er under denne kulturkamp, at den jødiske traditionalisme – med dens klare front mod alle former for tilpasning og assimilation – begynder at få sin fasttømrede form. Og inden for rammerne af denne udvikling opstår det gamle jødiske undervisningsvæsen. I den hellenistiske verden var skolerne et effektivt middel til at udbrede den hellenistiske kultur og styrke dens stilling. Hvis vi kan stole på Makkabæerbøgerne, fandtes der allerede i andet århundrede før Kristus hellenistiske skoler på Palæstinas jord, ja, et rent hellenistisk gymnasium for unge mænd i selveste Jerusalem (1. Makk. 1,14; 2. Makk. 4,9). Jøderne begyndte nu at oprette deres egne skoler for at hærde de unge over for de hellenistiske påvirkninger. Disse jødiske skoler mindede i flere henseender om de hellenistiske skoler, men deres program var et andet. Opgaven var at bibringe børnene og de unge den ægte arv fra Israels fædre og forme – socialisere – dem til at være sande israelitter, trofaste mod fædrenes traditioner og livsstil. På programmet stod egentlig kun ét emne, men et, som omfattede alt: Torahen.

Til billedet af den Torah-centriske jødedom hører, at den er udpræget *patriarkalsk*. »Fædrene« spiller den toneangivende rolle som autoriteter og lærere. Det gælder både om familiefædrene i de enkelte »huse« og om folkets fædre, »de ældste«, dvs. de ansete personer. De ledende mænd havde jo altid en respektabel alder og de regnedes for at være autoritative repræsentanter for arven fra fædrene.

Blandt de ansete personer fremtræder nogle som særligt vigtige: *eksperter* af forskellig slags, dvs. mænd, som ved at være vokset op i en speciel sammenhæng eller at have fået en

speciel uddannelse er kendere af en eller anden del af den nedarvede tradition. Vi kan som eksempel tage de mænd, som behersker de hellige bøgers skriftlige tekst. De kan nu samle børn og unge omkring sig, oprette små eller større skoler. Vi kan tage præster, som under en langvarig tempeltjeneste har lært af ældre, kyndige præster, hvordan tempeltjenestens forskellige led skal udføres. Eller de mænd, som hos kyndige ældre dommere er blevet specialister i, hvordan loven skal anvendes i retsafgørelser af forskellig slags. Eller visdomslærere af forskellig type, efterfølgere af »ordsprogsmændene« i det gamle Israel og nært beslægtede med populærfilosofferne i den hellenistiske kultur. Sådanne mænd fremstod nu som vigtige *vidner* angående den gamle arv; de kunne aflægge *vidnesbyrd* om fædrenes visdom og levemåde. Vi kan også nævne profetskikkelser og undergørere. Grænsen mellem profet og lærer var fra gammel tid flydende. Også profeterne havde deres disciple, »profetsønnerne«. I den intertestamentale litteratur, hos historieskriveren Josefus, i Ny Testamente og fremfor alt i den rabbinske litteratur møder vi disse forskellige typer af *Torah-autoriteter* med deres disciple og tilhængere omkring sig.

Eftersom kundskabsstoffet er noget givet, noget allerede foreliggende, må man søge det, hvor det er at finde. Vil man lære Torahen, må man gå til en lærer. Hvor skulle man ellers gå hen? Omkring lærerne samler der sig discipelskarer. Og en sådan gruppedannelse – læreren med sin discipelskare – bliver en slags storfamilie. Læreren er den åndelige fader, disciplene hans åndelige sønner. De er sammen med ham, de følger ham – »går efter ham« (hebraisk: *hālak achare*) – de betjener ham. Det hus, hvor han er – hvad enten det tilhører ham selv eller ejes af en mæcen – er også deres tilholdssted. Med rette er det blevet påpeget, at der ligger særdeles konkrete realiteter bag betegnelsen for de førende skoledannelser på Ny Testamentes tid. »Hillels hus« og »Schammais hus« har fra begyndelsen ikke bare været navnet på Hillels, henholdsvis Schammais åndelige storfamilier, men også på to bygninger, hvor disse samledes.

Disciplene lærer meget af Torah-traditionen ved at *høre:* ved at lytte til læreren og de af hans disciple, som er kommet længst, og ved – inden for de grænser, som generthedens og

etiketten sætter – at stille spørgsmål og selv komme med indlæg. Men de lærer også meget ved at *se:* ved med opmærksomme øjne at følge alle lærerens forehavender og gøre dem efter, imitere, efterligne. Torahen er jo først og fremmest en hellig, autoritativ livsholdning og livsstil. Derfor kan man lære meget ved blot at se, hvordan den kyndige gør, og efterligne ham.

I Talmud – det brogede materiale fra diskussionerne i de rabbinske lærehuse – ser vi, hvordan debattørerne citerer, hvad forskellige lærere har sagt. De har hørt den og den rabbi sige sådan og sådan. Men vi bemærker, at de også kan henvise til en autoritativ lærers faktiske opførsel, sige: Jeg så den og den rabbi gøre sådan og sådan. Den rabbinske tradition har bevaret eksempler på, hvordan kvikke og videbegærlige disciple – f. eks. den unge Aqiba – kunne følge deres lærers forehavender ind i de mest private situationer med motiveringen: Dette hører med til Torahen, og jeg skal lære! En morsom tradition fortæller om, hvordan to disciple en aften gemte sig i deres lærers soveværelse, ved ægtesengen. Da læreren pludselig opdagede dem og blev rasende, forsvarede de sig med et uskyldigt og sagligt argument: Dette hører med til Torahen, og vi skal lære!

Det siger sig selv, at man på denne måde ikke blot lærer de tekster og den forpligtende livsstil (*halaka*), som dyrkes inden for en bestemt skole, men også den ånd og atmosfære, som læreren og hans disciple skaber i deres fællesskab. Og det er interessant at se, hvordan visse synlige eller hørlige særegenheder præger dem, som hører til en bestemt skole. Visse ejendommeligheder i livsførelsen ligesom visse sproglige ejendommeligheder røber, at en mand tilhører »Hillels skole« eller »Schammais skole«, eller hvad det nu er. Den kyndige kan altså på det ydre se, hvor en bestemt Torah-lærd hører hjemme.

På baggrund af det, som nu er sagt, er det let at forstå, hvorfor de rabbinske traditionssamlinger ikke bare indeholder udsagn, men også historier; ikke bare ordtradition, men også fortælletradition.

Mundtlig tradering

I de fire første århundreder af vor tidsregning voksede de jødiske rabbineres mundtlige Torah-tradition til et vældigt omfang. Alligevel blev den traderet mundtligt. Undrer man sig over, hvordan det var muligt at bevare og tradere så vældige mængder af tekstmateriale mundtligt, føres man til spørgsmålet om rabbinernes pædagogiske metoder og traderingsteknik. Jeg skal her kort antyde visse typiske træk ved deres mundtlige undervisning. De ældste tydelige belæg stammer i regelen fra tiden efter templets fald 70 e. Kr. og Jerusalems ødelæggelse år 135. Men på væsentlige punkter er disse metoder og kunstgreb tydeligvis meget gamle.

(1) Først af alt vil jeg understrege den fundamentale rolle *memoreringen* – det at lære udenad – her spiller. Vi glemmer alt for let, at dette er en ældgammel pædagogisk metode. Inden skrivekunsten blev indført og slog igennem, var det at lære udenad jo den eneste måde at bevare et udsagn eller en tekst på. Og den ældgamle metode var sejlivet. Hos de jødiske lærere i antikken bemærker vi, at praktisk taget alle vigtige kundskaber indlæres i form af sætninger og tekster, som indprentes i hukommelsen, så man kan dem udenad. (Denne metode er for øvrigt ingenlunde uddød i Orienten. Lige for nylig fortalte en kollega – en svensk medicinprofessor – at han havde holdt forelæsninger i Ægypten. Efter den første forelæsning – fortalte han – kom nogle studenter frem og bad ham om at formulere sine forelæsninger sådan, at hovedpunkterne kunne indlæres udenad. Den mekaniske erindring er ikke blevet forkastet i pædagogikken overalt i verden!). Man bør også huske på, at det at lære udenad ikke er nogen kunstlet akademisk specialitet, men et udpræget *folkeligt* kneb til at bevare kundskaber.

(2) Et mønster, som røber sig gang på gang i undervisningen, er *mønsteret »tekst og kommentar«*. Det metodiske studium består af to dele: (a) indlæring af en tekst, (b) arbejde med at forstå tekstens indhold: analyse, kommentar, udlægning. Som bekendt er det to helt forskellige ting dette at *lære* en tekst og dette at *forstå* den. Hukommelse og intelligens er jo også to forskellige ting. Skal man studere en skriftlig tekst, må man først lægge den frem, inden udlægningen kan be-

gynde. Det samme gælder den mundtlige tradition. Vil man gennemgå en mundtlig tekst med en discipel, da må man begynde med at overlevere den: skrive den ind i disciplens hukommelse. Derefter kan man tage fat på udlægningen.

(3) *Ordknaphed og prægnans* er vigtige dyder for lærerne. De må undgå vidtløftighed og svulstighed. Vil de overlevere deres visdom til disciplene, sådan at disse kan huske den, må de fatte sig i korthed og udtrykke sig koncist. »Man skal altid undervise på den kortest mulige måde«, plejede rabbinerne at sige. I Israel havde visdomslærerne i mange århundreder dyrket den kunst at tøjle deres tunge og spare på ordene. »Dine ord skal være få«, sagde f. eks. Prædikeren (5,1), og han tænkte sikkert ikke bare på bøn eller på samtale i al almindelighed, men også på undervisning. Rabbinerne knyttede til ved denne tradition. »Et skrapt peberkorn er bedre end en kurv fuld af agurker« lød en almindelig talemåde blandt dem.

(4) Lærerne plejede også at gøre brug af forskellige *didaktiske og poetiske finesser,* f. eks. maleriske eller tilspidsede formuleringer, allitteration og assonans, rytmisk fraseologi, parallelismus membrorum, symmetrisk opstilling af sætningerne, ordrette gentagelser af indledende fraser osv. Sådanne poetiske finesser har givetvis fra begyndelsen haft dybere årsager end ønsket om at gøre sætningerne lettere at huske, men de udfylder i praksis også denne funktion: vi husker jo poesi bedre end prosa, rytmiske sætninger bedre end urytmiske, maleriske bedre end hverdagsgrå, velordnede bedre end uordnede osv.

(5) *Repetition,* gentagelse, er her noget selvfølgeligt og naturligt. De gamle romere plejede at sige, at repetition er alle kundskabers moder. Dette passer i allerhøjeste grad på den gammeljødiske pædagogik. Læreren gentager sine hovedpointer ordret flere gange, disciplene repeterer dem om og om igen, indtil de kan dem udenad. Det samme gælder indlæringen af skrevne tekster: de terpes, indtil man kan memorere dem. Kundskaberne vedligeholdes derefter gennem flittig, ordret repetition. I de rabbinske skrifter møder vi ofte billedet af den ideale lærde. Han sidder aldrig uvirksom i sit hus, han sidder og repeterer og mediterer. Han går ikke på vejen med adspredt sind eller fyldt af verdslige tanker. Han går og

læser udenad – og grunder. Tydeligvis har befalingerne i 5. Mos. 6,6f. været idealdannende: »Disse bud, som jeg pålægger dig i dag, skal du tage dig til hjerte; og du skal indprente dine børn dem og tale om dem, både når du sidder i dit hus, og når du vandrer på vejen, både når du lægger dig, og når du står op« (jfr. også Jos. 1,8 og Ps. 1,1f.).

(6) Når teksterne repeteres og foredrages, sker dette ikke i afspændt, dagligdags samtaletone, men med *recitationsmelodi:* rytmisk og melodiøst. Man halvsynger, man »cantilerer«. I antikken læste man jo højt. Det samme gjaldt også for mundtlig repetition. Det var kun visse hemmelige lærdomme, man skulle overlevere i hvisketone. Ved traderingen af teksterne spillede således ordenes klang og sætningernes rytme og melodi en interessant rolle.

(7) Mange lærere og disciple har sikkert også taget *skrivekunsten* til hjælp for at kunne bevare vigtig undervisning og tradition. De fleste jødiske lærere i århundrederne fra og med Kristi fødsel kunne skrive. Alligevel er det meget svært at vide, hvilken rolle skrivekunsten spillede i deres undervisning og tradering. Ifølge traditionen har man inden for den farisæisk-rabbinske retning inden for jødedommen opretholdt adskillelsen mellem skreven Torah og mundtlig Torah og bevidst forfægtet den tese, at den mundtlige Torah skal traderes mundtligt, ikke overleveres i form af skrevne bøger. Det er imidlertid omstridt, om dette princip blev fulgt allerede på Jesu tid. For mit eget vedkommende må jeg holde fast ved det, som jeg har sagt om dette spørgsmål i min afhandling Memory and Manuscript[4], nemlig at farisæerne og deres skriftlærde allerede på Ny Testamentes tid opretholdt forskellen mellem skriftlig og mundtlig Torah og ikke godtog nogen officielle *bøger* indeholdende mundtlig Torah. Men dette hindrede dem ikke i at foretage *private optegnelser* af mundtligt traditionsstof. Man skelnede nemlig mellem officielle bøger og private optegnelser. I den rabbinske tradition skimter vi sådanne optegnelser af forskellig slags: »hemmelige ruller«, notesbøger og andre optegnelser. Sådanne forekom formodentlig allerede på Jesu tid i Hillels og Schammais discipelkredse. Private optegnelser af denne type finder vi fremfor alt i skoledannelserne ude i den hellenistiske verden[5].

(8) Rabbinerne gav ikke meget for det studium, som indskrænkede sig til livløst terperi og mekanisk rablen. De var sig meget bevidste, hvor vigtigt det er, at man fatter og personligt tilegner sig det, som man har indprentet i sin hukommelse, og de førte derfor en energisk *kamp mod døde kundskaber*. Med både humor og ironi kritiserede de dem, som kan vældige tekstmængder flydende udenad, men ikke forstår, hvad deres egen mund siger. De sammenlignede dem med troldmænd, som mumler formler, de ikke forstår, eller med livløse kurve, fulde af bogruller. En discipel skal efter deres mening ikke være en død beholder for den tradition, han har modtaget. Han skal trænge ind i den, så at han forstår den og bliver indforstået med den. Kun da kan han virkelig leve efter den, forvalte den frugtbart og bringe den videre til andre på en smittende måde. En levende traditionsbærer skal være som en fakkel, der tændes af en gammel fakkel for selv at tænde nye.

Nytestamentlige hentydninger til Torah-traditionen

I Ap. G. 22,3 lader Lukas den arresterede Paulus holde en tale til folkemængden i Jerusalem. Paulus præsenterer sig i den forbindelse på følgende måde:

»Jeg er en jødisk mand, født i Tarsus i Kilikien, men vokset op i denne by (Jerusalem); ved Gamaliels fødder er jeg blevet oplært i vor fædrene lov efter al dens strenghed, og jeg var nidkær (græsk: *zēlōtēs*) for Gud, sådan som I alle er det i dag«.

Den lukanske Paulus sammenfatter her det alsidige normsystem, han er blevet opdraget og undervist i inden for det jødiske fællesskab, med ordene »vor fædrene lov« (*ho patrōos nomos* = Torahen). Samme lukanske Paulus anvender i Ap. G. 28,17 den sammenfattende betegnelse »de fædrene skikke« (*ta ethē ta patrōa*). Det er også af interesse at anføre, at han i Ap. G. 22,3 – som jeg citerede ovenfor – nævner sin hovedlærer ved navn: Gamaliel.

I Gal. 1,14 taler Paulus selv om sin ungdom: »I jødedommen (*ho joudaismos*) var jeg mere yderliggående end mange

af mine jævnaldrende i mit folk og langt mere nidkær for mine fædrene overleveringer (*hai patrikai mou paradoseis*)«. I disse vendinger taler apostelen altså om den autoritative tradition, som det jødiske folks toneangivende lærere på Ny Testamentes tid bevarede og lærte fra sig.

Samme jødiske tradition omtales i de synoptiske evangelier. Særligt givende set ud fra vort synspunkt er perikopen om måltidsskikkene i Mark. 7 og Matt. 15. Vi møder her betegnelsen »de gamles overlevering« (*hē paradosis tōn presbyterōn,* Mark. 7,3.5; Matt. 15,2) som navn på den tradition, »farisæerne og alle de andre jøder« (Mark.), »farisæerne og de skriftkloge« (Matt.) opretholder foruden »Guds bud« i De hellige Skrifter. Vi møder også andre tekniske eller kvasitekniske betegnelser fra det jødiske traditionsvæsen: »at overlevere (som tradition)« (*paradidonai,* Mark. 7,13, i den danske oversættelse gengivet ved »lære«), »at modtage (som tradition)« (*paralambanein,* Mark. 7,4, D.O.: »tage i arv«), »at bevare« traditionen (*tērein,* Mark. 7,9, D.O.: »holde«), »at holde fast ved« traditionen (*kratein,* Mark. 7,3.8), »at opretholde« traditionen (*histanai,* Mark. 7,9 var.), »at vandre efter« traditionen (*peripatein kata,* Mark. 7,5), »at overtræde« traditionen (*parabainein,* Matt. 15,2).

