

INDLEDNING

Sigtet med afhandlingen her er at bidrage til den gammeltestamentlige eksegeses fortsatte udvikling – indholdsmæssigt igennem analyser af et antal tekster fra GT, metodisk ved at foretage disse analyser med redskaber, der, uden at være absolut ukendte i den gammeltestamentlige eksegese, dog ikke normalt indgår i dens metoderepertoire.

Den aktuelle gammeltestamentlige videnskab er omfattende og mangesidet som aldrig før. Eksegesens traditionelle “højere kritik” med dens kilde-, form- og traditionskritik samt religionshistorisk komparativisme (i snævrere, dvs. regional, form) er blevet suppleret med nyere teorier og metoder. Grundlæggende stiller dette ikke den gammeltestamentlige forskning i en ny eller kritisk situation, for den har altid ladet sig influere af beslægtede videnskaber og åndsretninger. Men indflydelser af denne art er i sagens natur kontroversielle, i det mindste for en tid, eftersom det ikke kan være givet, hvilke vidensfelter der faktisk er beslægtede med GT, eller hvilke teorier og metoder, der i det lange løb vil vise sig frugtbare for GT’s udforskning. Sådanne spørgsmål afgøres delvis af videnskabens egen historie, hvor problematikker, teorier og metoder har deres tid. Så længe der ud fra et givet udgangspunkt kan frembringes ny erkendelse, hhv. at allerede etableret viden kan systematiseres, formuleres og formidles på en ny måde, har dette udgangspunkt sin berettigelse. Den aktuelle og velkendte svækkelse af den så godt som enerådende status, tidligere generationers teorier og problematikker, de nævnte klassiske “kritikker”, havde indtil for måske tyve til tredive år siden,¹ er efter min mening udtryk ikke så meget for et egentlig dementi i streng forstand af deres resultater, endsiges af deres metodiske relevans, som for en erkendelse (eller en fornemmelse) af, at mulighederne for et plausibelt resultat ikke ad disse veje i samme omfang som tidligere stod mål med forskningsprocessens omkostninger. For her blot at tage det mest oplagte eksempel, der også er relevant for nærværende afhandling, består der fortsat konsensus om, at Pentateuken – altid det vigtigste blandt de gammeltestamentlige skriftkomplekser, hvad angår drøftelse af teorier og metoder – er en heterogen tekst. På den ene side rummer Pentateuken tekstdele, der klart er

¹Jf. Rogersons konklusion på en gennemgang af eksegesens historie: “[es wäre] töricht anzunehmen, die moderne Bibelwissenschaft sei zu einer Reife und Endgültigkeit gelangt, wie sie früheren Vertretern unbekannt war. Im Gegenteil, ihre Ergebnisse sind bestenfalls eine Grundlage künftiger Entdeckungen. Es gibt heute auf dem Gebiet der alttestamentlichen Bibelwissenschaft ebenso ungeklärte Fragen wie eh und je” (Rogerson 1980, 360).

inkompatible; på den anden side besidder nogle af disse tekstdele så påfaldende ligheder, at det mest nærliggende er at antage, at de er indbyrdes relaterede. Men om hvordan dette forhold derefter skal fortolkes – hvilke konsekvenser dette skal have for en model for Pentateukens tilblivelseshistorie og for dennes eventuelle relatering til en tekstekstern historie – består der ikke længere konsensus.

De klassiske “kritikker” er traditionelt blevet sammenfattet som indbegrebet af den “historisk-kritiske” videnskab. Med ordet “videnskab” vil jeg forstå en akademisk bestræbelse på at fremsætte argumenterede og fallible hypoteser under medrefleksion af egne metoders og teories filosofiske status.² “Historisk-kritisk” er den gammeltestamentlige videnskab, når den sigter på at forstå sin genstand, der er de gammeltestamentlige tekster, i deres historiske kontekster, dvs. som produkter af tider og miljøer, hvis forestillinger og principper ikke nødvendigvis er vores; nærværende arbejde forstår ikke sit ståsted anderledes.³

På grundlag af en sådan minimal definition af det historisk-kritiske som den nødvendige ramme for gammeltestamentlig eksegesi er det mit sigte gennem en mere eller mindre nærgående læsning af et antal gammeltestamentlige tekster, primært af narrativ – og herunder navnlig mytisk/legendarisk – og rituel art, at vise, at disse på trods af deres forskellige herkomst og genretilhørsforhold *tilhører et fælles, semantisk univers*, dvs. at disse tekster direkte eller indirekte henviser til hinanden og angår dimensioner af samme problematik. Derigennem vil det desuden fremgå, at GT rummer en *problematik af “ontologisk” karakter, der angår oprindelsen til og bevarelsen af den nødvendige – og i den*

²I afhandlingens sammenhæng skal der herved kun forstås den principielle accept af at lade teoridannelserne underkaste en filosofisk refleksion, ikke at denne selv indgår som en del af afhandlingen. – Det “kritiske” ved den historisk-kritiske videnskab kan ikke kun angå kildematerialet (sål. Bentzen 1941, 20, if. hvem den gammeltestamentlige indlednings metode er “den almindelig historisk-kritiske, som er kritisk ogsaa mod sine hjælpemidler, deriblandt ogsaa al jødisk og kristelig tradition”), men ogsaa videnskaben selv, som det fremhæves bl.a. fra hermeneutisk hold (jf. Lehmann 1971, 61).

