

Ernst Andersen

Legender i evangelierne

*Seks bidrag fra en retshistoriker til
den kildekritiske evangelieforskning*

C.A. REITZELS FORLAG

1989

Indhold

Afsnit 1	
Bretschneiders og Schleiermachers meningsforskel om forfatteren til det yngste evangelium	5
Afsnit 2	
Dubletter og sammenstrikkede tekster i Markusevangeliet	14
Afsnit 3	
Bespisningsantinomien i Markusevangeliet	26
Afsnit 4	
Messias hemmeligheden i Markusevangeliet	32
Afsnit 5	
Jomfrufødslen i Betlehem	42
Afsnit 6	
Kødelig eller spirituel opstandelse?	50
Noter	65
Efterskrift	71

Legender i evangelierne

Legender i evangelierne
© Ernst Andersen
Bogen er sat med Times
og trykt hos
Nørhaven A/S, Viborg
Printed in Denmark 1989
ISBN 87-7421-616-3

Trykt med tilskud fra Det Finneske Legat,
for hvilket jeg herved bringer
en tak til Københavns Universitet

, Afsnit 1

Bretschneiders og Schleiermachers meningsforskel om forfatteren til det yngste evangelium

Det er Lessings udgivelse i 1777-78 af Fragmente eines Un-
genannten, navnlig fragmenterne Über die Auferstehungs-
geschichte og Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, der er
den dybere årsag til, at der efterhånden kommer en kilde-
kritisk evangelieforskning i gang i Tyskland. Med hensyn til de
synoptiske evangelier er det Lachmann (1835) og Wilke
(1838), der sætter skel. Forsåvidt angår det fjerde evangelium
er den afgørende begivenhed Karl Bretschneiders Probabilia.
Bogen udkommer i 1820.

Bretschneider er den første kildekritiske evangelieforsker
af format. Han er som kildekritisk forsker ikke blot betyde-
ligere end engelske deister som Blount, Woolston, Morgan og
Annet og deres åndsbeslægtede i Tyskland Reimarus, men
også betydeligere end Lessing. Probabilia er i kildekritisk
henseende et banebrydende værk, ja i virkeligheden *det*
banebrydende værk.

Det skulle imidlertid vare længe, før forståelsen heraf blev
almindelig. Den teologiske reaktion på skriftet var kraftig.
Efter kritiken at dømme kunne man tro, at Probabilia var
skrevet af en „spinozist“. Spinozist var Bretschneider imid-
lertid på ingen måde. Han var generalsuperintendent i hertug-
dømmet Gotha. Selvom dette hertugdømmes område var
beskedent, så var han dog *en slags ærkebiskop*, i hvert fald
noget mere end en almindelig superintendent.

Bretschneider har udgivet en del teologiske værker bl a
Handbuch der Dogmatik, 1814-23. Han er kendt for sin
udgivelse af Melanchtons værker. Dr theol blev han allerede i
1812 i Wittenberg, hvor han havde være adjunkt 1804-06.

Når det i løbet af kort tid lykkes for den ortodokse retning i

tyisk teologi at mane Probabilia i jorden, beror det bl a på, at værket er skrevet på latin. Det har den afskrækkende titel Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis, Apostoli, Indole et Origine, forkortet Probabilia de Evangelii Joannis Origine eller blot Probabilia. Teser om Johannesevangeliets og Johannesbrevenes beskaffenhed og oprindelse.

Det var med forsæt, at Bretschneider ikke skrev på tysk, men på latin, for, som han skriver i forordet på s V-VI:

„Da jeg ikke vil bestride, at menigmand let kan blive stødt over denne akademiske frihed til (kilde)kritik, har jeg følt mig foranlediget til at publicere mine kritiske overvejelser ikke på modersmålet, men på det videnskabelige sprog, på latin. Det gør jeg ikke, fordi jeg søger berømmelse, men for det første, fordi jeg ikke vil forarge menigmand, for det andet, fordi jeg ønsker, at bogen også kan læses af udenlandske teologer.

Jeg vil ikke kritisk gennemgå alt det, der allerede er skrevet om denne divergens. Det synes mig *tilstrækkeligt at behandle det væsentlige*. Alt uvæsentligt lader jeg ligge.“

På de første tre sider giver Bretschneider et resumé af de resultater, som han kommer til i det følgende. Jeg gengiver det. Herved får læseren et umiddelbart indtryk af og et hurtigt overblik over, hvorledes Bretschneider begrunder, at det ikke er apostlen Johannes, men en Pseudo-Johannes, der har skrevet evangeliet. Hvem denne Pseudo-Johannes er, er stadig uopklaret og vil nok vedblive at være det. Det er iøvrigt noget, som man ikke sjældent kommer ud for, at et skrift gives ud for at være skrevet af en anden, for at det skal være mere troværdigt. Jeg henviser til Pseudo-Isidor.

Kapitel 1

Om det fjerde evangelium er troværdigt med hensyn til gengivelsen af, hvad Jesus har sagt, og om det er mere troværdigt end de tre første.

Den Jesus, som skildres i det fjerde evangelium, er en helt anden end den Jesus, der beskrives i de tre første.

Hvis vi tænker os, at det var gået således til, at Johannes-evangeliet havde ligget aldeles ukendt og ubemærket i atten århundreder og så omsider i vore dage tilfældigvis blev fundet et sted i østen og gjort tilgængeligt for alle og enhver, så ville der utvivlsomt være enighed om, at den Jesus, som er skildret af Johannesforfatteren, er en helt anden end den Jesus, der er skildret i Mattæus-, Markus- og Lukasevangelierne. Han måtte også indrømme, at begge beskrivelser ikke kan være sande. En sådan dom kan ikke afsiges uden god begrundelse.

Hvor meget Jesus som skildret af Johannesforfatteren er forskellig fra de andre evangeliers Jesus, det har de fleste nemlig ikke følt eller i hvert fald ikke klart erkendt. Dette skyldes imidlertid snarere nedarvet opfattelse og lang tids tro på Johannesevangeliets sandhed end vel begrundet og fast overbevisning.

Den Jesus, som de første evangelier skildrer, bruger nemlig aldrig dialektisk kunst, kunstig tvetydighed eller mystisk stil med hensyn til tale, belæring og diskussion. Han anvender hellere den største enkelhed og tydelighed og en naturlig veltalenhed, der mere er udslag af medfødt, man kan næsten sige guddommelig, begavelse, end af principper for talekunst. Johannesforfatterens Jesus disputerer derimod dialektisk, taler tvetydigt, bruger mystisk stil og foretrækker det dunkle således, at selv meget kløgtige læsere kan blive ved med at være i tvivl om den sande mening i mange af hans udtalelser.

Synoptikernes Jesus taler i korte, meningsmættede sætninger, se for eksempel bjergprædikenen Mattæus 5-7, og i lignelser så skønne og så sande, at de gør stærkt indtryk, ja henrykker. Johannesforfatterens Jesus bruger ikke eet sted fremgangsmåden med at belære andre gennem lignelser. Hvad der fortælles i kapitel 4,1 ff og kapitel 15,1 ff, er slet ikke lignelser.

De førstes Jesus taler især om sæderne, om tilværelsens dybere mening, om Moseloven, om jødefolkets vildfarelser og om politiske og religiøse anliggender. Den sidstes Jesus taler om dogmer, om metafysiske problemer og om sin egen guddommelige natur og værdighed.

De førstes Jesus fortæller næsten intet om sin guddommelige natur, og hvis man ser på hans egne udsagn, skildrer han kun sig selv som et menneske udrustet med guddommelige nådegaver og sendt af Gud, og som Messias. Den sidstes Jesus er derimod eet med Gud. Det er derfor klart, at han var til, allerede før han blev født, havde været nøje forbundet med Gud, havde haft guddommelig udstråling, var steget ned fra himmelen udrustet med guddommelig viden og magt og snart ville vende tilbage til de himmelske boliger.

De førstes Jesus fremfører især kritik mod sine modstandere, mod skriftkloge, farisæere og ypperstepræster, mod dårlige sæder, udvendig gudelighed og indvendig ugudelighed, og farer forarget løs på alt dette. Den sidstes Jesus går ind i kritisk diskussion med sine modstandere om deres dogmer og brændemærker dem, fordi de ikke vil lade sig overbevise om hans guddommelige natur og fuldmagt.

Synoptikernes Jesus taler ikke meget om begrundelsen for, at han er Messias, og *han forkynnder ikke for folket, end mindre for farisæere og ypperstepræster, at han er Messias*. Tværtimod, han forbyder sine disciple, som har erkendt, at han er Messias, at fortælle andre derom (Mattæus 16,13, Markus 8,27, Lukas 9,18). Johannesforfatterens Jesus vil, hvor spørgsmålet berøres, såvel være som anses for Messias, han forkynnder for alle, at han er det (Johannes 9,35,37, 10,25 ff), og han indprenter altid, at de undergerninger, han gør, ikke kan udføres af andre end af den, der er Guds søn og Messias. Han retter voldsomme bebrejdelser mod dem, der ikke vil lade sig overbevise herom.

Hertil kommer forskellen i handlingsforløbet. Johannesforfatteren gengiver adskilligt af det, som også fortælles i de andre evangelier, men meget forbigår han i tavshed: historien

om frelserens fødsel og barndom, om de besatte og deres helbredelse, om nadverens indstiftelse osv. Endelig fortæller han adskilligt, om hvilket de tidligere evangelister rent ud tier. Undertiden modsiger han dem, og undertiden har han en anden rækkefølge af det, der sker.

Spørgsmålet er nu, om begge beskrivelser af Jesus på een og samme tid kan anses for sande, når de dog er så forskellige, eller om man kan finde frem til en hypotese, som på overbevisende måde kan forklare denne forskel og fjerne modsigelsen.

Efter herskende opfattelse er begge skildringer af Jesus, såvel de tre første evangeliers som det fjerdes, ægte, og sand historie. Og den forskel, der er imellem dem – ingen har jo nogensinde kunnet bestride, at den er der – kan, mener man, let forklares.

Hvis Bretschneider havde kunnet foruuddiskontere de resultater, som den analyse, indtil de mindste enkeltheder, af de synoptiske evangelier, der begynder i 1835 med Lachmanns skrift, senere kommer til, kunne han have medtaget adskilligt andet, som udbygger hans argumentation. Der er fx en påfaldende forskel mellem den måde, hvorpå det ældste og det yngste evangelium beskriver forholdet mellem Jesus og hans moder. Efter Markus 3,21, jfr 31, har Jesu moder og søskende forsøgt at få ham til at opgive sit religiøse kald. Der står lige ud, at de siger: „Han er ude af sig selv“ dvs „Han er gal“. Jfr 3,22-30. Pseudo-Johannes forbigår dette, jfr 7,5. Han har derimod fortællingen om, at ved Jesu kors står hans moder og den discipel, som han elsker, og der gives et referat af, hvad Jesus på korset siger til sin moder og til disciplen. Herom står der intet hos synoptikerne. Jfr Johannes 19,25-27. Der er også en væsentlig forskel mellem de afsluttende korsord. Markus: „Min Gud! min Gud! Hvorfor har du forladt mig?“ Pseudo-Johannes: „Det er fuldbragt!“

Hertil kan tilføjes *antinomien mellem logiet Markus 8,12 og Johannesevangeliets tegn*. Er logiet ægte – ingen bestrider det

–, er der i alle beretningerne i det yngste evangelium om de 7 tegn legendeislæt.

Bretschneider kunne ikke overbevise sine samtidige i den akademiske verden om, at det fjerde evangelium *allerede af indre grunde* ikke kan være skrevet af apostlen Johannes eller en anden, der har været vidne til det, der berettes. Det var dem, som han henvendte sig til. Han kunne navnlig ikke overbevise Schleiermacher. Schleiermacher er enig med Bretschneider i, at der er tale om et enten-eller. Man kan ikke anse såvel Johannesevangeliet som Mattæusevangeliet for apostoliske skrifter, højst det ene af dem. Men de kommer til modsatte resultater. Schleiermacher fastholder, da han i 1832 holder nogle berømte forelæsninger om Das Leben Jesu, den traditionelle anskuelse. Det fjerde evangelium er skrevet af apostlen Johannes.

En generation senere bliver disse forelæsninger rekonstrueret på grundlag af Schleiermachers optegnelser og de notater, som tilhørere har gjort og opbevaret, og i 1864 udgivet af K A Rütenik. Det foranlediger, at David Strauss i 1865 udgiver Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Her gør Strauss bl a rede for den modsætning, der er mellem Bretschneiders og Schleiermachers syn på det fjerde evangelium, hvorefter han slutter sig til Bretschneider. „Men i kritiken af det fjerde evangelium er Bretschneider videnskabens stærke mand, Schleiermacher manden med en svagelig, religiøs-æstetisk passion. Hin arbejdede for fremtiden, denne talte for øjeblikket“.

Strauss' udviklinger overbeviser ikke hans samtidige. Men tiden arbejder for Bretschneider. Det ændrede syn på forholdet imellem de synoptiske evangelier og den fordybelse i alle detaljerne i de kanoniske evangelier, som nu bliver nødvendig og almindelig, må uundgåeligt få virkning også for vurderingen af det fjerde evangeliums historiske pålidelighed. Flere og flere kildekritiske evangelieforskere går i trykte skrifter ind for Bretschneiders hovedsynspunkt, at det fjerde evangelium

ikke kan være skrevet af apostlen Johannes eller et andet vidne til de skildrede begivenheder. Der er derfor ikke nogen særlig grund til at tro, at det er mere pålideligt end de synoptiske evangelier, i særdeleshed det meget ældre Markus-evangelium.

Blandt de kildekritiske evangelieforskere, der i dette århundrede har sluttet sig til Bretschneiders hovedsynspunkt, vil jeg nævne fire: William Wrede, Eduard Meyer, Emanuel Hirsch og Rudolf Bultmann.

Wredes tilslutning fremgår bl a af forordet til hans afhandling fra 1903, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums*. Her skriver Wrede s III, at det er med forsæt, at han lader spørgsmålet om, hvem der har skrevet Johannesevangeliet, ligge. „Men læseren forstår uden vanskelighed, at jeg mener, at det ikke er et apostolisk værk“. Dette uddyber Wrede på s 70 i det i 1907 trykte skrift *Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments*:

„Hvem var forfatteren af dette ejendommelige skrift? Apostlen Johannes, Jesu fortrolige discipel, kan det umuligt være. Forøvrigt siger evangeliet intetsteds, at det skal være ham“. „Dommen om, at det ikke kan stamme fra apostlen, er af indre grunde, selve evangeliets beskaffenhed, udenfor tvivl. Derom er den samlede, videnskabelige, uhildede teologi idag så godt som enig. Og det er ikke så sjældent forekommet, at forskere, som i deres yngre dage troede, at de kunne fastholde, helt eller delvis, den johannæiske oprindelse, senere som følge af kendsgerningernes magt har set sig nødsaget til at ændre overbevisning“.

Stedet, hvor Eduard Meyer kommer ind på Johannesevangeliet, er *Ursprung und Anfänge des Christentums*, bd I, *Die Evangelien*, 1921. Her fremhæves det straks, at forfatteren af Johannesevangeliet tilstræber *en radikal omformning af overleveringen på grundlag af et program*, og at han vil vise, hvorledes begivenhedernes forløb i virkeligheden må have været, når kristendommens lære er sandheden. Noget senere hedder det: „Den fulde konsekvens af den kirkelige opfattelse

har imidlertid først Johannesevangeliet draget med sin radikale omformning af overleveringen på grundlag af det forud opstillede dogmatiske program“.

Under overskriften Die Fiktion der Abfassung durch Johannes har Meyer senere en række yderligere udviklinger i samme retning fx:

„Med det for øje skalter og valter forfatteren suverænt med sine kilder og omformer, om fornødent, beretningerne på den mest radikale måde. De er for ham kun *et råmateriale, som han behandler på samme måde, som den dramatiske digter behandler det overleverede stof*“. Brylluppet i Kana omtaler Meyer som „en kras mirakelhistorie“, og Lazarusfortællingen omtales som „en klar overdivelse af ældre beretninger om, at døde er blevet genoplivet“.

Emanuel Hirsch kommer især ind på Johannesevangeliet i bogen Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt, 1936. Hirsch er enig med Eduard Meyer i, at evangeliet er „*fri digterisk tydning af historien* foretaget af en mand, der tror på Jesus“. Han skriver som Meyer ligeud, at *fortællingen om vand til vin og Lazarus er legende*. Senere følger nogle udviklinger om, at det for en historiker er så selvfølgelig, at fortællingen om Lazarus' opvækkelse er legende, at han generer sig for at udvikle grundene derfor ud i alle enkeltheder. „*Intet evangelium havde kunnet forbigå dette*“. Det er det samme, som Thomas Woolston skrev mere end to århundreder tidligere. Hirsch skriver også et sted, at for den kristne, som går i dybden, vil erkendelsen af, at fortællingen om Lazarus' opvækkelse fra de døde er en legende, være en befrielse.

Hirsch er enig med Bretschneider og Meyer og mange andre om, at Pseudo-Johannes har kendt de synoptiske skrifter. „Det er helt utvivlsomt, at det fjerde evangelium forudsætter de ældre synoptikere“. Det samme standpunkt indtog iøvrigt allerede J D Michaelis i slutningen af det 18. århundrede.

Den sidste, jeg nævner, er Rudolf Bultmann. Jeg begrænser mig til hans artikel i det i 1959 udgivne bind III af Die Religion

in Geschichte und Gegenwart, hvor han på spalte 849 skriver, at „så meget er dog sikkert, at forfatteren af Johannesevangeliet ikke har været Johannes, Zebedæus' søn, og overhovedet ikke har været et øjenvidne“.

