

TOTEM

Tidsskrift ved Afdeling for Religionsvidenskab
og Arabisk- og Islamstudier, Aarhus Universitet
Nummer 26, forår 2011
© Tidsskriftet og forfatterne, 2011

ORIGINALSPROGSOPGAVE, GRÆSK

Imitatio Christi mellem Jerusalem og Athen

Af Johan Christian Nord,

stud. mag ved Afdeling for Religionsvidenskab
og Arabisk- og Islamstudier

Indhold

1. Oversættelse	3
2. Parafraze af ApG. 7,44-60.....	3
3. Tekstkritisk diskussion af v. 48 og v. 51	5
4. Kommenterende gennemgang af ApG. 7,44-60	6
5.1 Stefanus død i lyset af Jesus død i Lukasevangeliet og den jødiske martyrlitteratur	11
5.2 Stefanus død og den tidlige kristne martyrlitteratur	14
6. Konklusion	16
7. Litteraturfortegnelse	17

1. Oversættelse

Apostlenes Gerninger 7,44-60

44: I ørkenen var vidnesbyrdets telt for vore fædre således, som han, der havde talt til Moses, beordrede ham at indrette det efter det mønster, som han havde set. 45: Og efter at have modtaget det, medbragte vore fædre det, da de sammen med Joshua fortrængte folkeslagene, som Gud havde drevet bort foran vore fædres åsyn. Sådan var det indtil Davids dage. 46: Han fandt nåde for Gud og bad om at måtte finde en bolig til Jakobs hus. 47: Men Solomo byggede det et hus, 48: men den højeste bor ikke i huse skabt af menneskehænder, som profeten siger: 49: Himlen er min trone, og jorden er mine fødders fodskammel, hvilken slags hus vil du bygge mig, spørger Herren, eller hvilket sted kan være mit hvilested? 50: Har min hånd ikke skabt alle disse ting?

51: I hårdnakkede og uomskårne i hjerter og øren, I modsætter jer altid det helliges ånd, som jeres fædre også jer. 52: Hvem af profeterne har jeres fædre ikke forfulgt? De dræbte også dem som forudsagde om den retfærdiges komme, ham hvis forrædere og mordere I nu er blevet. 53: I som modtog loven på engles forordninger og ikke har holdt den. 54: Og da de hørte dette, vrededes de i deres hjerter og skar tænder ad ham. 55: Men idet han var fuld af hellig ånd, stirrede han mod himlen og så Guds herlighed og Jesus stående til højre for Gud, 56: og han sagde: ”Se, jeg ser himlene åbne og menneskesønnen stående til højre for Gud. 57: Men de skreg med høj røst og holdt sig for deres øren, og sammen for de på ham. 58: Og de drev ham ud af byen og stenede ham. Og vidnerne kastede deres kapper ned for fødderne af en ung mand kaldet Saulus, 59: og de stenede Stefanus, mens han bad og sagde: ”Herre Jesus, modtag min ånd. 60: Og han knælede og råbte med høj røst: ”Herre, læg dem ikke denne synd til last”. Og efter at have sagt dette hensov han.

2. Parafrase af ApG. 7,44-60

Tekstuddraget er den afsluttende del af Stefanus forsvarstale, der har karakter af en genfortælling af det jødiske folks historie, med udgangspunkt i den foreliggende situation. Den konkrete foranledning til denne genfortælling er, at Stefanus af rådet, tilspørgeres om, hvorvidt den af ham forkyndte Jesus fra Nazaret, virkelig har ytret, at han vil nedbryde templet og forandre de via Moses overleverede sædvaner.

2.1 7,44: Vore fædre og vidnesbyrdets telt:

I umiddelbar forlængelse af at have citeret Prædikerens Bog med henblik på at påminde om folkets skæbnesvangre hang til afgudsbilleddyrkelse, henleder Stefanus tilhørernes opmærksomhed på en anderledes positiv overensstemmelse mellem guddommelig vilje og folkets eksekvering af denne. Det gøres således klart, at *vore fædre*, da de befandt sig i ørkenen, overholdt alle de, via Moses tilvejebragte, guddommelige forordninger ved opførelsen af det, der benævnes vidnesbyrdets telt. Teltet bragtes med, da folket anført af Joshua i overensstemmelse med Guds vilje fordrev folkeslagene. Denne ønskværdige situation bestod indtil Davids dage.