³Det nærmere indhold af termen “historisk” indbyder uden tvivl til debat; i den gammeltestamentlige videnskab menes eller underforstås ofte en kronologisk begivenhedshistorie, hvor differenserne er mere relevante end lighederne. I afhandlingen her, hvor vægten vil ligge mere på lighederne end på forskellene, skal “historisk” forstås i epokal betydning: alle gammeltestamentlige tekster, trods indbyrdes forskelle, der måske, men ikke nødvendigvis, kan forklares med teksternes indbyrdes dateringer (dog i næsten alle tilfælde stærkt omtrentlige og hypotetiske), hører hjemme i en epoke, der som helhed har grundlæggende, fælles træk.

forstand også “gode” – verden eller værensorden, og at denne problematik er central i mindst samme grad som (og måske endog mere end) den national-etniske problematik, der oftest i forskningen er blevet fremhævet som det centrale i GT. Jeg vil samtidig argumentere for, at de gammeltestamentlige teksters konstruktion af den nødvendige værensorden nok i den konkrete udformning er unik (som alle tilsvarende kulturers konstruktioner hver for sig formentlig kan hævdes at besidde unikke træk), men at den *er blevet til på grundlag af strukturer og principper, der ikke er unikke, og som derfor ikke tilhører en specifikt gammeltestamentlig* (endsige “israelitisk”) begrebslighed, men som hører hjemme på *et antropologisk, dvs. trans- eller sub-etnisk niveau*. Dette er i få ord afhandlingens centrale påstande, hvad angår dens empiriske bidrag til den gammeltestamentlige eksegese.

Hvad angår afhandlingens metodiske dimension, vil jeg plædere dels for *den eksegetiske relevans af en tekstlæsningspraksis, der er inspireret af den strukturelle myteanalyse* (væsentligst sådan, som den er praktiseret i Claude Lévi-Strauss’ myteanalyser, men under inspiration også fra såvel Georges Dumézil som fra den såkaldte “Pariserskole”, i særlig grad Jean-Pierre Vernant og Marcel Detienne⁴), dels for *relevansen af en komparativ tekstlæsning*, der ikke begrænser sig til GT’s nærorientalske kontekst, men *som også kan inddrage narrative og rituelle tekster og temaer fra kulturer, der står i et fjernere (undertiden meget fjernt) forhold til den gammeltestamentlige*.

I forhold til tendenser i international GT-forskning siden 1960’erne er der ikke noget enkelt af disse punkter, der er absolut unikt; kombinationen af dem i én, sammenfattende afhandling er dog ikke almindelig. Afhandlingen sigter på en demonstration i praksis af denne teses komponenter og sammenhængen mellem dem. Det gælder her som andre steder, at “the proof of the pudding is in the eating”, dvs. at demonstrationen ikke kun af tesen, men også af metoden, ligger i sagen selv, i de konkrete analyser og de sammenfatninger, disse giver anledning til. Dog skal tesens komponenter for en god ordens skyld kommenteres i det følgende.

Grundlæggende for afhandlingen er antagelsen af, at gammeltestamentlige tekster, trods alle forskelle i genre, kontekst, tematik, litterær stil osv., kan tilhøre et fælles, semantisk univers. I sin mest radikale udformning vil denne hypotese antage, at dette vilkår angår alle gammeltestamentlige tekster. Dette kan naturligvis ikke vises i en enkelt afhandling, men allerhøjest sandsynliggøres (for at

⁴Jf. Buxton 1981; Di Donato 1990, 225-31 (kritisk over for betegnelsen “skole”, der her er anvendt for nemheds skyld).

anvende en kategori, der under alle omstændigheder er den mere nærliggende kategori for et arbejde af denne karakter; jf. Krentz 1975, 59). Men hvis dette vilkår kan vises at gælde for en række tekster fra vidt forskellige kontekster og indbyrdes så forskellige, som tænkes kan, vil det ikke være urimeligt at antage, at det også gælder for de øvrige gammeltestamentlige tekster. I afhandlingen her vil der derfor blive inddraget såvel narrative som ikke-narrative tekster: myter, sagn, legender (i det omfang disse genresondringer er relevante, hvilket ikke er indiskutabelt), såvel som lovttekster, poetiske og profetiske tekster.

Gennemgående og traditionelt har den gammeltestamentlige eksegeses klassiske kritikker bestræbt sig på at *differentiere*. Forskerne har frem for alt urgeret forskellene, i henseende til kildetilhørsforhold, til genre, til kronologisk, geografisk og social kontekst (i nyere “retorisk kritik” undertiden endog til individuelle forfatterpersonligheder), osv., og man har typisk koncentreret analysen til de herved opståede mindre grupper af tekster. En tekst fra Præsteskriptet er blevet relateret til andre del af samme litterære kilde, en lovttekst til andre lovttekster, en klagesalme til andre klagesalmer, en sygdomssalme (en undergruppe af klagesalmerne) til andre sygdomssalmer, osv. I det omfang formålet var at rekonstruere en historie – Pentateukens tilblivelse og den israelitiske religions historie, som i Wellhausens tilfælde, den gammeltestamentlige litteraturs historie, som det var Gunkels agt, osv. – var disse differentieringer ikke kun eksegesens nødvendige delmål, men i en vis forstand selve eksegesens formål. Men der er givetvis et proportionalt forhold: jo stærkere differenserne urgeres, desto mindre lejlighed får lighederne og kontinuiteterne til at skinne igennem.