At der er tale om *en gennemgribende omvurdering* i tysk teologi af Bretschneiders indsats indenfor den kildekritiske evangelieforskning, fremgår af omtalen af Probabilia i Lexikon für Theologie und Kirche, 2 udg, II, 1958, spalte 678. Skriftet har været „banebrydende for den moderne kritik“. Se også fx Karl Barth, der på s 503 i Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert, 1947, skriver, at Schleiermacher gav Johannesevangeliet fortrinnet for synoptikerne, men at *det er Bretschneiders Probabilia, der efterhånden sætter sig igennem og vender op og ned på dette*.

Den enkleste og stærkeste begrundelse for, at fortællingerne om vand til vin og om Lazarus' opvækkelse er legende, er, at Jesus selv siger at „der skal ikke gives denne slægt noget tegn“, jfr herved Markus 8,12. Se afsnit 3. *8,12 er Jesu eget dementi af, at han vil udvirke egentlige mirakler*.

Pseudo-Johannes er måske den første, der ved at arbejde Markusevangeliet grundigt igennem ser, at der er en antinomi i Markusevangeliets kapitel 8, og at han derfor, når han udførligt skildrer 7 tegn fra himlen på, at Jesus har sit kald fra Gud, ikke kan lade logiet Markus 8,12 blive stående lige efter en beretning om et fællesmåltid med brød, der vokser, efterhånden som der bliver skåret af dem.

Logiet må gå ud.

Afsnit 2

Dubletter og sammenstrikkede tekster i Markusevangeliet

Adam skal være det først skabte menneske. Derefter skabtes Eva. Af et af Adams ribben. Den, der læser skabelsesberetningen i kapitlerne 1-2 i Genesis, ser imidlertid, at dette er fri gengivelse af handlingsforløbet. Ifølge versene 26-27 i kapitel 1 bliver der nemlig allerede på den sjette dag skabt to mennesker, en mand og en kvinde. Derefter følger i kapitel 2, vers 7, en beretning om, at Gud skabte et menneske, nemlig Adam. Adam blev skabt „af agerjordens muld“, og Gud blæste livsånd i hans næsebor. I versene 18 ff følger beretningen om Evas skabelse.

Nærlæsning giver således det resultat, at Gud, før han skabte Adam og Eva, skabte to *Præ-Adamitter*, en mand og en kvinde, og at de blev skabt samtidig, ikke successivt.

Der er længe ikke nogen, der hæfter sig ved denne hårde modsigelse i skabelsesberetningen. Fortolkerne harmoniserer beretningerne og lader den hårde modsigelse forsvinde. Den, der først gør opmærksom på, at Adam efter skriften ikke er det først skabte menneske, synes at være den franske literat Isaac Peyrère. Peyrère tumler så længe med problemerne, at der kommer to afhandlinger ud af det, en større med titlen *Systema Theologicum* og en mindre med titlen *Præ-Adamitæ*. Herved indføres i literaturen de først skabte mennesker, skabt før Adam og derfor af Peyrère kaldt *Præ-Adamitter*.

Peyrère var klar over, at emnet var brandfarligt. Han lod værket udkomme uden angivelse af forfatternavn. Det udkom i 1655. Det væsentlige er, at Peyrère med henvisning til det første kapitel i Genesis gør gældende, at der før Adam og Eva er skabt to *Præ-Adamitter*. Adam og Eva er følgelig ikke stamfader og stammoder til alle mennesker, men kun til

jøderne. Syndfloden tages også under behandling. Den gøres til et lokalt anliggende.

Peyrères forsigtighed ved udgivelsen redder ham ikke fra at komme i fængsel. Det lykkes hurtigt for generalvikaren for den katolske ærkebiskop i Malines at identificere forfatteren, som han lader fængsle. Ved mellemkomst af prinsen af Condé, i hvis tjeneste Peyrère var, lykkes det ham at komme ud af fængslet. Forinden må han tilbagekalde værket. Det står imidlertid på bl a Det kongelige Bibliotek. Nærmere enkeltheder kan ses af den skrivelse, som Peyrère sender til paven med bøn om tilgivelse. Paven tilgiver Peyrère. De sidste år tilbringer han i en stiftelse i omegnen af Paris.

Der går et lille århundrede, før en anden søgende sjæl, ligeledes fransk, Ludvig XV's livlæge Jean Astruc udgiver en bog, der har det samme udgangspunkt, antinomialen = den hårde modsigelse i Genesis med hensyn til menneskets skabelse. Bogen udkommer anonymt i 1753. Den citeres som *Conjectures sur la Genèse*. Bogen vækker ved udgivelsen ikke synderlig opmærksomhed. Men den bliver efterhånden læst i den lærde verden. Og den forklaring, som Astruc giver på, hvorledes antinomialen er opstået, bliver lidt efter lidt accepteret af dem, der forsker kildekritisk i Det gamle Testamente.

Den hypotese, som Astruc fremsætter for at overvinde antinomialen, går ud på, at forfatteren af Genesis har hentet stoffet til de første kapitler fra to skriftlige kilder, som han snor sammen. Man taler i sådanne tilfælde om dubletter eller dobbeltberetninger. Det, der sker, er, at de arbejdes sammen, ofte på en så primitiv måde, at man kan sige, at de „strikes sammen“. Astruc drister sig dog ikke til at sætte et spørgsmålstegn ved, om det overhovedet er Moses, der har skrevet Mosebøgerne. Det var ved midten af det 18. århundrede i Frankrig ikke helt uden risiko at drage dette i tvivl.

Astrucs udviklinger om den sammenstrikkede beretning findes på s 10 ff, jfr s 359-61. Udgangspunktet er, at der i kapitel 1 om Gud bruges det hebræiske ord Elohim, medens der i kapitel 2 bruges ordet Jahve. Det indicerer efter Astruc,

at der er to kilder, en Elohimkilde og en Jahvekilde. Læser man videre, ser man, at der i hele Genesis samt de første to kapitler af 2 Mosebog er denne vekslen mellem Elohim og Jahve i betegnelsen for Gud. Astruc belyser sin tese ved s 25-280 i fransk oversættelse at optrykke Genesis og lidt af den følgende bog Exodus med teksten fordelt efter formodede kilder som A, B, C og D. Skabelsesberetningen i kapitel 1 og kapitel 2,1-3 står som A, og skabelsesberetningen i kapitel 2,4-25 som B. Kapitlerne 3-4 står som B, medens kapitel 5 står som A osv osv.

I princippet er Astrucs iagttagelse stadig grundlaget for den *kildekritiske* forskning i Mosebøgerne, Jesaja osv. Udgangspunktet for den *kritiske* forskning i Det gamle Testamente er en afhandling af Spinoza fra 1670. Men man er forlængst kommet langt videre.

Det skulle vare en del år, før der kom en *kildekritisk* forskning igang med hensyn til Det nye Testamente. Den afgørende indsats gøres for Johannesevangeliets vedkommende af Bretschneider og for de synoptiske evangeliers vedkommende af Lachmann og Wilke.

Der har længe været enighed mellem protestantiske kildekritiske evangelieforskere om, at *Markusevangeliet er det først sammenskrevne evangelium*, og at såvel Lukas som Mattæussammenskriverne har brugt Markusevangeliet som kilde. Forholdet er ikke, som man tidligere antog, dette, at Markus er et udtog af Mattæus eller af Mattæus/Lukas. Det er det omvendte. Markus har – sammen med andet – været grundlaget for såvel Lukas som Mattæus. Lukas har dog haft et håndskrift af Markus, der ikke helt har svaret til den nu kendte redaktion.

Noget andet, som der også burde være bred enighed om mellem kildekritiske evangelieforskere, er, at den, der har sammenskrevet Markusevangeliet til noget, der måske ikke har været meget forskelligt fra det, vi kender, har brugt i hvert fald to skriftlige, ret omfattende kilder. Han har ikke blot øst af mundtlig tradition.

Det lettest forståelige og derfor det bedste bevis herfor er den udførlige dobbeltberetning om et stort fællesmåltid, der gives 6,31-44 (5.000) og 8,1-9 (4.000), jfr herom min artikel Antinomien i Markusevangeliets kapitel 8 i Dansk teologisk Tidsskrift for 1988 s 81 ff.

Der findes dog også andre dubletter i Markusevangeliet, omend ikke så iøjnefaldende. Man bliver kun opmærksom på dem efter gentagne nærlæsninger med særligt henblik på, hvad der peger i retning af, at teksten er hentet fra flere kilder. Jo flere hurtige gentagelser, der opdages i det ældste evangelium, des sikrere bliver en hypotese om, at dette er blevet til på den måde, at en forfatter *omkring midten af det første århundrede* sammensmelter to, måske tre, ret omfattende skriftlige kilder med optegnelser, der for en væsentlig dels vedkommende er kompilerede.

Andre indicier for flere skriftlige kilder end 1) dubletter er 2) nogle såkaldte „inds kud“, der findes i Markusteksten, 3) nogle uklare tekster, hvis uklarhed kan bero på en mindre vellykket sammensmeltning af tekster, og 4) nogle antinomier, åbenbare modsigelser mellem tekster.

Det har længe været almindelig antaget af protestantiske kildekritiske evangelieforskere, at de to beretninger om et fællesmåltid mellem Jesus og disciplene og en stor folkeskare *angår den samme begivenhed*.¹

Der er tale om en dublet. Man studser tidligt over det nære sproglige og indholdsmæssige slægtskab mellem beretningerne Markus 6,31-44 og 8,1-9. Den første, der får mistanke om, at det er den samme begivenhed, der berettes om to steder, er Lukas. Han har kun een fortælling. Den handler om et fællesmåltid med 5.000, jfr 9,10-17. Også det langt yngre Johannesevangelium har kun eet fællesmåltid, jfr 6,1-15. Mattæusforfatterne, som sammenskriver deres evangelium på omtrent samme tid som Lukas, er ikke så kritiske. De følger Markus.

Nøjes vi med at gå tilbage til det tidspunkt, da Lachmann publicerer sin afhandling, kan man blandt de mange prote-

stantiske evangelieforskere, der har gjort gældende, at fællesmåltidsfortællingerne er dublet, nævne Schleiermacher, Neander, Holtzmann, Johannes Weiss, Wendling, Wellhausen, Wrede, Eduard Meyer, Klostermann, Hirsch, Mosbech og Noack.

Forklaringen på, at der i Markusevangeliet er dobbeltberetning om eet fællesmåltid, er, at den, der sammenskriver evangeliet, har fundet fortællingen i to af de benyttede kilder. Og da der er visse afvigelser, drister sammenskriveren sig ikke til at nøjes med den ene eller at arbejde to fortællinger sammen til een. Han tager begge med i det sammenskrevne evangelium, måske efter visse rettelser.

Slutningen fra en dobbeltberetning, en dublet, om, at der er brugt to skriftlige kilder med det resultat, at det samme fortælles to gange, er sikker. Jfr Astrucs slutning fra dobbeltberetningen i Genesis om menneskets skabelse. Sammenskriveren af evangeliet har ikke kun øst af mundtlig tradition. Han har siddet ved et bord og sammenlignet to håndskrifter. Og da der er nogen forskel mellem de to beretninger, fx 4.000 mænd, 7 brød og nogle småfisk og 7 kurve med rester i den ene, og 5.000 mænd, 5 brød og 2 fisk og 12 kurve med rester i den anden, tror han, at der har været to fællesmåltider, og tager dem begge med.

Så præcise enkeltheder fiskes ikke ud af den blå luft. Det er velkendt, at der tidligt er nogle, der gør gældende, at de, der har forfattet evangelierne, øser af en mundtlig tradition, som er overleveret meget nøjagtigt. Ingen kan imidlertid nedskrive to beretninger, der ligger så tæt op ad hinanden som de to fællesmåltidsberetninger, medmindre han har dem foran sig i skriftlig form. Ellers går det i fisk. Beretningerne er dog ikke strikket sammen. De foreligger som to fortællinger.

Det bedste indicium for, at den, der sammenskriver Markusevangeliet, giver os to beretninger om samme fællesmåltid, findes i 8,18-21. Her kan man spore sammenskriverens refleksion under arbejdet med sammenskrivningen. Han harmoniserer to versioner. Hvad der kan undre, er, at sammenskri-

veren ikke ser antinomien mellem 8,12 og 8,1-9. Jfr herom senere. Tværtimod forstærker han den ved at tilføje vers 19.

Grundlaget for fortællingerne hos Markusforfatteren om to fællesmåltider er to skriftlige kilder. Den, der tidligt klart har set dette, er profanhistorikeren Eduard Meyer, jfr *Ursprung und Anfänge des Christentums*, bd 1, *Die Evangelien*, 1921, s 132.

En anden dobbeltberetning i Markusevangeliet, som protestantiske kildekritiske evangelieforskere længe har været opmærksom på, er den, der er med hensyn til forhandlingen i Synedriet. Ved en første gennemlæsning af Markus 14,53-15,1 får man det indtryk, at der har været to møder i Synedriet, et nattemøde og et møde tidligt om morgenen. Der har imidlertid antagelig kun været eet møde, et nattemøde. Det har været langvarigt, og det slutter hen ad morgenen med, at Synedriet kender Jesus skyldig til døden for gudsbespottelse.

At 14,53-15,1 er en sammenskrivning af flere kilder, røber allerede den brøler, der er i 15,1. Her står der, at straks om morgenen tages der beslutning af „ypperstepræsterne sammen med de ældste og de skriftkloge og hele rådet“. Det er en pleonasme. „Hele rådet“ er jo 1) ypperstepræsterne, 2) de ældste og 3) de skriftkloge. Forklaringen er, at Markussammenskriveren har dette fra to håndskrifter, som han på dette sted strikker sammen uden alt for megen omtanke. Det er en lignende mangel på omtanke, der får ham til at placere – eller beholde – logiet 8,12 „Der skal ikke gives denne slægt noget tegn“ umiddelbart efter en fortælling om et fællesmåltid, der med et af Johannes Weiss brugt udtryk er blevet til „et førsteklasses mirakel“.

Et andet indicium for, at flere kilder er skrevet sammen til 14,53-15,1, er, at 14,54 om Peter, der følger med ind i ypperstepræstens gård og sætter sig blandt de tjenere, der varmer sig ved ilden, hører sammen med 14,66-72 om Peters fornægtelse og hanegalet. En fortælling om Peter er skåret over og arbejdet sammen med det, der var det væsentlige, beretningen om domsforhandlingen for Synedriet. Man har

tidligt været opmærksom på, at 14,55-65 i og for sig er en selvstændig, samlet beretning om forhandlingerne for Synedriet, et „indskud“ mod slutningen af kapitel 14. Hvad enten man nu betragter 14,55-65+15,1 eller 14,54+14,66-72 som det ældste, så indicerer teksten, at to beretninger er arbejdet sammen.

Forudsætningen i 15,1 om, at der yderligere er holdt et møde i Synedriet om morgenen, hvor der også er taget en beslutning, er næppe rigtig. Dom er afsagt, da nattemødet omsider slutter, jfr 14,64. Tilbage står overgivelsen af Jesus til Pilatus for at få dennes accept af og eksekution af Synedriets dom. Hertil kræves der ikke endnu en beslutning af Synedriet. Der er kun tale om udførelse af den afsagte dom. Det kan ypperstepræsten – ypperstepræsterne – anmode om på egen hånd. Konklusionen er, at 15,1 med hensyn til møderne er dublet. Der har kun været eet møde i Synedriet i retssagen mod Jesus.

Allerede Johannes Weiss ser denne dublet, jfr *Das älteste Evangelium*, 1903, s. 308 ff. Weiss fremhæver først, at 14,55-65 om mødet i Synedriet er et indskud og kommer derefter – forsigtigt – ind på, om der har været to møder i Synedriet, eller om der kun har været eet, nattemødet. Dvs om 15,1 til dels er dublet. Mange har fortsat denne drøftelse.

Der er i lidelseshistorien herudover fundet tre smådubletter, dubletten om de falske vidnesbyrd mod Jesus, dubletten om korsfæstelsen og dubletten om forhånelsen af Jesus, da han hænger på korset.

Dubletten om de falske vidnesbyrd findes 14,56 og 14,57-59. 14,56 „Mange kom ganske vist med falske vidnesbyrd mod ham, men vidnesbyrdene stemte ikke overens“. 14,57-59 „Og nogle stod frem med falske vidnesbyrd imod ham ... Men heller ikke på dette punkt stemte deres vidnesbyrd overens“.

Dubletten vedrørende korsfæstelsen findes i 15,24 og 25. 15,24 „Så korsfæster de ham“ og deler hans klæder osv. 15,25 „Det var ved den tredje time, da de korsfæster ham“. Det er vist Rudolf Thiel, der først har gjort opmærksom på denne

dublet, jfr Drei Markus-Evangelien, 1938, s 11 og 26. Den er nok diskutabel. Thiel harcellerer over, at der på et så vigtigt punkt som korsfæstelsen foreligger dublet. Eet bekræfter imidlertid også denne – mulige – dublet: Markussammenskriveren arbejder ofte mit Kleister und Schere uden at rette i de forefundne tekster. Det er en iagttagelse, som også andre analytikere end Thiel har gjort, en iagttagelse, som så langt fra at svække tilliden til Markussammenskriveren netop styrker den. Markussammenskriveren giver os ikke den „historiske sandhed“ om Jesus. Der er allerede i Markusevangeliet tydelige legendeislæt. *Men fri gendigtning ad modum Johannes-forfatteren/ne ligger ham fjernt.*

Dubletten om forhånelsen af Jesus, da han hænger på korset, findes i 15,29-32. 15,29-30 „Og de, der gik forbi, spottede ham ... frels nu dig selv og stig ned af korset“. 15,31-32 „Sådan spottede også ypperstepræsterne sammen med de skriftkloge ... sig selv kan han ikke frelse ... lad ham nu stige ned af korset“. 15,32 „Også de mænd, som var korsfæstede sammen med ham, hånede ham“.