Paulus og evangelisterne er sig altså bevidste, at jøderne på deres tid har en tradition – indeholdende mange traditioner – som de bevidst opretholder. Man mærker på formuleringerne, at ikke hele folket tilslutter sig den, men også, at den ikke er et særanliggende for farisæerne. Den kaldes »den fædrene overlevering« eller »de gamles overlevering«, og farisæerne og deres skriftkloge opfattes som de toneangivende repræsentanter for den. Som bekendt nævner også Josefus, at farisæerne havde en toneangivende stilling blandt folket.

Traditionen i urkristendommen

Hvis vi nu husker på, at Paulus fra Tarsus var opdraget i denne jødiske tradition, sådan som den blev bevaret, overholdt og traderet videre af farisæernes skriftkloge, bliver det interessant at gå til de skrifter, samme Paulus har skrevet som kristen apostel. I dem taler han nemlig om et traditions-

væsen, som var den unge kirkes eget. Det er interessant at undersøge den måde, hvorpå han taler om dette[6].

Paulus siger, at der i kirken findes en normerende størrelse, som han kalder »overlevering« eller »overleveringer« (*paradosis, paradoseis,* 1. Kor. 11,2; 2. Tess. 2,15; 3,6). Hvordan denne overlevering (tradition) bringes videre, angives med verberne *paradidonai,* »overlevere«, »overgive« (underforstået: som tradition), og *paralambanein,* »modtage (som tradition)«, 1. Kor. 11,23; 15,1.3; Gal. 1,9; Fil. 4,9; 1. Tess. 2,13; 4,1; 2. Tess. 3,6. De unge kristne menigheder skal »holde (fast ved)«, »opretholde« disse traditioner; verberne er bl. a. *kratein* (2. Tess. 2,15), *katechein* (1. Kor. 11,2) og *hestēkenai* (1. Kor. 15,1). Vi savner heller ikke udtrykket »at vandre efter« sådanne traditioner (*peripatein kata,* 2. Tess. 3,6). I de deuteropaulinske pastoralbreve har vi også de to termini *tērein* og *fylassein,* som jo betyder »bevogte«, »bevare«, »(over)holde« (1. Tim. 6,14; 5,21; 6,20; 2. Tim. 1,14).

Ud fra terminologiske overensstemmelser af denne slags kan man givetvis ikke drage den enkle konklusion, at urkristendommen havde et traditionsvæsen af nøjagtig samme slags som jødernes. Urkristendommen var jo kritisk over for det jødiske traditionsvæsen og gjorde oprør imod det. Men én ting har vi ret til at slå fast. På Paulus' tid er urkristendommen sig bevidst, at den selv har *en tradition* – indeholdende mange *traditioner* – som de ledende mænd overleverer til menighederne, som menighederne modtager, og som de skal stå vagt om og leve efter. Der sker *bevidst, forsætlig, programmatisk tradering* inden for urkristendommen på Paulus' tid.

Det er måske nødvendigt at tilføje en bemærkning. De banebrydende formhistorikere mente, at urkirken i sit allerførste stadium ikke var indstillet på at overlevere tradition. Den havde nemlig ikke det fremtidsperspektiv, der kræves, for at man kan have anledning til at gøre det. Dette viser, at formhistorikerne ensidigt opfattede tradering som dette at overlevere fra én generation til den kommende generation. I både de jødiske og de urkristne kilder ser vi imidlertid, at tradition ikke bare er en sag mellem slægtleddene. Tradering finder sted også inden for én og samme generation, når forpligtende stof overleveres. Al overlevering af autoritativt materiale til en modtager er en slags tradering.

Paulus som traditionsbærer

Paulus siger flere steder i sine breve, at han har overleveret og at han overleverer tradition – kristen tradition – til sine menigheder. Hvilket billede giver de paulinske skrifter os af apostelen i denne rolle?

Vi, som tilhører den lutherske gren af den kristne kirke, bør – om nogen – være os bevidste, hvor radikalt og inspireret Paulus taler om friheden »i Kristus«, om kirkens frihed, om det enkelte kristne menneskes frihed. For dem, som gennem dåben er blevet indlemmet i Kristi legeme, er alting frit, alting tilladt, alting rent. Alt tilhører dem. Deres livsførelse er og skal være en »vandring i Ånden«. »Og hvor Herrens Ånd er, dér er frihed«, skriver han (2. Kor. 3,17). Paulus er altså den sidste til at ville lægge noget trældomsåg på sine menigheder, noget tvingende normsystem med bud og love og regler.

Netop fordi han har denne indstilling, er det så interessant at se, at han alligevel taler om, at der findes en normerende tradition og normerende traditioner inden for kirken. Jeg skal kort minde om, hvordan han skildrer sin rolle som tradent.

Paulus betragter sig selv som en åndelig far til dem, han har vundet for evangeliet (1. Kor. 4,17; Filem. 10), og til de menigheder, han har grundlagt (1. Kor. 4,14ff.; 2. Kor. 12,14; Gal. 4,19; 1. Tess. 2,11). Og han opfordrer sine menigheder til at være hans efterfølgere i alle henseender, ligesom han selv er Kristi efterfølger (1. Kor. 4,16; 11,1; 1. Tess. 1,6; 2. Tess. 3,7).

Den Kristus-efterfølgelse og Paulus-efterfølgelse, apostelen sigter til, er naturligvis inderst inde et mysterium, en frugtbringende enhed i Ånden mellem den himmelske Herre og hans sande tilhængere i verden. Men Paulus tænker også ganske konkret på den efterfølgelse, som finder sted, når lydhøre disciple tager imod og retter sig efter deres lærers undervisning. Vi ser f. eks. i 1. Kor. 4,16f., at umiddelbart efter opfordringen »bliv mine efterfølgere« kommer den konkrete meddelelse: »Derfor har jeg sendt jer Timoteus, som er mit elskede og trofaste barn i Herren; han skal minde jer om mine veje i Kristus, således som jeg lærer alle vegne, i alle menigheder«. Med »mine veje« mener han »mit« livsmønster og

mine lærdomme«. *Imitatio Pauli* er i høj grad det samme som at tage imod og rette sig efter den lære, som Paulus forkynder i alle sine menigheder. I første række drejer det sig om undervisning i ord, både mundtligt og skriftligt. I 2. Tess. 2,15 siger apostelen til menigheden i Tessalonika: »Så stå da fast, brødre! og hold fast ved de overleveringer, hvori I blev oplært af os, hvad enten det var i tale eller brev«. I Fil. 4,9 ser vi endvidere, at apostelen ikke bare tænker på den tradition, han overleverer i artikuleret form – som ord, mundtlige eller skriftlige – men også på det, han gør og forordner. Han siger: »Det, som I har lært og modtaget og hørt og set hos mig, det skal I gøre!« Og at traditionen ikke bare er den enkeltes sag, mærker vi på et sted som Fil. 3,17: »Vær mine efterfølgere, brødre! og agt på dem, der vandrer efter det forbillede, I har i os«.

Disse skriftsteder burde egentlig kommenteres ud fra flere forskellige synspunkter, men jeg vil nøjes med at påpege tre ting.

(1) Urkristendommens pneumatiske karakter udelukker ikke autoritativ tradition og bevidst tradering. Selv en mand, der så radikalt som Paulus hylder det kristne menneskes frihed til at »vandre i Ånden« for Guds åsyn, overleverer fuldt bevidst tradition og traditioner til sine menigheder og forlanger af dem, at de skal tage imod dem og leve efter dem.

(2) Vi ser hos Paulus, at traditionerne ikke er strengt individuelle, men gives til menighederne for at bevares i det kristne fællesskab. De hører sammen med fællesskabslivet i de urkristne menigheder. For så vidt får de formhistoriske udgangspunkter støtte i materialet. Men Paulus taler ikke om traditionerne, som om de var Åndens vindpust eller dybe drivkræfter og tendenser, der anonymt virker i menighederne og frit voksende spreder sig fra sted til sted. Traditionsformidlingen er i første række knyttet til toneangivende autoritetspersoner af forskellig slags. Særlig tydeligt er eksemplet i 1. Kor. 4,16f.. Den normative tradition er gået fra Paulus direkte til menigheden i Korint og den kompletteres nu af Paulus' discipel Timoteus – en åndelig søn af apostelen – som kommer til menigheden for at påminde den yderligere om de »veje« – dvs. de lærdomme og det livsmønster – som Paulus plejer at forfægte i alle sine menigheder.

(3) Vi bemærker også, at traditionen har forskellige dimensioner. At Paulus overleverede tradition – og traditioner – til sine menigheder, indebar, at han til dem formidlede en tro, en ånd, en bekendelse, en forkyndelse, en undervisning med en indre kraft, som vi vanskeligt kan fatte, men det skete i ydre former, som vi kan skimte bag ved hans formuleringer. Tydeligst ser vi den *verbale* dimension af den tradition, han formidlede, (ord, mundtlige og skriftlige) og ganske tydeligt også den *praktiske* dimension (en forbilledlig livsholdning, forbilledlige mønstre på, »hvordan man bør vandre og tækkes Gud«, for nu at låne ord fra et andet sted, 1. Tess. 4,1). Men vi aner også den *institutionelle* dimension af den paulinske tradition: forordninger og organisationsformer, der tjener som retningslinjer for, hvordan menigheden skal fungere (f. eks. 1. Kor. 11,34b; 14,26–40).

Paulus og Jesus-traditionen

Nu skal vi stille det næste spørgsmål: Indgik der i den brogede tradition, Paulus overleverede til sine menigheder, også traditioner om, hvad Jesus havde sagt og gjort i sit jordelivs dage, med andre ord hvad vi plejer at kalde »evangelietradition« eller »Jesus-tradition«?

Mange forskere mener, at Paulus hverken ville vide noget om Jesu jordiske virksomhed eller faktisk vidste noget nævneværdigt om den. For adskillige eksegeter er dette et så sikkert faktum og et så kært dogme, at de kun har latter tilovers for forsøgene på at fastslå, hvad Paulus kan have vidst om Jesu ord og gerninger. Jeg synes, at dette er en underlig indstilling.

Ganske vist er det jo tydeligt, at Paulus ikke citerer meget fra den jordiske Jesus i sine breve eller diskuterer den slags materiale. Men helt fri for direkte citater af Jesus-tradition er hans breve ikke. Og dertil kommer, at han i sine breve gentagne gange siger, at han allerede *har* overleveret autoritativ tradition til sine menigheder (f. eks. 1. Kor. 11,2.23; 15,1ff.; Gal. 1,9; Fil. 4,9; 1. Tess. 2,13; 4,1; 2. Tess. 2,15; 3,6), og at han knytter til ved noget, som hans tilhørere allerede har hørt eller allerede har fået kendskab til (f. eks. Fil. 4,9; 1.

Tess. 2,13; 2. Tess. 2,15). Vi bemærker også, at han i sine ræsonnementer ofte bygger på bestemte postulater, som han forudsætter, at hans tilhørere er indforståede med. Det forekommer mig at være en i højeste grad legitim historisk opgave at forsøge at besvare spørgsmålene: Af hvilken art var det autoritative traditionsmateriale, Paulus havde overleveret til sine menigheder, før han skrev sine breve til dem? Og indgik der »evangelietradition« i dette?

Tiden tillader ikke, at vi her diskuterer hele det store spørgsmål om, hvor meget af Jesus-traditionen Paulus røber kendskab til i sine breve: hvor meget han forudsætter eller hentyder til i sine ræsonnementer. Jeg skal kun kort berøre et par steder, hvor han tydeligt *påberåber sig* Jesus-tradition, og to steder, hvor han direkte *citerer*.

I 1. Kor. 7,10 skriver apostelen: »Men de gifte byder jeg, dog ikke jeg, men Herren, at en hustru ikke må skille sig fra sin mand ...«. I v. 12 fortsætter han: »Men til de andre siger jeg selv, ikke Herren: Hvis en broder har en vantro hustru, og hun er villig til at blive boende sammen med ham, så må han ikke forskyde hende«. Og længere fremme (v. 25) konstaterer han: »Med hensyn til jomfruerne har jeg ikke nogen befaling fra Herren, men udtaler min mening ...« osv. Her underviser Paulus i en halakisk sammenhæng; han giver autoritativ vejledning for den kristne menighed i ægteskabsspørgsmål. Og han påberåber sig i den forbindelse et Jesus-ord (jfr. Matt. 5,32; 19,9 par.). Han citerer ikke ordret, han gengiver ordenes *mening,* men formulerer selv de ordknappe regler (halaka-sætningerne). Vi ser endvidere, at han – på rabbineres vis – klart markerer, hvilken autoritet der står bag den regel, det drejer sig om. Han skelner klart mellem sine egne ord og Herrens. Vi bemærker endelig, hvordan han gør, når han kommer til et spørgsmål, hvor han ikke har noget Jesus-ord at støtte sig til. Han konstaterer uden omsvøb, at han i dette tilfælde ikke kan henvise til nogen befaling fra Herren, men blot tilkendegiver sin egen mening. Disse steder problematiserer den almindelige påstand, at man i urkristendommen ikke skelnede mellem det, som var sagt »af Herren (selv)«, og det, som var sagt af en anden »i Herren«, men frit skabte Jesus-ord eller frit lagde en urkristen profets udsagn i Jesu mund. I 1. Kor. 7 ser vi, at en mand som Paulus i det mindste

undertiden opretholdt distinktionen mellem det, som var sagt »af Herren«, og det, som blev sagt »i Herren«, meget klart.

I 1. Kor. 9,14 skriver apostelen: »Således har også Herren bestemt, at de, der forkynder evangeliet, skal leve af evangeliet«. Paulus citerer her ikke det Jesus-ord, han påberåber sig, men formulerer selv den halakiske slutning, man kan drage af det (jfr. Matth 10,9f.; Luk. 10,7). Han *forudsætter* det altså.

Et andet sted, hvor Paulus synes direkte at påberåbe sig et Jesus-ord, er 1. Tess. 4,15. Her drejer det sig ikke om et halakisk spørgsmål, men om et eskatologisk eller apokalyptisk. Apostelen skriver: »Dette siger vi jer nemlig med et ord af Herren, at vi, som lever og bliver tilbage til Herrens komme, skal ingenlunde gå forud for de hensovede ...«. Det må anses for sandsynligt, at Paulus her direkte påberåber sig et traderet Jesus-ord. Men heller ikke i dette tilfælde *citerer* han ordet direkte; han gengiver blot med sine egne ord det svar, han har kunnet udvinde af det pågældende Jesus-ord.

Vi forlader imidlertid disse tekstafsnit og vender os til de to steder, hvor Paulus udtrykkeligt *citerer* evangelietradition. Det er 1. Kor. 11,23ff. og 15,1ff. På begge disse steder indføres den traderede tekst med en formel, som markerer, at apostelen nu citerer direkte. De indledende ord lyder i 11,23: »Thi fra Herren har jeg modtaget, hvad jeg også har overleveret jer, at (*egō gar parelabon apo tou kyriou ho kai paredōka hymin, hoti*) ...«. I 15,3 hedder det: »Jeg overgav jer nemlig som noget af det første, hvad jeg selv modtog: at (*paredōka gar hymin en prōtois, ho kai parelabon, hoti*) ...«.

Den traditionstekst, apostelen citerer i det førstnævnte tilfælde (1. Kor. 11,23ff.), er perikopen om Jesu sidste måltid. Udtrykkene er ikke paulinske, men overtagne. Den version, der citeres, er den som (i en senere form) også er blevet skrevet ned af evangelisten Lukas (22,19f.; jfr. parallellerne). Hvis vi undersøger apostelens ræsonnement i sammenhængen, bemærker vi, at det, han for øjeblikket er interesseret i at bide mærke i, er selve *Jesus-ordene* i teksten, ordene, at brødet er »mit legeme«, og at bægeret er »den nye pagt ved mit blod«. Det er vel derfor, Paulus siger, at han har modtaget dette fra Herren. Tanken er da, at Herren overgav disse ord til de disciple, som var til stede ved måltidet, og at disse derefter har ført traditionen videre.

Den anden traditionstekst (1. Kor. 15,3ff.) indeholder en kort sammenfatning af Jesus-historiens afgørende hændelser: »at Kristus døde for vore synder, efter skrifterne, og at han blev begravet; og at han er opstået på den tredje dag, efter skrifterne, og at han blev set af Kefas, derefter af de tolv ...« osv. Her siger apostelen ikke, hvem der er ophavsmand til denne traderede tekst, kun at han selv har modtaget den som tradition. Men vi ser både på citationsformelen og på de upaulinske udtryk, at han her gengiver en tekst, som han har overtaget.

Det fremgår klart af disse to steder, at Paulus kender en metode til overlevering af Jesus-tradition i form af direkte citering, altså til tradering af en fast formuleret tekst. Og funderer vi over, hvad den gamle rabbinerdiscipel kan mene, når han siger, at han har »overleveret« ord til menigheden, som han selv har »modtaget«, så får vi næppe mere end to muligheder at vælge imellem. Enten har apostelen overleveret teksten skriftligt, så menigheden har kunnet modtage en skreven tekst, som den derefter har til sin disposition. Eller også har han overleveret den mundtligt ved at indprente den sådan, at menigheden – vel nærmest en eller flere af dens ledende mænd – kan den udenad. At »overlevere« en tekst er nemlig ikke det samme som at foredrage den én gang. Det er at give tilhøreren den sådan, at tilhøreren har »taget imod« den og har den. For mit vedkommende synes jeg, det er mest nærliggende at antage, at apostelen her sigter til *mundtlig* tradering.