Det er ikke på forhånd utænkeligt, at to tekster, adskilt fra hinanden i henseende til genre, litterær stil osv., kan angå samme problematik og allerede derved besidde en vis indbyrdes kontakt; det kan tænkes, at to eller flere sådanne tekster kan være fælles om anvendelsen af samme metaforik eller symbolik, fordi de i grunden angår samme sag. Dette kan være udtryk for trivielle sammenfald; men det kan også være tegn på en “samtale”, evt. polemik, mellem teksterne.⁵ På et mere abstrakt eller “dybere” plan kan sådanne kontakter forene, selv om teksterne i en første omgang synes fjerne fra hinanden.⁶ Det

⁵“The structural correspondence is mutually illuminating, providing an exegetical resource not always exploited” (Blenkinsopp 1992, 87).

⁶Fx har den præsteskriftlige og den deuteronomiske Sinajperikope formentlig haft forskellige Sitz im Leben; og dog handler de åbenlyst om samme begivenhed og er tydeligvis alternativer; og intet forhindrer en komparativ analyse af de to teksters (eller tekstgrupper) indholdsside.

er nu den strukturelle myteanalyses fortjeneste at have leveret redskaber, med hvilke man klarere, end det efter mit skøn har været muligt med eksegesens klassiske kritikker, kan fremanalysere sådanne abstrakte og “dybere” niveauer, der forener, selv om teksternes “overflade” primært lægger op til sondring og adskillelse. Og heri ligger en forskel i perspektiv mellem eksegesens klassiske kritikker og den strukturelle myteanalyse: den sidstnævnte angår primært teksternes indhold, mens de klassiske kritikker i høj grad angår andre sider også: teksternes lingvistiske, stilistiske og genremæssige dimensioner og deres eksterne sociale og kronologisk-historiske kontekster; og selv om teksternes semantik ikke nødvendigvis forsvinder i interessen for disse andre dimensioner, er der dog en vis tilbøjelighed til at underbetone den indholdsmæssige side. Naturligvis er formodningen om forbindelser på tværs af genrer, kontekst etc. intet alternativ til den differentierende eksegesese, men i det højeste et supplement og en videreudbygning, for de gammeltestamentlige tekster besidder selvfølgelig just lingvistiske, stilistiske osv. sider, som det også er eksegesens opgave at undersøge. Der er altså ikke her tale om at introducere en anti-differentierende eksegesese med det formål at vende tilbage til antagelsen af en doktrinær eller litterær enhed de gammeltestamentlige tekster imellem. De forskelle, fx den litterærkritiske og formkritiske forskning har påvist mellem fx teologisk/ideologisk orientering i præsteskriftlige og deuteronomiske tekstlag eller tekstgrupper, kan og skal ikke ophæves af en eksegesese, der urgerer forbindelser og kontinuiteter; for disse består ikke primært mellem udsagnene, men mellem de midler, som disse tekstlag eller -grupper gør brug af for at formulere deres udsagn.

Blandt de klassiske kritikker⁷ er *litterærkritikken* den vigtigste for afhandlingen. Ganske vist tilbyder afhandlingen ikke noget originalt bidrag i denne henseende; men litterærkritikkens mest basale indsigter er en nødvendig forudsætning (og her tænker jeg primært på sondringen mellem Pentateukens litterære lag, navnlig på sondringen mellem præsteskriftlige og ikke-præsteskriftlige lag). Det er formentlig ingen tilfældighed, at litterærkritikken er den første (i forskningshistorisk forstand) blandt de klassiske kritikker og den, der fortsat står stærkest – ikke fordi denne retning er specielt produktiv i den aktuelle

⁷I den følgende gennemgang holder jeg mig til disse, hvis rolle ikke er udspillet i den gammeltestamentlige eksegesese, og hvis resultater eller udkast afhandlingen løbende forholder sig til. En tilsvarende oversigt over nyere eksegetiske strømninger ville her føre for vidt; jeg henviser til oversigterne og drøftelserne i Jensen 1993b og Carstens og Jensen 1997.

gammeltestamentlige forskning,⁸ men fordi dens mest grundlæggende resultater fortsat forekommer de mindst problematiske. Dette gælder ganske vist ikke de litteraturhistoriske eller religionshistoriske konsekvenser, som fra starten af har været forbundet med litterærkritikken, i kraft af eksegesens svaghed for kortslutninger mellem tekstlagenes blotte, deskriptive faktum, dvs. den tekstlige differens, og historiserende hypoteser. Således er den tekstlige (stilistiske, terminologiske, teologiske) forskel mellem fx P og J⁹ uden videre blevet betragtet som sikkert indicium på en kronologisk forskel, således at fx J nødvendigvis skulle være tidligere, eller evt. senere, end P – med tilhørende forsøg på at korrelere den tekstlige differens med en (navnlig politisk-militær) begivenhedshistorie¹⁰ og med de skrøbeligheder, sådanne forsøg nødvendigvis må have i lyset af de nu åbenlyse vanskeligheder ved overhovedet at skrive en “Israels historie”.¹¹ Heroverfor må det understreges, at den rationelle kerne i litterærkritikken er, og har altid været, selve den deskriptive konstatering af stilistiske, narrative og doktrinære forskelle mellem tekstlag (hhv. mellem hele gammeltestamentlige skrifter, men i dette tilfælde er selve tilgangen mindre kontrover-

⁸Men jf. den aktuelle og relevante debat ang. afgrænsningen af Hellighedslov og Præsteskrift *sensu stricto* (den kultiske del af P, eller P^S) og deres respektive forhold til Præsteskriftets fortælling (P^G) (jf. Milgrom 1991; 1993; Knohl 1995); og jf. spørgsmålet om udstrækningen af P^G (Lohfink 1983).