7,8-9 har også en klar dublet. 7,8 „I sætter Guds bud til side og holder fast ved menneskers overlevering“. 7,9 „Hvor smukt, at I ophæver Guds bud for at holde jeres egen overlevering.“ Det er også tydeligt, at 10,24 „Børn, hvor vanskeligt er det ikke for dem, som forlader sig på rigdom, at komme ind i Guds rige“ gentager 10,23 „Hvor er det dog vanskeligt for dem, der har rigdom, at komme ind i Guds rige“. Tilføjelsen om kamelen har vel stået i begge håndskrifter. Der er også dublet i 3,14 og 3,16 om indsættelsen af „de tolv“ og 6,14 og 6,16 om Johannes Døberens opstandelse.

Som eksempler på uklare tekster, hvis uklarhed nok hidrører fra, at to tekster er strikket sammen, nævner jeg 1,40-45 om den spedalske og 15,2-5 om de spørgsmål, som Pilatus stiller til Jesus.

1,40-45 har gennem lange tider voldt fortolkerne vanskeligheder. En spedalsk bønfaller om hjælp. Jesus ynkes over ham og helbreder ved håndspålæggelse. „Og han jog ham straks

bort“ efter visse formaninger. En optræden overfor en helbredt, der er besynderlig og slet ikke stemmer med det indtryk, man ellers har af Jesus. To fortællinger kan være strikket sammen. En, der handler om, at en spedalsk, der er sluppet af med sin spedalskhed, beder Jesus om at give ham en renselseserklæring. Jesus henviser ham til at lade sig syne af den efter loven dertil kompetente myndighed. Det var ikke hans opgave at skrive renselseserklæringer. Og en, der handler om Jesu underfulde helbredelse af en spedalsk på linje med Jesu underfulde helbredelse af sindssyge, epileptikere, værkbrudne, hysterikere, blinde, døve osv.² Dette er i hvert fald en mulighed for at give en forklaring på den besynderlige tekst; hvad spedalskhed betyder, er her nok et problem.

Teksten 15,2-5 handler om de spørgsmål, som Pilatus stiller til Jesus. Den volder vanskeligheder. Der er tale om en sammensmeltning af beretninger fra to – eller flere – håndskrifter. Vers 4: „Pilatus spurgte ham *igen*: Svarer du slet ingenting?“ røber, at teksten er fordærvet. Pilatus har jo efter teksten ikke forinden stillet spørgsmålet: „Svarer du ikke?“ Han har stillet et andet spørgsmål. Og det har Jesus besvaret med ja.

Det første, der må korrigeres, er, at vers 3 må stilles før vers 2. En afskriver har byttet om på to vers. Dette har forfatterne af Mattæusevangeliet ikke set. De følger Markus, jfr 27,11-12. Lukas, hvis fremstilling af forhandlingerne for Synedriet og for Pilatus afviger betydeligt fra den, der findes hos Markus, lader derimod med god forståelse af, hvordan fremgangsmåden må have været, anklage gå forud for spørgsmålet „Er du jødernes konge?“ Jfr 23,2-3.

Når forholdet, som Markussammenskriveren går ud fra og skriver, er dette, at sagen er pådømt af Synedriet, må den efterfølgende forhandling foran Pilatus, der ikke er en ny proces, men kun angår dommens fuldbyrdelse, begynde med, at statholderen bliver gjort bekendt med Synedriets dom. Ypperstepræsten må begrunde, hvorfor Synedriet har kendt Jesus skyldig til døden, og hvorfor han nu på Synedriets vegne

anmoder om at få dommen fuldbyrdet ved Jesu henrettelse. Denne kunne ikke ske på anden måde end ved statholderens foranstaltning. Synedriet kunne ikke selv fuldbyrde den. *Først derefter kan Pilatus stille spørgsmål.*

Der mangler derfor noget, før Pilatus kan stille spørgsmålet: „Er du jødernes konge?“. Der er strøget noget, hvad det så beror på. Pilatus må først spørge Jesus om, hvad han siger til anklagen. Jesus svarer ikke. Pilatus stiller så spørgsmål nr 2: „Svarer du slet ingenting? Hør, hvor meget de anklager dig for.“ Og da Jesus stadig ikke svarer, kommer spørgsmål nr 3: „Er du jødernes konge?“

Hvis Jesus så heller ikke svarer på dette spørgsmål, kommer som spørgsmål nr 4: „Svarer du slet ingenting?“

Det besynderlige i teksten ligger også i, at Jesu svar i vers 2 „Du siger det selv“, *gør det aldeles unødvendigt for Pilatus at gå videre med spørgsmål.* Jesus har tilstået, at han er Messias-prætendent, og der er tale om blank tilståelse. Der er ikke brug for flere spørgsmål og ingen grund til at gå videre. Nu er det op til Pilatus at tage beslutning om, hvorvidt han vil give exequatur eller vil give afslag på begæringen eller eventuelt finde en mellemløsning og omsætte dødsstraffen til en mildere straf, fx piskning.

Forklaringen kan kun være, *at een af de sammenskrevne kilder har ladet Jesus fastholde sin tavshed også overfor Pilatus' afsluttende spørgsmål:* „Er du jødernes konge?“ En anden har haft svaret: „Du siger det selv“. Man kan kun gisne om, hvorfor der har været to versioner.

Denne uoverensstemmelse søger Markussammenskriveren at overvinde. Han tager noget fra den ene kilde, noget fra den anden og stryger noget. Når der så ved en senere afskrift byttes om på to vers, bliver resultatet en nærmest uforståelig tekst.

Det er lettest at anskueliggøre tankegangen gennem en skematisk opstilling. De i parenteser anbragte ord er den tekstsupplering, som er nødvendig for at få sproglig og juridisk sammenhæng i 15,2-5. Markussammenskriveren har strøget dem, da han strikkede sin tekst sammen.

3. Og ypperstepræsterne kom frem med mange anklager mod ham.

(Pilatus spurgte ham: „Hvad siger du hertil?“)

(Han svarer ikke.)

(Pilatus spurgte ham så: „Svarer du slet ingenting?“)

5a. „Hør, hvor meget de anklager dig for“.

(Han svarer ikke.)

2a. Pilatus spurgte ham (så): „Er du jødernes konge?“

Kompilerede optegnelser I Kompilerede optegnelser II

(Han svarer ikke.)

2b. Han svarer og siger til

4. Pilatus spurgte ham igen: ham: „Du siger det selv.“

„Svarer du slet ingen-
ting?“

5b. Men Jesus svarede ikke
et ord, så Pilatus undre-
de sig.

Har Jesus slet ikke svaret på de spørgsmål, som Pilatus stiller, forsvinder den antinomi, der er mellem Jesu udtalelser i 15,2 og i 8,27-35. Det indicerer, at hændelsesforløbet er som angivet i kompilerede optegnelser I. Tilbage står da imidlertid antinomien mellem 14,61-62 og 8,27-35 for så vidt angår første led af Kaifas' spørgsmål „Er du Messias, Guds søn?“

Tilsyneladende svarer Jesus ja til begge de spørgsmål, som Kaifas stiller. Der er nemlig *for en første betragtning* tale om to spørgsmål, som spørgeren slynger sammen til eet, det, som vi jurister kalder et dobbeltspørgsmål. Nærmere herom i afsnit 4.

Der er til bestyrkelse af hypotesen om, at Markusevangeliet er blevet til ved, at en sammenskriver sammenarbejder to, måske tre, ret omfattende skriftlige kilder med optegnelser, der i hovedsagen er kompileret,³ udover fællesmåltidsdubletten fremdraget en del smådubletter, et enkelt indskud samt to uklare tekster, 1,40-45 og 15,2-5, hvis uklarhed nok beror på sammenskrivning af flere skriftlige kilder. Hypotesen bestyrkes herudover af tre antinomier i Markusevangeliet.

Den første er mellem logiet 8,12 og fortællingerne om et

fællesmåltid, der har været et førsteklases mirakel, jfr 8,1-9 og 6,31-44.

Den anden er mellem 14,50 om, at alle disciple flygter, efter at Jesus er pågrebet, og 14,54 om, at Peter på afstand følger efter Jesus og sætter sig ved ilden i gården.

Den tredje er mellem 15,2, subsidiært 14,61-62, og 8,27-35. Messiasantinomien.

Hvad man end mener om opløsningen af disse antinomier, så bestyrker alene deres tilstedeværelse hypotesen om, at *det ældste evangelium er blevet til ved en sammenskrivning af kompilerede optegnelser*. Har denne sammenskrivning fundet sted omkring midten af det første århundrede, har optegnelserne fundet sted i løbet af ca 20 år.

20 år er efter juristens synspunkt et betydeligt tidsrum. Det svarer til dansk rets hævdsfrist og lange forældelsesfrist.

Afsnit 3

Bespisningsantinomien i Markusevangeliet

Der er i Markusevangeliets kapitel 8 en klar antinomi, som teologer som regel overser. Så meget mere læge læsere af evangeliet. Den går ud på, at det i vers 12 angivne logion „Hvorfor forlanger denne slægt et tegn? Sandelig siger jeg eder, der skal ikke gives denne slægt noget tegn“, er uforeneligt med fortællingen om fællesmåltidet i versene 1-9 og med versene 14-21. Efter 8,1-9 bispiser Jesus i en ørken en folkeskare på 4.000 mennesker med 7 brød og et par småfisk. Straks derefter går Jesus og disciplene i båden og sejler til egnen omkring Dalmanuta. Nogle farisæere opsøger ham og forlanger et tegn fra himmelen for at sætte ham på prøve. Jesus sukker og afviser at give – eller foranledige givet – denne slægt noget tegn.

Efter den beskrivelse, der gives af fællesmåltidet, er der ikke tvivl om, at der er tale om et af Jesus bevirket mirakel. Jeg har i et tysk værk set anvendt udtrykket „Brotvermehrung“ til kort karakteristik. Man kan ligesom se brødene vokse ud igen lige så hurtigt, som der skæres skiver af dem. Skulle nogen være i tvivl om, hvorledes 8,1-9 skal forstås, forsvinder tvivlen ved læsningen af 8,14-21. Her bringer Jesus bispisningen i erindring og spørger tilsidst disciplene: „Fatter I stadig intet?“

Tager man ordene „denne slægt“ i den nærmestliggende betydning, „nulevende mennesker“, er der en hård modsigelse mellem de to tekster. Enten har bispisningen ikke været et mirakel. Eller også har Jesus ikke sagt det, der står i 8,12. Jesus kan ikke umiddelbart efter, at han foran og med en stor folkeskare har udført et mirakel, sige, at der ikke skal gives „denne slægt“ noget tegn. Der er jo lige givet et tegn.

Hvorledes skal man opløse denne antinomi? Den nærmest-liggende tanke er, at ordene „denne slægt“ er brugt i en anden betydning end den sædvanlige. Her møder man imidlertid den vanskelighed, at logiet 8,12 er gentaget Mattæus 16,4 og Lukas 11,29 med en i denne forbindelse irrelevant tilføjelse, og at „denne slægt“ også her må betyde „nulevende mennesker“. Jfr også Markus 8,38 og 13,30.

Hvad skriver danske teologer om denne antinomi? Mosbech har nogle korte bemærkninger s 169-70 i Nytestamentlig Isagogik. Besisningsfortællingen er ikke en vandrelegende, der er kommet ind i den evangeliske tradition ved, at noget, der i Det gamle Testamente er fortalt om Elias, også fortælles om Jesus. Grundlaget er en virkelig begivenhed, hvad enten man nu vil tænke på et af Jesus foranstaltet fællesmåltid, hvor de, der havde medbragt mad, delte med dem, der intet havde, eller man – med R Otto – vil henvise til charismatikeres evne til at stille menneskers sult med meget lidt føde. Mosbech vil, så vidt jeg forstår, bortfortolke underet på en eller anden måde. Men han nævner ikke, at man i 8,12 har begrundelsen: at Jesus selv har sagt, at der ikke skal gives denne slægt noget tegn.

Under min læsning i tysk teologisk litteratur fra de sidste ca to århundreder, en læsning, der efter dennes omfang kun har kunnet omfatte en brøkdel, er jeg stødt på en bemærkning af Johannes Weiss, der viser, at Weiss og Holtzmann og også andre tyske teologer har været opmærksom på antinomien mellem Markus 8,12 og de to beretninger om bespisningen. For der er jo ved siden af beretningen om de 4.000 i 8,1-9 beretningen om de 5.000 i 6,31-44. „Det er imidlertid ofte, således for eksempel også af Holtzmann, blevet sagt, at det med spisefortællingerne på en eller anden måde sammenhængende krav om et tegn ville være ubegribeligt, hvis overleveringen kort før havde beretning om en hændelse, der fremtræder som *et førsteklasses mirakel*“. Jfr Das älteste Evangelium, 1903 s 220.

Johannes Weiss henviser således til, hvad Holtzmann og

andre *har sagt*, ikke til, hvad de har skrevet, og han giver ikke præcise henvisninger. Det kan tyde på, at der er tale om et af de kildne emner, som Holtzmann og andre tyske universitetslærere i teologi har foretrukket at drøfte mundtligt med de studerende fremfor at fæstne tankerne til papiret. Der står lidt i Holtzmanns *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, bd 1, afd 2 *Das Evangelium nach Marcus*, 1901 s 146.

Hverken Holtzmann eller Weiss eller Mosbech har været så dristige, at de har skrevet, hvad de dog vel har kunnet se, at beretningen Markus 8,1-9, jfr 14-21, om et bespisningsunder er *et literært produkt*. Den må forkastes med den begrundelse, at den er i strid med, hvad der står i det logion, som – *mirabile dictu* – er placeret imellem fortællingen og den hermed i en vis ydre forbindelse stående fortælling om farisæernes og Herodes' surdej. Her slutter det med, at Jesus under henvisning til det underfulde ved massebespisningen spørger sine disciple, om de stadig intet fatter. Jesus kunne jo, om bespisningen havde været en supranatural begivenhed, have svaret de farisæere, der nu krævede tegn, at han lige havde bispist 4.000 med 7 brød og nogle småfisk og dog havde 7 kurve tilovers med rester. Det kunne farisæerne selv forvisse sig om ved at spørge beboere i de omliggende landsbyer. Svaret til farisæerne måtte så være: „Sandelig siger jeg eder, der skal ikke gives denne slægt noget *yderligere* tegn“. Men det står der ikke, heller ikke hos Mattæus eller Lukas.

Den, der vil søge en forklaring på, hvorledes antinomial mellem på den ene side Markus 8,12 og på den anden side Markus 8,1-9 og 6,31-44 *plus ikke mindre end 7 tegn i Johannesevangeliet*, derunder forvandlingen af vand til vin og Lazarus' opvækkelse fra de døde, kan være opstået, må overveje, hvorledes Markusevangeliet mon er blevet til. Det er – *mutatis mutandis* – det, som romerrettsforskere gør, når de skal opløse antinomier i Justinians kodifikation. Her er nu bespisningsfortællingerne vigtige.

Miraklet er udført to gange. Der foreligger en dublet. Men det er jo netop en dublet, der giver stødet til, at bibelkritisk

forskning kommer igang, den, der findes i Genesis om menneskets skabelse. Der er også dublet i beretningen om syndflo- den. Og fra Markusevangeliet kan så tilføjes bespisningsfor- tællingerne. At der her er tale om dublet, har længe stået fast.

Hvilken slutning kan man drage fra denne dobbeltberet- nings forekomst i Markusevangeliet med hensyn til evangeliets tilblivelse? At den, der har sammenskrevet evangeliet, her har øst af to *skriftlige* kilder. Eller helt nøjagtigt: mindst to.

Når man filosoferer over, hvorledes antinomien i Markus- evangeliet kan være opstået, kan man nå til, at den måske har foreligget allerede i den på aramæisk⁴ sammenskrevne tekst, og at den fra den sammenskrevne tekst er gået over i oversættelsen til græsk. Den, der har stiftet bekendtskab med nogle af romerretslitteraturens antinomidiskussioner, kan have svært ved at forstå, at sammenskriveren ikke har kunnet se, at der var en antinomi i de benyttede kilder med kompilerede optegnelser eller fremkom en antinomi som følge af sammen- skrivningen. At oversætteren ikke så antinomien, er lettere at forstå.

Der er imidlertid noget, der tyder på, *at heller ikke nutids- læsere af Markusevangeliet kan se antinomien*, når de ikke er blevet gjort opmærksom på, at der er en antinomi, og derefter nærlæser teksten. Så finder de den omsider. Selv en Julius Wellhausen, som på et vist tidspunkt unægteligt fordybede sig i Markusteksten, synes kritikløst at have sluttet udsagnet 8,12.

Det er det samme, der sker med hensyn til antinomien i Genesis om menneskets skabelse. Den, der ved, at der er en antinomi herom i Genesis, og som nærlæser de første kapitler i Genesis, vil ikke have svært ved at finde antinomien, og han kan herefter forstå forklaringen om, hvorledes den er opstået. Ved en læser ikke, at der er en sådan antinomi, så går selv trænede læsere over den. Det kan man også se deraf, at det først er i 1753, at Jean Astruc gør opmærksom på, at der er denne antinomi i skabelsesberetningen, og forklarer, hvor- ledes antinomien er opstået, og hvorledes den skal opløses.