7,47-50: Menneskeskabte boligers utilstrækkelighed for den højeste:

Om David siges det, at han opnåede at stå i et gunstigt forhold til Gud, hvilket gjorde det muligt for ham at bede Gud om, at det måtte være ham forundt at finde en bolig til Jakobs hus. At der med Jakobs hus må forstås Gud eller dennes helligdom bliver klart nedenfor. Imidlertid blev det ikke Jakob, men Solomo, der byggede et hus til det guddommelige. Over for dette menneskelige forsøg på at huse Herren stiller teksten sig afvisende ved at gengive Es 66,1-2. I den gengivne tekst afviser Gud gennem profeten ethvert menneskeligt forsøg på at frembringe ham en adækvat bolig. Når Gud har skabt den hele verden, og såvel himmel som jord er ham til rådighed som henholdsvis trone og fodskammel, efterlades mennesket uden mulighed for ved egen hjælp at frembringe Herren nogen form for passende hvilested.

7, 51-53: Etablering af forbindelse mellem fortidige formasteligheder og anklagen mod Stefanus:

Efter at have gengivet udvalgte, først og fremmest kompromitterende dele af folkets historie, tiltaler Stefanus nu sine anklagere direkte. Anklagerne bestemmes som hårdnakkede og uomskårne i deres hjerter og ører. De er ikke villige, eller i hvert fald ikke i stand, til at forstå den sande guddommelige vilje. De siges således, i lighed med deres fædre, at modsætte sig den hellige ånd. Om fædrene gøres det via retoriske spørgsmål klart, at disse har gjort sig skyldige i forfølgelse og drab på Guds udsendte. Særligt fremhæves det, at fædrene først var ansvarlige for drabene på de, der forkyndte den retfærdiges komme, og at anklagerne siden hen lod netop denne retfærdige myrde.

Om de anklagende ekspliciteres det slutteligt, at de nok modtog loven på behørig vis, men ikke formåede at overholde den.

7,54-57: Vredesudbrud og opbyggelig vision:

Denne genanklage berettes at blive mødt med et veritabelt tænderskærende vredesudbrud blandt de anklagende. Stefanus, der siges at være fuld af hellig ånd, lader sig ikke påvirke af anklagernes fjendtlige afvisning af hans irettesættelse af dem og stirrer mod himlen. Han skuer Guds herlighed og Jesus, der står til højre for Gud. Stefanus kundgør over for de tilstedeværende, hvad han har set, hvilket imidlertid kun afstedkommer en forøget vrede blandt anklagerne, der udbryder i skrig, holder sig for deres ører og farer på ham.

7,58-60: Strafeksekvering og den døende Stefanus sidste ord:

Som en følge af det forstærkede vredesudbrud siges de tilstedeværende at have drevet Stefanus ud af byen for dér at stene ham. Om de tilstedeværende berettes det, at en af disse, nemlig Saulus, i særlig grad synes at have de andres respekt, idet de øvrige lægger deres kapper ned for hans fødder.

Idet Stefanus stenes, udsiger han en bøn til Jesus, om at denne må modtage hans ånd. Han knæler og udsiger i et råb sine sidste ord, der har karakter af en bøn til Herren om ikke at lade det syndige drab være til last for Stefanus' mordere. Herefter dør Stefanus.

3. Tekstkritisk diskussion af v. 48 og v. 51

For vers 48 findes der to læsemåder, der afviger fra den af Nestle-Aland valgte.

Hvor Nestle-Aland med udgangspunkt i langt størstedelen af de bevarede manuskripter læser: *all ouch ho hupsistos en cheiropoiētois katoikei*, læser kodeks D: *ho de hupsistos ou katoikei en cheiropoiētois*. Det samme gør sig med mindre afvigelser gældende for det syriske håndskrift *sy*^p. Sætningsstrukturen i håndskrift D's læsemåde synes, hvad angår placeringen af såvel nægtelse som verbum, at være simple end strukturen i den af Nestle-Aland foretrukne læsemåde. At førstnævnte læsemåde vurderes til at være den mest oprindelige, følger altså af en applicering af reglen om den sværere læsemådes forrang i henseende til formodet lighed med den oprindelige nedfældning (*lectio difficilior*).

Den anden alternative læsemåde forekommer i Papyrus⁷⁴, hvor der efter *ouch* er tilføjet *hōs*, således at der står: *all ouch hōs ho hupsistos en cheiropoiētois katoikei*. Idet *hōs* ikke er afgørende for hverken sætningens syntaktiske struktur eller semantiske indhold, forstås den som en senere tilføjelse. Udeladelsen af *hōs* er altså at forstå som følge af en applicering af reglen om den kortere læsemådes forrang (*lectio brevior*).

I vers 51 er der tre alternative læsemåder, der alle angår ordet kardiais. I kodeks Sinaiticus(Ⲛ), Ψ (med mindre afvigelser), håndskrifterne 945, 1175, 1739, 1891 samt få andre står der således: tais kardiais humōn, hvor Nestle-Aland har valgt læsemåden: kardiais. At den sidstnævnte foretrækkes er en klar følge af ovennævnte antagelse om den kortere teksts højere anvendelighed i henseende til at tilstræbe lighed med den oprindelige tekst, der formodes at have eksisteret.