Jeg har her i tilknytning til et antal Paulus-tekster påpeget, at apostelen tydeligt nok kendte til mange forskellige former for traditionsformidling. De to steder, vi sidst har opholdt os ved (1. Kor. 11,23ff. og 15,1ff.), viser i den forbindelse – jeg kan ikke tolke sagen anderledes – at Paulus også kendte til og gjorde brug af en enkel, direkte *teksttradering,* når dette var nødvendigt. Den bestod i, at man ganske enkelt overleverede en tekst til en modtager, enten skriftligt eller mundtligt. I det sidstnævnte tilfælde *lærte* man modtageren den sådan, at han kunne den. Man skrev den ind i hans hukommelse. Dette var en aktivitet for sig, ikke en integreret del af den forkyndelse eller den undervisning, som fandt sted.

Jeg skal måske fortælle, hvordan jeg kom på denne idé. Det

skete, da jeg 1955–56 var beskæftiget med en licentiatafhandling om Jakobs brev. Martin Dibelius har jo skrevet den toneangivende kommentar til dette brev[7], som han anser for at være et typisk produkt af den urkristne *parænese* (»formaning«). Som bekendt er Dibelius af den opfattelse, at de synoptiske Jesus-ords primære Sitz im Leben var den urkristne parænese; dér er de blevet traderet. Jakobs brev er fuldt af hentydninger til Jesus-ord, de fleste fra bjergprædikenen. Men det slog mig, da jeg undersøgte disse hentydninger, at de synoptiske Jesus-ord umuligt kan have haft deres primære Sitz im Leben i den urkristne parænese. Det synes nemlig at være helt tydeligt, at man i parænesen ikke var indstillet på at citere. Paræneserne er sædvanligvis holdt i traditionel stil, de er fulde af overtagne motiver, ideer, vendinger og ord. De siger ikke meget om talerens originalitet. Men den, som formaner, vil alligevel formane selv – tale ud fra sin egen autoritet – ikke citere andre. Til og med citaterne fra De hellige Skrifter er sjældne i parænesen. Man hentyder til De hellige Skrifter, man benytter sig af motiver og formuleringer fra dem, men man citerer næsten aldrig. Det samme gælder forholdet til den mundtlige tradition. I parænesen taler man i traditionel stil, med overtaget råmateriale, men man taler selv, man citerer ikke. Man er ikke indstillet på at tradere bestemte ord af andre. Derfor kan bjergprædikenen og Jakobs brev ikke komme fra samme Sitz im Leben. Ligesom heller ikke »Fædrenes udsagn« (Pirke Abot) kan komme fra samme Sitz im Leben som de parænetiske afsnit i den jødiske litteratur. Der er en tydelig forskel mellem samlinger af traderede logier og lignende og så parænetiske formaningstaler. De udgør to forskellige fremstillingsformer (Gattungen).

Dibelius er delvis ganske klar over dette. Han regner med, at urkristendommen traderede Jesus-ordene på to måder, dels inde i parænesen, dels i »samlinger, som udelukkende indeholdt Jesu ord, og som missionærerne fik med sig i mundtlig eller skriftlig form«[8]. Men af disse er den førstnævnte den primære for Dibelius. Jeg kan for mit vedkommende ikke se, at denne overhovedet kan gøre krav på at have været Jesus-ordenes Sitz im Leben. Jesus-traditionerne har hørt til det traditionelle gods, som man blot har *hentydet til* og *bygget videre på* i parænesen.

Derimod synes jeg, at Paulus forekommer at lede os på det rette spor, når han på to steder citerer tekster, som han udtrykkeligt kendetegner som verbal tradition. Her aner vi den primære Sitz im Leben for den urkristne tradering af Jesus-tradition; det er – måske lyder det paradoksalt – traderingen selv, traderingen som en bevidst, teknisk undervisningsakt.

Inden jeg forlader dette tema, må jeg påpege et par ting:

(1) I 1. Kor. 11,23ff. og 15,1ff. *traderer* Paulus egentlig ikke de to tekster, han citerer. Han overleverer ikke ny Jesus-tradition til menigheden. Han repeterer blot to traditioner, som han udtrykkeligt siger, at han allerede *har* overleveret til menigheden. Hvis vi foretager det tankeeksperiment, at menigheden i Korint havde forstået at holde fast ved den undervisning, apostelen tidligere havde givet om nadveren, om døden og om opstandelsen, så havde Paulus ikke fået nogen anledning til i sit brev endnu en gang at gentage disse to traditioner – som han jo allerede havde overleveret til menigheden. Vi ville da have vidst endnu mindre om det, som han gav sine menigheder, før han skrev sine breve til dem. Det er værd at fundere over.

(2) Til trods for, at Paulus her repeterer overtagne traditionstekster, føler han sig fri til at foretage kompletterende indskud i dem, indflette tolkende elementer i teksterne. I hvert fald ser vi det i 1. Kor. 15,6: parentesen »af hvilke de fleste endnu er i live, men nogle er hensovede« er sikkert et indskud, som apostelen nu foretager i den traderede tekst. For øvrigt er det uklart, hvor langt hans direkte citat i 1. Kor. 15,3ff. strækker sig. Dette kan bero på, at apostelen her ikke er indstillet på at overlevere en traditionstekst i autentisk form for første gang til sine adressater, men blot gentager en tekst, som menigheden allerede har fået i autentisk form. Men jeg tror ikke, den forklaring slår til. Vi ser i de synoptiske evangelier, at Jesus-traditionerne er blevet bearbejdet, mens traderingen fandt sted i den unge kirke, at der er blevet foretaget forkortelser og tilføjelser med henblik på at tydeliggøre indholdet. Derfor er det næppe uden interesse, at Paulus her i 1. Kor. 15 foretager tolkende småændringer af teksten. Vi skal vende tilbage til det længere fremme.

(3) Det er en særlig vigtig tekst, Paulus repeterer i 1. Kor. 15,3ff., sammenfatningen af det grundlæggende kerygma,

med en opregning af de afgørende hændelser omkring Jesu død og opstandelse. Men alligevel er ikke alle de traditioner, som der her hentydes til med korte associationsord (»han blev set af Kefas, derefter af de tolv« osv.), blevet bevaret i de synoptiske evangelier. Særlig underligt er det, at traditionen om, hvordan den opstandne åbenbarede sig for Kefas – selve den grundlæggende af den opstandnes åbenbaringer, den første åbenbaring (»protofanien«) – er gået tabt (medmindre et fragment af den er bevaret i Matt. 16,18f.). Og ikke bare den, men også traditionen om, hvordan den opstandne åbenbarede sig for mere end fem hundrede brødre på én og samme gang, og hvordan han åbenbarede sig for Jakob. Dette er et memento, som viser, at vi ikke kan sætte noget *enkelt* lighedstegn mellem de Jesus-traditioner, som Paulus overleverede til sine menigheder i begyndelsen, og et af vore synoptiske evangelier eller alle tre tilsammen. Det går altså ikke an at betragte vore evangelier som udskrifter af fuldstændige og mekanisk uforandrede båndoptagelser af Jesu undervisning og af øjenvidnernes førstehåndsoplysninger.

Urkristendommen og fortiden

Urkristendommens apostle, evangelister og lærere ville tale ind i den aktuelle situation, ville tale til deres tilhørere om ting, som angik dem. Det lå dem givetvis fjernt at dokumentere og arkivere døde minder fra fortiden. For så vidt er jeg enig med Martin Dibelius, når han elegant formulerer, hvor stærkt urkristendommen levede i nuet og i en fremtid, som den ventede med intensiv længsel.

Men hele tankegangen får et skævt perspektiv, hvis man glemmer, at urkristendommen alligevel havde en naturlig interesse i fortiden og en naturlig følelse af, at fædrene og slægterne før os ikke længere lever iblandt os på jorden, og at Guds gerninger har sine tider og tidspunkter, som uigenkaldeligt følger efter hinanden. Dertil kommer, at urkristendommen havde særlige grunde til at interessere sig for en bestemt del af fortiden: den, som angik Jesus fra Nazareth, han, som efter en opsigtsvækkende virksomhed blev korsfæstet af Pontius Pilatus, men opstod fra de døde.

Ingen af evangelisterne vil skrive om en død mands afsluttede livshistorie. Alle evangelisterne skriver om en skikkelse, de opfatter som levende i dag, en overjordisk herre, som de dagligt henvender sig til i bøn og andre gudstjenstlige handlinger. Men de skriver om hans virksomhed i Israel i en epoke, der ligger i fortiden. Det er ikke sandt, at de frit konkretiserer deres aktuelle tro på den himmelske Herre og deres »Kristus-svar« på de aktuelle spørgsmål ved at udforme myter om, hvad han i dag siger til menighederne. Ikke engang Johannes – hvis ønske om at lade Jesu guddommelige herlighed skinne frem i hans ord og gerninger har påvirket fremstillingen i det fjerde evangelium stærkt – skriver slet og ret om nuet for nuet. Han er sig bevidst, at der er en tidslig, rumlig og saglig afstand til Jesu virksomhed i Galilæa og Judæa. Han skriver om en tid, da »Ånden endnu ikke var kommen«, da »Jesus endnu ikke var herliggjort«, da Jesus endnu ikke var blevet »ophøjet fra jorden«, så at han kan »drage alle – også hedningerne – til sig«, en tid, da disciplene endnu ikke havde forstået Jesu person og gerning (»dette forstod hans disciple ikke fra først af«), eftersom sandhedens Ånd endnu ikke var kommet til dem og havde »vejledt dem til hele sandheden« – for nu at minde om nogle af hans egne formuleringer (7,39; 12,16.32; 16,13; jfr. også 2,22).

Endnu tydeligere end hos Johannes ser vi hos synoptikerne, hvordan evangelisten og hans hjemmelsmænd ser bagud mod en epoke, som ligger i fortiden, og som adskiller sig fra den aktuelle situation ikke bare tidsligt, men også rumligt og sagligt. Ganske vist er afstanden adskillige steder blevet gennembrudt eller udvisket noget – skæret fra opstandelsen har farvet traditionerne – men dette fjerner ikke helhedsindtrykket: evangelisten vil skildre Jesu virksomhed i Israel frem til døden og opstandelsen i Jerusalem. Det er en virksomhed, som fører frem til den ophøjelse, Jesus har nu, men dette mål nås først i afslutningskapitlet.

For mit vedkommende synes jeg, det er meget tankevækkende at se, hvordan Jesu nærmeste tilhængere skildres i evangelierne. På det tidspunkt, da evangelisterne skriver, er Peter, Jakob og Johannes, ja, hele gruppen »de tolv«, jo navnkundige mænd i kirken. Man taler om dem med ærefrygt, og man fortæller om deres Ånd og kraft. I Ap. G. 5,15

gengiver Lukas den folkelige legende om, at Peter kunne helbrede syge mennesker blot ved at gå forbi dem, så hans skygge faldt på dem. Det viser, hvor høje tanker man gjorde sig om Peter på evangelistens tid. Men når evangelisterne skal skildre Jesu jordiske virksomhed – i Galilæa og Jerusalem – så fremstiller de ikke Peter, Jakob, Johannes og hele gruppen »de tolv« som nogle åndelige kæmper, men som påfaldende svage, uvidende, uforstående og umodne. Her møder vi ikke situationen i kirken efter påske dateret tilbage ind i Jesu jordiske virksomhed. Her mærker vi, at urkristendommen havde bevaret erindringerne fra fortiden, og at man havde følelsen af afstand til fortiden. Der findes en tendens i traditionen – vi ser den hos Mattæus, Lukas og Johannes – til med tiden at afdæmpe de ældre teksters negative fremstilling af Jesu nærmeste disciple, men denne tendens bekræfter blot vor iagttagelse. Herbert Braun siger[9], at der i evangelietraditionen også findes en tendens til at fremstille disciplene som værre og værre, men han giver ingen belæg for den tendens, og det er nok heller ikke muligt.

Dette tilbageskuende træk findes altså i evangelierne,men det findes måske ikke i traditionens ældste lag? Har vi måske med en sekundær historisering at gøre? Jürgen Roloff har rejst dette spørgsmål[10] og påvist, at det ikke forholder sig sådan. Også de lag, som man plejer at betragte som de ældste, bevidner urkristendommens bevidsthed om en afstand til det, som skete under Jesu virksomhed på jorden. Roloff giver en række eksempler på, at de situationer, som skildres i evangelietraditionen, overhovedet ikke afspejler forholdene i kirken efter påske, og han viser, at Jesu virksomhed før korset i evangelietraditionen skildres som en fremtræden, der har et slør over sig, er rumligt begrænset, uden fremgang og bundet til situationsbestemte forudsætninger. Urkirken har forsøgt at forstå disse fortidige hændelser bedre, har tolket dem og har også ladet sine tolkninger påvirke stoffet, men det er et bestemt stykke fortidig historie, man har bevaret erindringen om og føler sig afhængig af. Altså: de unge kristne menigheders problemer har *farvet* stoffet, men ikke *skabt* det. Tilbageblikket på Jesu jordiske virksomhed er en faktor, som har været væsentlig for den urkristne traditionsdannelse lige fra begyndelsen.

Koncentrationen om »den eneste lærer«

Det mest karakteristiske ved bøgerne i Ny Testamente er vel den centrale rolle, skikkelsen Jesus Kristus spiller i dem. Særligt slående er dette i de fire evangelier. De er skrevet udelukkende for at præsentere Jesus. Ganske vist optræder der også andre personer i evangelierne: Jesus har sine tilhængere, han får snart bitre modstandere, og folkemængden reagerer på hans virksomhed, først modtageligt og derefter svigefuldt. Tilhængerne, modstanderne, folkemængden spiller helt sikkert roller, som evangelisterne i almindelighed profilerer meget bevidst. Men projektøren er hele tiden rettet mod Jesus. Hvad evangelisterne vil skildre, er ham og ingen anden: *hans* fremtræden i Israel, hvad *han* sagde, hvad *han* gjorde, hvad der skete med *ham*. Nogle traditioner handler om Johannes Døber – det er sandt – men dette beror alene på, at hans skæbne er forbundet med Jesu.

Ikke mindst tankevækkende er det, at evangelisterne tilde-ler Jesu nærmeste disciple en så ufrugtbar rolle i denne forbindelse. Jeg har allerede været inde på det. I årtierne mellem Jesu bortgang og evangeliernes tilblivelse havde mænd som Peter, Jakob og Johannes sikkert sagt mange ting, som kunne have været værd at skrive ned og give til menighederne. Men ikke et øjeblik falder evangelisterne for fristelsen til i deres evangelier at supplere det, Jesus har sagt, med en tale af Peter, Jakob eller Johannes. Hvad der skal præsenteres, er Jesus og ingen anden.

I et Jesus-ord i Mattæusevangeliet (23,8) hedder det: »Kun én er jeres lærer (*didaskalos,* D.O.: mester), og I er alle brødre«. Dette logion er formodentlig sekundært (et interpretament). Men man kan godt sige, at det giver udtryk for en indstilling, som alle fire evangelister synes at have haft. De er kun interesserede i, hvad *Jesus* har sagt til Guds menighed (og gjort for den). Jeg skal komme tilbage til spørgsmålet om, hvordan det kan være, at man med denne indstilling alligevel ikke synes at have følt sig forhindret i at bearbejde traditionen og omformulere visse Jesus-ord.

Den overordentligt stærke koncentration om Jesus bliver

særlig tydelig, hvis man sammenligner evangelierne med den jødiske traditionslitteratur. Dér optræder der masser af lærere, i Talmud nævnes omkring 2000 rabbinere ved navn. De er alle genstand for agtelse; man citerer dem med respekt. Men her står Torahen og ikke nogen enkelt rabbi i centrum for interessen. Udtalelser fra forskellige rabbinere blandes, og det er kun et spørgsmål om gradsforskel, når den ene har større autoritet end den anden. I evangelierne er det ikke sådan. Én skikkelse – Jesus – står i en klasse for sig, er i besiddelse af en enestående autoritet. Enhver scene, han optræder i, domineres suverænt af ham. Ingen når ham så meget som til knæene.

Tager man dette i betragtning, er det vældig svært at forestille sig, at Jesu tilhængere nogen sinde skulle have været uinteresserede i at tage vare på hans udtalelser og i at lægge sig hans handlinger på sinde. Og orienterer vi os historisk og husker på, hvordan disciple i det jødiske miljø plejede at hænge ved deres læreres læber og opmærksomt følge deres forehavender for at lære den rette måde at leve på, er det svært at forestille sig, at det skulle have været Jesu disciple mindre magtpåliggende at høre på deres mester, betragte hans måde at være og handle på og lægge sig den slags ting på sinde.

Den indholdsmæssige koncentration om Jesus svarer til den formelle koncentration om Jesus, som evangelierne også opviser. Evangelisterne er bevidste teologer; det ser man på den måde, hvorpå de tilrettelægger deres fremstilling, grupperer deres stof, udformer de sammenknyttende notitser, stryger formuleringer, tilføjer formuleringer, ændrer formuleringer. Men det ligger dem fjernt at skrive en ræsonnerende fremstilling om Jesus, at præsentere Jesu budskab og lærepunkter med deres egne ord, inde i teologiske udredninger, læremæssige ræsonnementer eller formanende tale. De lader Jesus tale selv, som regel i direkte tale. Med få ord og uden omsvøb fortæller de episoder om Jesus. De tillader sig ikke at kommentere – undtagen nu og da kort og næsten umærkeligt i en forbindende rammenotits. Dette er meget påfaldende, hvis vi sammenligner evangelierne med de andre bøger i Ny Testamente. Også dette skal vi komme tilbage til.