Det er endog tænkeligt, at netop sammenskriveren har et

medansvar for antinomien i kapitel 8. 6,31-44 kan være den oprindelige version. 8,1-9 er tildels simpel parafrasering af 6,31-44, jfr at „øde sted“ bliver til en „ørken“, og at opholdets varighed udstrækkes fra een dag til tre dage, *forstærkningstræk*, der peger mod parafrasering.

Der har imidlertid været følgende tilføjelse til ordene „blev mætte“ i 6,42: „idet de, der havde taget mad med, delte, hvad de havde, med de andre“. Hvis man så fjerner ordene „med brødene“ i vers 52 og ordene „brødene“ i vers 44, er modsigelsen til logiet 8,12 borte. Der er ingen beretning om et bespisningsunder med brød, der vokser ud lige så hurtigt, som der skæres skiver af dem, men kun en beretning om, hvor opsigtsvækkende Jesu forkyndelse var, og om den samhørighedsfølelse, som den frembragte. De velbjergede delte med de fattige.

Da sammenskriveren så sidder ved sit skrivebord og studerer de to beretninger, bliver han klar over, at der efter versionen, der nu står som 8,1-9, er tale om et mirakel. Han kan så gå to veje. Han kan rette 6,31-44 således, at der også her er tale om et mirakel. Men så må han stryge 8,12 eller ændre dette vers. Han kan rette 8,1-9, så der også her kun er tale om fællesspisning med deling af medbragt mad, og så kan han lade 8,12 blive stående.

Sammenskriveren går imidlertid en mellemvej. Han retter med tre små rettelser 6,31-44 til, således at der også her er tale om et mirakel. Han tilføjer i kapitel 8 vers 19. Men han lader 8,12 blive stående. Resultatet bliver den dobbelte antinomi, som vi nu har.

Sjuskedefejl? Ja, måske. Men forklaringen kan også være, at sammenskriveren har en sådan ærbødighed og respekt for nedskrevne „ord af Herren“, derunder logiet 8,12, at han ikke tør foretage ændringer i eller tilføjelser til 8,12. Jfr herved Paulus' sondring i I Korinterbrev 7,10-12 mellem påbud fra „Herren“ og påbud fra Paulus selv, „jeg selv“. Og han kan slet ikke beslutte sig til den radikale løsning, som Johannes-forfatteren ca et halvt århundrede senere bestemmer sig for.

Uden hensyn til logiet Markus 8,12 optager han 7 tegn fra himlen, alle med Johannes Weiss's udtryk *førsteklasses mirakler*.

Logiet stryger han derimod.

Antinomi nummer to angår disciplenes optræden, da Jesus er pågrebet. Herom står der i 14,50: „Og de forlod ham alle (dvs alle disciplene) og flygtede“. I 14,54 står der imidlertid, at Peter følger efter Jesus på afstand helt ind i ypperstepræstens gård, hvor han sætter sig blandt tjenerne og varmer sig ved ilden. Forklaringen på og opløsningen af denne antinomi må være, at 14,50 er taget fra een kilde, og at 14,54 og fortsættelsen 14,66-72 er taget fra en anden. Denne kilde har også omfattet 14,26-31 med Jesu profeti om Peters fornægtelse.

Markussammenskriveren har overset, at Peter ikke samtidig kan flygte fra og følge efter Jesus. Han måtte for at få modsigelsen i håndskrifterne bort i 14,50 til „alle“ have tilføjet „bortset fra Peter“.

Antinomien er klar, men vedrører ikke noget væsentligt. Den er blot et af en række indicier for, at Markussammenskriveren har taget sit stof fra flere skriftlige kilder, og at han ofte går ret mekanisk frem ved sin sammenskrivning og arbejder mit Kleister und Schere.

Afsnit 4

Messiashemmeligheden i Markusevangeliet

Udover bespisningsantinomien og antinomien om de flygtende disciple er der i Markusevangeliet en tredje antinomi, Messiasantinomien. Efter 14,61-62 svarer Jesus ja til Kaifas' på aramæisk stillede spørgsmål: „Er du *Messias*, Guds søn?“, og efter 15,2 svarer Jesus bekræftende på Pilatus' spørgsmål: „Er du jødernes konge?“

Det harmonerer ikke med, at Jesus, på vejen til byerne omkring Cæsarea Filippi, efter Peters Messiasbekendelse *strengt forbyder disciplene at sige til nogen, at han er Messias*. Da Jesus derpå bliver irettesat af Peter, fordi han forudsiger sin egen lidelse og død, kommer han med det voldsomme vredesudbrud mod Peter: „*Vig bag mig, Satan!* thi du sanser ikke, hvad Guds er, men kun, hvad menneskers er“. Jfr 8,27-35.

Grundlaget for forsøget på at opløse denne antinomi er William Wredes hypotese om, *at Jesus aldrig selv giver sig ud for at være den forjættede Messias*. Den er fremsat i 1901 i skriftet *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Det er disciplene og sammenskriverne, som tror på og gør gældende, at Jesus er den forjættede Messias, og som finder en del argumenter for denne tro. Synspunktet er gennemført med størst konsekvens og størst afstand fra Markussammenskrivelsen af forfatteren/ne af det yngste evangelium. Se navnlig Johannes 1,41; 1,49; 4,25-26.

Såvel Wredes hovedsynspunkt som talrige enkeltheder i hans udviklinger bliver til at begynde med stærkt kritiseret. Men der er også nogle, der erklærer sig enige i, at Jesus aldrig selv giver sig ud for Messias. Og efterhånden har så mange protestantiske kildekritiske evangelieforskere accepteret syns-

punktet, at W Marxsen i 1958 kan skrive, „at det idag næsten er almindelig anerkendt, at *Wredes hovedtese* (det drejer sig om en teori) *er rigtig*. Det er dog omstridt, hvad evangelisten ville udtrykke med den“. Jfr Evangelisches Kirchenlexikon, 1956-59, artiklen Messiasgeheimnis i bind 2 på spalte 1312.

Min *begrundelse* for tilslutning til hypotesen er overvejende *kildekritiske betragtninger over teksten i det ældste evangelium*. Der er ikke grund til at komplicere sagen ved at inddrage de to senere synoptiske evangelier i en tekstanalyse. Udviklingerne i det fjerde evangelium ser jeg også stort set bort fra. Der er her ikke noget sidestykke til Jesu eksplosion overfor Peter i 8,33: „Vig bag mig, Satan! osv“.⁵ Mit *resultat* er, at det spørgsmål, som Kaifas stiller til Jesus, lyder således: „Er du Guds søn?“ Det bekræfter Jesus. Ordet „Messias“ i 14,61, der gør spørgsmålet til et dobbelspørgsmål, er *en glosse, der smutter ind i en tekst*. Der haves fra andre skrifter fra oldtiden en del paralleler hertil. Jesus er ikke foran Synedriet af Kaifas blevet spurgt om, hvorvidt han er Messias.

Med hensyn til forhandlingerne for Pilatus er det efter min opfattelse den i 15,2-5 skjulte, rekonstruerede tekst, der svarer til hændelsesforløbet, den, som jeg har kaldt kompilerede optegnelser I. *Jesus har overhovedet ikke svaret på de spørgsmål, som Pilatus stiller*.

Antinomien, der som bespisningsantinomien er en dobbelt-antonomi, er hermed opløst. Den hidrører, som bespisnings-antinomien, antagelig fra sammenskrivningsgrundlaget eller fra Markussammenskriveren.

Et lignende resultat kommer romerretshistorikere ofte til, når der er tale om at opløse antinomier i Justinians kodifikation. Den er også en slags sammenstrikket produkt. For eksempel den antinomi, der er med hensyn til rangfølgen mellem lov og sædvaneret, et vigtigt retskildeproblem. Herom står der eet i Digesterne 1,3,32, et fragment af Julian, et andet i Codex 8,53,2, et reskript af Konstantin fra 319.⁶ Denne antinomi har fra Bolognaskolens oprettelse i begyndelsen af det 12 århundrede givet anledning til drøftelser og kommen-

tarer, der næsten kan stå mål med, hvad der er affødt af Messiasantinomien i Markusevangeliet.

Jesu standpunkt synes at være, *at han er Guds søn*. Det vil sige, at han har sit kald fra Gud. Legenden om jomfrufødslen i Betlehem, om Jesu fødsel ved partenogenese, er ikke fuldt udviklet allerede på det tidspunkt, da de optegnelser, der går op i Markusevangeliet, bliver foretaget. Den har i hvert fald ikke sat sig sikre spor i Markusevangeliet. Jesus har imidlertid været forsigtig med at udtale sig til andre om, fra hvem han har sit kald. Da han omsider 11,27 ff bliver presset af ypperstepræster og skriftkloge og de ældste dvs repræsentanter for Synedriet til at udtale sig bl a om, med hvilken ret han renser templets forgård, stiller han således modspørgsmålet, om Johannes Døberens dåb var fra himlen eller fra mennesker. Da de ikke svarer, svarer Jesus ikke på deres spørgsmål.

De steder i Markusevangeliet, der viser, at Jesus har givet udtryk for, at han anser sig for Guds søn, for kaldet umiddelbart af Gud til at rense den jødiske religion og give den ny kraft, er 1,10-11 og 9,7. Det er her, at den, der mener, at beretningen om jomfrufødslen er en legende, og at Wrede har ret, når han gør gældende, at Jesus aldrig har givet sig ud for Messias, må søge forankringen for sin tro på, at Jesus er Guds søn.

1,10-11 handler om røsten, efter Johannesdåben, fra oven: „*Du er min søn*.“ Det er en åbenbaring fra Gud til Jesus. Og da den efter teksten kun har adresse til Jesus, kan oplysningen herom kun stamme fra Jesus selv. Ingen anden har hørt røsten. Jesus må ved en eller anden lejlighed have omtalt dette for disciplene eller dog for de ham nærmeststående disciple. Man kan sige, at der er tale om en „visionær“ oplevelse, men bør så for klarheds skyld tilføje, at den er ægte, at der er tale om en åbenbaring fra Gud.

I 9,7 i stykket om forklarelsen på bjerget^{7a} er der ligeledes en røst fra himlen, der siger: „*Denne er min søn*, den elskede, hør ham“. Røsten høres her ikke blot af Jesus, men også af

Peter, Jakob og Johannes. Den umiddelbare oplysningskilde er en af disciplene, jfr det 9,9 omtalte påbud om tavshed, så længe Jesus lever.

I 3,12 er Jesus også omtalt som „Guds søn“. Stedet handler om de mange lidende mennesker, som Jesus helbreder, derunder mange sindslidende. „Og når de urene ånder så ham, faldt de ned for ham og råbte og sagde: *Du er Guds søn*“. Dette sted bliver ofte omtalt som et vidnesbyrd om, at det er de sindslidende, der først forstår, at Jesus er Messias. Stedet er imidlertid ikke et Messiassted. Der står klart og tydeligt Guds søn, og det er ikke uden videre det samme som Messias.

Dette var allerede Lukas klar over. Modsat Markus opløser han dobbelspørgsmålet i to 1) Er du Messias? 2) Er du da Guds søn? Jfr Lukas 22,67-70.

Når forskere af og til anfører, at 3,12 viser, at erkendelsen af, at Jesus er Messias, begynder hos de sindslidende, er der tale om forkert læsning af stedet.^{7b} Det må være identifikationen i 14,61 jfr 1,1, af Messias og Guds søn, der smitter af. Der står i 3,12 Guds søn. Nøjagtig det samme gælder om den sindssyge i gerasenernes land. „Lad mig i fred, du den højeste *Guds søn*“. Der står intet om Messias. Jfr 5,7.

Den høvedsmand, der er omtalt 15,39, taler også kun om, at Jesus er *Guds søn*, ikke om, at han er Messias. Hvis der i 14,61 skulle være tale om en interpolation og ikke om en glosse, vil man måske undre sig over, at der ikke også i 15,39 og de andre steder foran Guds søn er indskudt „Messias“. Man kan så sige, at der ikke er interpoleret planmæssigt. „*Messias*“ er blot en tilfældig glosse i marginen i et håndskrift, som ved afskrift eller sammenskrivning ryger ind i teksten.

Endelig er der 13,32, hvor Jesus siger, at *ikke engang sønnen*, kun faderen kender tidspunktet for den profeterede ødelæggelse. Jesus forudsætter her, at han er Guds søn.

9,41 er så vidt ses den passus, der bedst kan påberåbes for, at Jesus mellem omegnen af Cæsarea Filippi og afslutningen i Jerusalem skifter standpunkt. „Den, som giver jer et bæger vand at drikke af den grund, at I hører Messias til“, skal ikke

gå glip af sin løn. Der kan imidlertid også her være tale om en glosse, som er gået op i teksten. Et „mig“ er i marginen fortolket som „Messias“. Hvad der vejer tungt er, at ordet „Messias“ i 14,61-62 *pludseligt dukker op i teksten, uden at der forinden er gjort forsøg på at forklare, hvorfor og hvornår Jesus skifter standpunkt.*

Mattæusforfatterne har omskrevet stedet. „Fordi I hører Messias til“ er blevet til „fordi han er en discipel“, jfr 10,42.

Efter Markusevangeliet at dømme har Jesus været tilbageholdende med overfor omverdenen at give sig ud for at være Guds søn. Han foretrækker at omtale sig selv som „menneskesønnen“⁸ og så lade sine prædikener og sine gerninger, de mange helbredelser af syge og lidende, tale for sig selv. „Menneskesønnen“ er brugt mange steder i Markusevangeliet. Jfr 2,10; 2,28; 8,31; 8,38; 9,9; 9,12; 9,31; 10,33; 10,45; 13,26; 14,21; 14,41; 14,62. Ialt altså 13 steder.

Der er således *ikke så få* steder i Markusevangeliet om, at Jesus er Guds søn. Og er udtrykket „menneskesønnen“ i Jesu mund blot en omskrivning for Guds søn, er der *mange* steder. Før 14,61-62 er der derimod *kun nogle få steder*, der kan udlægges derhen, at Jesus *i strid med, hvad han siger i 8,30 og 8,33*, har givet udtryk for, at han er den forjættede Messias. Ja vist i virkeligheden *kun eet, der tæller*, 1,1: „Dette er begyndelsen til evangeliet om Jesus, Messias, Guds søn“.

1,1 viser imidlertid *ikke andet og mere end 14,61-62*. Der er tale om en overskrift til det sammenskrevne evangelium. Den stammer vel fra Markussammenskriveren. Den svarer til og er hentet fra 14,61-62. Er „Messias“ i 14,61 en glosse, er der i 1,1 kun tale om en gentagelse af glossen.

Når man begrænser den kildekritiske argumentation for, at Jesus ikke har udgivet sig for den forjættede Messias, til det ældste evangelium, er hovedstedet 8,27-35. Udtrykket „Messias“ præsenteres man, bortset fra 8,29, med uvæsentlige undtagelser først for i 14,61, og uden at der i teksten gives nærmere forklaring på, hvorfor og hvor Jesus forlader det standpunkt, som han indtog 8,27-35: at han ikke er og ikke vil

udgives for den forjættede Messias. Alt taler efter min mening for, at der er tale om en glosse, som er røget ind i Markus-teksten.

Der kan i princippet også være tale om en interpolation foretaget, efter at Markusteksten er skrevet sammen, af en anden end Markussammenskriveren. Den er så foretaget, før Lukas og Mattæusforfatterne sammenskriver deres evangelier, for de forudsætter, at Jesus er blevet spurgt såvel om, hvorvidt han er Messias, som om, hvorvidt han er Guds søn. Hvad der taler for interpolation, er måske, at den slutning, der engang må have været efter 16,8, er forsvundet på een eller anden måde, måske i forbindelse med en interpolation. Jeg tror imidlertid, at der blot er tale om en glosse.

Messiasglosehypotesen har – sammen med hypotesen om, at hændelsesforløbet for Pilatus er det, der fremgår af den rekonstruerede kompilerede tekst I, hvorefter Jesus slet ikke svarer på de spørgsmål, som Pilatus stiller – den styrke, at noget, der for de fleste er uforklarligt og uforståeligt, bliver forklarligt og forståeligt. Den er nærliggende for den, der er fortrolig med litteratur fra oldtid og middelalder.

Der kan anføres andre betragtninger end de kildekritiske til støtte for, at Kaifas kun spørger Jesus om, hvorvidt han er Guds søn. Det er således for en jurist ubegribeligt, at den, der leder en domstols forhandlinger i en sag, der drejer sig om liv eller død for en anklaget, vover at stille et så *utilladeligt og uanstændigt* spørgsmål, som det, der refereres i 14,61. Der er tale om et dobbelspørgsmål. Har Kaifas spurgt på den måde, der refereres, har han slynget to spørgsmål, der handler om forskellige ting, sammen til eet spørgsmål, et dobbelspørgsmål. Der var imidlertid jurister i Synedriet, nemlig nogle skriftkloge. De ville vel på en eller anden måde have reageret imod, at Kaifas tillod sig at stille et dobbelspørgsmål.