I kodeks Vaticanus(B) læses der kardias. Valget af kardiais synes ikke at være en direkte følge af hverken regelen om lectio brevior eller lectio difficilior. Men da kun et enkelt manuskript bevidner denne læsemåde, må den langt tiere forekommende læsemåde vurderes som mere plausibel. Nestle-Alands rekonstruktion bygger således på en mængde manuskripter, nemlig Papyrus⁷⁴, kodeks A, kodeks C, kodeks D samt få andre og har herudover paralleller i Vulgata(vg) og deloverleveringen Cyr^{pt}.

Den sidste afvigende læsemåde er: tē kardia og findes hos kodeks E, Mehrheitstext, alle eller de fleste gammellatinske håndskrifter, Vulgata(vg^{mss}), sy^p, LcF, GrNy og Cyr^{pt}.

At denne læsemåde, på trods af at være bevidnet i Mehrheitstext, forkastes, følger af en applicering af reglen om lectio difficilior. Læsningen tē kardia kan altså betragtes som en specificering, der ved at anvende bestemt artikel og ental tydeliggør eller letter forståelsen af sætningen. Hvorvidt den alternative læsemåde også kan forkastes på baggrund af regelen om lectio brevior, forekommer mig at være et grænsetilfælde, strengt taget er den alternative læsemåde ikke decideret længere end, men har dog et ord mere end den af Nestle-Aland foretrukne læsemåde.

4. Kommenterende gennemgang af ApG. 7,44-60

Forsvarstalen afstedkommes egentlig af ypperstepræstens direkte spørgsmål til Stefanus angående den af ham forkyndte Jesus, eftersigende omstyrtningsberedte, stillingtagen til templet og de mosaiske sædvaner. Disse anklager tangeres da også i talen, hvilket vil blive drøftet nedenfor, men langt mere udfoldes talen som en genanklage imod de, Stefanus selv står anklaget af. Forsvarstalens udfoldes således som en spiddende italesættelse af, hvorledes de uretmæssigheder, der nu begås mod Stefanus ækvivalerer de fortidige hændelser, hvor folket gennem tiden på forskellig vis har afvejet fra guddommelige dekretter. De religiøse myndigheders behandling af Stefanus søges altså indskrevet i rækken af overgreb begået af folket mod enkelte udvalgte, der som en følge af deres

særlige, og for folket uforståelige, forhold til Gud har måttet påtage sig alskens lidelser indtil døden. Mere herom nedenfor.

I første del af det her behandlede uddrag af forsvarstalen genfortælles det, hvorledes folket i fordums tid formåede at indrette de fysiske tilbedelsesfaciliteter i overensstemmelse med den guddommelige vilje. Via den rette mediator, nemlig Moses, var det blevet folket forundt at komme i besiddelse af præcise anvisninger for indretningen af det, der benævnes vidnesbyrdets telt. Indretningen af denne ikke-stedbundne tilbedelses fysiske rammer beroede altså ikke på egenmægtige menneskelige spekulationer angående den adækvate indretning af et tilbedelsessted, men på guddomsgivne grundplaner for den transcendent sanktionerede indretning af det rette tilbedelsessted.

Idet folket efterlever forordningerne for tilbedelse opnår de også den guddommelige gunst, og vidnesbyrdets telt kan således medføres ved fordrivelsen af de i det forjættede land bosiddende hedninge. Den succesfulde erobring af landet og de heraf følgende ønskværdige tilstande står således i teksten i en positiv korrelation til korrekt kultisk praksis. De to tilstande, korrekt udført tilbedelse og indtagelse af landet, har karakter af henholdsvis følgen af og forudsætningen for etableringen og vedligeholdelsen af den rette relation mellem Gud og dennes udvalgte folk.

Denne gennemført deuteronomistiske forståelse af forholdet mellem guddom og folk, er for mig at se et tydeligt udtryk for, i hvor høj grad det lukanske dobbeltværk, i lighed med den tidlige kristendom, som sådan er indfældet i den fælles jødiske tradition. Fædrene der vandrede i ørkenen og her agerede i overensstemmelse med Guds vilje omtales netop som *vores*, fordi der for forfatteren til Apostlenes Gerninger ikke gives nogen afgørende modsætning mellem disse fortidige gudvelbehagelige og de nutidige kristustroende i henseende til korrekt hengivelse til Gud. De kristustroende forholder sig i deres samtid i overensstemmelse med Guds vilje, som de ørkenvandrende gjorde i deres. Ved at lade fædrenes praksis gælde som upåklagelig i den daværende situation, såvel påberåber Stefanus de kristustroendes delagtighed i en fælles fortid som etablerer en forståelsesramme for sine senere udfald mod anklagerne.