Kontinuiteten i synet på Jesus

Koncentrationen om Jesus – *isoleringen* af Jesus-traditionen – har ikke undgået Rudolf Bultmanns opmærksomhed. Han betoner – i tilknytning til Gerhard Kittel – dette påfaldende træk i de urkristne samlinger af evangelietraditioner[11]. Men for Bultmann er det jo sådan, at den ældste evangelist – Markus – befinder sig på så lang afstand af den jordiske Jesus, at han kun kan høre et svagt ekko af hans røst. To dybe og brede kløfter skiller Markus fra den Jesus, som blev korsfæstet af Pontius Pilatus: dels kløften mellem Jesus og den palæstinensiske urmenighed efter påske, dels kløften mellem denne palæstinensiske urkristendom og den hellenistiske urkristendom.

Bultmann mener, at Jesu virksomhed var helt umessiansk. I den udstrækning, vi i traditionerne finder træk, der kan klassificeres som messianske, må de bedømmes som sekundære. Betingelserne for tilblivelsen af Jesus-tradition forelå først efter påske. I den palæstinensiske urmenighed opstod der ganske vist mange Jesus-traditioner: man huskede, man samlede, man dannede selv Jesus-traditioner. Her opstod også samlinger af sådanne traditioner. Men disse samlinger var bare opremsninger og sammenfatninger. I den palæstinensiske urkristendom savnede man nemlig den hovedtanke, som kunne organisere Jesus-traditionerne til en sammenhængende enhed: myten om den korsfæstede og opstandne Herre. Den myte opstod ude i den hellenistiske menighed og blev udformet i den hellenistiske menigheds grundlæggende budskab (kerygma). Og det var med udgangspunkt i denne myte og dette kerygma, at Markus kunne skabe det første sammenhængende evangelium.

Det er svært at gå med til disse ræsonnementer i dag. Og det er ikke sandt, at de slet og ret bygger på forudsætningsløse detailanalyser af det traderede evangeliestof. De bygger også på aprioriske forudsætninger. (1) Når man stempler alle såkaldt messianske træk i evangelietraditionerne som sekundære, beror dette i høj grad på den opfattelse, man har af, hvordan Jesus var, og af, hvad det urkristne kerygma gik ud på. (2) Når man siger, at traditionsdannelsen først kunne begynde efter påske, beror dette ikke mindst på det billede, man gør sig af et traditionsdannende fællesskab. Heinz Schürmann har i en berømt afhandling[12] vist, at de sociologiske betingelser for tilblivelsen af evangelietradition må have været til stede allerede i fællesskabet omkring den jordiske Jesus. Og (3) når man skelner klart mellem palæstinensisk og hellenistisk urkristendom, bygger man på en klar distinktion mellem palæstinensisk og hellenistisk, som det i dag ikke er muligt at foretage. Efter hvad vi nu ved, havde den hellenistiske kultur vundet indpas på Palæstinas jord og bredt sig meget – endog blandt de aramaisktalende jøder – allerede før Jesu tid.

Disse spørgsmål er indviklede, men jeg skal forsøge at skitsere min hovedindvending meget kort. Jeg mener, at materialet røber en tydelig kontinuitet i Jesus-traditionen, en kontinuitet, som ikke mindst viser sig i dets centrum, i synet på Jesus.

Allerede i de lag, som man plejer at vurdere som de ældste lag i evangelietraditionen, optræder Jesus med en overvældende autoritet (*exousia*). Han forkynder og underviser om Gudsherredømmet, og han helbreder syge og uddriver onde ånder på en opsigtsvækkende måde. Typisk er det også, at han er indstillet på at redde dem, som religiøst og socialt er undermålere. Han taler ikke meget om sig selv, men han optræder med en suveræn myndighed, og hans tilhængere møder ham med en uforbeholden ærefrygt og hengivenhed. Også folkemængdens forundring over ham indgår i billedet. Jeg kan ikke se andet, end at der går en fuldstændig lige linje fra denne situation til situationen efter påske, hvor urkristendommen tilbeder Jesus som Messias, Guds søn, Herren (*Kyrios*). Der er sket en udvikling – en flersidig og kompliceret udvikling – fremfor alt gennem det, som er sket med Jesus, men også ved, at tilhængernes tro er blevet bygget op, og deres trostænkning har udviklet sig. Men der findes en grundlæggende kontinuitet i den eksklusive og dominerende stilling, Jesus har i sine tilhængeres øjne. Reginald H. Fuller har i en fængslende undersøgelse[13] formuleret sagen sådan, at »råmaterialet« til den unge kirkes højhedskristologi allerede findes i traditionerne fra Jesu jordiske virksomhed. Jeg synes, det er en ganske rammende måde at udtrykke sagen på.

Lad os tage tre eksempler.

(1) Det, vi ved om skik og brug ved titulering i Palæstina ved vor tidsregnings begyndelse, giver os al mulig grund til at regne med, at Jesus lige fra den første dag af sin offentlige fremtræden i Israel blev tituleret »*Herre*« (»min Herre«, »vor Herre«, på aramaisk: *māri; māran* eller *māranā,* på græsk: *kyrie*). Sådan titulerede man jo en anset person. Det ser ud til, at denne titel er fulgt med i Jesus-traditionen hele vejen og blot er blevet potenseret, fyldt med et mere og mere vægtigt eller højere og højere indhold. Den har været anvendelig hele tiden, mens Jesu myndige undervisning og vældige undergerninger gav ham en mere og mere ophøjet stilling i hans tilhængeres øjne og til sidst placerede ham ved Kraftens højre hånd som »kongernes Konge og herrernes Herre«, med et herrenavn, som er sammenfaldende med »navnet over alle navne«. Et stort skridt tog udviklingen naturligvis i forbindelse med påsken, da forvisningen om Jesu ophøjelse efter lidelsen brød igennem, men det er svært at give belæg for en *radikal* nyorientering og endnu sværere at tale om, at denne nyorientering først skete ude i den hellenistiske del af urkristendommen. Ved hjælp af Herre- (Kyrios-)titelen tror jeg ikke, man kan påvise noget brud eller nogen kløft i Jesus-traditionens udvikling.

(2) En lignende kontinuitet skimter man, når det drejer sig om *Guds Søn*-kristologien. Forestillingen om, at Israel er »Guds søn«, er jo afholdt i den gammeltestamentlige og senjødiske tradition, og Israels konge kaldes Guds søn bl. a. i Salmerne (2,7). I midrasch-fragmentet til 2. Sam. 7 i Qumran (4 Q Flor. 1,10–13) ser vi, at denne titel også kunne anvendes om den kommende Messias. Og i den intertestamentale litteratur (Siraks bog, Visdommens bog) såvel som hos rabbinerne har vi belæg for, at forestillingen også kunne demokratiseres og individualiseres og bruges om enkelte »retfærdige« i Israel. I det nytestamentlige materiale ser vi, hvordan den unge kirke efter påske betegner Jesus som Guds Søn i specifik betydning; han står over andre og har en særlig ret til at kalde Gud sin far. Gamle formuleringer, f. eks. Rom. 1,3f., viser, at urkristendommens syn på Jesus som Guds Søn fik nye dimensioner i og med opstandelsestroens gennembrud. Men hvordan skal vi med nogen historisk ret kunne sige, at

Jesus tidligere ikke havde stået som Guds Søn i specifik betydning for sine tilhængere? Det er dog slående, med hvilken intimitet Jesus i hele den synoptiske tradition taler til Gud og om Gud. Jeg synes, at Joachim Jeremias ræsonnerer lovlig dristigt, når han påstår, at det for Jesu jødiske samtidige var utænkeligt at tiltale Gud »*Abba*« (»Far«). Vort kildemateriale angående de samtidige jødiske gruppers måde at tiltale Gud på i bøn er for lille til, at vi med sikkerhed kan sige, hvad der ikke forekom. Men tilbage står det indtryk, evangelietraditionen giver af Jesu naturlige og dybe fortrolighed med den himmelske Far, tydeligst udtrykt med bønstiltalen »*Abba*«. Der findes altså i Guds Søn-kristologien en kontinuitet og udvikling af samme slags som i Herre-kristologien.

(3) Når det gælder Jesu holdning til titelen *Messias/Kristus,* har jeg svært ved at værge mig imod det indtryk, at den moderne diskussion ofte lider af en vis anakronisme i selve problemstillingen. Vi diskuterer, som om denne titel forelå i sin specifikt kristne form før Jesus, og som om det, spørgsmålet drejede sig om, var: Ville Jesus være Messias i denne betydning eller ville han ikke? I virkeligheden er den færdigudformede urkristne messiaskristologi jo resultatet af en udvikling, som har gjort titelen helt specifik. Før Jesus havde ordet Messias ganske enkelt ikke det indhold, vi lægger ind i det.

Rimeligt ud fra et historisk synspunkt er spørgsmålet, om Jesus ville være Messias i den betydning, titelen normalt havde i gængs jødisk sprogbrug ved vor tidsregnings begyndelse: om han ville være den befrier, som skulle forløse Israels folk fra dets fjender og undertrykkere og skaffe det politisk frihed – ja, hegemoni – og desuden alle åndelige velsignelser. Det synes at være helt klart, at Jesus har afvist titelen i denne betydning. Et andet spørgsmål er, hvordan han så på sig selv og sin opgave – med denne egenartede forbindelse til det kommende Gudsherredømme – og om han tillod sine disciple at anvende messiastitelen til at betegne denne hans rolle. Det er et mere vanskeligt spørgsmål. Men det har sin interesse: i evangelietraditionen ser vi jo, hvordan Jesus korrigerer disciplenes billede af både hans livsvej og deres egen livsvej gennem sin undervisning om nødvendigheden af at ydmyge sig og ofre sig i overensstemmelse med Guds vilje.

Det idealbillede, som med tiden fremtræder af Jesus, får messiastitelen, og denne titel bliver så vigtig, at den stivner til at blive Jesu andet navn. Men det er jo et faktum, at det, som urkristendommen lægger ind i denne titel, i høj grad er modelleret efter det billede, man har fået af lige netop *Jesus* og ingen anden, *hans* person, *hans* undervisning, *hans* gerninger, *hans* skæbne, tolket i lyset af De hellige Skrifter. Og det er vældig svært at se, at denne originale udviklingsproces først skulle være begyndt efter påske. Jeg tror for mit vedkommende, at urkristendommens forkyndelse om Jesus som Messias har dybe saglige rødder i Jesu egen forkyndelse og i hans eget syn på sig selv.

Dermed har vi berørt de tre afgørende titler i urkristendommens Kristus-tolkning. I alle tre tilfælde finder jeg det svært at opdage en oprindelig kerne, som er af en klart anden type end motiverne i den fuldt udviklede kristologi. Hvad man ser, er, at en livlig og skiftende udvikling har fundet sted, men at denne udvikling i høj grad er af *tolkende* karakter. Vi får ikke det indtryk, at urkristendommen har frembragt dristige nyskabelser og dateret disse tilbage i tiden. Det ser ud, som om man blot har foretaget kreative tolkninger af noget, som var givet i traditionen om Herren Jesus.

Der bør måske tilføjes nogle ord om *Menneskesøns*kristologiens tilblivelse. Dette spørgsmål er som bekendt uhørt kompliceret og omstridt; forskernes meninger afviger i dag så stærkt fra hinanden, at man ikke vover at håbe på nogen konsensus uden nye tekstfund. Selv synes jeg, det er særlig tankevækkende, at urkristendommen og oldkirken havde så store *vanskeligheder* med Menneskesønstitelen. På græsksproget område kunne man næsten ikke anvende den overhovedet. Den følte tydeligvis lige så ubehjælpsom og vanskeligt forståelig som misvisende på græsk. Alligevel møder vi denne ubekvemme betegnelse i evangeliernes Jesus-ord – og så godt som udelukkende dér. Dette kan næppe have nogen anden årsag, end at urkristendommen har følt sig forpligtet til at bevare en særegenhed i Jesu egen sprogbrug. Tendensen til, at denne betegnelse med tiden bliver mere talrig i Jesus-ordene hos evangelisterne, viser også, at den blev opfattet som *typisk* for Jesus-ordenes sprogbrug. Her har vi et andet tegn på konservatismen og kontinuiteten i Jesus-tradi-

tionen; også ubekvem ordlyd er blevet bevaret (lad være, at dette ikke altid har været muligt). Vi genkender dette forhold fra den rabbinske tradition. Samtidig kan vi se på indholdet i Menneskesønsteksterne, at en tydende udvikling har fundet sted.

Spørgsmålet om kontinuiteten i urkristendommens syn på Jesus har flere aspekter, og et af dem har efter min mening været genstand for alt for lille opmærksomhed i den sidste generations debat om evangelietraditionens historie – ligesom i debatten om den kristologiske udvikling i urkristendommen. Jeg tænker på den *etiske* dimension i den unge kirkes tolkning af Jesus. Der er i den sidste menneskealder blevet skrevet meget om forholdet mellem Jesus og de gammeltestamentlige *profetier,* men påfaldende lidt om forholdet mellem Jesus og *loven,* Torahens fundamentale krav. Dette spørgsmål har jeg forsøgt at kaste lys over i en række studier inden for de sidste ti år. Det har nemlig slået mig, at bemærkelsesværdigt mange Jesus-ord i evangelierne synes at have relation til det sammenfattende bud i Torahen: »Hør Israel! Herren vor Gud, Herren er én. Og du skal elske Herren din Gud med hele dit hjerte, med hele din sjæl og med hele din kraft« (5. Mos. 6,4f.). Det synes at være tydeligt, at Israels trosbekendelse (*Schema'*) – i hvilken budet om kærlighed til Gud indgår – har spillet en fundamental rolle for Jesus. Og i urkristendommens undervisning om Jesus som opfylderen af Torahen er dette aspekt blevet bevaret omhyggeligt. Også i denne dimension – den etiske – findes der en tydelig ensartethed, konstans og kontinuitet i Jesus-traditionen. Desværre tillader tiden ikke, at vi går nærmere ind på denne ganske komplicerede problematik[14].

Personkontinuiteten i urkristendommen

For de banebrydende formhistorikere, Dibelius og Bultmann, var det en bærende tanke, – hentet fra den samtidige folkemindeforskning – at den synoptiske tradition var blevet til anonymt i de urkristne menigheder, var opstået blandt men-

nesker uden navn. Dibelius sammenligner denne traditions tilblivelse og historie med en biologisk proces, citerer udtrykket »en sagnets biologi« (eine Biologie der Sage). Og Bultmann samtykker. På dette punkt har utallige forskere opponeret. Vincent Taylor konstaterer f. eks. tørt: »Hvis formhistorikerne har ret, må Jesu disciple være blevet forflyttet til himmelen umiddelbart efter opstandelsen«[15]. Jeg vil gerne her anføre nogle overvejelser angående autoritet og personkontinuitet i urkristendommen.

Det er tydeligt, at visse velkendte social-psykologiske mekanismer fungerede også i urkristendommen. Vi konstaterer f. eks., at de urkristne menigheder ingen steder i vore kilder skildres som grå masser af navnløse, jævnbyrdige mennesker. Overalt bemærker vi, at visse personer har større autoritet end andre. Overalt bemærker vi, at visse mænd er toneangivende. Og en af de faktorer, som gjorde en mand toneangivende inden for urkristendommen, var tydeligvis hans kundskaber om Jesus.

I Ny Testamente er Jesus autoriteten med stort A; ingen er hans lige. Men efter ham får Jesu nærmeste disciple en respekteret stilling, netop fordi de har været sammen med Jesus (jfr. Ap. G. 1,21f.). Og det er i denne sammenhæng overordentlig vigtigt, at deres forbindelse med Jesus ikke skildres som en vag kontakt, men som et direkte discipelforhold. De har ikke bare set og hørt Jesus, de har direkte taget imod *undervisning* af ham. Første led i traditionskæden – det mellem Jesus og hans nærmeste tilhængere – beskrives altså som en relation, der er præget af, at der meddeles og modtages undervisning.

Den oplysning, at Jesus beskæftigede sig med *undervisning,* er en oprindelig og alsidigt bekræftet oplysning i evangelietraditionen i dens helhed. Hvis vi tager os et overblik over evangelierne – og for enkelhedens skyld afstår fra at stille spørgsmålet om de forskellige lag i materialet – ser vi dette på mange måder. Jesus bliver af sine tilhængere kaldt rabbi eller mester eller herre (*rabbi, didaskalos, epistatēs, kyrios*). De tilhørere, som er knyttet nærmest til ham, kaldes disciple (*mathētai*). Han underviser både offentligt og privat. Det sker både ude i det fri (ved søbredden, på et bjerg el. lign.) og indendørs (i synagoger eller private huse). Han vandrer

fra by til by og underviser. Disciplene »er sammen med (el.: hos)« ham (*einai meta, einai syn*) uafbrudt, både hellig og søgn. Når Jesus foretager sine vandringer, »følger« hans disciple ham (*akolouthein*), »går efter« ham (*erchesthai opisō*, D.O.: »går i hans spor«). De betjener ham på forskellig måde. Deres forhold til mesteren angives ganske vist ikke med noget verbum, som betyder »betjene«, men af de faktiske oplysninger ser vi, at de går Jesus til hånde på forskellig måde og besørger ærinder for ham. Det ser ud, som om den gruppe, der var knyttet allernærmest til Jesus, boede sammen i et bestemt hus i Kapernaum, ligesom de også havde fælles husholdning på deres vandringer. Ifølge Johannes (12,6; 13,29) havde de også fælles kasse. Når Markus i 3,14 skal tale om, hvordan Jesus indstiftede gruppen »de tolv«, siger han, at Jesus »gjorde (D.O.: indsatte) tolv til at være hos ham (*hina ōsin met' autou*), og for at han kunne udsende dem« osv. På formuleringen lyder det, som om evangelisten ville sige, at de tolv var en inderkreds, som Jesus under sin jordiske virksomhed havde udskilt og gjort til sin åndelige familie, sit »hus«. Jfr. for øvrigt traditionen om, at Jesus betegnede sine disciple som sin sande familie, Mark. 3,31–35 par.