Det gør vi jurister, og det gør også andre, der er vant til at lede forhandlinger. Spørgsmålet kan jo besvares på ikke mindre end fire måder: 1) ja til begge spørgsmål, 2) nej til begge, 3) ja til det første, nej til det sidste, 4) nej til det første,

ja til det sidste. Det er forvirrende, at der spørges på denne måde. I min egenskab af jurist anser jeg det for utilstedeligt og for et overgreb, at Kaifas stiller spørgsmålet som et dobbeltspørgsmål. *Hvis han da stiller det.* For i min egenskab af retshistoriker nægter jeg at tro, at han stiller det. Der er tale om en glosse. Det er glossen, der gør spørgsmålet til et dobbeltspørgsmål. Teksten er fordærvet. Jesus har for Synedriet svaret ja på *et spørgsmål, der alene går ud på, om han er Guds søn.*

Allerede Lukas har som nævnt set, at der efter 14,61 bliver stillet et – uanstændigt – dobbeltspørgsmål. Han deler spørgsmålet op i to: „*Er du Messias, så sig os det!*“ og „*Er du da Guds søn?*“ Jfr Lukas 22,67 og 70. Hvilket grundlag Lukas har haft for sin fremstilling udover en Markustekst, der i visse henseender har afvejet en del fra den, som vi kender, skal jeg ikke fordybe mig i. Det, der er værd at mærke, er, at Lukas har set, at der hos Markus er tale om et dobbeltspørgsmål.

Det bliver nu muligt at forstå, hvad der sker. Kaifas spørger Jesus: „*Er du Guds søn?*“ Jesus svarer ja. Synedriet kender ham derefter enstemmigt skyldig til døden for gudsbespottelse. Kaifas anmoder derpå Pilatus om at få henrettelsen eksekveret. Han gør rede for den afsagte dom. Og han – eller på hans vegne en anden – *tilføjer eller forstærker en anklage mod Jesus for, at han udgiver sig for Messias*, for den verdslige og magtfulde konge, som efter forjættelserne skulle befri jøderne, altså for *at være oprører mod eller anstifter af oprør mod romerne.*

Det er ikke sandsynligt, at Messiasspørgsmålet spiller nogen rolle under forhandlingerne for Synedriet. Var det blevet gjort til et vigtigt punkt, kunne det have splittet Synedriet. Foran Pilatus bliver en anklage mod Jesus for, at han giver sig ud for Messias, hvor grundløs den end er, farligere end en anklage for gudsbespottelse. Der er med et sådant skift i anklagen eller i vægten i anklagen tale om et *prokuratorkneb*. Een anklage til indre, een til ydre brug. Formålet er at få Jesus henrettet hurtigst muligt. Det er ypperstepræsten, ikke prokuratøren, der bruger det.

Pilatus har, som det fremgår af 15,14, været skeptisk overfor denne anklage. Hans umiddelbare indtryk af Jesus har været, at Jesus ikke kunne være en oprører mod verdensmagten. „Giv kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er!“, Markus 12,17. Men når Jesus slet ikke svarer på hans spørgsmål, navnlig ikke på spørgsmålet: „Er du jødernes konge?“, og når der fra jødisk side lægges pres på ham, bliver henrettelsen uundgåelig.⁹

Der er andre muligheder for at opløse Messiasantinomien, end 1) at Jesus skifter standpunkt, eller 2) at Messias i 14,61 er en glosse – eller interpolation –, og at Jesus slet ikke svarer på Pilatus' spørgsmål. Jeg nøjes med at skitsere to af dem. Det er det kildekritiske problem, der fængsler mig.

Det kan gøres gældende, at Kaifas stiller dobbeltspørgsmålet i 14,61 med fuld forståelse af, at han med det spørger om to ting, der ikke er identiske. *Han stiller en fælde op*. Jesus hæfter sig ikke derved. Han går i fælden og svarer ja. Kaifas får så Synedriet til enstemmigt at kende Jesus skyldig til døden for gudsbespottelse. For Pilatus forskyder Kaifas eller en anden fx en tidligere ypperstepræst så anklagen. Det væsentlige bliver nu anklagen mod Jesus for, at han giver sig ud for at være den verdslige Messias.

Jesus svarer slet ikke på denne nye anklage. Og Pilatus må så, omend modstræbende, videregive Jesus til henrettelse.

Den fjerde mulighed for at opløse antinomien er *manglende kongruens* mellem spørgsmål og svar. Kaifas spørger om eet, Jesus svarer på noget andet. Kaifas spørger, om Jesus er (den „herskende“) Messias. Jesus svarer nok ja, men mener hermed en anden Messias, end den der spørges om (en „lidende“ Messias).

Det er herimod gjort gældende, at forestillingen om en lidende Messias *indtil da var ukendt* eller dog ikke spillede nogen rolle.

Efter Markusteksten 14,61-62 og 15,2-5 er de bestræbelser, der kan spores *allerede i Markusevangeliet*, på ud fra gammeltestamentlige kildetekster at underbygge, at Jesus er Messias, forståelige. Se beretningen 11,1-11 om Jesu indtog i Jerusalem. Om den fortælling, der findes her om æselsføllet, som Jesus sætter sig på ved indtogets begyndelse, er historisk korrekt, er et spørgsmål. Den skal bevise, at Jesus er Messias, jfr herved Zacharias 9,9. Mange af disse Messiasbeviser i evangelierne er imidlertid *konstrueret* netop, fordi „det skulle ske sådan“. Dette gælder navnlig de afgørende forjættelsesbeviser, at Jesus er født af en jomfru, at Jesus er født i Betlehem, og at Jesus er af Davids slægt. Jfr herom afsnit 5.

Der er gennem næsten to årtusinder brugt megen tid og åndelig kraft på ud fra gammeltestamentlige kildesteder at „bevise“, at Jesus er den forjættede Messias, og hvad dette vil sige. Man kan imidlertid sætte et spørgsmålstegn ved værdien idag af alle sådanne forjættelsesbeviser og ved værdien af de endeløse diskussioner derom. Det gjorde iøvrigt allerede Anthony Collins så tidligt som i 1724. Det væsentlige må jo dog være troen på, at Jesus er Guds søn. Den har til alle tider været kernen i den kristne tro.

Hvis det er rigtigt, at Markusevangeliets slutning – eller slutningen i en af de aramæiske kilder, som Markussammen-skriveren brugte – har været en beretning om en åbenbaring, som Peter får om, at Jesus er opstanden, jfr herom slutningen af afsnit 6, er grundlaget for troen en række åbenbaringer: åbenbaringerne efter Johannesdåben og under opholdet på bjerget fra Gud til Jesus om, at han er Guds søn, åbenbaringen for Peter om, at Jesus er opstanden, åbenbaringen for Marie Magdalene, for de to, der vandrer til Emmaus, og for andre. Til sidst for Paulus.

Den, der tror, at disse åbenbaringer, først og fremmest åbenbaringerne fra Gud efter Johannesdåben og under opholdet på bjerget, er ægte, behøver ikke yderligere grundlag for sin tro i form af „tegn“ fra himlen, forjættelser og disses op-

fyldelse eller andet. Man er udenfor grænserne for den menneskelige erkendelse. *Der kan ikke føres videnskabeligt bevis for, at Jesus er Guds søn*, så lidt som der kan føres bevis for, at der er en Gud.

Der kan på den anden side, og det vil jeg stærkt fremhæve, heller ikke føres bevis for, at Jesus *ikke* er Guds søn, så lidt som der kan føres bevis for, at der ikke findes en Gud. Bevis og modbevis glipper.

Og dog tumler vor fornuft, læges og lærdes, videre med, hvad der udover nogle få ægte åbenbaringer i årene 30-32 kan anføres, som kan bestyrke troen på, at Jesus er Guds søn. Vi vil så gerne være helt sikre på, at Jesus er Guds søn. At han får sin opgave som Guds talsmand betroet ved et mandat umiddelbart fra Gud.

Her er for mig det tungestvejende, at Jesus går i døden for troen på sit guddommelige kald. Jesus vil blive henrettet, såfremt han ikke for Synedriet svarer nej på spørgsmålet, om han er Guds søn. Det var han klar over. Alligevel svarer han ja og går i døden.

Afsnit 5

Jomfrufødslen i Betlehem

Septuaginta eller den alexandrinske oversættelse er den første oversættelse af Det gamle Testamente til græsk. Den er foretaget af flere oversættere og er udført mere end et århundrede før tidsregningens begyndelse. Den næste er *fra begyndelsen af det andet århundrede* efter tidsregningens begyndelse. Efter hovedoversætteren kaldes den Aquilas oversættelse.

Septuaginta er fra en tid, hvor man har få hjælpemidler til oversættelse hebræisk-græsk. Oversættelsen er ujævn, og der er en del fejl. Aquilas oversættelse er et fremskridt. Aquila retter mange fejl. En af hans rettelser har givet anledning til megen diskussion, *oversættelsen i Jesaja 7,14 af ordet alma*. Aquila oversætter alma til neanis, ung kvinde. Kvinden kan være ugift, men hun kan også være gift. Der ligger intet i ordet om, at kvinden er jomfru. I Septuaginta er alma oversat til partenos, den græske glose for jomfru. Den rette hebræiske glose for jomfru er bethulah.

Jesaja 7,14 kan efter Septuaginta oversættes således: „Se, jomfruen bliver frugtsommelig og føder en søn, og hun kalder ham Immanuel“. Efter Aquila står der: „Se, den unge kvinde bliver frugtsommelig og føder en søn, og hun kalder ham Immanuel“.

Gennem mere end 18 århundreder har Aquilas oversættelse foranlediget bitter strid, og den kan stadig være udgangspunktet for diskussion. Det beror på, at *Lukas og Mattæusforfatterne har lagt Septuagintas oversættelse af alma til grund* i de indledende kapitler. Her er det fælles tema, at Jesus er født i Betlehem, at Jesus er undfanget af Helligånden og født af en jomfru, og at Jesus er af Davids slægt. Men i detaljerne er der

ikke megen lighed mellem de to beretninger. Forsåvidt angår jomfrufødslen fremgår forbindelsen med oversættelsesfejlen af Mattæus 1,22-23: „Alt dette skete, for at det skulle gå i opfyldelse, som Herren talte ved profeten, der siger: „Se, *jomfruen skal blive frugtsommelig* og føde en søn, og man skal give ham navnet Immanuel (det betyder: Gud med os)“.“

Da Aquilas rettelse i allerhøjeste grad svækker det bevis for, at Jesus er den forjættede Messias, som Mattæusforfatterne udformer bl a ud fra Jesaja 7,14, er det forståeligt, at hans rettelse *allerede i det 2 århundrede* giver og i følgende århundreder fortsat giver anledning til megen strid og megen bitterhed. *Man har imidlertid i protestantiske kredse forlængst erkendt, at der er denne oversættelsesfejl i Septuaginta*, og i protestantiske oversættelser af Jesaja rettet „jomfru“ i 7,14 til „ung kvinde“. De konsekvenser, som dette får for forestillingerne om, at der ved Jesu fødsel var tale om partenogenese, om en jomfrufødsel, er det ikke nødvendigt at fremhæve.

Slår man efter i den af Frants Buhl under medvirkning af J C Jacobsen, Michelet, Martensen-Larsen og Johannes Pedersen, alle fem fremtrædende videnskabsmænd, i 1910 udgivne oversættelse af Det gamle Testamente, står der i Jesaja 7,14 i stedet for „jomfru“ „ung kvinde“. Samme rettelse findes i den i 1917 af den svenske konge stadfæstede svenske bibeloversættelse, og også i den i 1970 i England udgivne The New English Bible. The Old Testament er glosen virgin opgivet. I oversættelserne er der af og til spor af de århundredårgamle stridigheder fx dette, at der indgås kompromis mellem den ortodokse og den kildekritiske fløj om, at man lader „jomfru“ blive stående i teksten, men tilføjer en note om, *at „jomfru“ er en oversættelsesfejl, der hidrører fra Septuaginta*. Modstykket burde være fodnoter i udgaver af Det nye Testamente til Mattæus 1,23 med oplysning om, at „jomfru“ er en oversættelsesfejl i den til grund for citatet liggende Septuagintaoversættelse.

Det er i romersk-katolske kredse naturligvis ikke forblevet upåagtet, at man i protestantiske oversættelser af Jesaja 7,14

omsider har accepteret Aquilas rettelse. Da det imidlertid er *et katolsk dogme, at Jesu moder var jomfru*, da dette dogme i den tidlige middelalder tilmed bliver skærpet til *tredebbelt* jomfruelighed, jomfruelighed før, under og efter fødslen, og da Jesu moder i de katolske lande er anbragt på en mere fremtrædende plads end i de protestantiske, på en piedestal, så nægter man i romersk-katolske kredse stadig, at der er en fejlversættelse i Septuaginta. Så meget mere benægter man, at fortællingen om Maries jomfruelighed og om den ubesmittede undfangelse, om Jesu fødsel ved partenogenese, er digt.

Den ændring i anskuelser, som giver sig udslag i, at man giver sig til at rette teksten i Jesaja 7,14 hidrører fra en kort artikel fra 1830 af F W C Umbreit, professor i Heidelberg i gammeltestamentlig teologi fra 1829 til 1860. Stedet, hvor der efter ca 1700 års forløb af en kristen, protestantisk teolog bliver givet jøden Aquila medhold, er Theologische Studien und Kritiken, 1830, s 538-48.

Umbreit henviser først til en artikel om den lidende Messias, som han lige har publiceret i tidsskriftet. Den har han, oplyser han, skrevet, for at ingen skal tage for tungt på *det tab af den overnaturlige fødsel ved en jomfru, som han nu må gøre rede for*. Derefter kommer hans udviklinger, der er kortfattede. I noten på s 540 omtales Aquilas oversættelse. Umbreit får få år efter tilslutning fra Ferdinand Hitzig i dennes udgave af Jesaja med kommentar. Hitzig var professor i teologi i Zürich. Ved Umbreits død i 1860 overtager han Umbreits professorat. Derefter har mange andre protestantiske professorer i gammeltestamentlig teologi og semitiske sprog sluttet sig til Umbreit.

Vendepunktet er 1830. Der er dog før Umbreit enkelte andre, der har set, at der er tale om en oversættelsesfejl, fx Erasmus fra Rotterdam og Jean Bodin.

Stedet, hvor Erasmus berører problemet, er hans udgave fra 1516 af Det nye Testamente på græsk og på latin. Her er der trykt nogle annotationes, derunder en note Alma quid Hebræis.

Stedet, hvor Jean Bodin kommer ind på problemet, er et posthumt skrift Colloquium Heptaplomeres.⁵ Det bliver første gang trykt i 1841. Men allerede i det 17. århundrede er det kendt og bliver det studeret i den akademiske verden. Det kan man slutte fra og tildels se af de mange håndskrifter af såvel den latinske tekst som af en oversættelse til fransk, der beror i bibliotekerne. Men da Bodins hovedværker ved hans død var eller senere kom på Index, kom det til at være mere end to århundreder, før værket blev trykt.

Den første videnskabsmand, der har mod til åbent og ærligt og uden forbehold af nogen art at indrømme, at der er *en fatal oversættelsesfejl* i Jesaja 7,14 i Septuaginta, er imidlertid F W C Umbreit.

Det var dogmet om jomfrufødslen, som der jo stadig er en reminiscens af i trosbekendelsen, der var baggrunden for den hetz, der var i begyndelsen af dette århundrede i visse kredse imod sognepræst Arboe Rasmussen. Fra teologisk side til-lagde man allerede da, når man ser bort fra de meget ortodokse, ikke læren om jomfrufødslen videre betydning. Den tredjevoterende højesteretsdommer kunne da også under voteringen anføre, at „det erkendes, at for eksempel dogmet om (troen på) jomfrufødslen er forladt *som ikke bindende mere*“. Se ivotrigt om denne sag mine bemærkninger i UfR 1987 B s 135-36.

Den fremstilling, der gives i de indledende kapitler hos Lukas og Mattæus om stedet for Jesu fødsel, er ikke den samme. Efter Mattæus bliver Jesus født i Betlehem i kong Herodes den Stores dage. Da Herodes dør år 4 før tidsregningens begyndelse, er Jesus følgelig efter Mattæus senest født i dette år. Der står intet om en folketælling, og det er forudsat, at Josef og Marie bor i Betlehem. Efter fødslen flygter de med barnet til Egypten. Først da Herodes er død, vender de med barnet tilbage og tager bopæl i Nazaret.

Efter Lukas bor Josef og Marie derimod i Nazaret. Grunden til, at fødslen sker i Betlehem, er, står der, at der fra kejser

Augustus udgår befaling om, at al verden skal skrives i mandtal. Da Josef er af Davids hus og slægt, drager han og hans trolovede, der var frugtsommelig, til Betlehem for at lade sig indskrive. Kort tid efter fødslen vender de tilbage til Nazaret.

Lukas har til denne fortælling, som han selv har skrevet eller har fra en kilde, som hverken forfatterne af Mattæusevangeliet eller bidragsyderne til Markusevangeliet eller forfatterne af Johannesevangeliet har kendt eller dog skænket tillid, tilføjet sætningen: „Det var den første indskrivning, som skete, medens Quirinius var landshøvding i Syrien.“

Publius Sulpicius Quirinius er kendt fra profanhistorien. Han var konsul i år 12 før tidsregningens begyndelse og havde haft en lang militær og administrativ karriere, *før Augustus i år 6 efter tidsregningens begyndelse sendte ham til Syrien som legatus pro prætore*. Grunden var, at Augustus havde afsat den Archilaus, en søn af Herodes den Store, der fra år 4 før og til år 6 efter tidsregningens begyndelse var etnark i Judæa, og *inddraget Judæa i romerriget*. Der skulle derfor foretages en mandtalsskrivning i Judæa, og det var Quirinius' opgave at forestå denne.