Dette harmoniske forhold mellem Gud og hans udvalgte folk siges at have varet indtil kong Davids tid. Om ham gøres det klart, at han stod i en positiv relation til Gud, der beskrives som at finde nåde for Gud. At han overhovedet kunne bede Gud om at måtte

tilvejebringe denne Jakobs slægts Gud en bolig¹, synes at være en følge af, at Gud allerede var gunstigt stemt over for ham. At de gode tider strakte sig indtil Davids tid, indebærer imidlertid også, at disse efter ham ophørte, hvilket netop synes at være af største vigtighed i de følgende vers.

At det ikke blev David, men Solomo der nævnes som den ansvarlige bag forsøget på opbygningen af en guddomsbolig, indebærer således en vis a priori negativ stillingtagen til Solomos forehavende, idet tilhøreren allerede ved, at Solomo ikke formåede at bibeholde det ønskværdige forhold mellem Gud og folket, som havde kendetegnet tiden til og med David.

Således fremgår det da også med al ønskelig tydelighed af den herpå følgende inddragelse af profetiske citater, at Den Højeste eller Herren ikke billiger det forehavende, som Solomo indlod sig på.

Denne fordømmelse af enhver form for topologisk restriktion af Guds tilstedeværelse, synes at antyde en stillingtagen til de fremførte anklager om mangel på behørig anerkendelse af tempelinstitutionen. Med henvisning til den, for såvel Stefanus som anklagerne, autoritative skrift, anskueliggøres det, at Gud, der har skabt den hele verden, ikke kan begrænses til nogen menneskeskabt bolig. Imidlertid er det ikke klart om dette opgør med en topideologisk forståelse af tilbedelse af Gud, også indebærer en fuldstændig afvisning af tempelinstitution. Således argumenterer Robert C. Tannehill i sin kommentar til nærværende passage med henvisning til Stefanus' genfortælling af Abrahams forjættelse, hvor det i 7,7 af Gud proklameres, at Abrahams efterkommere skal dyrke ham "på dette sted" (en tō topō toutō), for en mildere forståelse af tempelkritikken (Tannehill 1990, 93). Udfaldet forstås her hverken som en afvisning af templet eller en kritik af Solomo for at have bygget det. Spørgsmålet er for komplekst til at nå en nærmere afklaring i denne sammenhæng, men sikkert er det, at passagen under alle omstændigheder må forstås som en afvisning af en ideologi, der hævder en restriktion af Guds tilstedeværelse og dyrkelsen af denne til templet i Jerusalem.

Angående den her behandlede passage vil jeg slutteligt vove den påstand, at det, uanset hvor radikal tempelkritikken bør forstås, og hvorvidt skildringen skulle afspejle faktiske hændelser eller ej, er givet, at teksten, i kraft af sit affattelsestidspunkt,

¹ Som det også fremgår af min oversættelse af vers 46, står der i Nestle-Alands udgave af dette vers rent faktisk Jakobs hus; tō oikō Iakōb. Som allerede nævnt en passant, bliver de følgende vers imidlertid svært forståelige, hvis man ved "Jakobs hus" ikke forstår Jakobs hus' Gud, altså Jakobs slægts Gud. Se også kommentar 1 note til vers 46.

nødvendigvis må argumentere for muligheden af gudsdyrkelse uafhængigt af templet. I og med at templet rent faktisk er blevet ødelagt, men man fortsat forstår sig som tilhørende den Gud, der tidligere dyrkedes i dette, må der, for overhovedet at bibeholde muligheden for tilbedelse, fremsættes antagelser angående Guds ustedsbundne natur.

Efter at have fremsat denne afvisning af den tempelideologi, som anklagerne selv ivrigt forfægter, henvender Stefanus sig i vers 51 direkte til disse og omvender således endnu tydeligere relationen mellem anklaget og anklagere. De religiøse myndigheder, der mener at have rådighed over dennesidig eksekvering af loven, angribes nu for deres eget oprør mod den guddommelige vilje, og altså netop mangel på overholdelse af den lov, de forstår sig selv som håndhævere af.