Som bekendt diskuterer man i dag livligt det spørgsmål, om gruppen »de tolv« virkelig fandtes på Jesu tid, eller om Markus blot har projiceret denne urkristne gruppe tilbage ind i Jesu liv. For mit vedkommende finder jeg det meget vanskeligt at forestille sig, at kredsen »de tolv« skulle være sekundær i evangelietraditionen. En af grundene er, at disse mænd spiller den rolle, de spiller i evangelierne. Her møder vi jo ikke de modne, autoritative søjleskikkelser, som urkristendommen så op til. Her møder vi tolv ubetydelige, umodne, uforstandige, ukløgtige disciple. Hvis Markus har dateret »de tolv« tilbage ind i Jesu liv, må han have været en så dreven historieskriver, at han samtidig har kunnet føre disse respekterede åndelige ledere tilbage til et påfaldende ungt og umodent stadium. Hypotesen må altså suppleres med en række kunstlede støttehypoteser. Den enkleste og derfor historisk set mest sandsynlige løsning er, at »de tolv« fandtes omkring Jesus under hans jordiske virksomhed.

Forholdt det sig sådan, havde Jesus således ikke blot disciple. Han havde desuden udskilt tolv af disse og givet dem en

særlig stilling og dermed en særlig autorisation. Det ville give en naturlig forklaring på »de tolvs« store autoritet efter påske. Jeg tror altså, det var tilfældet. Men jeg skal ikke her argumentere ud fra denne bedømmelse. Jeg skal heller ikke gå ind på det indviklede spørgsmål om det urkristne *apostolat* og dets forbindelse med Jesu autorisation af de tolv[16]. Jeg nøjes med at pege på den vigtige kontinuitet, som havde sin grund i, at Jesus havde *disciple,* som senere kunne regnes for kendere af, hvad mesteren havde sagt og gjort – eksperter.

Den mand, som har skrevet Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger, jeg kalder ham »Lukas«, påstår, som alle ved, i sin berømte prolog, at de Jesus-traditioner, han har sammenstillet i sit værk, går tilbage til dem, som »fra begyndelsen var øjenvidner og ordets tjenere«. Han betegner stoffet vedrørende Jesus som tradition (verbet er *paradidonai*), og han udpeger de ældste tradenter. Med betegnelsen, »de, der fra begyndelsen var øjenvidner og ordets tjenere« (*autoptai kai hypēretai tou logou*), mener Lukas »de tolv«. De udgør kernen blandt dem, som havde været med »i hele den tid, da Herren Jesus gik ind og ud hos os« (Ap. G. 1,21), og som derefter havde helliget sig »ordets tjeneste« (*diakonia tou logou,* Ap. G. 6,4). De forkynder og underviser og helbreder »i Jesu navn« (Ap. G. 3,6; 4,10.18; 5,28.40 osv.). De optræder som Jesu »vidner«, og det er fremfor alt hans opstandelse, de vidner om. Og apostlenes undervisning (*hē didachē tōn apostolōn*, Ap. G. 2,42) holder menigheden sammen. Den kristne urmenighed i Jerusalem – selve modermenigheden – vokser op omkring en kerne bestående af »de tolv« og Jesu mor og brødre.

Det er helt tydeligt, at Lukas giver et forenklet og også tendentiøst billede; urkristendommens tilblivelse var sikkert en adskilligt mere kompliceret proces, end Lukas gør den til. Men det er svært at frigøre sig fra det indtryk, at han i visse grundlæggende henseender har den historiske sandsynlighed for sig. Hvem skulle efter påske have videreført arven fra Jesus, om ikke Jesu nærmeste disciple? Hvem skulle have haft større anseelse som kendere og vidner end de? Hvem skulle man egentlig gå til, hvis man ville have rede på, hvad Jesus havde gjort og sagt, og hvad der egentlig var sket, da han blev henrettet, *tolket indefra,* i lyset af hans egen undervisning?

Her er det oplysende at se, hvilke enkle mekanismer der fungerede blandt rabbinerne. Ville man have oplysninger om, hvad en afdød lærer havde lært, så gik man til hans disciple, til dem, som havde hørt ham. Nogle valfartede lange strækninger for at finde ud af, hvad en bestemt rabbiner havde lært på et eller andet punkt. Ifølge den rabbinske tradition skal f. eks. den unge Hillel have vandret helt fra Babylonien til Jerusalem for at få besked om et par lærespørgsmål.

Tradent blev man ikke i kraft af sin rang. Det påstås undertiden i litteraturen, at kun ordinerede rabbinere kunne føre tradition videre. Det er helt vilkårlige påstande. Ordinationen gav autoritet. Men hvem som helst, der havde hørt og set en lærer, kunne – hvis han var en troværdig person og kunne tale – tjene som tradent. Rabbinerne benyttede ofte ganske jævne og ubetydelige medhjælpere som tradenter. Hovedsagen var, at de havde en pålidelig hukommelse. I den gamle traktat Edujot ser vi f. eks., hvordan man fastslår ældre praksis ved at høre vidner, som kendte til forholdene. Man spørger ikke efter deres status, men efter deres kendskab til sagen. I et tilfælde afgjorde man et spørgsmål på grundlag af vidnesbyrd fra to vævere – altså to jævne håndværkere – som havde hørt, hvad Schemaja og Abtalion havde sagt om et bestemt spørgsmål (Ed. 1,3).

Jeg mener altså, at vi har al mulig grund til ganske enkelt at *gå ud fra,* at Jesu nærmeste disciple havde en autoritativ stilling i urkristendommen som vidner og som tradenter af, hvad Jesus havde sagt og gjort. Der er nok tale om ganske løse formodninger, når det hævdes, at hvem som helst blandt de troende i urkristendommen kunne skabe Jesus-traditioner og regne med at blive troet på sit ord.

Går vi til Paulus – som jo ikke selv havde været discipel af Jesus under hans jordiske virksomhed og derfor egentlig ikke burde give os nogen støtte til synspunkter af denne slags – finder vi mod forventning vigtige oplysninger, som går i samme retning. Til trods for, at han må kæmpe så energisk for at hævde sin egen frihed og suverænitet som apostel, rø-ber han alligevel, hvilken autoritativ stilling urmenigheden og de ansete dér havde, mænd som Kefas, Jakob, Johannes og den gruppe i Jerusalem, som Paulus kalder »de, der var apostle før mig« (Gal. 1,17).

I 1. Kor. betegner Paulus sig selv som traditionsbærer. Han har overleveret Jesus-traditioner til menighederne, som han også selv har modtaget. Han står altså i en traditionskæde. I 1. Kor. 4,14–17 finder vi en meget interessant oplysning, som jeg allerede tidligere har anført. Paulus opfordrer menigheden i Korint til at være hans efterfølgere, ligesom han er Kristi efterfølger, og han sender – for at hjælpe menigheden i så henseende – sin elskede og trofaste søn Timoteus for at minde menigheden om sine »veje«, dvs. de lærdomme, han forkynder i alle sine menigheder. Her har vi altså et eksempel på traditionsgangen fra en apostel via en aposteldiscipel til en menighed. Som bekendt giver den efterapostolske litteratur os jo flere eksempler på sådanne kæder af personlig kontinuitet i den unge kirke, og dette på trods af, at evangeliet på denne tid også blev spredt i bogform.

Vigtigt er det også at huske på den personkontinuitet, som evangelisterne selv repræsenterer. Evangelierne er ikke samlinger af tradition, der er flere hundrede år gammel. Markusevangeliet blev skrevet højst 40 år efter Jesu korsfæstelse, de tre øvrige højst 30 år efter Markus. I hvert fald Markus skrev, mens mange øjenvidner endnu levede, og han var tydeligvis personligt bekendt med hele den ledende Jesus-kreds i Jerusalem, ligesom han var det med Paulus. Lukasskrifternes forfatter er vel også en mand, som er nævnt i Ny Testamente: den Lukas, som var Paulus' medarbejder. Hvem det er, som står bag Mattæus- og Johannes-evangelierne, er sværere at vide. Men også i disse to tilfælde har vi grund til at regne med personlige kontakter med øjenvidner.

Disse perspektiver er ikke kommet til deres ret inden for evangelieforskningen i den formhistoriske epoke. Det ser ud, som om de folkloristiske paralleller – stof med en historie, der strækker sig over mange hundrede år og med en vidtstrakt udbredelse – har lokket forskerne til ubevidst at udvide den urkristne traditionsdannelses tidslige og rumlige dimensioner på en urimelig måde. Her må en nøgtern historisk vurdering efterlyses. På nytestamentlig tid var kirken mindre udbredt og mindre talstærk, end vi umiddelbart forestiller os.

Fra Jesus til evangelierne

Jeg har tidligere været inde på et af de mest forbløffende træk ved de dokumenter, der er bevaret fra urkristendommen: isoleringen af Jesus-traditionen. I Ny Testamente har vi på den ene side de tre synoptiske evangelier med traditioner fra og om Jesus. I dem får vi direkte citater af ord, som Jesus skal have sagt under sin jordiske virksomhed, og direkte citerede beretninger om, hvad han skal have gjort under sit virke i Israel. Her er Jesu hemmelighed ikke fremstillet inden for forkyndelsens, undervisningens eller formaningens ramme. Her er et antal selvstændige ord og selvstændige beretninger blevet redigeret sammen til en fremstilling af et fortidigt afsnit af frelsens historie. At der er en forkyndende *tendens* i evangelisternes fremstilling, strider ikke imod denne konstatering.

På den anden side har vi i Ny Testamente et antal breve, der er skrevet af urkristne autoriteter til kristne menigheder i urkristen tid. De bærer Paulus', Peters, Johannes', Jakobs og Judas' navne. Disse breve viser os efter al sandsynlighed, hvordan man forkyndte, underviste og formanede i de urkristne menigheder. I disse breve findes der praktisk taget ingen direkte citater af, hvad Jesus havde sagt, eller beretninger om, hvad han havde gjort under sin jordiske virksomhed. Man synes at forudsætte stof af den art, at hentyde til det, at bygge videre på dets indhold, undervise i samme ånd osv., men man citerer praktisk taget aldrig.

Dette enkle faktum gør det vældig svært for mig at acceptere mange formhistorikeres påstand om, at den synoptiske tradition er opstået og er blevet bevaret i de urkristne menigheders forkyndelse, undervisning og formaning i al almindelighed. Spørgsmålene om, hvorfra evangelisterne tog denne *isolerede* Jesus-tradition, og hvordan den blev traderet i urkristendommen, inden evangelierne blev skrevet, har formhistorikerne ikke givet et acceptabelt svar på.

Jeg har allerede påpeget, at Paulus i 1. Korinterbrev (kap. 11 og 15) synes at give os et spor, som ser ud til at føre os til svaret på disse spørgsmål. På Paulus' fremstilling i disse to kapitler ser det ud, som om der i urkristendommen forekom regulære teksttraderingsakter, at man altså efter behov over-

leverede én eller flere Jesus-traditioner til en modtager, enten i skriftlig form eller ved at indprente teksten i modtagerens hukommelse. Var det i skriftlig form, må det have drejet sig om uofficielle optegnelser (*megillot setārim,* »hemmelige ruller«, som rabbinerne sagde, *hypomnēmata,* »erindringsoptegnelser«, som de græske lærere sagde), ikke om færdige bøger. Mest sandsynligt er det dog, at Paulus på disse steder sigter til mundtlig tradering.

Nu skal vi stille spørgsmålet: Kan vi i *evangelierne* se noget, som viser, at en teksttradering af denne slags fandt sted allerede under Jesu virksomhed i Galilæa og Jerusalem?

Hvis man undersøger Jesus-ordene i de synoptiske evangelier – logier og lignelser – slår det en, hvor kunstneriske de er i deres form. Den engelske forsker C. F. Burney skrev for et halvt århundrede siden en fængslende bog om dette[17]. Andre har siden kompletteret Burneys iagttagelser, bl. a. Joachim Jeremias[18].

Jesus-ordene i de synoptiske evangelier har ikke karakter af hverdagsord eller tilfældige replikker. Der kan heller ikke være tale om vilkårligt udskårne afsnit af prædikener eller læremæssige udredninger. I stedet drejer det sig om korte, ordknappe, afrundede tekster, om profilerede, pointerede udsagn, indholdsmættede og poetiske i formen. De kunstneriske finesser træder tydeligt frem også i traditionens græske sprogdragt: malerisk indhold, strofisk opbygning, parallelismus membrorum, ordrette gentagelser osv. Endnu tydeligere mærkes de, hvis man oversætter teksterne tilbage til aramaisk. Da opdager man også sådanne træk som rytme, assonans og allitteration i Jesus-ordene. Det er helt tydeligt, at vi her har med nøje gennemtænkte og omhyggeligt formulerede udsagn at gøre.

I evangelierne ser vi også, at urkristendommen havde en sammenfattende betegnelse for tekster af denne type. De blev på græsk kaldt *parabolai* (pluralis). Ordet blev ikke kun anvendt om fortællende lignelser af forskellig slags (f. eks. Matt. 13), men også om korte billedord og logier (f. eks. udsagnet »Hvad der gør mennesket urent, er ikke noget af det, der udefra kommer ind i mennesket . . . « osv., Mark. 7,15.17; jfr. 4,33 og Luk. 4,23). Det var typisk for Jesu måde at undervise på, at han gjorde det ved hjælp af *parabolai.*

Skjult bag det græske ord *parabolē* (plur. *parabolai*) ligger det hebraiske *māschal* (plur. *meschālim* eller *meschālot*) og det aramaiske *matlā.* Disse ord anvendes om et malerisk udsagn, kort eller langt, som adskiller sig fra almindeligt, ligefremt hverdagssprog: et billede, en lignelse, en allegori, en fabel, en sentens, en gåde, en vise, eller hvad det nu kan være. Som bekendt kaldes ordsprogene i Ordsprogenes bog *meschālim*; bogens hebraiske navn er *Mischle Schelomo,* »Salomos maschaler«. I Det gamle Testamente møder vi jo også en gammel betegnelse for de mænd, som var kendte for at kunne fremføre visdomsord af denne type, andres såvel som deres egne. De kaldes *mōschelim*, »maschalister«, »parabolister«, dvs. »kerneordsmænd«, »ordsprogsmænd«, »lignelsesmænd«.

Vi ser her, hvordan Jesu undervisning kan bedømmes ud fra et *rent formalt* synspunkt. Hans måde at undervise på var ikke sådan, at han kan klassificeres som lovlærer, »halakist«. I og for sig ville man kunne klassificere ham som »haggadist«, eftersom betegnelsen haggada var så vag og kunne anvendes om al ikke-juridisk undervisning. Men den klassifikation siger ikke meget. Den kan præciseres nærmere. Jesus var ifølge de urkristne kilders udtrykkelige oplysninger en, som underviste ved hjælp af *meschālim,* på græsk *parabolai,* altså lignelser og logier. Han var – om vi må anvende en gammel betegnelse – en *mōschēl,* en »maschalist«, en »parabolist«, dvs. en lignelses- og kerneordsmand.

Det betyder ikke, at han var en visdomslærer af den gamle folkelige type slet og ret. Af indholdet i hans undervisning kan vi se, at han ganske vist undertiden kunne benytte traditionel visdom, men at han hovedsagelig talte på en egen original måde om Guds herredømme, såvel om dets ydre, iøjnefaldende træk som om dets indre hemmeligheder, dets »mysterier«. Han havde et budskab – kerygmaet om Gudsherredømmet – og han fremstillede det ved hjælp af lignelser og logier (og handlinger). Vi ser også, at dette skete i en profetisk ånd og med en messiansk myndighed. Jesus fremtræder i de synoptiske evangelier som en skikkelse, der forener mange træk fra den gamle arv fra Israels forskellige gudsmænd. Og han er ikke bare en lærer blandt andre lærere. Han sprænger de tilvante kategorier. Det er typisk, at han betegnes som »mere end« Salomo, »mere end« Jonas, Davids

»*herre*« osv. Når jeg betegner ham som en *mōschēl* (en maschalist, en parabolist), er det blot for at karakterisere, hvordan han rent *formalt* set udformede sin mundtlige undervisning.