Lukas's forudsætning om, at ordren udgår fra Augustus, er korrekt. Men det er ikke hans forudsætning om, at der er tale om en befolkningen *i hele romerriget* omfattende tælling. To ting er blandet sammen, census af romerske borgere og provincialcensus. Man har en del oplysninger om disse to former for folketælling i romerriget. Men der er ingen om, at Augustus ved tidsregningens begyndelse har givet befaling om og fået gennemført en optælling af befolkningen i hele romerriget, romerske borgere og den øvrige befolkning. Var den gennemført, ville man have oplysninger herom. *Det ville have været en kæmpemæssig administrativ bedrift*. Det har man ikke. Der er ikke antydning herom i Monumentum Ancyranum. Hvad der har foresvævet Lukas, er den folketælling, der fandt sted i Judæa, ikke i romerriget, år 7 efter tidsregningens begyndelse, og som blev forestået af Quirinius. Herom har

man en del oplysninger hos Josefus, og de er i hovedsagen pålidelige.

Den profanhistoriker, som har gennemarbejdet Betlehemsproblemet og den omfattende litteratur herom med størst grundighed, og som har fået tilslutning til sit synspunkt om, at Betlehemsfødslen er en legende, såvel fra andre profanhistorikere som fra kildekritiske evangelieforskere, er Emil Schürer. Jfr *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 und 4 Aufl, bd 1, 1901, s 508-43 med oversigt s 508-09 over ældre litteratur. Da der stadig er adskillige, såvel lærde som navnlig læge, der holder fast ved Betlehemslegenden – og jomfrulegenden –, vil jeg efter Erich Klostermanns skrift *Das Lukasevangelium*, 3 Aufl, 1975, s 32-34 *resumere Schürers argumentation*. Ingen anden kildekritisk evangelieforsker kan gøre det kortere eller klarere eller bedre end Klostermann.

1. *Udover Lukas 2,1¹ ved man intet om en almindelig rigscensus på Augustus' tid.*

2. Gennem en romersk census kan Josef ikke foranlediges til at rejse til Betlehem og Marie ikke foranlediges til at rejse med ham til Betlehem.

3. En romersk census kan overhovedet ikke forekomme i Palæstina på Herodes den Stores tid.

4. Josefus kender ikke noget til en romersk census i Palæstina på Herodes' tid. Han taler tværtimod om den census, der er i år 7 efter tidsregningens begyndelse, som noget nyt og uhørt.

Den census, der er i året 7, har efter Josefus netop haft Judas Galilæers blodige opstand til følge, fordi den er den første. Modstanden rettede sig netop imod den nyindførte romerske skat.

5. En under Quirinius holdt census kan ikke finde sted i Herodes' dage af den enkle grund, at Quirinius i Herodes' levetid aldrig er statholder i Syrien.

Klostermann slutter s 33 af med at fastslå, at Lukas på grundlag af en usikker oplysning *skriver noget, som støder un*

mod historiens hårde kendsgerninger. Han henviser yderligere til Holtzmann, Johannes Weiss, Eduard Meyer og Loisy. Se iøvrigt Groag i Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie, IV A 1, 1931, s 833-43 og Der kleine Pauly, 1, 1964 artiklen Census.

Den sidste del af det fælles tema i Lukas 1-2, jfr 3,23-38, og Mattæus 1-2 er, at Jesus er af Davids slægt. De slægtsregistre, der skal bevise dette, er delvis modstridende. Går man over til at sammenholde andre detaljer i de to fremstillinger af Jesu fødsel og barndom end de anførte, ser man, at der også er andre oplysninger, som ikke harmonerer jfr foran. Der er nok enighed om, at Jesus blev født i Betlehem, men begrundelse og skildring af enkeltheder kan ikke gå op i en højere enhed. *Kapitlerne 1-2 hos Lukas og Mattæus er helt igennem digt.*

Jeg skal ikke opregne, hvor mange kildekritiske evangelieforskere der går ind for denne anskuelse. Jeg nøjes med at nævne to, Wrede og Hirsch. De var begge professorer i teologi.

Wrede skriver i det i 1907 trykte skrift Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments på s 49-50 følgende:

„Disse barndomshistorier hos Mattæus og Lukas, hvor poetiske de end er, og netop også, fordi de har dette poetiske trylleri, *må helt igennem betragtes som sagn* – allerede englenes optræden gør dette klart –, og de hører, som den frie forskning almindeligt antager, visselig til den yngste del af den evangeliske overlevering.“

Hirsch er på linje hermed. Se Frühgeschichte des Evangeliums. Zweites Buch. Die Vorlagen des Lukas und das Sondergut des Mattæus, 1941 s 181-85, 192-96, 322-23.

De modsigelser, der er mellem beretningen hos Lukas og beretningen hos Mattæus om begivenhederne omkring Jesu fødsel og barndom, sammenholdt med de modsigelser, der er i slutningskapitlerne, udelukker, at Lukas og Mattæusforfatterne har kendt hinandens skrifter. Slægtskabet beror på, at de med uvæsentlige undtagelser har optaget stoffet i Markus-evangeliet, der dog i reglen er parafraseret, at de stort set har

begivenhedsmønstret fra Markusevangeliet, og at de har hentet stof fra en anden fælles kilde.

Konklusion: Forfatterne af Lukas- og Mattæusevangelierne har vævet tre legender sammen i de indledende kapitler 1) en jomfrufødselslegende, 2) en Betlehemslegende og 3) en slægtslegende.

Dette har man længe været klar over i teologiske kredse.

Alligevel kan man stadig med føje tale om, at Jesus er „Guds søn“. Troen herpå kan jo støttes alene på 1,10-11 og 9,7 i det ældste evangelium.

Afsnit 6

Kødelig eller spirituel opstandelse?

Beretningen i Markusevangeliets kapitel 16,1-8 om Jesu opstandelse er kort. Tre kvinder, Marie Magdalene, Marie, Jakobs moder og Salome ankommer påskemorgen til graven for efter jødisk skik at salve Jesu lig. De ser til deres overraskelse, at stenen er væltet bort. De går ind i graven og ser der en ung mand sidde, som siger til dem, at de ikke skal blive forfærdede. „I søger efter Jesus fra Nazaret, den korsfæstede; han er opstanden, han er ikke her; se, der er stedet, hvor de lagde ham. Men gå hen og sig til hans disciple og til Peter, at han går forud for jer til Galilæa; der skal I se ham, som han har sagt jer“. Kvinderne går ud og flygter bort fra graven; „og de sagde ikke noget til nogen, thi de var bange“.

Således slutter Markusevangeliet. Der står ikke noget om, at Jesus efter opstandelsen åbenbarer sig for Peter eller for andre. Markus slutter brat med vers 8 „thi de var bange“. I de trykte udgaver følger der yderligere, i reglen i en parentes, en del vers, nummereret som 9-20 med bemærkning, at de mangler i de ældste håndskrifter. Da Irenæus citerer vers 19, er „den lange slutning“ kendt allerede mod slutningen af det 2 århundrede. Versene er skrevet sammen og tilføjet tidligst et halvt århundrede, efter at Markusevangeliet er skrevet sammen og oversat til græsk. Tilføjelsen er uden synderlig værdi i en argumentation.

Den slutning på nogle linjer, der også ofte trykkes som et alternativt vers 9 i en parentes, „den korte slutning“, er langt yngre end den lange. Den kan man også se bort fra.

Det væsentlige i kapitel 16,1-8 i Markusevangeliet stammer fra optegnelser, som er foretaget tidligt. Beretningen er vistnok den ældste, man har om Jesu opstandelse.

Der er een, der er næsten lige så gammel, den beretning, der findes i Paulus' I Korinterbrev 15,4-9. Brevet er skrevet ca år 53, altså før Lukas- og Mattæusevangelierne er skrevet sammen og blevet kendt. Beretningerne hos Markus og Paulus er de ældste. De tilhører det første lag i den kristne tradition, beretningerne hos Lukas og Mattæus det andet og beretningerne hos Johannes det tredje og for enkelte deles vedkommende endog det fjerde lag.

Den, der analyserer disse beretninger, ser, at de umuligt lader sig forlige. Mattæus har således 27,62-66 og 28,4 og 11-25 en fortælling om, at Pilatus efter begæring lader sætte *vagt ved graven* for at hindre, at disciplene stjæler Jesu legeme og fortæller, at Jesus er opstanden.

Da Marie Magdalene og den anden Marie påskemorgen kommer til graven, stiger en engel ned, vælter stenen bort og sætter sig på den. Vagterne skælver og bliver „som døde“, men kommer til sig selv og afgiver forklaring til ypperstepræsterne. Disse samles med de ældste, og man beslutter at bestikke vagterne for at få dem til at fortælle, at disciplene, medens de sov, stjal Jesu legeme. „Og det rygte spredtes blandt jøderne indtil den dag i dag.“

Beretningen om vagt findes *udelukkende hos Mattæus*. Den er uforenelig med, hvad der står hos de to andre synoptikere. Vagt ved graven har Markus intet om, og Markus har heller ikke antydning om en ængstelse, som skulle have motiveret et ønske om vagt, en frygt i jødiske kredse for, at disciplene skulle stjæle Jesu legeme og foregive, at han var kødelig opstanden.

Lukas kender heller ikke noget til vagt ved graven, jfr 24,1-9. Også efter Lukas er stenen, da kvinderne kommer til graven, væltet bort.

Thomas Woolston er ikke den første, der er blevet opmærksom på uoverensstemmelserne i synoptikernes beretning om opstandelsen. Men han er den første, der har dristet sig til at udgive et trykt skrift med en detaljeret kritik af beretningerne i evangelierne om Jesu opstandelse og senere tilsynekomster,

derunder fortællingerne om vagterne ved graven. Se Woolstons Works, 1729, bd I, Sixth Discourse. Woolston indleder med at gengive hovedindholdet af et brev fra en gammel ven, en jødisk ven, en literær fiktion kendt fra tidligere afhandlinger.

Temaet i det følgende er den allerede gennem Mattæus-evangeliet kendte påstand fra jødisk side om, at forklaringen på, at graven er tom, er, at Jesu disciple har fjernet det døde legeme, jfr s 12-15. Det drøftes derefter bl a, om disciplene bestikker vagterne for at få dem til at overse, at de fjerner Jesu legeme, om de benytter sig af, at vagterne sover, eller om de måske endog drikker vagterne fulde, jfr s 18-22. Under alle omstændigheder er der tale om bedrageri. Tankegangen er på linje med den, som gennem Origenes er kendt fra Celsus. Det eneste overraskende i dette skinmirakel er, at skønt det er det mest oplagte bedrageri i verden, så er det også det heldigste og det mest reusultatrige, skriver Woolston på s 27.

Woolston kommer også ind på de i evangelierne omtalte tilsynekomster af Jesus efter opstandelsen. Da apostlene er svindlere, så er det et led i svindlen, at de fortæller, at de har genset Jesus. Det kunne have været gjort bedre end i de foreliggende beretninger. Woolston slutter med at polemisere mod nogle af dem, der har taget afstand fra hans udviklinger i de foregående fem afhandlinger.

En af Woolstons hovedkritikere er biskop, senere ærkebiskop, Thomas Sherlock. Sherlock udgiver i 1729 anonymt skriftet *The Tryal of the Witnesses of the Resurrection of Jesus*. Det bliver læst, hvad man kan se af, at det i 1744 er udkommet i 11 oplag og udgivet på tysk og på fransk. I det år publicerer en af de sidste af de engelske deister, Peter Annet, under pseudonym det mod Sherlock rettede skrift *The Resurrection of Jesus considered; in Answer to the Tryal of the Witnesses*.

Som Woolston bestrider Annet, at der blev sat vagt. Men han ræsonnerer på anden måde. Annet er analytiker og er for såvidt en forløber for analytikere som Wilke, Holtzmann,

Wrede, Weiss, Harnack og Hirsch. Hans hovedargument er, at begrundelsen, jfr Mattæus 27,63, for, at der skulle sættes vagt, nemlig at ypperstepræsterne og farisæere var kommet i tanker om, at Jesus selv havde forudsagt, at han efter tre dage ville genopstå, ikke kan være rigtig. Jesus forudsagde ikke offentligt sin egen opstandelse. Hverken disciplene eller Jesu moder eller Marie Magdalene vidste, at han ville genopstå. Hvordan kunne så ypperstepræsterne og farisæere vide det? Se udviklingerne på s 24-33 samt 52-54, hvor han slutter med, at det havde været bedre, om det var andre end apostle, der havde været vidner til tilsynekomsterne efter opstandelsen. „*Et halvt dusin vægtere ville have været bedre end et dusin apostle*“.

Woolstons afhandlinger, der blev genoptrykt, blev sammen med de øvrige engelske deisters værker studeret af Reimarus (1694-1768). Reimarus var ansat i Hamburg som underviser i orientalske sprog. Han arbejdede gennem en række år på et omstændeligt teologisk værk, der aldrig udkom. Reimarus havde ikke mod til at publicere det. Såvel Thomas Woolston som Peter Annet blev nemlig tiltalt for gudsbespottelse, for blasfemi, Woolston i 1729 og Annet i 1763, og de blev dømt. Straffene var strenge.¹⁰ Dette har Reimarus ikke været uvidende om.

Dele af Reimarus' manuskript udkom posthumt. Lessing publicerede i 1774 og 1777-78 afsnit som *Fragmente eines Ungenannten*, *Wolfenbüttelfragmenterne*. De fragmenter, der vakte opsigt og gav anledning til en fanatisk, også mod Lessing rettet kritik, var især *Über die Auferstehungsgeschichte*, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* og *Durchgang der Israeliten durchs rothe Meer*.

Lessings svar på kritikken af fragmentet *Über die Auferstehungsgeschichte* er bl a *Eine Duplik*, 1778, med gennemgang af 10 opstandelsen vedrørende modsigelser i evangelierne. Hovedindholdet er velkendt af tyske og nordiske teologer. Det er et af Lessings berømteste skrifter. Efter *Eine Duplik* har det været vanskeligt i god tro at bestride, at der er mange modsigelser i beretningerne om Jesu opstandelse.

Med Reimarus og Lessing som mellemmand var kritiken af opstandelsesberetningerne blevet kendt i tyske teologiske kredse, også i den generation, der var senere end de sidste af de engelske deister, Collins, Woolston, Morgan og Annet. Det kan nemlig ikke skjules, at Reimarus øste stærkt af bl a de engelske deisters skrifter. Der var allerede i det 19 århundrede nogle tyske protestantiske teologer, der var tilbøjelige til at anse beretningen om vagter ved Jesu grav for legende. Schleiermacher skal under forelæsninger i Berlin i 1832 om *Das Leben Jesu* have sagt, at fortællingen hos Mattæus om vagterne voldte ham store vanskeligheder, og at han ikke vidste, hvad han skulle med den. Nu er der ikke mange protestantiske teologer, som ikke er klar over, at der er tale om legende.¹¹

Der er derimod ikke mange, der kan følge Woolston og Annet, når de med Celsus hævder, at apostlene stjal Jesu legeme, og at de altså ikke var i god tro. Påstanden er imødegået allerede i Origenes' gendrivelse af Celsus:

„Men jeg tror, at det afgørende argument er den måde, disciplene optrådte på. De gav sig til at undervise andre om læren, skønt det medførte fare for deres liv. Det ville de ikke have gjort, tilmed med en sådan ånd og kraft, hvis det var dem selv, der havde fundet på, at Jesus var genopstået fra de døde. Og ikke alene forberedte de andre til at foragte døden. De gjorde det først og fremmest selv.“¹²

Origenes' betragtning er gentaget og parafraseret af mange senere forfattere, derunder Pascal. Da jeg anser den for afgørende, er der for mig ikke grund til at gå ind på Reimarus' udviklinger herom.

Det, der derimod stadig volder vanskeligheder, er de modsigelser, der er med hensyn til *Jesu tilsynecomster efter opstandelsen*. Herom står der hos Markus kun Jesu egen bebudelse 14,28 om, at „jeg, efter at jeg er opstanden, vil gå forud for jer til Galilæa“, der bringes i erindring 15,7 umiddelbart før evangeliets slutning.

Mattæus har derimod, flettet ind i beretningerne om vag-

terne, beretningen om englen, der kommer ned fra himlen, vælter stenen bort og forkynder, at graven allerede er tom. Jesus *er* opstanden. Først da Marie Magdalene og den anden Marie er gået bort fra graven og befinder sig på vejen til byen, møder de Jesus, som hilser på dem. „Og de gik hen til ham og omfavnede hans fødder og tilbad ham“, Mattæus 28,9. Derefter fortælles det kort i 16-17, at de elleve disciple drog til Galilæa til det bjerg, hvor Jesus havde sat dem stævne. „Og da de så ham, tilbad de ham. Men der var nogle, som tvivlede“. Derefter følger den såkaldte missionsbefaling.

Lukas slutter i kapitel 24 på en anden måde. Der står intet om tilsynekomst af Jesus for Marie Magdalene og for den anden Marie. Først berettes der om Jesu tilsynekomst påskedag for „de to af dem“, der vandrede til Emmaus, dernæst en passant, efter at de samme dag er vendt tilbage til Jerusalem til „de elleve og deres fæller“, at „Herren er virkelig opstanden og set af Simon“, og endelig, medens der tales om dette, står Jesus iblandt dem og velsigner dem. De bliver bange og tror, at de ser en ånd. Men Jesus beroliger dem og opfordrer dem til at føle på ham. Han siger, at „en ånd har jo ikke kød og ben, som I ser jeg har“. Da de stadig er vantro, beder Jesus om at få noget at spise, og de giver ham et stykke stegt fisk, som han spiser i deres påsyn. De får så besked om foreløbig at blive i Jerusalem, hvorpå Jesus, tilsyneladende samme dag, tager dem ud i nærheden af Bethania og efter at have velsignet dem opløftes til himlen.