⁹En nærmere bestemmelse af J – fx (klassisk) fortløbende kilde igennem (fx) Tetrateuken, eller tekstgrupper inden for tematisk afgrænsede blokke – såvel som en nærmere redegørelse for den nyere, eksegetiske debat herom er i denne sammenhæng irrelevant.

¹⁰Jf. de berømte forsøg på at placere J inden for konteksten af en “salomonisk humanisme” (von Rad 1982, 68), P i “eksilsk” eller “eftereksilsk” tid (almindelig eksegetisk konsensus), osv. – Det fortsat gyldige af litterærkritikkens resultater består frem for alt i *definitionen* af de dele af Pentateuken, der rubriceres under kategorien “Præsteskriftet” (jf. Kaiser 1984, 111f; Zenger *et al.*, 1996, 71), der altså ikke skal forveksles med hypoteser ang. dets tilblivelse, fx hvorvidt P er et oprindeligt selvstændigt litterært værk eller et redaktionelt lag, der forudsætter en foreliggende “før-præsteskriftlig” “Pentateuk” – endsige med hypoteser ang. dets datering, fx til “Hizkijas tid” (Kaufmann, se Krapf 1992). I afhandlingen her er udgangspunktet de gængse afgrænsninger af P (i de fleste tilfælde vil der ikke være presserende grunde til at argumentere særskilt for kildetilørsforholdet), idet der tages højde for sontringen mellem den fortællende del (P^G) og de kultisk-rituelle dele (P^S) og, i disse sidste, afgrænsningen til Hellighedsloven.

¹¹Jf. fx Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, SCM Press, London 1988; Lemche, “Israels historie”, *Gads Bibel Leksikon*, Gad, København 1998, 340-5; Philip Davies 1992; Thompson, *The Bible in History. How Writers Create a Past*, Jonathan Cape, London 1999.

siel), ikke den historiske interpretation; og denne konstatering er, hvad afhandlingen her forudsætter.

Formkritikken spiller derimod ingen speciel rolle for nærværende arbejde. Deri ligger ingen principiel afstandtagen fra denne gren af den klassiske eksegesi – som undertiden er blevet hævdet at være mere end det, nemlig selve fundamentet for den gammeltestamentlig eksegesi (Koch 1974) – men blot en konstatering af, at formkritikkens horisont er en anden end afhandlingens. Formkritikken er væsentligst en litteratursociologi; dens dimension er tekstens pragmatiske funktion, for dens grundpostulat er som bekendt påstanden om en nødvendig korrelation mellem en bestemt tekstgenre (Gattung) og en bestemt, social praksis (Sitz im Leben) (jf. Koch 1974, 34f). Det er indlysende, at formkritikken i lighed med litterærkritikken essentielt er differentierende, men i en anden, ekstra-tekstuel, dimension. Netop derved er dens empiriske basis betydelig mere hypotetisk. Den antager eksistensen af bestemte, sociale situationer; men teksterne selv er omtrent den eneste informationskilde til viden om disse, og cirkelræsonnementet ligger nær (en indvending, der også kan rettes imod brug af den strukturelle myteanalyse i forbindelse med gammeltestamentlige tekster, jf. nedenfor). Dette argument er dog næppe afgørende; analogipostulatet er givetvis uomgængeligt for enhver rekonstruktion af historiske begivenheder og tilstande (jf. Krentz 1975, 55-61), og der er intet på forhånd urimeligt i antagelsen af bestemte, veldefinerede sociale situationer med tilhørende, på forhånd rituelt regulerede, adfærdsformer (begravelse, bryllup, sejr, sygdom, helligstedslegitimation etc.) også i det palæstinensiske samfund i det første årt. f.Kr. At denne spørgehorisont ikke er relevant for nærværende afhandling, skyldes derimod det samme forbehold, som må gøres over for litterærkritikken: at selv om der vil være forskelle tekster imellem, som skyldes deres forskellige genrer og dermed, i det mindste i sidste ende, forskellige pragmatiske situationer, kan disse forskelle være genereret af et sæt af fælles forestillinger og fælles konstruktionsprincipper for artikulationen af disse.¹²

Heller ikke formkritikkens videreførelse i *traditionskritikken*¹³ er pertinent for dette arbejdes anliggende. Også denne retning er primært differentierende

¹²Her skal jeg ikke komme ind på den effekt af hermeneutisk art, formkritikken har haft for den gammeltestamentlige eksegesi, dvs. den overordnede, kategoriale bestemmelse af et flertal af gammeltestamentlige tekster som væsentligst æstetiske. Dette er formentlig formkritikkens vigtigste bidrag til eksegesen (jf. Jensen 1994a.b), og i *denne*, fjernere, forstand er formkritikken faktisk al eksegeses moder, også denne afhandlings.

¹³Jeg skelner ikke her mellem overleverings- og traditionshistorie; til de terminologiske problemer, jf. Knierim 1985, 146-8.

ved at sondre mellem forskellige traditionstråde. Den søger at rekonstruere ældre og (dermed, formentlig uundgåeligt, "oprindeligere") udgaver,¹⁴ og den kan i lighed med formkritikken, hvorfra den er udsprunget, søge traditionernes ekstratekstuelle kontekster i hypotetisk skitserede, sociale institutioner (fx Albrecht Alts førststatslige retsform eller Martin Noths amfiktyoni, jf. Barton 1992). På den anden side ligger traditionskritikken i kraft af sit komparative anlæg, navnlig når det drejer sig om narrative tekster, på en måde tæt op ad afhandlingen her. Men mens traditionskritikken sigter imod en beskrivelse af kontinuiteten mellem en traditions stationer i historisk tid og rum, ligger denne interesse hinsides nærværende afhandling, der indskrænker sig til at notere evt. typologiske kontinuiteter mellem dele af en fælles tradition.