Hvis vi undersøger udsagn af denne type, bemærker vi, at selve ordlyden betyder meget i dette tilfælde. Her drejer det sig jo ikke om at undervise og forklare i al almindelighed, men om at give sine tilhørere visse »ord« at grunde over og diskutere. Man fører her ikke samtale med sine tilhørere, man holder heller ikke en forelæsning for dem, men man forelægger dem en lignelse, man overgiver et tankesprog til dem. De tager imod noget, som når man tager imod en underlig ting, man skal undersøge for at blive klar over, hvad den kan bruges til. Tilhørerne får tildelt en tekst, som de skal gruble over og diskutere med hinanden for at nå til klarhed over, hvordan den skal forstås. Det vigtigste er ganske vist ikke, at man lærer teksten, men at man forstår dens budskab; meget af dette afhænger imidlertid af tekstens ordlyd.

Ser man på den *form,* disse udsagn har, bemærker man, at den er kort, prægnant og pointeret. Udsagnene er blevet formuleret sådan, at de let skal kunne fæstne sig i hukommelsen. Som bekendt hedder det i evangelierne, at Jesus »talte i maschaler (lignelser)«, »lærte i maschaler« eller »fremsatte en maschal« for sine tilhørere. Med sådanne formuleringer kan fortælleren næppe mene, at Jesus foredrog den pågældende tekst én gang og derefter forventede, at tilhørerne skulle kunne huske den og tyde den. I lyset af de gammeljødiske undervisningsmetoder forekommer det mig at være helt klart, at Jesus foredrog et sådant udsagn to eller flere gange for at indprente det i sine tilhøreres hukommelse (»hjerte«). Blandt rabbinerne – lad være, at vore ældste belæg stammer fra tiden efter templets fald – ser vi, hvor selvfølgeligt det er, at en lærer skal gentage teksterne, indtil hans disciple kan dem udenad. Fire gange var et almindeligt antal gentagelser.

Evangelisterne påstår, at Jesus regelmæssigt fremsatte maschaler i forbindelse med sin offentlige undervisning, og at han efter behov *tydede* disse for sine disciple. Dette gælder både om maschaler af den slags, vi kalder lignelser (Mark. 4; Matt. 13; Luk. 8), og om den type, vi kalder logier (Mark. 7; Matt. 15). Her skildres altså ikke bare tilfælde, hvor Jesus

overgiver sådanne tekster, men også situationer, hvor han kommenterer dem; bemærk de tre termini *epilyein,* løse op, tyde, udlægge (Mark. 4,34), *diasafein,* forklare, udlægge (Matt. 13,36), *frazein,* tyde, forklare (Matt. 15,15). Det kan ikke udelukkes, at netop de scener, som skildres i lignelseskapitlet og i kapitlet om ren og uren føde, først er blevet skitseret på et senere stadium. Men der findes næppe holdbare grunde for mistanken om, at undervisningsmønsteret som sådant savner historisk grundlag[19]. Det kan her næppe slet og ret dreje sig om en tilbagedatering af undervisningsscener fra den unge kirkes tid. Og der findes ingen argumenter for tesen om, at tekster af denne type først blev interessante efter påske. Hvis Jesus udformede maschaler under sin offentlige virksomhed, må disse rimeligvis være blevet bevaret af hans disciple lige fra første færd; de må have indprentet dem i hukommelsen og grublet over dem og diskuteret dem. I modsat fald havde de ikke været hans disciple. Hvorfor skulle disse tekster egentlig have været uinteressante for disciplene *før påske?*

Heinz Schürmann har i en afhandling, som jeg har omtalt ovenfor[20], betonet, at man også ud fra rent formhistoriske udgangspunkter må regne med, at Jesu tilhængere allerede før påske begyndte at opbevare ordtradition. Han henviser bl. a. til evangeliernes oplysninger om, at Jesus under sin virksomhed i Galilæa sendte sine disciple ud med den opgave at prædike og helbrede. Denne udsendelse er så stærkt forankret i traditionen, at den efter alt at dømme ikke kan affærdiges som en simpel tilbagedatering af den urkristne mission efter påske (Mark. 6,7–13 par.; Luk. 10,1–16 par.). Nu påpeger Schürmann, at Jesus må have givet disse umodne og ukyndige disciple visse instrukser om, hvad de skulle forkynde, inden han sendte dem ud. Her foreligger en situation, hvor vi må regne med, at Jesus bedrev indprentende undervisning.

Dette vil jeg komplettere ved at påpege, at al undervisning i maschaler rimeligvis måtte være *indprentende* undervisning. Dersom Jesus underviste i lignelser og logier, lærte han efter al sandsynlighed sine tilhørere disse tekster. Jeg mener, at allerede Jesus-ordenes form røber, at disse aldrig har været *integrerede* elementer i en bred, løbende fremstilling. Og

jeg mener derfor, at intet taler for, at sådanne ord først blev genstand for interesse efter påske. Alt taler derimod for, at hengivne disciple indprentede dem i hukommelsen allerede på den tid, da mesteren selv fremsatte dem, under hans virksomhed i Galilæa og Jerusalem.

Her har vi altså et udgangspunkt. Jesus fremsatte maschaler for sine tilhørere, og disciplene var de første til at lægge sig dem på sinde, fundere over dem og tale med hinanden om deres indhold. I begyndelsen var Jesu kerygma om Gudsherredømmet. Evangelietraditionens ældste elementer er sikkert i princippet lignelses- og logiastoffet, som konkretiserer dette kerygma.

I og med, at disciplene havde påbegyndt opbevaringen af Jesu undervisning på denne måde, var det helt naturligt, at også fortællende tekster om Jesus kom til som supplement til maschalerne. En mellemform mellem ordtradition og fortælletradition udgøres af de traditionselementer, som Dibelius kalder paradigmer og Bultmann apoftegmer: altså disse Jesus-ord, som er forsynet med en kort, fortællende indledning. Her er Jesus-ordet ganske vist det vigtige, men for at det kunne blive forstået, måtte man angive dets kontekst, kort antyde den situation, det faldt i. Det er let at forestille sig, hvordan sådanne udvidede ordtraditioner blev indføjet i erindringsstoffet. Og fra apoftegmerne er der ingen lang vej til de traditionselementer, som sammenfatter en samtale.

Hvad det egentlige fortællestof angår, er det også let at forestille sig, hvordan visse elementer snart kom ind i sammenhængen. Jeg tænker på beretninger om visse handlinger, som Jesus havde gjort, og som blev opfattet som symbolhandlinger. Her lå maschalen jo i selve *handlingen,* men skulle man have mulighed for at få nogen, som ikke havde set handlingen, til at fundere over indholdet af den og diskutere den, måtte man rimeligvis formulere en beretning om det, som Jesus havde gjort.

Det er ikke muligt at skære alle fortælletraditioner over én kam. Særlig de udførlige fortællinger, som Dibelius kalder noveller, volder problemer i denne sammenhæng. Men jeg synes alligevel, at man let kan forestille sig, hvordan fortælletraditioner naturligt kom til at supplere ordtraditionerne. Jesus havde jo ikke blot optrådt som en ordets mand. Han

havde også udført karakteristiske handlinger. Han blev jo regnet for en, som mirakuløst kunne helbrede syge og uddrive onde ånder. Det ville være unaturligt kun at opbevare en sådan mands *udsagn.*

Hvad passionshistorien angår, blev grundstammen i denne sikkert til ganske kort tid efter påske: urkristendommen havde her fået den allervanskeligst forståelige maschal at gruble over: gåden, hvorfor Jesus skulle »lide og så indgå til sin herlighed« (jfr. Luk. 24,26).

I og med, at urkristendommen var kommet til klarhed over meningen med Jesu lidelse, død og opstandelse, var Jesu identitet og egenart som Messias blevet klar. Nu havde man et helhedsbillede af Jesus; det var muligt at tolke de enkelte traditioner i lyset af en samlet, stærk overbevisning om, hvem Jesus egentlig var, og at ordne traditionsstoffet ud fra overordnede principper. At man først skulle være nået til denne erkendelse ude i den hellenistiske del af urkristendommen, er det svært at give belæg for. Jeg finder det også svært at give belæg for, at kirkens opfattelse af Jesu hemmelighed efter påske skulle have været et principielt *andet* billede end det foreløbige, som Jesus havde forsøgt at give sine disciple i sit jordelivs dage (selv om der tydeligvis var mange misforståelser tilbage, da Jesus blev korsfæstet). Det synes i princippet blot at være et *klarere og mere fuldstændigt* billede. Det samme gælder forholdet mellem Jesu kerygma om Guds herredømme og kirkens kerygma efter påske. Kirkens Kristus-kerygma var efter alt at dømme stort set blot en konkretisering, præcisering og videreudvikling af Jesu kerygma om Gudsherredømmet; det gådefulde kunne nu – i det mindste delvist – prædikes klart.

Når man taler om *sammenhængen* mellem de enkelte traditionselementer, er det vigtigt, at man ikke rendyrker den formhistoriske tese om, at de enkelte elementer er opstået helt uafhængigt af hinanden og fra begyndelsen har været helt selvstændige tekster uden indre, organisk sammenhæng. Det synes ikke at være gået til på den måde. En række forskere – bl. a. englænderen C. H. Dodd, svenskeren H. Riesenfeld og danskeren H. Simonsen – har påvist, at mange traditionselementer i evangelierne ganske enkelt forudsætter andre eller peger fremad mod andre. Endvidere ser man

gang på gang, at den urkristne tradent har vidst mere om Jesus end det, han umiddelbart har kunnet få ud af traditionselementernes ordlyd. Hertil hører de mange iagttagelser, som peger på, at urkristendommen allerede i sit første stadium synes at have haft et helhedsbillede af Jesus og en grov konturtegning af hans skæbne, med hovedvægt på døden og opstandelsen. Nye tilhørere måtte man jo give en sådan orientering. Disse iagttagelser er særlig vigtige at give agt på for den, som vil have et nuanceret billede af den synoptiske traditions tilblivelse og historie. Det går ikke an at *rendyrke* forestillingen om de enkelte traditionselementers prioritet i forhold til de redaktionelle mønstre i samlingerne af stof. Den synoptiske traditions tilblivelseshistorie er ikke bare historien om, hvordan delene opstod og blev stillet sammen, men også historien om det *samspil mellem helheden og delene,* mellem helhedssynet og den konkrete udformning af stoffet, som sikkert fandt sted under hele traditionsdannelsesprocessen.

Med til vort problemkompleks hører også spørgsmålet om, hvordan overgangen fra mundtlig tradition til skrift fandt sted. Det var sikkert en langtrukken og indviklet proces. Som jeg allerede har antydet, har man vel foretaget private optegnelser ganske tidligt. Efterhånden er mindre og større traditionsblokke blevet redigeret sammen, og langt om længe har tiden været moden til det første evangelium i vor betydning af ordet. Dette problemkompleks rummer mange svære spørgsmål, f. eks. spørgsmålene om, hvad der sker, når mundtlig tradition – af *denne* slags, vel at mærke – fikseres skriftligt, og hvordan traditionen i sådanne tilfælde derefter indvirker på skriftet og skriftet på traditionen. Der sker åbenbart en gensidig påvirkning her. Dette kan jeg dog ikke gå nærmere ind på denne gang.

Jeg tror ikke, der findes noget *enkelt* svar på spørgsmålet om, hvordan evangelietraditionen opstod. Der ligger sikkert en kompliceret udvikling bag vore synoptiske evangelier – for ikke at tale om Johannesevangeliet, der, så vidt jeg forstår, har sin egen historie. Men jeg tror, at man med historisk ret – i kraft af fornuftige historiske vurderinger – kan regne med, at der går en ubrudt linje fra Jesu undervisning i maschaler til urkirkens metodiske overlevering af Jesus-tekster, som

blev overleveret *for deres egen skyld,* altså ikke blot for at modtagerne skulle komme til tro eller styrkes i deres kærlighed, men også med det konkrete formål, at de skulle *have* disse uundværlige tekster. Altså de akter i urkristendommen, hvorigennem man mundtligt eller skriftligt overleverede Jesus-tekster. I 1. Kor. kap. 11 og 15 røber Paulus jo, at man gjorde det. Historien følger ikke blot teologiske linjer. Man må som historiker også give agt på trivielle, praktiske forhold. De urkristne menigheder levede ikke bare af forkyndelse og teologi. De måtte også ordne praktiske ting, f. eks. anskaffe sig hellige skrifter. De måtte også – mener jeg – helt konkret skaffe sig Jesus-tradition, og det til trods for, at troen hverken kommer af at kopiere tekster eller af at lære udenad.

»*Hele sandheden*«

I det foregående har jeg kort og skitseagtigt forsøgt at antyde, hvorfor jeg er af den opfattelse, at evangelierne i alt væsentligt giver os et historisk troværdigt billede af Jesus fra Nazareth. Fremfor alt gælder dette de synoptiske evangelier. Bl. a. taler følgende fire argumenter for, at den urkristne tradition er blevet bevaret uden brud på kontinuiteten og pålideligheden.

(1) De urkristne menigheder var ikke formløse fællesskabsdannelser, hvor åndeligt gods (»geistiges Gut«) blev skabt i al almindelighed. Alle kilder fra urkristendommen viser, at visse ledende og undervisende mænd havde en autoritativ stilling i menighederne allerede i urkristendommens første stadium, og at disse mænd havde kontakt med hinanden. »De tolv« med Peter i spidsen havde en central autoritet, som til og med Paulus måtte tage hensyn til. Vi ser traditionskæder aftegne sig i materialet: Peter var Jesu discipel, Paulus kendte Peter (Gal. 1,18; 2,1–14), Timoteus var Paulus' discipel og tradent (1. Kor. 4,16f.) osv.

(2) I de synoptiske evangelier har ingen senere højhedskristologi kunnet udslette det profilerede billede af en jordisk Jesus. Karakteristiske træk ved hans optræden i Israel er blevet bevaret: han træder frem med magt (*exousia*) som en gådefuld repræsentant for det kommende Gudsherredømme,

han forkynder dette Gudsherredømme – formelt set ved hjælp af maschaler – han tolker Guds krav til dem, som står over for at gå ind i Gudsherredømmet, han helbreder syge og uddriver onde ånder og sætter dette i relation til Gudsherredømmet, han er anstødeligt generøs over for de religiøst og socialt udstødte i Israel og kommer ikke mindst af den grund i konflikt med folkets ledere, han går i døden for sin – og Gudsherredømmets – sag osv. Dette er ingen simpel tilbagedatering af kirkens Kristus-tro efter påske.

(3) Et træk, som skarpt adskiller den urkristne traditionsdannelse fra folkelig traditionsdannelse i al almindelighed, er, at den hele tiden sker i relation til autoritative hellige skrifter. Allerede Jesus selv underviste i tilknytning til De hellige Skrifter, og denne tilknytning har det synoptiske stof tydeligvis haft hele tiden frem til den endegyldige nedskrivning. Her har traditionen haft en berigende, men tydeligvis også en stabiliserende faktor.

(4) Også når det drejer sig om selve ordlyden af Jesus-traditionen – jeg tænker her i første række på ordtraditionen – afspejler evangelierne, at stoffet er blevet bevaret med respekt og omhu.

Kilderne giver os ingen grund til at antage, at hvem som helst i urkristen tid har kunnet sige, at Jesus havde sagt hvad som helst. Jeg mener, at Jesu nærmeste disciple – Peter, Jakob, Johannes og gruppen »de tolv« – må mistænkes for at have haft meget med den synoptiske traditions ældste historie at gøre: at de har taget vare på Jesu maschaler – lignelserne, logierne – og også har begyndt at fortælle om hans gerninger, og det allerede under Jesu egen virksomhed før påske.

Spørgsmålet om, i hvilken udstrækning det synoptiske stof er blevet sammenstillet i forskellige samlinger i Jerusalem af »de tolv« under deres virksomhed i urmenighedens første tid, er svært at besvare. Lukas' fremstilling i evangeliet (1,1–4) og Apostlenes Gerninger er a priori sandsynlig i sin kerne; hvem skulle have fortsat mesterens værk, om ikke hans inderste discipelkreds? Men Lukas giver tydeligvis et stærkt forenklet, stiliseret og tendentiøst billede af en kompliceret historisk proces. Også i andre menigheder end den jerusalemitiske har man sikkert »arbejdet med ordet«: bevaret Jesus-ord og beretninger om Jesus, diskuteret og tolket sådanne, og det i forbindelse med en indtrængende »granskning« af De hellige Skrifter (jfr. Ap. G. 17,11). Ingen af evangelisterne har taget deres traditioner fra én kilde alene.

Det synes altså at være meget sandsynligt, historisk set, at Jesus-traditionerne i evangelierne er blevet opbevaret til os af både pålidelige og velunderrettede mænd. Men også den, som er kommet til dette standpunkt, ser direkte i vore evangelier, at Jesus-traditionerne må have gennemgået visse forandringer på deres vej fra Jesus til de forskellige evangelister. Hvis man lægger de tre synoptikeres versioner side om side – altså slår op i en synopse – ser man umiddelbart, hvordan de afviger fra hinanden. At der er sket ændringer i stoffet, mens traderingen har stået på, og ved den endelige redigering, er altså ubestrideligt. Spørgsmålet er blot, hvor store og gennemgribende disse ændringer kan have været. Vi skal nu til sidst i al korthed berøre det spørgsmål.

De faktorer, som har forårsaget forandringer i stoffet, er flere. Jeg behøver ikke at opregne dem alle. En faktor, som er vigtig at give agt på, er *overflytningen af stoffet* fra aramaisk og hebraisk *til græsk*. Ganske vist er dette sket i flersprogede miljøer, hvor traditionerne har eksisteret side om side på originalsproget og på græsk, og hvor så mange har kunnet begge sprog, at oversættelserne længe har kunnet kontrolleres og korrigeres. Men alligevel er det som bekendt ikke til at komme uden om, at ingen oversættelse bliver helt identisk med originalen, og at to eller flere oversættelser aldrig bliver ordret ens. Prologen til Siraks bog viser for øvrigt, at disse iagttagelser ikke er nye.