Rådsmedlemmerne udpeges af Stefanus som hårdnakkede og uomskårne i hjerter og ører, som dem, der altid modsætter sig den hellige ånd. Det forstås altså som et væsenstræk ved anklagerne, at de for bestandigt er uforstående over for Guds indgriben i verden og endda modsætter sig denne. Anklagen skærpes yderligere, idet de blinde og opsætsige rådsmedlemmer med den afsluttende del af verset ”hōs hoi pateres humōn kai humeis”, sidestilles med fortidige aggressorers obstruktion af den guddommelige viljes udførelse. Her omtales de fortidige fædre ikke som vores, men udelukkende som *jeres*. Der eksisterer altså intet slægtskab mellem disse og Stefanus, kun hans anklagere ligner ved deres nutidige praksis sådanne fjender af Gud. Med henvisning til den fælles fortælling om forholdet mellem Gud og hans udvalgte folk etablerer Stefanus altså en kompromisløs sondring mellem sig selv som repræsentant for de kristustroende og de hårdnakkede og uomskårne i hjerter og ører, der altid har været uformående i henseende til at begribe den guddommelige viljes tilsynekomst i verden. Den fælles fortid synes at blive koloniseret. Idet de nutidige modstandere tildeles rollen som de evige sabotører af Guds vilje blandt folket, hvis adfærd bestandigt har bragt folket til fald, fratages disse retorisk deres delagtighed i fortællingen om de retfærdige blandt det udvalgte folk; deres status som det sande Israel.

På samme vis som anklagerens fædre i deres genstridighed gjorde sig skyldige i forfølgelse af Guds udsendte profeter og mordene på de, der forkyndte om ”den retfærdiges komme”, har rådsmedlemmerne nu også ageret i overensstemmelse med deres væsenslighed med fortidens overgrebsmænd. De siges således at være blevet den retfærdiges forrædere og mordere; de har gjort sig skyldige i henrettelsen af Jesus. Henrettelsen af Jesus forstås således som den yderste konsekvens af de uforståendes fortløbende aggressioner imod Guds udsendte. På samme måde som folket afviste Moses

(ApG 7,27-29), hvis virke skulle tjene til dets udfrielse har størstedelen af det nu afvist den, der var sendt for at bringe det den endelige forløsning.

Rådsmedlemmerne bestemmes slutteligt som de, der nok har modtaget den guddommelige lov, men som ikke har formået at efterleve den. Stefanus kan med denne konstatering siges at have ydet et gensvar på anklagen om mangel på overholdelse af loven. Hvordan kan rådsmedlemmerne anklage for brud på loven, når de selv er kendetegnet ved på grelleste vis at have gjort sig skyldige heri?

Det herpå følgende vredesudbrud tjener til at udstille, hvorledes rådsmedlemmerne på beskæmmende vis er i deres affekters vold. At de skærer tænder er en tydelig indikation af anklagernes fuldstændige mangel på selvbeherskelse, idet de selv bringes under anklage.

I modsætningen til dette kompromitterende følelsesudbrud blandt rådsmedlemmerne, forholder Stefanus sig, som en følge af den hellige ånds virke i ham, fuldstændig roligt. Rådsmedlemmerne fremstilles således som værende fuldstændig ude af kontrol med situationen, de kan end ikke opretholde et anstændigt ydre, men afslører deres hæslige karakter ved at skære tænder.

Stefanus bekræftes imidlertid i sit forehavende, idet han stirrer mod himlen, og det dér bliver ham forundt at se Guds herlighed og Jesus, der står til højre for Gud. Idet han indvier de tilstedeværende i visionens indhold, kan Stefanus i rådsmedlemmernes forfejlede optik siges at vedstå sig anklagen om blasfemi; ved at lade Jesus stå side om side med Gud, anfægter han den ene Guds suverænit.

Rådsmedlemmernes reaktion på Stefanus udsigelse af visionens indhold, understreger yderligere deres mangel på forståelse af den guddommelige vilje. De hårdnakkede hverken kan eller vil høre om det guddommeliges tilsynekomst og holder sig i trods for ørerne.

Udsagnet om Jesus placering ved siden af Gud afgør således sagen, og de tilstedeværende kaster sig i samlet flok over Stefanus og driver ham ud af byen, hvor han stenes.

At mordet på Stefanus sker som følge af et kollektivt vredesudbrud blandt de forsamlede accentuerer yderligere henrettelsens karakter af voldeligt overgreb, de der havde sat sig for at dømme forkynderen af Guds vilje formår ikke en gang at afsige en dom, men lader sig endnu engang vildføre af deres blinde vrede.

Under henrettelsesscenen nævnes Saulus, som den eneste af tilstedeværende ved navn. At han bifalder mordet på Stefanus og endda tilkendes særlig hæder fra de øvrige

tilstedeværende, understreger, i kraft af Apostlenes Gerningers senere hændelsesforløb, i hvilket Paulus som bekendt spiller en central rolle for udbredelsen af evangeliet, at selv de, der med forhærdet hjerte har forfulgt de kristustroende, endnu kan opnå at se klart og omvende sig.