I modsætning til, hvad der var normen i den gammeltestamentlig eksegese if. de klassiske kritikere, søger dette arbejde som sagt på tværs af differenserne: på tværs af litterære genrer og deres mulige sociale kontekster, traditionslinjer etc. Det relevante tekstlige niveau er her det semantiske, dvs. teksternes indholdsmæssige motiver og temaer, og ikke mindst de strukturer, på hvis præmisser motiver og temaer er formuleret. I forhold til den klassiske eksegeses hovedstrømninger er der heri i virkeligheden heller ikke så meget nyt; for over for den "højere kritiks" differentieringer har altid stået den *gammeltestamentlige teologis* bestræbelse på at nå en indholdsmæssig syntese. Afhandlingen her er ikke en gammeltestamentlig teologi; men i kraft af dens empiriske emner kan den forhåbentlig være et eksegetisk bidrag til en sådan. Det vil derfor være praktisk også at understrege afhandlingens position i forhold til prominente retninger inden for den gammeltestamentlige teologi. Udgangspunktet må efter min opfattelse være den standard, Gerhard von Rad satte med sin *Theologie des Alten Testaments*, dvs. accepten af tilstedeværelsen af alternative og indbyrdes heterogene teologier inden for rammerne af GT (mest fremtrædende den deuteronomisk-deuteronomistiske, den præste[skrift]lige, visdommen). Dette var et betragteligt fremskridt i forhold til forestillingen om at kunne samle og organisere det gammeltestamentlige materiale under ét begreb – en position, hvis mest kendte udtryk nok er Walther Eichrods organisering af den gammeltestamentlige teologi under pagtsbegrebet.¹⁵ von Rads afvisning af en "midte" (von

¹⁴Fx Kochs "Urfassung" af Dekalogen, trods betænkeligheder (Koch 1974,63). – Kritisk til de principielle muligheder for at rekonstruere en "urtekst", jf. Kirkpatrick 1988, 44f.116, der ligeledes understreger vanskelighederne ved at sondre mellem mundtlig og skriftlig overlevering i allerede nedskrevne tekster.

¹⁵Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* 1-3 (1933-35); jf. kritikken heraf i Hayes & Prussner 1985, 183f.

Rad 1982, 128f; 1984, 386) førte imidlertid ikke til en decentraliseret sidestilling af de teologiske landskaber. Hvor den tematiske midte havde været, kom det “typiske” (von Rad 1984, 447; 1963, 295.311), som var “frelsheshistorien” i snæver forstand, dvs. det narrative forløb fra exodus til indvandring. Teologisk legitimitet i GT havde, if. von Rad, hvad der havde del i denne tradition, dvs. som genfortalte, udbyggede, reflekterede og kritiserede den. Men den frelsheshistoriske tradition – eller tematik – er så intimt forbundet med den deuteronomisk-deuteronomistiske tradition, at resultatet ikke kunne undgå at blive, hvad man kan kalde en “deuteronomicistisk” position, konstruktionen af en kanon-i-kanon, if. hvilken det teologisk forbindtlige var den deuteronomisk-deuteronomistiske tradition;¹⁶ andre teologiske traditioner i GT, navnlig den præsteskriftlige og visdommen, måtte her blive relegeret til det marginale og uforbindtlige.¹⁷

Grundlæggende er en række af de vigtigste, gammeltestamentlige teologier “efter von Rad” fortsat deuteronomicistiske. Dette udelukker ikke vigtige nybrud. I sig selv, såvel som for dette arbejde, er navnlig Claus Westermanns og Hans Heinrich Schmidts arbejder af betydning. I Westermanns gammeltestamentlige teologi (1985) er udgangspunktet ganske vist utvetydigt deuteronomicistisk. Indledningsvis citeres von Rad for, at “Das Alte Testament erzählt eine Geschichte” (p. 5), en gammeltestamentlig teologi “kann (...) nicht eine gedankliche, sie muß eine Geschehensstruktur haben” (*ib.*); og den gammeltestamentlige histories kerne er en “redning” (p. 6 – her menes exodus). I sig selv er dette udgangspunkt stort set en variant af det von Radske. Det nye er, at redningen (altså “frelse”, i ordets gammeltestamentlige betydning: *v̄nsl*, *v̄jš*) – suppleres med velsignelsen (*b^erākāh*) som det andet teologiske brændpunkt.

¹⁶Den (væsentligst tysksprogede) debat i 1960’erne og 1970’erne ang. “midten” i GT (med Zimmerlis ord: “dem Einen hinter dem Vielen” [Zimmerli 1975, 104] viser også, at alle prominente forslag falder i denne tradition: “Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft” (Fohrer 1968); ‘Jahve, Israels Gud; Israel, Jahves folk’ (Smend 1970); ‘Jahves navn’ (Zimmerli 1975); lovprisning (i Pentateuken) og skyldbekendelse (i det deuteronomistiske historieværk) (Westermann 1985, 183). Konsekvent nok foreslog Hermann (1970) Deuteronomium selv som “midten”. Til debatten jf. Hasel 1974; Hayes & Prussner 1985, 257-60; Høgenhaven 1987, 38-44.