Den udførligste beretning findes i det fjerde og yngste evangelium kapitlerne 20-21. Kun kapitel 20 er skrevet af Pseudo-Johannes. Kapitel 21 er tilføjet af Johannesredaktøren. Der indledes med en fortælling om, at Marie Magdalene er den første, der kommer ud til graven. Hun ser, at stenen er væltet bort og løber straks hen og fortæller det til Peter og en anden discipel. Der kommer en kort beskrivelse af et væddeløb til graven, som er tom. Herefter kommer beretningen om, at Marie Magdalene står udenfor graven og græder, at Jesus kommer tilsyne for hende, at hun siger: „Mester“, og at hun

straks får besked om, at hun ikke må røre ham. Samme aften åbenbarer Jesus sig for disciplene, og her følger så beretningen om den vantro Thomas, der ikke var tilstede ved denne åbenbaring, først ved en efterfølgende, hvor alle disciplene igen var samlet, derunder nu også Thomas. I det senere tilføjede kapitel 21 kommer så beretningen om Jesu tilsynekomst ved Gennesaret sø for 7 af disciplene, der var ude at fiske.

Endelig er der Paulus' beretning i I Korinterbrev 15,4-9 om, at Jesus efter opstandelsen blev set af Peter, derefter af de tolv, derefter af over 500 brødre på een gang, derefter af Jakob, dernæst af alle apostle og sidst af alle af Paulus selv.

De væsentligste modsigelser i disse beretninger om tilsynekomst er:

1. Markus taler kun om tilsynekomst i Galilæa, Lukas kun om tilsynekomst i Jerusalem, derunder vejen til Emmaus.

2. Mattæus og Johannes har derimod begge tilsynekomst såvel i Jerusalem som i Galilæa.

3. Forsåvidt angår tilsynekomst for disciplene sker denne efter Mattæus i Galilæa, efter Johannes i Jerusalem og i Galilæa.

4. Efter Paulus sker den første tilsynekomst for Peter, medens den efter Mattæus og Johannes sker for Marie Magdalene (som efter Mattæus ledsages af den anden Marie).

Der er meget andet i disse beretninger og i de første kapitler i Acta, som er uklart og tildels modstridende, og som kan give anledning til yderligere drøftelse. Hvor, hvornår og hvorledes fandt den af Paulus omtalte tilsynekomst for 500 brødre, for Jakob og for „alle“ apostlene sted? Det er uomtalt i evangelierne. Der er uoverensstemmelse med hensyn til navnene på de kvinder, der var vidner, om antallet af de mænd, der var i graven, om de engle, der optræder osv osv. Jeg vil ikke fortabe mig i sådanne detaillier. De er omtalt af Woolston, af Sherlock, af Annet, af Reimarus, af Lessing osv og i nyere tid af en mængde forfattere. Fremstillingen bliver imidlertid uoverskuelig og ulæselig, når man ved siden af det væsentlige for-

søger at behandle også alt det, der *fra troens synspunkt og også fra et profanhistorisk synspunkt må siges at være uvæsentligt*.

Under 1-4 har jeg fremdraget nogle modsigelser, som er væsentlige. Der er imidlertid *kun tale om modsigelser under een forudsætning, nemlig den, at Jesus opstod „i kødet“*.

Forudsætningen er klarest hos Lukas. Lukas lader Jesus sige, at disciplene kan se, at han har kød og ben. Han lader derefter Jesus føle sult og bede om at få noget at spise, hvorpå disciplene giver ham et stykke stegt fisk, som han spiser.

Mattæus har, når man ser bort fra historien om vagterne ved graven, vel kun den forudsætning, der ligger i, at Marie Magdalene og den anden Marie „omfavnede hans fødder“. Hvilken betydning man skal tillægge dette, er ikke klart. Der kan være tale om glosse eller interpolation. Hirsch mener, at der er tale om legende. Stedet er i strid med Johannes 20,17, hvor Jesus siger til Marie Magdalene: „Rør ikke ved mig; jeg er jo endnu ikke faret op til min fader“.

Johannes har derefter fortællingen om den vantro Thomas, der vil se naglernes mærker, ja stikke sin finger i Jesu side. Det skal illustrere kødelig opstandelse, og det skal også den i kapitel 21 fortalte historie om fisketuren på Gennesaret sø og det efterfølgende måltid. Men da kapitel 21 stammer fra Johannesredaktøren, skal man ikke hæfte sig for meget ved, hvad der står i dette kapitel. Det er *et sent lag i den evangeliske tradition*.

Anderledes hos Paulus. Beretningen om synet ved Damaskus, jfr herved Acta 9,3-8, 22,1-10, 26,13-18 samt Galaterbrevet 1,13 og 16, kan vanskeligt forstås anderledes end som *beretning om visionær oplevelse*. Det er den opfattelse, som Holger Mosbech og mange andre kritiske protestantiske forskere har givet udtryk for, jfr Mosbech Nytestamentlig Isagogik, 1946-49, s 317-20, Johannes Lindblom Gesichte und Offenbarungen, 1968, s 47, s 51. Paulus var, hvad man også kan slutte fra II Korinterbrev 12,1-8, som Peter visionært begavet. Den tredjemand, der her omtales, er Paulus selv.

Nu mener mange, at Paulus i I Korinterbrev 15,4-9 går ud

fra, at den *tilsynekomst af Jesus, som han oplevede, var af samme art, som den, de andre af ham nævnte, Peter, de tolv osv oplevede*. Hvis man tiltræder dette, så er Paulus' beretning *ikke en beretning om en kødelig tilsynekomst* for Peter, for de tolv, for de 500, for Jakob, for alle apostlene og for ham selv, men om, *at de alle var ude for en åbenbaring af Jesus*. Jesus viste sig for dem i et syn. Paulus beretter om seks visionære oplevelser, hvoraf nogle har været massevisioner.

Da der intet står om kødelig opstandelse Markus 16,6, kun om opstandelse, og da kilderne til Markus 16,6 i princippet kan være en beretning fra samme tid som grundlaget for beretningen i I Korinterbrev 15,4-9, så kan det ikke undre, at der er nogen uklarhed, *også blandt præster*, om, hvad der skal forstås ved Jesu „opstandelse“. Allerede da evangelierne blev til, var der, hos de kristne og hos andre, forskellige anskuelser om, hvad der sker, når et menneske dør. Man er siden i denne henseende ikke kommet eet skridt videre. Saddukæerne lærte, at der ikke er nogen opstandelse. Den almindelige opfattelse hos jøderne, især hos farisæerne, gik ud på, at der er en legemlig opstandelse, men *at den først sker på den yderste dag*. Denne lære har jøderne vistnok overtaget under eksilet fra persisk religion. Heroverfor står græske filosoffers og andres tanker om sjælens udødelighed. Der er dem, der hellere taler om en spirituel eller åndelig opstandelse, om *sjælens frigørelse fra legemet*. Hvad der sker, når sjælen er frigjort fra sit hylster, må henstå. Det er næppe hensigtsmæssigt at benytte en så værdiladet gløse som udødelighed.

En kort og klar redegørelse for denne typiske modsætning på Jesu tid og på evangeliesammenskrivernes tid mellem – typisk – græske filosoffer og jødiske religiøse tænkere findes i Holger Mosbechs artikel Bibelske tanker om opstandelse og udødelighed i samleværket *Hvad er det evige liv?*, 1953, s 106-19, jfr også Søren Holms artikel s 9-18. Mosbech gør her rede for Paulus' tanker om opstandelsen. Hans hovedsynspunkt er, at Paulus ikke konsekvent har fulgt den ene eller den anden af disse to tankerækker, men at han snart bevæger sig i

forestillinger om legemlig opstandelse, snart i forestillinger om sjælens frigørelse og yderligere har udviklinger om et særligt opstandelseslegeme til sin tid, på den yderste dag, jfr 1 c s 109. Da Paulus på missionsrejser ofte var i det græskprægede område af Lilleasien og Balkan, blev han af og til nødsaget til at diskutere tanken om sjælens frigørelse fra legemet, se herom navnlig Acta 17,14-34. Men græsk filosofi har ligget Paulus fjernt.

Disse to – eller tre – tankerækker finder man repræsenteret i hele kirkens historie. Der har altid været kristne, der har bekendt sig til troen på legemets opstandelse, og kristne, der lige så afgjort har holdt på åndelig opstandelse, på sjælens frigørelse fra legemet. Flertallet har sikkert regnet med snart det ene, snart det andet, skriver Mosbech, „således som det sker den dag i dag, hvor man i en ligtale kan høre, både at *nu* er den afdøde hjemme hos Gud, og tillige, at *på opstandelsesdagen* venter ham den evige salighed – uden at taleren har gjort sig klart, at de to udsagn stammer fra to helt forskellige tankegange“. Hvad Mosbech selv troede på, kan man se s 117. Da der stadig i trosbekendelsen tales om „kødets opstandelse“, var Mosbech forsigtig i ordvalget, men det ses tydeligt, at han foretrak den græske tanke for den jødisk-persiske.

Det er nu ikke svært at se, at det ikke blot er Paulus, der af og til går ind på tankegangen om, at sjælen ved døden frigøres fra sit hylster, Det gør også Lukas. Og det er vel dog ham, der til slut stærkest fremhæver Jesu kødelige opstandelse. Han lader nemlig 23,43 Jesus på korset sige til den ene røver: „Sandelig siger jeg dig, *idag* skal du være med mig i paradis“.

Dette er ikke forestillingen om opstandelse på den yderste dag. Jfr Søren Holm 1 c s 17 og Mosbech 1 c s 111. Nævnes kan også Jesu sidste korsord ifølge Lukas: „Fader! I dine hænder betror jeg min ånd“. Hvad det vil sige, kan som næsten alt fortolkes. Men en dansk nutidslæser kan læse det som „min sjæl“ jfr „men ofre dig min frelste ånd på dens nedbrudte ler“ i Ewalds vidunderlige salme Udrust dig, helt fra Golgata.

Den, der opgiver forestillingerne om kødelig opstandelse,

kommer ud over den modsigelse og uklarhed, der beror på, at „opstandelse“ står for flere ting, ikke blot i de forskellige skrifter, men også i et og samme skrift. Såfremt tilsynekomsterne sker i kødet, in materia, er det næsten ikke muligt at forstå, hvorledes Jesu *første* tilsynekomst kan ske for såvel Marie Magdalene som for Peter, og hvorledes tilsynekomster *på omtrent samme tid* kan ske i Jerusalem og i Galilæa. Er der tale om ægte åbenbaringer og de modsvarende ægte visionære oplevelser, ligger det anderledes. *Det henhører under troen, og det ligger udenfor erkendelsens grænser, om en åbenbaring har været ægte eller uægte.*

Det er nemlig indlysende, at det, man kalder en visionær oplevelse, *alene er en sjælelig oplevelse*. Den modsvares ikke af en begivenhed in materia. En beretning om en tilsynekomst af Jesus efter opstandelsen påskemorgen for den i en båd på Gennesaret sø fiskende Peter eller en tilsynekomst af Jesus påskedag for de to, der vandrer fra Jerusalem til Emmaus, er ikke i strid med en beretning om en tilsynekomst af Jesus påskemorgen for den foran graven stående Marie Magdalene. Visionære oplevelser har vel stedlig adresse. *Men det er den, der modtager åbenbaringen, der befinder sig på et bestemt sted*, ikke den åbenbarede. Sagt på anden måde: en fjernsyns-udsendelse „fra oven“ kan på een gang vise sig på skærmen for mange modtagere. Og det billede, der udsendes, kan være optaget før udsendelsen.

Den, der opgiver forestillingen om Jesu kødelige opstandelse, løber ikke ind i alle de vanskeligheder, som evangelierne beretninger om Jesu opstandelse og senere tilsynekomster har forvoldt og stadig vil forvolde fortolkere. Jeg hævder ikke, at det er de af kritikere som Woolston, Annet, Reimarus og Lessing fremførte modsigelser, som hermed er overvundet. Der er stadig i detaillerne ikke helt få uklarheder og uoverensstemmelser. Dem kan man imidlertid klare på forskellig måde. Da Lukas- og Mattæusevangelierne tildels har forskellige kilder, og da de først sammenskrives 30-40 år efter Jesu henrettelse, og uden at forfatterne arbejder sammen, så skal

og kan man ikke hæfte sig ved detailafvigelser som for eksempel, om der er tale om een eller to Marie'r, hvem i så fald nr 2 egentlig var, og om tilsynekomsten for Marie Magdalene skete, medens hun var på vej til byen eller stod foran graven. Det er komplet ligegyldigt. Afgørende er, at man kan få overensstemmelse med hensyn til det væsentlige. Jesus kan *på samme tid* åbenbare sig for de to disciple, der vandrer fra Jerusalem til Emmaus, for Marie Magdalene, der står foran graven i Jerusalem, og for den på Gennesaret sø fiskende Peter.

Spørgsmålet er, om der ikke netop i den slutning på Markusevangeliet, der efter manges mening må have været efter vers 8 i kapitel 16 – jfr herved, at der senere bliver tildigtet hele to slutninger, og jfr bebudelsen af tilsynekomsterne i 14,28 og 16,7 –, har stået, at den første åbenbaring af Jesus efter opstandelsen sker for Peter, der er på fisketur på Gennesaret sø, måske alene, måske sammen med andre disciple. Har Markussammenskriveren sammenskrevet evangeliet på grundlag af kilder, der i det væsentlige har været optegnelser på aramæisk med fortællinger af bl a Peter på aramæisk, nedskrevet af andre, så synes det ubegribeligt, at han ikke slutter med at fortælle om *den fra Peters synspunkt vigtigste begivenhed i hans liv*, at Jesus efter opstandelsen åbenbarer sig for ham, og at dette er den første åbenbaring.¹³ Dette bliver Paulus bekendt med allerede i 30'erne, og det må have været de ældste i menighederne, herunder måske endog Peter, der har fortalt Paulus herom. Peter har i hvert fald indirekte været kilde til det, som han havde oplevet.

Nogle år, før en forsker henledte opmærksomheden på dette, havde Adolf Harnack fremført og Paul Rohrbach i enkeltheder udviklet hypotesen om, at der i den af mange efterlyste slutning på Markusevangeliet må have stået noget om en åbenbaring i Galilæa af Jesus for Peter og for de tolv.¹⁴ Rohrbach argumenterer bl a ud fra et fragment af det apokryfe Petersevangelium, der kort tid før var kommet for dagen. I tilslutning til Markus 16,1-8 berettes det her, at Peter

og Andreas efter Jesu korsfæstelse vender tilbage til Galilæa og genoptager deres erhverv som fiskere. Hermed slutter fragmentet. Rohrbach antager, at der har været en fortsættelse om en åbenbaring af Jesus ved Gennesaret sø, som forfatteren har taget fra slutningen af Markusevangeliet. En anden efterklang af denne slutning skal findes i den af Johannesredaktøren tilkoblede fortælling i kapitel 21, hvor der berettes om en åbenbaring af Jesus ved Gennesaret sø. Den første åbenbaring sker efter Rohrbach for Peter, jfr herved Lukas 24,34 og kerygmaet i I Korinterbrev 15,5. Hypotesen er dristig, og det er også Hirsch's videreførelse. Hirsch forsøger at rekonstruere Markus slutningen bl a på grundlag af Markus 6,46 f om Jesu vandring hen over Gennesaret sø, der som visionær oplevelse af Peter *forsvinder som mirakel og kommer i en forståelig sammenhæng*.¹⁵

Hirsch udvikler hypotesen som et led i bestræbelser på at overvinde de modsigelser, der er i beretningerne om Jesu opstandelse og senere tilsynekomster. Den underbygger et spiritualistisk syn på kildestederne gående ud på, at der til at begynde med i kilderne, og det vil sige i Markusevangeliet og i I Korinterbrev 15,4-9, *alene har været beretninger om visionære oplevelser*. Det er først i de senere lag af den evangeliske tradition, i Mattæusevangeliet og især i Lukasevangeliet og det fjerde evangelium, at der er tydelige bestræbelser på at gøre Jesu opstandelse og senere tilsynekomster til opstandelse „i kødet“ og tilsynekomster „i kødet“. Jesus går efter opstandelsen rundt på jorden i kødelig skikkelse, spiser og drikker og omgås disciplene, som et menneske omgås andre mennesker, omend i et transformeret legeme. Denne opfattelse synes udviklet for at tilvejebringe overensstemmelse med de forestillinger, som de kristne overtager fra farisæerne om menneskenes kødelige opstandelse på den yderste dag.

Rohrbach og Hirsch har også opstillet hypoteser om, hvorledes og hvornår den formodede Markus slutning er forsvundet, men dette forbigås. Kun to tilbagestående problemer skal omtales.

Hvis de tilsynekomster af Jesus efter opstandelsen, der omtales af Paulus og i evangelierne samt i Acta, opfattes som visionære oplevelser hos Peter, Marie Magdalene, de tolv osv, hvad sker der da med Jesu døde legeme?

Når der ses bort fra enkelte rationalistiske teologer fra den tørre periode i begyndelsen af det 19 århundrede – Nicht-Paulus for eksempel –, har der næppe været nogen kyndig teolog, der har troet på den skindødshypotese, som nogle engang gik ind for. Der synes kun at være to muligheder tilbage. Ypperstepræsterne kan have givet betroede mænd ordre til i løbet af natten efter sabbaten at flytte Jesu døde legeme til et andet sted. Josef af Arimatæa kan nævnte nat have foretaget eller ladet foretage flytning til en anden grav. Holtzmann peger på den sidste løsning.¹⁶ Det er jo ifølge Markus 15,46 Josef, som af Pilatus får lov til at bestemme, hvor Jesus skal begraves.