I dødsøjeblikkets sidste udbrud genlyder Jesus korsord fra Lukasevangeliet. Som Jesus overgiver faderen sin ånd (Luk 23,46), beder Stefanus Jesus modtage sin. Ligeledes har Stefanus sidste bøn, om tilgivelse af sine drabsmænd, karakter af et ekko af Jesus bøn om tilgivelse af morderne, der ikke ved, hvad de gør (Luk 23,34). Ligesom de, der myrdede Jesus ikke forstod fejlagtigheden af deres handlinger, forstår den rasende hob ikke deres, idet de stener den, der forkynnder dem det guddommeliges tilsynekomst ved Jesus. Med bønne om tilgivelse bliver det klart, at Stefanus selv i dødsøjeblikket i sin ophøjede ro formår at være blottet for enhver form for ressentiment over for sine forblændede mordere.

Efter således at have vist sig morderne fuldstændig overlegen, henover Stefanus roligt, som Jesus også udånder efter at have sagt, hvad der skulle siges.

5.1 Stefanus død i lyset af Jesus død i Lukasevangeliet og den jødiske martyrlitteratur

Som det allerede i nogen grad er blevet klart, skildres Stefanus død i høj grad i lyset af det lukanske dobbeltværks fremstilling af Jesus død. I lighed med Jesus forholder Stefanus sig ved sin død med ophøjet ro og fuldstændig afklaret tiltro til, at hans stålsathed er i overensstemmelse med den guddommelige vilje. Stefanus har i lighed med Jesus fuldstændig kontrol over begivenhedernes gang og demonstrerer, lig denne, endda sin overlegne moralske karakter ved at bede for de misdædere, der er ansvarlige for overgrebet.

For at kunne bestemme forholdet mellem skildringen af Stefanus og Jesus nøjere, vil jeg i det følgende beskæftige mig med den lukanske konceptualisering af Jesus død for derefter at vende tilbage til de markante ligheder, men også afgørende forskelle, der er imellem de to skikkelser.

Det særlige fokus på den retfærdiges forbilledligt afklarede sindelag i forbindelse med egen død, er særegent for det lukanske dobbeltværk og er således ikke at finde i de andre synoptiske evangelier. Hvor Markusevangeliet lader en lidende Jesus udbrude ”

Eloí, eloí! Lamá sabaktáni?/ho theos mou, ho theos mou, eis tis egkatelipes me? (Mark 15,34b)”, overgiver den sejrrige frelser i Lukasevangeliet uden forbitrelse sin ånd til Gud. Forestillingen om den retfærdige vismand, der med sindig ro afventer døden i forvisning om at agere i overensstemmelse med sandheden er imidlertid overmåde udbredt i den samtidige græsk/romerske litteratur, og den lukanske skildring synes på afgørende punkter at være stærkt influeret af denne fælleshelleniske topos. I Greg Sterlings artikel ”Mors philosophi: The Death of Jesus in Luke” argumenteres der via en lang række eksemplificeringer for, hvordan forestillingen om den ædelmodige mands død er et gennemgående motiv i den samlede hellenistiske tænkning og således også har øvet betydelig indflydelse på såvel jødisk som kristen tænkning. Denne interesse for eller dyrkelse af den mandhaftige død udmøntede sig i deciderede litterære genre. For det græske sprogområdes vedkommende opstod der de såkaldte ”teleutai” (Sterling 2001, 384) og i det latinske rubriceredes døds skildringerne under betegnelsen ”exitus illustrium virorum” (ibid., 386).

Den mest prægnante eksponent for forestillingen om den ædle død blev Sokrates figuren, hvis udgang enten direkte blev model for eller på mere indirekte vis satte sit aftryk på senere dødsberetninger i den hellenistiske verden (ibid., 387).

Ligesom en lang række andre litterater påvirkedes af og bevidst lod sig inspirere af den standhaftige Sokrates, der med sindig ro går sin uretfærdige død i møde for den sandhed han er overbevist om at have delagtighed i, argumenterer Sterling for, at også forfatteren til det lukanske dobbeltværk var influeret af Sokrates figuren i sin konceptualisering af den døende Jesus (ibid., 395-400).

I skildringen af Jesus som det eksemplariske, roligt døende offer for et justitsmord genlyder således den for samtiden velkendte og højt ærede Sokrates skæbne. Denne fremstilling af Jesus død vidner om, at forfatteren til det lukanske dobbeltværk i højere grad end de to andre synoptiske evangelier er indfældet denne del af den hellenistiske forestillingsverden.

At skildringen er forfattet i lighed med et udbredt topos i den hegemoniske kultur, kan imidlertid også forstås som udtryk for en vilje til tilpasning hos Lukasevangeliets forfatter. Da en sokratiske Jesus unægtelig må have forekommet mere salonfæhig i en hellenistisk kultur, kan det eksplicite opgør med det markanske forlæg i valget af en sådan skildring altså også opfattes som apologetisk motiveret.