¹⁷Mest føleligt har visdommens marginalisering været. Hvis det sættes som udgangspunkt, at “Israel nur im Schatten von bestimmtem Geschichtsfragen von Gott geredet hat” (von Rad 1982, 12), må en hel metagenre (visdommen som visdomslitteratur: Ordsprogene, Prædikeren, Job), der virkelig ikke tænker historisk, enten kvalificeres som uisraelitisk, eller “skyggen” må strækkes så langt, at den dækker over alt, selv det, der står den mest imod (men i så fald er man vendt tilbage til Eichrods position).

Eksempelvis mener Westermann at kunne beskrive Pentateuken som indlejringen af en fortælling med centrum i frelsen (dvs. frem for alt exodus; her svarende til von Rads "credo") i en mere omfattende velsignelsestematik med tekstligt nedslag i på den ene side Genesis (både Urhistorie og Patriarkhistorie), på den anden side Deuteronomium, der 'beherskes af velsignelsesbegrebet' (p. 91; jf. p. 10). Denne indsigt er i to henseender vigtig for nærværende afhandling. For det første åbner Westermanns dobbelte brændpunkt muligheden for en revurdering af det tematisk bærende i GT som helhed; for spørgsmålet er, om "redningen", der fortsat hos Westermann står som det indiskutable udgangspunkt, i virkeligheden ikke snarere må betragtes som en optakt, en nødvendig forudsætning for velsignelsen, som er hovedanliggende (jf. Jensen 1994c). For det andet åbner inddragelsen af velsignelsen som et teologisk tyngdepunkt muligheden for en positiv medrefleksion af andre kulturers og religioners udarbejdelser af velsignelsestemaet; for mens "redningen", også i Westermanns redegørelse, fortsat betragtes som en unik, gammeltestamentlig tematik, gør Westermann på den anden side det klart, at dette ikke lader sig hævde, hvad velsignelsen angår.¹⁸

Parallelt med Westermanns inddragelse af velsignelse som fundamentaltematik står Hans Heinrich Schmid (1974) velkendte (og for mig at se overbevisende) påvisning af ordensprincippet som grundlæggende for gammeltestamentlig tænkning og teologi, ikke kun for skabelses- og visdomstænkning. Sammenlignet med Westermann er Schmid mindre bundet til det narrative som primær kategori, hvilket er en klar styrke. Til gengæld kan han formulere sig på en måde, som, i lighed med von Rads position, fraskriver teologisk relevans af de store dele af GT, der uden videre kan betragtes som et lokalt nedslag af mere generelle, religiøse strukturer og temaer (Schmid 1977, 86: "In der Tat beinhalten diese Urformen alttestamentlicher Traditionen noch nicht das, was uns theologisch am Alten Testament relevant ist"¹⁹) – som om sammenfaldet mellem bibelske og andre tematikker i sig selv diskvalificerede de bibelske i kraft af en art kontamineringseffekt. Hvor Westermanns ansats således eksplicit åbner for videregående overvejelser over forholdet mellem gammeltestamentlig og anden teologi, vil en sådan snarere gå tværs imod Schmid's intentioner, i alt fald i forhold til det i dette citat formulerede forbehold.

¹⁸Jeg vender tilbage til punktet nedenfor, i forbindelse med omtalen af Westermanns udlægning af Gn 2-3 (kap. I).

¹⁹Det drejer sig om Jahve-epifanier, exodus som udtryk for nomadisk migration, jersusalemisk Jahve-dyrkelse som lokal udgave af El-dyrkelse osv.

Andre positioner – således Brevard Childs kanonteologiske (Childs 1985; 1992), Hartmut Geses traditionshistoriske (Gese 1977) – vil typisk søge at genvinde den “mistede” kanoniske enhed igennem kanons faktum, hhv. som litterært slutprodukt og som kontinuerlig traditionsproces; men i det omfang denne enhed nås igennem en reduktion af den gammeltestamentlige, teologiske kompleksitet,²⁰ kan de ikke fremstå som et overbevisende alternativ til von Rads isolering af de enkelte teologier, som dog havde den fortjeneste at lade den gammeltestamentlige mangfoldighed komme til sin ret. Mest overbevisende i denne kanoniserende retning er for mig at se Paul Beauchamp, der i sin *L’un et l’autre Testament* fra 1976 (der ikke umiddelbart fremtræder som en “teologi”, men snarere som en art tekstlæsningsstrategi, jf. undertitlen *Essai de lecture*) orienterer sig ud fra den jødiske tredeling af kanon og søger at ramme de grundlæggende kategorier for hver af disse tre. Her fastholdes kompleksiteten i GT som foreliggende, synkron tilstand, samtidig med, at heterogeniteten ikke udelukker tematiske kontakter, der krydser ind over og forbinder de teologiske helheder. Det sofistikerede i Beauchamps tekstlæsningsstrategi hænger bl.a. sammen en umiskendelig inspiration fra tressernes og halvfjerdsernes franske strukturalisme.²¹

von Rads insisteren på de teologiske diskrepanser betegner som sagt et afgørende snit i udviklingen af den gammeltestamentlige teologi. Men resultatet var en sondring internt i GT mellem det i egentlig forstand kanoniske, det typiske, og det, der ikke er det. Kun hvor GT fastholder sin fundering i det frelseshistoriske (herunder hvor det sker negativt, som i profetismen; von Rad 1982, 142; 1984, 125-9.343f), er der stof at bygge på for en gammeltestamentlig teologi. Det typiske var for von Rad det frelseshistoriske, og det frelseshi-

²⁰Til Gese på dette punkt, jf. Schmid 1977, 79; ang. Childs, jf. en karakteristisk formulering: “to seek to give theological autonomy to a reconstructed Yahwist source apart from its present canonical context is to disregard the crucial theological intention of the tradents of the tradition, and to isolate a text’s meaning from its reception” (Childs 1985, 11).