Særlig store forandringer er der dog næppe sket ved oversættelsen til græsk. Større betydning må vi tillægge de forandringer, som er sket ved den fortsatte *tolkning* af traditionerne, i bestræbelserne på at forstå Jesu ord og gerninger dybere og mere alsidigt og få deres betydning for menighedens problemer og spørgsmål i den aktuelle situation frem. I evangelierne ser vi meget klare tegn på dette; vi ser sporene af, hvad man kan kalde urkristendommens »*arbejde med ordet*«.

I alle evangelierne afspejles urkristendommens bevidsthed om, at Jesu nærmeste tilhængere ikke forstod Jesus særlig

godt under hans jordiske virksomhed, men at mange sandheder først gik op for dem efter påske. Et par citater fra Johannesevangeliet giver os sagen i en nøddeskal. I Joh. 12,12–16 fortæller evangelisten om Jesu indtog i Jerusalem. Og han konstaterer: »Dette forstod hans disciple ikke fra først af; men da Jesus var herliggjort, kom de i hu, at dette stod skrevet om ham, og at man havde gjort dette for ham«. I 2,19–22 udtaler Jesus i forbindelse med sin undervisning i Jerusalem logiet om templets nedbrydning og opbygning på tre dage. Og evangelisten påpeger derefter: »Siden, da han var oprejst fra de døde, kom hans disciple i hu, at han havde sagt dette; og de troede skriften og det ord, som Jesus havde talt«. Her ser vi altså, i hvilken grad evangelisten er sig bevidst, at betydningen af visse Jesus-ord og Jesus-hændelser først gik op for disciplene efter Jesu opstandelse. Vi bemærker desuden, hvordan tydningen af Jesu ord og af det, som er sket med Jesus, hører sammen med tolkningen af De hellige Skrifter.

»Johannes« – jeg kalder manden bag det fjerde evangelium sådan uden at gå ind på spørgsmålet om, hvem han egentlig var – giver os også sin forklaring på det forhold, at kirken forstår Jesus dybere og bedre efter påske. I afskedstalen siger den johannæiske Jesus før sin bortgang: »Men Talsmanden, Helligånden, som Faderen vil sende i mit navn, han skal lære jer alle ting og minde jer om alt, hvad jeg har sagt jer« (14,26). Og længere fremme i samme afskedstale siger Jesus: »Men når han, sandhedens Ånd, kommer, skal han vejlede jer til hele sandheden .... Han skal herliggøre mig; thi han skal tage af mit og forkynde jer det« (16,13f.).

Disse – og flere lignende – steder i Johannesevangeliet giver os et indblik i, hvordan den johannæiske kreds så på situationen efter påske. Vi ser, med hvilken selvbevidsthed man arbejder med Jesus-traditionen og stræber efter at forstå den bedre og at forstå De hellige Skrifter bedre. Man føler sig berettiget til det af den Herre, som er blevet forherliget og har sendt sin Ånd for at lede kirken frem til »hele sandheden«. I denne situation og med denne vished har man følt sig fri til at udfolde – udbrodere – indholdet af Jesus-traditionen. Den, som leder kirken frem til »hele sandheden«, er jo Ånden! I de johannæiske menigheder synes margenen for fri gengivelse af Jesus-ordenes indhold at have været påfaldende stor:

den johannæiske Jesus synes at tale gennem sine urkristne fortolkeres mund. – Hvis man må udtrykke sig på rabbinsk vis, kan man sige, at urkristendommens tolke (*meturgemanim*) her står mellem os og den ordknappe jordiske Jesus.

Ikke desto mindre findes der i Johannesevangeliet en udtalt vilje til at blive stående på historiens grund. Når evangelisten i det fjerde evangeliums oprindelige afslutningsord (Joh. 20,30f.) – kap. 21 er jo et tillæg – skriver om formålet med bogen, siger han: »Endnu mange andre tegn, som ikke er nedskrevet i denne bog, gjorde Jesus for øjnene af sine disciple. Men disse er nedskrevet, for at I skal tro, at Jesus er Kristus, Guds Søn, og for at I, når I tror, skal have livet i hans navn«. Evangelisten skriver med et bevidst sigte: hans læsere skal blive bevaret og styrket i troen. Men han vil fremlægge det, som Jesus »gjorde for øjnene af sine disciple«. Hvor stærkt det opbyggelige sigte har styret evangelistens måde at fremlægge traditionsstoffet på, kan man se med stor tydelighed i de enkelte perikoper i det fjerde evangelium.

Forskellen mellem Johannesevangeliet og de synoptiske evangelier er som bekendt betydelig. Johannes synes i vid udstrækning at have bygget på en anden traditionsgren end den synoptiske og også at have behandlet traditionsstoffet meget friere, end mændene bag synoptikerne har ment at kunne gøre. Alligevel giver oplysningerne i Johannesevangeliet os spor, som synes at være til hjælp, også når vi vil klarlægge den synoptiske traditions historie.

Det er nemlig helt tydeligt, at også de synoptiske traditionselementer har været åbne for ændringer i *én* retning: ændringer, som var egnede til at klargøre de traderede teksters *mening*. Ændringer, som er blevet foretaget med henblik på at klargøre »hele sandheden« for den kristne menighed. Jeg plejer at kalde ændringer af denne type *interpretative adaptioner*. Til og med synes man, når det drejer sig om Jesus-ordene, at have kunnet tillade sig at foretage små indgreb i ordlyden for at få ordets indhold frem (jfr. f. eks. de forskellige lidelsesforudsigelser). Intet har hindret, at man på denne måde har fået flere varianter af ét og samme Jesus-ord, som er blevet opbevaret i tilfælde af, at man har villet tage vare på alle betydningerne – eller flere af dem. Ofte ser vi imidlertid, at de forskellige tolkninger af ét og

samme Jesus-ord først og fremmest er blevet markeret af evangelisten gennem ordets placering i konteksten eller ved, at rammenotitser og fortællende stof i evangelierne er blevet omformuleret. Disse dele af materialet er blevet omformet med betydeligt større frimodighed end ordlyden af selve Jesus-ordene.

Er denne iagttagelse – at Jesus-traditionerne har undergået forandringer – ikke tilstrækkelig til at gendrive tesen om, at urkristendommen har traderet evangeliestoffet som tekster, der blev lært udenad? Mange synes at mene det. Selv har jeg aldrig forstået denne indvending. Vi ser jo også i den rabbinske tradition, at stoffet ændres med tiden. Til og med i samlinger af lovregler, som almindeligvis blev traderet med overordentlig stor omsorg for den bogstavelige ordlyd, sker der ændringer: der foretages indskud, der foretages udeladelser[21]. Den omhyggelige tradering udelukker altså ikke, at autoritative lærere kan foretage redaktionelle indgreb i tekster og tekstsamlinger. Og hvis vi går fra de halakiske traditionssamlinger til andre teksttyper, dem, som indeholder midrasch- og haggada-materiale (logier, lignelser osv.), da bemærker vi, at ordlyden kan varieres endnu mere. Omhyggelig mundtlig tradering – gennem udenadsindlæring – udelukker altså ikke, at der foretages ændringer i teksterne. Ofte finder der en vekselvirkning sted mellem tradering og redaktionelle indgreb.

Hvis man sammenligner de forskellige versioner af én og samme tradition i de synoptiske evangelier, bemærker man, at variationerne sjældent er så almene, at det giver os anledning til at tale om en flydende tradition, som efterhånden er blevet fast. Ændringerne er ikke af en sådan beskaffenhed, som de ville have været, hvis et stof, der fra begyndelsen var elastisk, var blevet formuleret på forskellige måder. Traditionselementerne synes at have haft en bemærkelsesværdigt »stiv« ordlyd. Forskellene har i reglen karakter af tilføjelser eller udeladelser, omplaceringer eller punktuelle ændringer af en ordlyd, som i øvrigt lades uforandret (jeg ser bort fra de tilfælde, hvor evangelisten helt har omstruktureret en tekst). Den engelske forsker T. W. Manson skrev engang på sin rammende måde, at de urkristne tradenter synes at have *husket* Jesu ord bedre, end de har *forstået* dem. Tolkningen af

teksternes indhold synes ikke altid at have holdt trit med bevarelsen af deres ordlyd. Det er en iagttagelse, som let kan forklares, hvis stoffet blev traderet som fast formulerede tekster, der blev overleveret enten i skreven form eller i mundtlig – udenadslært – form, eller i begge former naturligvis.

Urkristendommens apostle og lærere har altså stået i den situation, at de skulle forkynde en nulevende Herre, men også forkynde, at en afgørende del af denne Herres frelsende gerning var blevet udført i fortiden, omend for ganske nylig, og det på jorden, i Israel. Her var det vigtigt både at give et rigtigt billede af denne gerning og at give en adækvat tolkning af den i den aktuelle situation. Urkristendommen havde både grund til trofast at bevare Jesus-traditionen og grund til at tolke den indsigtsfuldt. Der fandtes motiver til begge dele.

Hvor stor en margen til omformuleringer og fornyelse af teksttraditionerne har mændene bag den synoptiske tradition haft? Hvor stor frihed har de følt til at omforme Jesustraditionen og til at indføre tydeliggørende elementer i den? Jeg tror, at denne margen i almindelighed har været ganske snæver; men der findes traditionselementer, som tyder på, at man undertiden også har kunnet tage sig bemærkelsesværdigt store friheder.

Jeg har f. eks. undersøgt den lange version af fortællingen om, hvordan Jesus fristes efter dåben: Matt. 4,1–11, Luk. 4,1–13[22]. Denne fortælling giver jo indtryk af at være en tradition fra Jesu jordiske virksomhed, selv om Jesus endnu ikke er omgivet af disciple. Og den synes at indeholde visse ubestrideligt historiske elementer: at Jesus er blevet døbt af Johannes Døber er vel et sikkert historisk faktum, usandsynligt er det heller ikke, at Jesus efter dåben opholdt sig en tid i ørkenen, og at dette var en prøvelsestid. Men den lange version af fristelsesberetningen må i øvrigt helt igennem være et produkt af urkristne skriftlærde. Den er en prolog til Jesu offentlige virksomhed i Israel. Den udfylder den funktion at klargøre den hemmelighed for evangeliets læsere, at Jesus ikke var indstillet på at »søge sit eget«, men var parat til i ord og handling at virkeliggøre Guds vilje, sådan som den foreligger i Torahen. Nærmere bestemt vil fortællingen vise, at Jesus har hørt og forstået og er parat til at efterleve (»gøre«) det sammenfattende bud i Torahen (5. Mos. 6,4f.): »Hør Isra-

el! Herren vor Gud, Herren er én. Og du skal elske Herren din Gud med hele dit hjerte (den første fristelse), med hele din sjæl (den anden fristelse) og med hele din kraft (den tredje fristelse)«. Her har urkristendommens tolkning af Jesus-traditionen været af påfaldende frit skabende karakter. Man havde tilknytningspunkter i traditionen – *man havde noget at tyde* – men man tydede i dette tilfælde med kunstnerisk frihed.

Nu er der mulighed for at forklare, at der findes elementer af denne type i evangelietraditionen. Vi ser i den jødiske Targum-tradition, at de mænd, som ved gudstjenesterne oversatte den oplæste hebraiske tekst til det aramaiske folkesprog, efter behov kunne foretage tolkende indskud i deres oversættelse. De så – eller hørte – klart, hvad der stod i den hebraiske tekst, og hvad der ikke stod der. Alligevel kunne de indføre tydende elementer, til og med små fortællinger, i teksten for at klargøre dens indhold. Fritzleo Lentzen-Deis har i en bog om Jesu dåb[23] belyst dette forhold meget fortjenstfuldt. Denne type friheder synes også de urkristne tradenter at have tilladt sig nu og da, f. eks. når de fortalte om, hvad der skete, da Jesus blev døbt og fristet. Den mattæiske og lukanske version af fristelsesberetningen viser det. Jeg er endnu ikke klar over, hvor mange tekster i de synoptiske evangelier der er af denne avancerede art. Formodentlig er det ikke mange. Fristelsesberetningen er jo i mange henseender egenartet. Men det faktum, at denne beretning findes i de synoptiske evangelier, viser, at urkristendommen nu og da kunne tillade sig store friheder – eller skal vi sige stor kreativitet – i sine bestræbelser for ikke blot at tradere teksterne om, hvad Jesus havde sagt og gjort, men også tyde deres hemmeligheder for den lyttende menighed.

Der kan altså ikke herske nogen tvivl om, at Jesus-traditionerne i de synoptiske evangelier har gennemgået bearbejdelser inden for urkristendommen på deres vej fra Jesus til evangelisterne. Heller ikke om, at evangelisterne selv har bearbejdet deres stof; det ved alle, som med åbne øjne har undersøgt sagen. De mest interessante og betydelige af ændringerne i traditionselementerne og af de nye tilskud i samlingerne beror, så vidt jeg forstår, først og fremmest på urkristendommens vilje til at *forstå* det traderede stof dybere og mere alsidigt og til at fremstille det så klart som muligt for

evangeliets tilhørere. At menighedernes aktuelle problemer og behov har påvirket dette tolkningsarbejde, ligger i sagens natur.

Erkendelser og overbevisninger, som efterhånden har slået igennem i urkristendommen, har således fået lov til at farve det gamle stof fra Jesu virksomhed. At konstatere dette er dog ikke det samme som at stille sig på de skeptiske formhistorikeres standpunkt. Én ting er at tage disse ændringer af det traderede stof alvorligt, en helt anden ting er at regne med, at urkristendommen meget frit skabte Jesus-traditionerne, lagde urkristne profetord og lærerord i Jesu mund osv. Med en vis forenkling kan man sige, at formhistorikerne – i hvert fald Bultmann og hans disciple – betragter den synoptiske tradition som et produkt af den unge kirke efter påske. Jeg mener, at man må gå ud fra, at det synoptiske stof i princippet kommer fra den jordiske Jesus og de disciple, som ledsagede ham under hans virksomhed, men at man må yde fuld retfærdighed over for det forhold, at dette erindringsstof er blevet præget af den forståelse og de tolkninger, urkristendommens lærere efterhånden kom frem til.

Inden for disse forelæsningers ramme har jeg blot kunnet *skitsere,* hvordan jeg ser på spørgsmålet om evangeliernes historiske troværdighed. Det har ikke været muligt at diskutere enkelthederne i evangeliernes oplysninger om Jesus. Men jeg håber, at jeg alligevel har kunnet antyde argumenterne for det standpunkt, at vi i de synoptiske evangelier ikke bare hører et svagt ekko af Jesu røst, men står over for trofast forvaltede ord fra Jesu mund og beretninger, som *i sidste instans* går tilbage til de mennesker, der var sammen med Jesus under hans virksomhed i Galilæa og Jerusalem. Ganske vist er beretningerne om Jesus og til en vis grad også Jesus-ordene blevet bearbejdet i urkristendommen, men den primære bestræbelse har i den forbindelse været at forstå dem bedre.

For at forebygge misforståelser bør jeg måske tilføje en bemærkning af teologisk natur. Hvis vi vil forstå, *hvad oprindelig kristen tro var,* er det af afgørende betydning, at vi nøje studerer den udvikling, som Jesus-traditionen har gennemgået efter påske, altså mellem Jesu jordiske virksomhed og nedskrivningen af evangelierne, og at vi gør os klart, hvad

de forskellige evangelisters eget budskab – i dets helhed og i dets dele – går ud på i dets endegyldigt fastlagte form. Med andre ord, vi må ikke betragte traditionens udvikling og forandringer som en triviel proces uden betydning og heller ikke som forvanskninger af noget, som var klarest, da Jesus gik omkring i Galilæa. Evangelisterne giver os mange oplysninger om, at den jordiske Jesus var en gåde for sit folk og – i stor udstrækning – også for sine disciple. Deres forståelse af ham og hans budskab var før påske mangelfuld og foreløbig. Først efter påske mente disciplene, at de havde fået et helt rigtigt og klart billede af Jesu hemmelighed. Først nu mente de at forstå den fulde betydning af bekendelsen »Du er Kristus, den levende Guds Søn«. Først nu kunne de helt klart se Jesu egen plads i kerygmaet om Guds herredømme: hans død og opstandelse fremtrådte som et centralt punkt i Gudsherredømmets mysterier. Denne øgede klarhed påvirkede Jesustraditionen. Det er derfor en hovedopgave for den nytestamentlige teologi at analysere Jesus-traditionens forandringer og udvikling, at studere den proces, som ledte Jesu disciple frem til »hele sandheden«, for nu at bruge udtrykket hos Johannes. Vi ser formodentlig klarere i dag, end man gjorde i urkristen tid, hvor *mangfoldig* denne »hele sandhed« var inden for urkristendommens forskellige menigheder. Men vi kan også se enheden i mangfoldigheden. Hvis traditionen i grove træk har udviklet sig sådan, som jeg ovenfor har søgt at skitsere det, kan vi konstatere, at de forskellige stemmer i urkristendommens brogede kor ville synge én eneste fælles sang. Det er sangen om den uforlignelige, som af Gud er blevet ophøjet til himmelsk herredømme, men som først er blevet det efter en hemmelighedsfuld gerning på jorden.