Idet Stefanus død, som drøftet ovenfor, i betragtelig grad er formet efter den lukanske Jesus død, er der således også et tydeligt sokratiske ekko i denne. Stefanus

håndterer netop situationen som den sindsligevægtige vismand, der, som også Sokrates gjorde det, udstår pinslerne i bevidstheden om, at der venter ham en værenstilstand, der er højere end den, han forlader (se Platon, 103).

Det er i ovenstående blevet klart, at Stefanus i henseende til såvel kompositionen af de sidste ord som hans eksemplariske, fattede holdning over for de manges vrede er skildret i lyset af Jesus og følgelig også det sokratiske forbillede. Stefanus fremstilles som en forbilledlig efterligner af Jesus, som en der gennemlever de tilskikkede lidelser på samme måde som frelseren selv.

Imidlertid er der én særligt afgørende forskel på den lukanske skildring af Jesus død og Stefanus død. Foruden at være stærkt influeret af den fælleshellenistiske dyrkelse af den indtil døden sandhedshungrende vismand, er Lukasevangeliet, lige så vel som de andre evangelier, stærkt indfældet i en anden forståelse af mordet på den retfærdige, nemlig den jødiske martyrlitteratur.

Jesus rolle er ikke kun at være et gudvelbehageligt sandhedsvidne. Hans død fremstilles i lighed med paradigmatiske figurer i den jødiske martyrlitteratur som et afgørende sonoffer, der skal muliggøre genoprettelsen af et gunstigt forhold imellem Gud og dennes folk.

I den jødiske martyrlitteratur ekspliciteres martyrens sonende funktion særligt i 2 Makkabæerbogs patosfyldte martyrskildringer. Umiddelbart forud for 2 Makkabæerbogs skildring af Eleazers forbilledlige død, indskyder forfatteren endda en direkte henvendelse til tekstens læsere, eller tilhørere, der skal tjene til at forsikre disse om den højere mening med og endda nødvendigheden af de brutale overgreb på eksemplariske jøder: ”Jeg beder dem, der læser denne bog, om ikke at blive modløse over ulykkerne, men at betragte straffene som noget, der ikke sigter mod vort folks undergang, men mod dets tugtelse” (2 Makk 6,12). Det gøres altså allerede før skildringen af martyrernes lidelser klart, at disse tjener til det højere formål at lutre folkets skyld (se også Van Henten 1997, 137).

I 2 Makkabæerbogs skildring af de syv brødre og deres mors martyrdød italesættes martyren gennem sine egne udtalelser som en, der i kraft af sin lydefrie karakter ved sin død bevirker soning for det samlede folk, der har modsat sig den guddommelige vilje. Forfatteren lader således den sidst døende blandt brødrene accentuere lidelsernes ophøjede formål med sine sidste ord: ”Ligesom mine brødre ofrer jeg både krop og sjæl for de fædrene love og anråber Gud, om at han snart vil vise sig nådig mod folket... og om at den Almægtiges vrede, som med rette har ramt hele vort folk, må bringes til ophør ved mig og mine brødre” (2 Makk 7,37-38).

I lighed med denne funktionelle bestemmelse af martyrens rolle, forstås Jesus død i Lukasevangeliet ikke blot som udtryk for en vilje til at dø for sandheden. Hans død som sonoffer er forlenet med kosmisk betydning og indvarsler en ny tingenes tilstand. Med Kristusbegivenheden bliver det menneskene forundt at opnå soning over for Gud for deres tidligere vandel. I den lukanske skildring fremhæves korsfæstelsens indvirkning på verdensordenen endda ved at forhængen i templet flænges og således må formodes at blotlægge Det Allerhelligste (Luk 23,45).

Om Stefanus død berettes der intet af denne art, hans død er ikke et led i den guddommelige plan for udfrielse af folket og drabet udløser ingen tilsynekomst af det hellige. Stefanus er et gudvelbehageligt vidne, der i trods mod de dennesidige religiøse myndigheder, forkynder Guds vilje og som et eksempel til efterfølgelse mister livet herved, men må formodes at vinde delagtighed i en højere væren.

Den lukanske martyr er altså ikke som Jesus og martyrerne i 2 Makkabæerbog en frelsesformidlende mediator mellem folket og den fjerne himmel, i det lukanske dobbeltværk kan denne rolle kun tilfalde Jesus. Ved at lade Jesus gennemspille den gudgivne rolle som soningsbringende offerlam par excellence, har forfatteren til det lukanske dobbeltværk overflødiggjort eller endda umuliggjort tilkendelsen af denne funktion til martyrens død.

5.2 Stefanus død og den tidlige kristne martyrlitteratur

I det følgende vil jeg med udgangspunkt i skildringen af martyrerne fra Lyon og Vienne søge at anskueliggøre, hvordan betydningen af martyrens død som et vidnesbyrd om de kristustroendes generelle stilling i verden intensiveres.