²¹Beauchamps omgang med semiotiske og andre tekstlæsningsstrategier er både original og eklektisk (jf. François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d’une vie*, Éditions La Découverte, Paris 1997, 416f); mens hans diskussion af den klassiske eksegeses, navnlig formkritikkens, muligheder og grænser er eksplicit, ligger inspirationen fra anden side snarest diskret under overfladen; men jf. anvendelsen af termene “system”, “struktur”, “udsigelse”, henvisningerne til Saussure, Benveniste, Lévi-Strauss etc., for her blot at nævne den i egentlig forstand strukturelle inspiration (og jf. metodede-batten i Beauchamp 1976, 178-87, og p. 1).

storske var identisk med fremkomsten af en ontologi *sui generis*,²² med tyngdepunkt i en 'specifik hebraisk tids- og historieforståelse' (von Rad 1984, 108).²³ Denne særlige tidsforståelse betød et afgørende brud med "Israels" kulturelle omverden, hvis tidsopfattelse, hvad det religiøse angik, 'snarest var cyklisk' (p. 120), udtryk som de var for en sakralisering af naturens orden.²⁴ Denne kontrast er givetvis højst problematisk.²⁵ Dens teologiske funktion er imidlertid afgørende for von Rads anliggende, for så vidt som den i realiteten er ensbetydende med en transponering af et "dogmatisk" (og ideologisk) skel mellem en bibelsk, religiøs sandhed og hedenskabets falskhed til et formodet "religionshistorisk" (p. 119) skel mellem en generel nærorientalsk og en særlig israelitisk ontologi. Det problematiske her ligger ikke så meget i den utvivlsomme overvurdering af det narratives betydning i GT som i isoleringen af det nar-

²²"Historiseringen" af de ("kana'anæiske", "agrare", "nærorientalske") fester kan som "Leistungen eines ganz eigenständigen Welt- und Daseinsverständnisses" (1984, 113) if. von Rad næppe overvurderes (at denne ofte i den eksegetiske litteratur repeterede "historisering" af de gammeltestamentlige fester i øvrigt faktisk er stærkt overvurderet – i realiteten gælder den kun påsken – er mindre afgørende i denne sammenhæng).

²³Subjektet for denne særlige ontologi er "Israel"; fx (med mine kursiveringer) "*Israel* hat diese ehedem rein agrarische Feste 'historisiert'" (*ib.*, 113); "Damit hat *Israel* die Konzeption von einer linearen Geschichtsstrecke gewonnen" (*ib.*, 115).

²⁴p.120; von Rads beskrivelse er netop på dette (formentlig afgørende) punkt mindre end krystalklar, med en karakteristisk kombination af insisteren og vaghed: "Aber dieses die Welt tragende gottheitliche Geschehen sahen die altorientalischen Religionen eben nicht geschichtlich, sondern eher zyklisch. Das Weltbild des alten Orients ist mehr oder minder deutlich geprägt von einem mythischen Kreislaufdenken, also von einem Denkschema, das gerade das sakrale Geschehen vom Rhythmus naturhafter Ordnungen her begriff".

²⁵von Rad tager højde for den nærliggende indvending, at "historisk", lineær tid, herunder som en dimension for guddommelig indgriben, var kendt i Den Nære Orient, ikke kun i "Israel"; men han insisterer på, at den afgørende forskel ligger i kontrasten mellem en guddom, der som i GT er transcendent i forhold til naturens orden, eller om guddommene er immanent og identiske med denne orden (*ib.*, 121). – Det er sigende, at von Rad i forbindelse med denne beskrivelse af nærorientalske religioners ontologi og teologi henviser til mere generelle, religionsfænomenologiske visioner hos Mircea Eliade og Gerardus van der Leeuw, der ikke på forhånd skal fraskrives enhver relevans, men som heller ikke uden præciseringer og modifikationer kan hævdes at ramme det specifikke for nærorientalsk religiøsitet og mytologi. – Overbevisningen om nærorientalske guddommes immanens i naturens orden findes endnu hos Koch 1978 (jf. Jensen 1998). Westermann afviser, under henvisning til Albrektsens *History and the Gods* (1967), pertinensten af kontrasten mellem lineær og cyklisk tid.

native som rene momenter (fx “exodus”) uden disses syntagmatiske kontekst, dvs. begivenhedernes plads i deres egne, større forløbsmæssige sammenhænge. Westermanns inddragelse af velsignelsen som modkategori til “redningen” er her vigtig – hvorfor den cykliske tid bliver relevant også for en gammeltestamentlig teologi. Men Westermann bliver stående på halvvejen, eller mindre end den. Overalt i GT peger, vil jeg hævde, begivenhederne hen på tilstande, der skal etableres, og som skal erstatte begivenhederne (jf. Jensen 1994c). Eller med andre ord: von Rad funderer “frelshistorien” negativt; al vægt kommer til at ligge på “frelsen” eller “redningen” *fra*, ikke “frelsen” eller “redningen” *til*. Havde dette stået klart, var det også blevet klart, at “frelsen” er en funktion af velsignelsen, ikke omvendt. For nu at sætte en sag, hvis vigtighed i grunden kræver en særskilt og udførlig argumentation, på spidsen: Jahve er ikke primært en frelsende gud, men en velsignende gud; Jahve frelser for at kunne velsigne; og Jahve velsigner, også selv om han ikke først havde behøvet at frelse. Men i så fald bliver det til gengæld adskilligt mindre klart, hvori “Israels” særlige ontologi egentlig består, og det bliver noget mindre indlysende, om en gammeltestamentlig teologi fortsat kan etableres på skellet mellem det unikt gammeltestamentlige og det, der genfindes hos andre kulturer (nærorientalsk eller evt. helt andre) eller endog er sammenfaldende dermed.