Noter

1. Jeg henviser til en af de nyere isagogiske fremstillinger (f. eks. Lars Hartmans korte oversigt i samleværket: En bok om Nya testamentet, 3. oplag, 1973, s. 16ff.) eller Hejne Simonsens instruktive bog: Evangeliernes Tilblivelse (1971).
2. Den, som ønsker en nærmere begrundelse for mit standpunkt, kan jeg henvise til arbejderne: Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity (1961, 2. oplag, 1964); Tradition and Transmission in Early Christianity (1964). I begge disse bøger er der også fyldige henvisninger til kildematerialet og den videnskabelige litteratur. Måske bør jeg dog påpege, at jeg i disse ungdomsarbejder – med velberåd hu – ofte har udtrykt mig en smule tilspidset.
3. Se M. Hengel: Judentum und Hellenismus, 2. oplag, 1973; Juden, Griechen und Barbaren, 1976.
4. Den usædvanligt produktive amerikansk-jødiske forsker Jacob Neusner publicerede 1971 et stort arbejde: The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70. Det er et i flere henseender meget fortjenstfuldt arbejde. Neusner behandler mange af de spørgsmål, jeg tog op i Memory and Manuscript. Jeg må naturligvis beklage den karikaturagtige måde, hvorpå han præsenterer min bog og gør rede for mine synspunkter. Neusners arbejde har imidlertid sin akilleshæl. Han overtager ukritisk hovedtesen fra sin lærer, prof. Morton Smith, og søger målbevidst at underbygge den. (Se Smiths ironiske og negative recension af min afhandling i Journal of Biblical Literature 82, 1963, s. 169–176). Tesen er, at der ikke findes nogle virkelige belæg, som tillader os at bestemme de traderingsmetoder, der blev anvendt i de tidlige kristne menigheder eller inden for farisæismen før år 70 e. Kr. Ifølge Smith og Neusner var den memoreringsteknik, vi møder blandt rabbinerne, en radikal nyhed, indført af rabbinerskolerne i andet århundrede efter Kristus. Til det nye hørte også den regel, at man skulle tradere mundtlig Torah mundtligt, altså uden bøger som hjælpemiddel. Jeg føler mig slet ikke overbevist af Neusners slutresultat, at vi ikke ved noget om, hvordan farisæerne før år 70 bevarede deres traditioner. Neusner kan – efter at have likvideret oplysningerne og indicierne hos rabbinerne, hos Josefus og i Ny Testamente – kun komme med påstande om, at rabbinerne indførte en radikalt ny metodik efter templets fald, og med rene gisninger om, hvorfor dette skete.
5. Vi venter stadig på en grundig afhandling, som efter en indgående undersøgelse af denne slags skriftlige optegnelser i de hellenistiske skoler

søger at fastslå, hvilken rolle sådanne optegnelser kan have spillet i Jesu discipelkreds og blandt den unge kirkes lærere og tradenter. I 1946 blev der posthumt publiceret et stimulerende – omend alt for kortfattet – arbejde om disse problemer, skrevet af den lærde engelske provst R. O. P. Taylor: The Groundwork of the Gospels, et arbejde, som ikke har fået den opmærksomhed, det fortjener. – Det bør måske påpeges, at der i de seneste år – især blandt amerikanske forskere – har vist sig en tydelig tendens til stærkt at betone den *skriftlige* traderings rolle i urkristendommen. Nogle går så langt, at de benægter, at Jesus-traditionen nogensinde har eksisteret som udelukkende mundtlig tradition. Hvor langt man kan gå i denne retning, er endnu et åbent spørgsmål. (Den, som ønsker orientering om debatten, kan jeg henvise til E. E. Ellis: New Directions in Form Criticism, i festskriftet til H. Conzelmann, 1975, s. 299–315).

6. Jfr. O. Cullmann: Traditionen, 1954, s. 16ff..
7. Der Brief des Jakobus, 1921.
8. Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. oplag, 1933, s. 243.
9. I bogen:Jesus, 1969, s. 48.
10. I bogen: Das Kerygma und der irdische Jesus, 1970.
11. Die Geschichte der synoptischen Tradition, 2. oplag, 1931, s. 393f..
12. Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition, 1960, genoptrykt i: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen, 1968, s. 39–65.
13. The Mission and Achievement of Jesus, 1954.
14. Den, som er interesseret, henvises til et antal artikler, som jeg har publiceret bl. a. i Svensk Exegetisk Årsbok 1966–1975, og til essaysamlingen: 2000 år senare, 1972.
15. The Formation of the Gospel Tradition, 1933, s. 41.
16. Se herom i min artikel i Svensk Exegetisk Årsbok 27, 1962, s. 89–131.
17. The Poetry of Our Lord, 1925.
18. Se f. eks. Neutestamentliche Theologie, bind 1, 1971, s. 24–38.
19. Se D. Daube: The New Testament and Rabbinic Judaism, 1956, s. 141–150.
20. Jfr. note 12 og s. 37 i denne bog.
21. Se Memory and Manuscript, s. 77f., 97ff., 111, 136ff., 146ff., 180f., 334f.
22. The Testing of God's Son, 1966.
23. Die Taufe Jesu nach den Synoptikern, 1970.

Ordforklaring

Ved Sigfred Pedersen

Abtalion: Rabbiner fra omkr. 50 f. Kr.; optræder i den jødiske tradition sammen med rabbi Schemaja.

Apokalyptik, apokalyptisk: Betegnelse for senjødisk religiøs strømning, der var stærkt optaget af udregninger over tidspunktet for denne verdensordens ophør og af forestillinger om det konkrete indhold (»åbenbaringer«) af de forventeligt nærtforestående sidste begivenheder.

Deuteropaulinsk: Betegnelse for breve, der går under Paulus' navn, men med en varierende grad af sandsynlighed næppe kan tilskrives Paulus selv, i første række således 1. og 2. Timoteusbrev samt Titusbrevet (de såkaldte pastoralbreve).

Edujot: egentlig: vidnesbyrd. Samling inden for den jødiske overlevering af lovstof (Mischna) omfattende senere rabbineres »vidnesbyrd« om ældre rabbineres udsagn, herunder bl. a. de afvigende afgørelser mellem Hillel- (se Hillel) og Schammai-skolerne.

Eskatologi, eskatologisk: Eskatologi betyder alment læren om de sidste ting, d. v. s. om de sidste begivenheder for verden og det enkelte menneske. – I nytestamentlig sammenhæng anvendes betegnelsen eskatologisk desuden specifikt om forkyndelsen af, at Guds rige er brudt ind i menneskers verden gennem Jesu ord og handlinger, ligesom Jesu opstandelse forkyndes som den Guds-handling, der på én gang betyder en bekræftelse på Jesu virksomheds eskatologiske karakter og et pant på de kristnes opstandelse. Åbenbaringen af Gudsrigets kræfter i Jesu ord og handlinger, død og opstandelse har en skjult, foreløbig karakter, d. v. s. forkyndes til modtagelse i tro.

Farisæismen, farisæer: Farisæismen var en religiøs retning (egentlig: de udskilte) fra 2. århundrede f. Kr., der blev den herskende inden for jødedommen efter katastrofen i år 70 e. Kr. (rabbinismen). Farisæismen sigtede som ideal på en praktisk forpligtende tolkning af livets skiftende krav ud fra Moselovens nedskrevne udsagn. En indsats, der kom til udtryk i udviklingen af en omfattende mundtlig tradition (»fædrenes overlevering«).

Florilegium: Betegnelse for tekstsamling fundet i Qumran i fragmentarisk skikkelse omfattende gammeltestamentlige tekster i eskatologisk tydning (se Midrasch), bl. a. 2 Sam. 7,10–14 (se Messias).

Formhistorie, formhistorisk: Den formhistoriske forskning, der opstod omkring 1920 (se s. 7), bygger grundlæggende på den antagelse, at under overleveringen, som fandt sted i tiden før de enkelte traditioners samling og nedskrivning i større helheder eller evangelieskrifter, har der været et nært samspil mellem den religiøse *anvendelse* af de forskellige traditioner og disse traditioners *udformning*, d. v. s. man mener at kunne aflæse en enkelt traditions forhistorie (tilblivelsesproces) gennem en undersøgelse af dens form: Man skelner mellem forskel-

lige formhistoriske kategorier, se s. 52.

Haggada, haggadisk: hebraisk: fortælle (med Skriften som subjekt). Generel betegnelse for den ikke-juridiske del af jødisk litteratur (se Halaka). Haggadisk stof findes i første række inden for de rabbinske bibelkommentarer (se Midraschim), som dog også rummer halakisk stof, især i de ældre dele. Omfatter mange forskellige litteraturformer, herunder lignelser.

Halaka, halakisk: hebraisk: gå, vandre. Anvendes i overført betydning om den del af den jødiske overlevering, der på autoritativt forpligtende måde og ofte i stærkt detaljeret udformning indeholdt normer og regler for jødisk tro og livsform (se Rabbiner). Denne juridiske lov-samling, også kaldet *Mischna,* der som mundtlig tradition principielt førtes helt tilbage til Moses på Sinai, fik sin endelige skriftlige form omkr. 200 e. Kr.

Hellenistisk/palæstinensisk: Hellenisme anvendes som betegnelse for den fælleskultur, der i betydeligt omfang opstod ud af mødet mellem den græske kultur og de lilleasiatiske og de østlige Middelhavslandes kulturer (siden også den romerske) som følge af Alexander den Stores erobringstogter i 4. århundrede f. Kr. – Kraftigst var det kulturelle/religiøse sammenstød med jødedommen, og der udviklede sig stærke anti-helleniseringsbevægelser i det palæstinensiske område. Derfor har man hidtil inden for den nytestamentlige forskning skelnet skarpt mellem den udvikling, den urkirkelige overlevering gennemgik på palæstinensisk grund, og den senere udvikling uden for Palæstina. Se dog s. 13.

Hillel: Rabbiner fra omkr. 20 f. Kr. – Hans skole udgjorde sammen med rabbi Schammais skole de mest fremtrædende, ofte divergerende, grupper inden for farisæismen før og under Jesu virke.

Intertestamental: Fagudtryk for den del af den jødiske litteratur, der hører hjemme i tiden »mellem testamenterne«, altså henholdsvis Gammel og Ny Testamente (ofte = senjødisk).

Josefus: Jødisk historieskriver (37–ca. 100 e. Kr.), navnlig kendt for sine to storværker, henholdsvis en skildring af den jødiske opstand i år 66–70 (De bello judaico) og en samlet fremstilling af det jødiske folks historie (Antiquitates judaicae).

Kerygma, kerygmatisk: græsk ord: budskab. Anvendes om Jesustraditionen, navnlig når den foreligger i kortere, bekendelsesagtige sammendrag centreret omkring Jesu død og opstandelse, for at præcisere dens karakter af forkyndelse.

Kristologi, kristologisk: Kristologien er læren om Jesu Kristi person og gerning, som den i NT kommer til udtryk gennem bl. a. en række titler og bekendelser.

Logion: (flertal: logia = logier). Betegnelse for de enkelte Jesus-ord, ofte i modsætning til fortællestoffet.

Litterærkritik: En analyse af teksterne ud fra rent litterære kriterier, d. v. s. en analyse af teksternes sproglige, stilistiske og kompositoriske beskaffenhed, ofte med henblik på sondring mellem skriftlige kilder.

Messias, messiansk: hebraisk ord: den Salvede (= græsk: Kristos). Tanken er, at salvelsen formidler Herrens ånd som udrustning til en tjeneste i folket; derfor blev de ledende skikkelser i Israel salvet, i første række kongen (se 1. Sam. 10,1–8). Forventningen om, at Gud engang (i den »messianske« tid) vil gribe afgørende og endeligt (»eskatologisk«) ind for at føre sin vilje igennem, var da også især knyttet til kongeskikkelsen (2. Sam. 7,12–16; Es. 11,1–10); den kunne dog også knyttes til andre lederfunktioner, således præste- og profetrollen (f. eks. i Qumran). Se Luk. 4,16–20.

Midrasch: hebraisk ord: undersøgelse, udlægning; anvendes især om en vers for vers udlægning af Det gamle Testamentes skrifter. Den ældste og for den nytestamentlige forskning vigtigste jødiske midrasch er Mekilta fra 2. århundrede e. Kr., en kommentar til 2. Mosebog.

Parænese, parænetisk: Fagudtryk for de afsnit i Ny Testamente, der har karakter af formaning.

Pirke Abot: Selvstændig del af den jødiske samling af lovstof, Mischna; afviger dog afgørende både i form og indhold fra dette lovstof ved at være et stykke jødisk visdomslitteratur omfattende udsagn af førende rabbinere (se f. eks. Abtalion/Hillel) fra ca. 300 f. Kr.–200 e. Kr.

Populærfilosofi: Betegnelse for en art fælles filosofi (med rod i bl. a. den græske stoicisme), der i den hellenistiske periode blev vidt udbredt gennem omvandrende filosoffers virksomhed.

Rabbiner, rabbinsk: Jødisk skriftlærd, hvis hovedopgave det var (og er) at bevare og tolke den jødiske overlevering i stadig »tilpasning« af den til livets mange aktuelle krav.

Seleukidisk: Betegnelse for syrisk fyrsteslægt fra perioden 312–65 f. Kr., griber navnlig ind i det jødiske folks liv under Antiochus IV Epifanes.

»Sitz im Leben«: Fagudtryk til betegnelse af den konkrete urkirkelige *sammenhæng* (»kontekst«), i hvilken den enkelte overlevering blev anvendt. En anvendelse, der formodes at have indvirket både stilistisk og indholdsmæssigt på udformningen af denne overlevering. Se formhistorie.

Synopse, synoptisk: græsk ord: sammenskuen. Fagudtryk for en parallel, fortløbende opstilling af de tre første evangelier, de såkaldt synoptiske evangelier (Mattæus-, Markus- og Lukasevangeliet), der trods ikke uvæsentlige forskelle dog er kendetegnet ved afgørende lighed i stof, opbygning, fortællemåde og ordvalg.

Talmud: Talmud er ved siden af Det gamle Testamente jødedommens hovedsamling af tekster. Den indeholder de religiøse, juridiske og alment belærende traditioner, som gennem næsten et årtusinde blev udformet og overleveret mundtligt. Man skelner mellem den babyloniske Talmud (den mest indflydelsesrige, afsluttet omkring 500 e. Kr.) og den palæstinensiske (afsluttet omkring 400 e. Kr.).

Targum: hebraisk ord: oversættelse; konkret: oversættelse af Gammel Testamente fra hebraisk til aramaisk. En sådan oversættelse blev nødvendig under gudstjenesten i synagogen i takt med, at aramaisk efterhånden blev almindeligt talesprog, samtidig med at man holdt fast ved den hebraiske grundtekst, der blev læst op først i hele sin udstrækning.

Torah: Hebraisk: vejledning, lov. Anvendes om De fem Mosebøger specifikt og om de gammeltestamentlige skrifter i deres helhed som indeholdende Guds lov. Se s. 12; 15–16.

Supplerende arbejder af forfatteren

a. om de gammeljødiske og urkristne traderingsmetoder

Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity, Uppsala 1961, 2. oplag 1964 (med mange kilde- og litteraturhenvisninger).

Tradition and Transmission in Early Christianity, Lund 1964 (med stillingtagen til vigtige anmeldelser og diskussionsindlæg omkring temaet).

b. om det urkristne apostolat

Die Boten Gottes und die Apostel Christi, i Svensk Exegetisk Årsbok 27 (1962) s. 89–131. Også separat.

c. om urkristendommens »arbejde med ordet«, specielt det, som kredser omkring den jødiske bekendelse Schema'.

The Testing of God's Son (Matt. 4:1–11 & Par). An Analysis of an Early Christian Midrash, fasc. 1, Lund 1966.

Nio uppsatser i svensk version i Svensk Exegetisk Årsbok 30–40 (1965–70).

Ur Matteusevangeliet (kommentar til kap. 1–2, 5–7, 26–28), i L. Hartman (udg.): Ur Nya Testamentet, Lund 1970, 2. oplag 1973, s. 108–150, 163–201.

Bibelns ethos, i G. Wingren (udg.): Etik och kristen tro, Lund 1971, s. 13–92.

Du Judéo-christianisme à Jésus par le Schema', i Judéo-christianisme (festskrift for J. Daniélou), Paris 1972, s. 23–36.

Gottes Sohn als Diener Gottes, i Studia Theologica 27 (1973), s. 73–106.

Andre relevante svenske arbejder

H. Riesenfeld: The Gospel Tradition and Its Beginnings. A Study in the Limits of »Formgeschichte«, London 1957. På svensk i forfatterens samleværk: Att tolka Bibeln, Stockholm 1967, s. 101–124.

H. Riesenfeld: Tradition und Redaktion im Markusevangelium, i Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, Berlin 1954, s. 157–164.

K. Stendahl: The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament, Uppsala 1954, 2. oplag 1968.

E. Larsson: Christus als Vorbild, Uppsala 1962.

L. Hartman: Prophecy Interpreted, Uppsala 1966.

B. Olsson: Structure and Meaning in the Fourth Gospel, Uppsala 1974.

G. Aulén: Jesus i nutida historisk forskning, Karlskrona 1973. På dansk: Jesus i nutidig historisk forskning, København 1975.