Det andet problem er, om man „svækker troen“, hvis opstandelsestroens grundlag er visionære oplevelser, begivenheder, der udspiller sig i Peters, Marie Magdalenes osv sind eller indre, og man ser bort fra de håndfaste materialistiske træk hos Lukas og Johannes og tildels også hos Mattæus.

Det kan jeg nu ikke se, at man gør. Hvorpå støtter jeg min tro om, at der er en skaber, som har skabt universet, derunder jorden med dennes uhyre komplicerede levende væsener, min forestilling om, at „Gud skaber stoffet af intet“? Hvorpå støtter andre, der har et materialistisk grundsyn, den modsatte tro, troen på, at „intet kommer af intet“? Der kan hverken for det ene eller for det andet føres videnskabeligt bevis. Vi er udenfor grænserne for den menneskelige erkendelse.

Den visionære oplevelse – åbenbaringen – som grundlag for troen spiller jo iøvrigt også en rolle, når spørgsmålet er, hvorledes Jesus får sit kald som Guds udvalgte, det man allegorisk kalder Guds søn. Når talen er om Markusevangeliet, er det afgørende den kaldelsesvision, der berettes om i 1,10-11. Jesu Johannesdåb er, især af Markussammenskrivelsen, skildret som en kaldelsesvision (audition).

Den, der tror, at Jesus under Johannesdåben får sit kald fra Gud, har ikke grund til at tvivle om, at de visionære oplevelser, som Marie Magdalene er ude for, da hun står foran graven og græder, som Peter er ude for, måske under en fisketur på Gennesaret sø, som de to, der vandrer fra Jerusalem til Emmaus, er ude for, som de tolv oplever, og som Paulus oplever ved Damaskus, er tilkendegivelser fra oven om den udvalgte opstandelse.

Noter

1. „Die Exegese (z T auch die katolische) nimmt heute meist an, dass beide Erzählungsformen von einem Ereignis handeln“. Lexikon für Theologie und Kirche, 2 udg, II, 1958, sp 709, artiklen Brotvermehrung.
2. De beretninger, der er i Markusevangeliet om Jesu helbredelser af syge og skrøbelige, er der stort set ikke nogen grund til at forkaste. Der er dog enkelte legendeislæt, fx versene 9-18 i fortællingen i kapitel 5 om den besatte i gerasenernes land. Fortællingen 3,1-6 om den visne hånd kan heller ikke tages efter bogstaven.

Jesu helbredelser af blinde, døve, sindssyge, epileptikere, værkkbrudne, hysterikere osv er vel underfulde; men de er på linje med, hvad der berettes om andre store sjælelæger. Fra nyere tid kan nævnes Emile Coué; fra midten af det 19 århundrede Johan Christoph Blumhardt; fra begyndelsen af det 18 århundrede William Read, der gjorde mange blinde seende.

3. Det lader sig ikke gøre at rekonstruere indholdet af de skriftlige kilder, som har foreligget for Markussammenskriveren. Hvis sammenskrivningen er sket ved århundredets midte, er der tale om optegnelser foretaget i løbet af ca 20 år.

Når jeg bruger udtrykkene kompilerede optegnelser I og II, ligger der ikke heri, at de ældste optegnelser findes i kompilerede optegnelser I, de yngste i II. Jeg tænker mig snarere, at sagen har udviklet sig således, at de, der har samlet de første optegnelser og ordnet dem som håndskrift, tidligt har givet afskrift heraf til andre. De har så i deres afskrifter tilføjet nyt stof samt varianter til det alt optegnede.

Hvor mange håndskrifter Markussammenskriveren har kunnet bruge som grundlag for sit arbejde, lader sig ikke afgøre. Hvis forholdet har udviklet sig som anført, har indholdet af de benyttede håndskrifter i betydelig udstrækning været det samme.

Lukas taler i indledningen til sit evangelium om det omfattende håndskriftsmateriale, som han har måttet pløje sig igennem. Det er jo også vokset betydeligt i de mange år, der er gået. Men mange „håndskrifter“ har nok blot været afskrifter blandt andet af Markusevangeliet, som så af deres ejere eller besiddere er blevet forsynet med nyt stof i form af glosser.

Hirsch's forsøg på at rekonstruere en Markus I og II må, hvor mange kræfter der end er anvendt på opgaven af Hirsch og af hans elever, betragtes som en misforståelse. Opgaven er uløselig.

4. Der er mindst fire oversættelsesfejl i Markusevangeliet ved oversættelsen fra aramæisk til græsk. Den bedst kendte er i 2,4, fortællingen om helbredelse af den værkbrudne, hvor ord, der betyder „de bragte ham op på taget“, er oversat med „de tog taget af“. Der er også oversættelsesfejl i 7,26 „en kvinde af syrisk-fønikisk herkomst“. Og i 7,31 skal over „Sidon“ være over „Saidan“. Sådan er den aramæiske benævnelse for Bet-saida. Vejen fra Tyrus til Galilæa kan næppe være gået over Sidon. Man skal så alligevel fra Sidon igen tilbage over Tyrus. Den fjerde oversættelsesfejl vedrører 14,72 og angår hanen, der galer „anden gang“. Men da der i teksten ikke er omtalt et første hanegal, så må der være oversat forkert. Der har stået og skal oversættes til „to gange“. Der er andet, der indikerer oversættelse fra aramæisk til græsk.
5. Jeg ser også bort fra den Messiaslitteratur, der er ældre end Wredes bog, derunder bl a David Strauss' *Das Leben Jesu*, I-II, 1835. Strauss kan ikke henregnes til de *kildekritiske* evangelieforskere. Det er Wilke, der har gennemført de analyser, der betegner gennembruddet, ikke Strauss; men det var Strauss, der kom i rampelyset. Wilkes hovedværk blev ikke anskaffet af Det kongelige Bibliotek.

Begyndelsen på den ortodokse protestantiske Messiaslitteratur er vistnok Bernardino Ochinos i 1563 udgivne *Dialogi XXX*, in duos libros divisi, quorum primus est de Messia. Den findes derimod på biblioteket. Det lader jeg også ligge.

Der er een forfatter til fra det 16 århundrede, som jeg nævner en passant, fordi han i visse henseender refererer synspunkter af interesse for den kildekritiske evangelieforskning, den franske jurist, historiker og politiker Jean Bodin. Det drejer sig om hans

posthume skrift *Colloquium Heptaplomeres*. Bodin lader deltagerne i „Syvmandssamtalerne“ drøfte Messiasmyten og de gammeltestamentlige forjættelser. Se fx Marion Kuntz' udgave fra 1975 *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, især s 266 ff. Fredericus, som er lutheraner, spørger jøden Salomon, om Messias er kommet, eller om han først skal komme. Salomon svarer, at han tror, at Messias skal komme. Hermed er diskussionen igang. Stedet, hvor Salomon gør gældende, at der er en oversættelsesfejl i Septuaginta vedrørende Jesaja 7,14, er s 273. Bodin lader Salomon sige, at selv kristne teologer, som kan hebræisk, nu er tvunget til at indrømme, at *alma* ikke betyder „jomfru“, men „ung kvinde“. Det må nok være Erasmus' anmærkning, som Bodin sigter til. Augustus' folketælling berører Salomon på s 289-90.

Af de undersøgelser, der er foretaget i biblioteker vedrørende bevarede afskrifter, kan man se, at bl a Hugo Grotius, Hermann Conring, Christian Thomasius, John Milton og dronning Christina har haft afskrifter, og at der fandtes afskrifter i Richelieus og Mazarins biblioteker. Det har i den akademiske verden tidligt været kendt, at Jean Bodin ved sin død efterlod sig et skrift, der bl a handlede om religiøse problemer, og at der med de rette forbindelser var mulighed for at kunne læse det i håndskrift eller at få en afskrift. Skriftet berøres i en disputats af L J Diecman *De naturalismo cum aliorum, tum maxime Jo Bodini etc*, 1684.

Interessen for *Colloquium Heptaplomeres* og i det hele for Jean Bodins person og forfatterskab er stigende. François Berriot har i 1984 udgivet den franske oversættelse af skriftet.

Det paradoksale er, at medens Jean Bodin i *Colloquium Heptaplomeres* er talsmand for tolerance, så er han lige så overtroisk i dette skrift som i det i 1580 udgivne skrift *De la démonomanie des sorciers*. Det vrimler med historier om mirakler, trolddom osv. I denne henseende er det Spinoza og Balthasar Bekker, der sætter skel.

6. Jfr herom min afhandling *Forfatning og Sædvane*, 1947, s 102 ff, og min artikel *Antinomien i Markusevangeliets kapitel 8* i *Dansk teologisk Tidsskrift* for 1988 s 81.
- 7a. 9,4-6 synes at være et indskud fra en anden kilde end den, der er grundlaget for 9,2-3 og 9,7-8.
- 7b. Der er andre steder i Markusevangeliet, der ofte fejllæses eller

med forsæt fejlfortolkes. Fx 5,39 om Jairi datter, der anføres at være død. Så har man hos Markus en parallel til Lazarus' opvækkelse i det yngste evangelium. Men Jesus siger jo netop, at hun *ikke* er død. Hun sover kun. Det vil vel sige, at hun er bevidstløs. Eller 16,5 „ung mand“. Han gøres ofte fx også i overskrifter til „en engel“. Men engle er uomtalt i det ældste evangelium. Det nærmestliggende er, at det er Josefs gartner, og at det er Josef, der har instrueret ham om, hvad han skulle sige. Jfr note 16.

8. Når „menneskesønnen“ forekommer ikke mindre end 13 steder i Markusevangeliet, er det, måske bortset fra et eller to steder, udelukket, at der er tale om interpolationer. Det er meget omstridt – og uopklarligt –, hvad Jesus har ment med og tilsigtet med at omtale sig selv som „menneskesønnen“. Der er vel kun tale om, at han vil lade forstå, at han har et særligt kald fra Gud. Udtrykket er i så fald en omskrivning for Guds søn.

Begreberne Messias og Guds søn må holdes ude fra hinanden. Det har som anført i teksten allerede Lukas set, jfr Lukas 22,67-70. Her bliver Jesus først spurgt, om han er Messias, og derefter, om han er Guds søn. Lukas er den første, der *til en vis grad* arbejder kildekritisk med Markusteksten. Jfr også, at han for Pilatus lader anklage gå forud for spørgsmål fra Pilatus, 23,1-4.

Den identifikation af Messias og Guds søn, der er så almindelig, er en eftervirkning af Markus 14,61-62 + naturligvis det yngste evangelium. Hvis Messias i 14,61 er en glosse, hvad jeg synes, at alt taler for, er der tale om en glosse med fatale virkninger. Går man så yderligere ud fra, at „menneskesønnen“ er en omskrivning for Guds søn, har man tre udtryk, der dækker hinanden 1) Messias, 2) Guds søn, 3) menneskesønnen. Konsekvenserne er for Markusevangeliets vedkommende, at Jesus omtaler sig selv som Messias allerede i 2,10 og 2,28 og det vil sige før hans vrede afvisning i 8,33, jfr 8,29. Det er uacceptabelt.

„Unlösbar ist zur Zeit das Problem des Menschensohns“ er konklusionen i det i 1987 udkomne bind XVI af Theologische Realenzyklopädie, jfr på s 713.

9. Hans Lietzmanns afhandling fra 1931 med tesen om, at Synedriet ikke kender Jesus skyldig til døden, og den literatur, der er affødt heraf, derunder Joseph Brinzlers Der Prozess Jesu – med Imprimatur – forbigås.

Der er tidligt sat spørgsmålstegn ved pålideligheden af referatet 14,55-64 af forhandlingerne i Synedriet bl a med den begrundelse, at forhandlingerne var hemmelige. Det er nu ingen god begrundelse. Synedriet havde så mange medlemmer, at diskretionspligt ikke lader sig håndhæve, når der er stor interesse for at få at vide, hvad der foregik bag de lukkede døre. Og det var der i kredsen af disciple. Oplysninger er sivet ud til disciplene på den ene eller den anden måde. Den koncise og korte form, som referatet 14,55-64 har, tyder på, at kilden har været et rådsmedlem, der har haft en udskrift af rets- og domprotokollen eller har kunnet genopfriske sin hukommelse ved at se efter i en protokol eller udskrift.

Der er måske udover Messiasglossen i 14,61 een glosse til, nemlig i 14,62 „og I skal se menneskesønnen sidde ved kraftens højre hånd og komme med himlens skyer“, Udtalelsen er så truende, at jeg som jurist tvivler på, at Jesus, umiddelbart før dom skal afsiges, kommer med den. Hvis imidlertid Jesus virkelig har sagt dette, er stedet *bevis* for, at Jesus har brugt „menneskesønnen“ som omskrivning for „Guds søn“.

Den omstændighed, at teksten 15,2-5 er fordærvet, resulterer selvsagt ikke i, at også teksten 15,6-20,26 og 32 er det. Den har kun til følge, at Pilatus så ikke som grundlag for henrettelse af Jesus har haft en tilståelse fra ham om, at han er Messias og dermed præsumtivt en oprører mod romerne. Pilatus har stadig som grundlaget den af Synedriet afsagte dom samt yderligere anklagen om, at Jesus giver sig ud for Messias.

10. Woolston fik et års fængsel og en stor bøde samt skulle stille en stor kaution. Han kunne ikke betale bøden og ikke skaffe kautionen, og det var grunden til, at han aldrig slap fri. Han døde i 1733.

Annet, som bl a blev dømt for at have kaldt Moses en bedrager, fik en måneds fængsel, skulle to gange i gabestokken og derefter udføre tvangsarbejde i et år. Han skulle også stille kaution, og det lykkedes for ham at finde kautionister, så han kom fri igen. Han døde i 1769.

1766 udkom i London A Collection of the Tracts of a certain Free Enquirer, noted by his Sufferings for his Opinions på ialt 466 sider. Den findes ikke på Det kongelige Bibliotek, og den er vanskelig at fremskaffe fra udenlandske biblioteker.

11. Se for eksempel Theologische Realenzyklopädie, bd 4, 1979, artiklen Auferstehung, s 502-03. Tydeligere Emanuel Hirsch Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube, 1940, s 30.
12. Origenes Contra Celsum. Engelsk oversættelse ved Henry Chadwick, 1953; s 111. Fransk oversættelse ved Marcel Barret, 1967, bd I, s 421.
13. Johannes Weiss Das älteste Evangelium, 1903, s 342.
14. Se navnlig Paul Rohrbach Der Schluss des Markusevangeliums, der Vier-Evangelien-Kanon und die Kleinasiatischen Presbyter, 1894.
15. Emanuel Hirsch Frühgeschichte des Evangeliums, I, Das Werden des Markusevangeliums, 1941, især s 182-86. Jfr s 269 og s 58-60.

Forklaringen på den „forsvundne slutning“ kan være, at slutningen kun har stået i een af de aramæiske kilder, som Markussammenskriveren bruger. Af grunde, der er uopklarlige, lader han den gå ud.
16. Tertullian er i skriftet De spectaculis inde på, at det kan være Josefs gartner, der flyttede det døde legeme til et andet sted.

Efterskrift

Som undertitlen angiver er afhandlingen seks bidrag fra en retshistoriker til den kildekritiske evangelieforskning. Den er en udløber af mit virke i 1969-78, hvor jeg tillige fungerede som professor ad interim i romersk ret og kanonisk ret.

Afhandlingen ligger i forlængelse af den tyske kildekritiske evangelieforskning. Den blev påbegyndt i 1820 af Bretschneider, jfr herom afsnit 1. Bretschneider var generalsuperintendent i Gotha. Den er fortsat såvel af teologer som af filologer og historikere. Min indsats skal især søges i afsnittene 2-4 om dubletter og antinomier i Markusevangeliet.

I 1987 lod jeg mit foreløbige manuskript mangfoldiggøre og offentliggøre under titlen *Legendeislæt i Evangelierne*. Det endelige manuskript, der herved udkommer som bog under en let ændret titel, er omarbejdet og udvidet. De til grund lagte synspunkter er imidlertid de samme.

Det bemærkes, at afsnit 1 blev indleveret til redaktøren af *Fønix* og antaget som artikel nogen tid, før jeg omsider besluttede at udgive denne bog. Artiklen er trykt i det sidste nummer af *Fønix* for 1988.

12 januar 1989

Ernst Andersen

Tidligere udgivet af samme forfatter:

Administrativt Tilsyn med Kommunalforvaltningen, 1940 (disputats)

Forfatning og Sædvane, 1947

Dansk Statsforfatningsret, II, 1948 (sammen med Alf Ross)

Fra Juraens Overdrev, 1953

Arv og Legat, 1961

Legater og Stiftelser, 1962

Familieret, 1964

Arveret, 1965

Personret, 1966

Træk fra Juraens Udvikling, I-II, 1970 og 1973

The Renaissance of Legal Science after the Middle Ages, 1974

Bankvæsenets Oprindelse, 1976

Polybios og Livius om Hannibalhærens March Rhône-Po, 1981
(i Museum Tusculanum)

Legendeislæt i Evangelierne, 1987

Antinomien i Markusevangeliets kapitel 8, 1988
(i Dansk teologisk Tidsskrift)

Bretschneiders og Schleiermachers meningsforskel om forfatteren
til det yngste evangelium, 1988 (i Fønix)