Under alle omstændigheder er en marginalisering af store og vægtige tekstflader i GT intuitivt utilfredsstillende. På den anden side har den gammeltestamentlige forskning siden tresserne interesseret sig ikke mindst for fænomener som visdom og ritualistik og dermed direkte eller indirekte korrigeret den ensidigt deuteronomistiske orientering eller i det mindste leveret vigtige forudsætninger for en sådan korrektion. Nærværende afhandlings relevans for den fortsatte diskussion om en gammeltestamentlig teologi består ikke mindst i dens bidrag til denne reorientering. Skal heterogenitetens problem ikke løses ved en (deuteronomicerende) nivellering eller udgrænsning, står endnu en mulighed åben: at teologiernes mangfoldighed udgør ét niveau, det umiddelbart (“empirisk”) iagttagelige, men ikke det eneste. Det tilsyneladende heterogene kan været genereret af et andet niveau, der kan bestå i en mere abstrakt basis, en art teologisk dybdegrammatik, der kan formuleres igennem forskellige “koder” (i strukturalistisk forstand).

På dette punkt krydser den teologiske problematik om GT’s heterogenitet eller konsistens den tekstanalytiske metodik, som anvendes i dette arbejde. Den strukturelle myteanalyse, som den er udarbejdet navnlig af Claude Lévi-Strauss, er som anført den metodiske hovedinspiration for de tekstlæsninger, der udgør størstedelen af afhandlingen her. Bortset fra den demonstration af

metoden, der eks- eller implicit er indeholdt i Lévi-Strauss' eget værk,²⁶ er den ofte introduceret og diskuteret²⁷ og kræver ingen speciel introduktion.²⁸ De følgende bemærkninger vil blive holdt i relativ knaphed og altovervejende på det principielle plan.

Udgangspunktet for den strukturelle myteanalyse er naturligvis strukturalismen generelt, der i denne sammenhæng og helt principielt kan bestemmes som en teoretisk antagelse af, at betydning forudsætter relation og at relation kan beskrives som struktur, dvs. som en artikuleret helhed af elementer. Enhver strukturel analyse er følgelig analysen af, hvordan en given helheds (fx en teksts) elementer besidder betydning ved at indgå i strukturer. Som "myteanalyse" forudsættes det derfor, at også "myter" er strukturerede helheder af elementer, sat i relation til hinanden. "Myte" betyder i denne sammenhæng groft sagt en kategori af figurativt-narrative tekster, som i deres indhold tager udgangspunkt i en tilstand, hvor verden i sin reelle udgave endnu ikke er til.²⁹

²⁶Det vigtigste er de fire bind *Mythologiques* (Lévi-Strauss 1964; 1966; 1968; 1971); herud over kan nævnes Lévi-Strauss' første udkast, den berømte og problematiske artikel "Analyse structurale des myths" fra 1955, (nu i Lévi-Strauss 1958, 227-55), den mere regelrette "La geste d'Asdiwal" fra 1958 (nu i Lévi-Strauss 1973, 175-233) samt efterfølgerne til *Mythologiques*, navnlig *La Potière jalouse* (1985) og *Historie de Lynx* (1991).

²⁷Fx Sperber 1973, 49-70; Courtés 1973; Marc-Lipianski 1973, 188-219; Oppitz 1975, 204-326; Detienne 1977, 23-46; de Heusch 1979, 147-56; Vernant 1981c, 237-43; Clément 1985; Walitschke 1995, 73-134; også Lévi-Strauss' kortfattede redegørelser for de forudgående forelæsningsforløb i *Paroles données* (1984) giver en god oversigt.

²⁸Betegnende nok går to arbejder som Marcel Dettiennes *Les jardins d'Adonis* (Detienne 1972) og Luc de Heuschs *Le roi ivre* (de Heusch 1972), der begge er applikationer af Lévi-Strauss' myteanalytiske metode, også begge ud fra, at metoden kan anvendes uden speciel introduktion (men jf. Dettiennes metodiske forsvar i efterfølgeren, *Dionysos mis à mort*, 1977, 17-47). – Naturligvis er Lévi-Strauss' tekstanalytiske principper ikke hævet over kritik eller debat (seriøse kritikker i Sperber 1973 og frem for alt Scubla 1998). Men de typiske indvendinger går på, at de mytiske (i bred forstand) tekster rummer dimensioner, der ikke indfanges af denne tilgang – pragmatiske, retoriske, formelle etc. – hvilket er indlysende, men trivielt (jf. Lévi-Strauss 1987), og som inden for det specifikt gammeltestamentlige område ville svare til at opstille fx formkritik eller retorisk kritik som *alternativer* til den strukturelle tilgang.

²⁹Jeg vender tilbage til spørgsmålet nedenfor, i kap. I. – Med denne omtrentlige definition af myten som fortælling fremgår også, at den dimension af en konkret mytisk fortælling, der navnlig er relevant for den strukturelle myteanalyse, er dens semantik, ikke dens retorik, stilistik etc. Lévi-Strauss selv kan derfor arbejde med myter i oversættelse (jf. Lévi-Strauss 1958, 232). Vernants analysepraksis, der angår utvivlsomt lit-