Jeg vil i denne sammenhæng ikke fokusere på selve skildringen af martyrerne lidelser, men på tekstens eksplicite tolkning af disse og i forlængelse heraf drøfte forholdet mellem denne forståelse af martyrdøden og Apostlenes Gerningers skildring af Stefanus død.

I prømiet til beretningen om martyrerne fra Lyon og Vienne gøres det klart, at nedfældningen af begivenhederne er tiltænkt andre kristustroende. Teksten skal altså tjene til at bibringe andre kristustroende viden om, hvordan en gruppe martyrer opgav deres liv for Kristus, den skal tjene som et eksempel, med hvilket andre kristustroende kan identificere sig (1,3).

Forud for den omhyggelige skildring af martyrerens lidelser, lader teksten dens adressater ane, i hvilken sammenhæng lidelserne skal forstås: "Panti gar sthenei eneskēpsen ho antikeimenos prooimiazomenos ēdē tēn adeōs mellousan esesthai parousian autou" (1,5). Det bliver altså allerede forud for selve dødsberetningerne klart, at overgrebene på de gudhengivne martyrer er at betragte som "modstanderens" angreb på Guds tjenere og endda som en foregribelse af den endelige kamp, der i fremtiden vil stå mellem Gud og modstanderen, altså Satan (se også Lieu 2002, 220).

De romerske myndigheders overgreb forstås altså som foranlediget af et satanisk plot, der skal tjene til at knuse de kristustroende. Ved således at italesætte de romerske myndigheder som sataniske marionetter, lader teksten de kristustroendes lidelser blive indskrevet i den kosmiske kamp mellem Gud og Satan. Idet Romerbrevet 8,18 citeres bliver det klart, til hvilket formål disse lidelser tjener og således også, med hvilket formål for øje teksten er blevet nedfældet og kolporteret: "...hoti ouk axia ta pathēmata tou nun kairou pros tēn mellousan doxan apokalufthēnai eis humas" (1,6b).

Den viden teksten søger at overbringe til og befæste i de kristustroende er altså, at de nuværende lidelser tjener et formål, og at de kristustroende for i fremtiden at blive delagtige i herliggørelsen må være beredte på at gennemgå sådanne lidelser.

Angående modtagernes rolle skriver Judith Lieu i kapitlet "I am a Christian: Martyrdom and the Beginning of Christian Identity" fra hendes monografi *Neither Jew nor Greek?*: "They watch those who watch, provided by the text with the key to the true meaning of what lies before them; although ostensibly they are invited to affirm or to deny, to choose the latter would be to choose meaininglessness" (Lieu 2002, 219). For de beskuende er der altså kun det ene valg at forstå sig selv i fuldstændig lighed med de skildrede martyrer.

Ved på afstand at gennemleve de velskildrede nedslagtinger af de gudvelbehagelige martyrer, bringes tilhørerne i en situation, hvor de stilles over for den samme fordring som de fortalte karakterer, nemlig at bekræfte deres tilhørsforhold til gruppen med det samme entydige svar som martyrerne; "Christianos eimi" (1,20).

I den tidlige kristne martyrlitteratur, eksemplificeret ved martyrerne fra Lyon og Vienne, mener jeg, at se en intensivering af martyrdødens rolle for konstituering af fællesskabet mellem de kristustroende. Hvor Stefanus nok er et forbilledligt vidne, iscenesættes hans død ikke som en paradigmatiske foregribelse af den endelige kamp mellem Gud og de sataniske horder. Martyren synes altså at blive tildelt en rolle som repræsentant for de kristustroendes stilling i verden og et ideelt forbillede til efterfølgelse for disse.

Af modtagerne af den lukanske skildring af Stefanus' død synes der ikke at blive forventet en lighedannelse med Stefanus, men derimod at disse i lighed med Stefanus imiterer Kristus forbilledlige møde med denne verdens magthavere. I skildringen af martyrerne fra Lyon og Vienne er martyren altså, i modsætningen til Stefanus, blevet en selvstændig aktør, hvis kamp afspejler de kristustroendes stilling i verden.

Hvor Stefanus ved sin død blot bevidnede den kosmiske betydning af Jesus død, tildeles martyrens død nu i sig selv kosmisk betydning, idet den italesættes som en afbildning af de kristustroendes stilling i verden som sådan og en foregribelse af den endelige kamp, der venter Guds tjenere.

Hvor Jesus i det lukanske dobbeltværk tjente som mediator mellem den fjerne Gud og de dennesidige gudhengivne, lader det altså til, at man inden for visse dele af den tidlige kristendom ikke længere kan identificere sig direkte med Jesus og dennes død. Jeg foreslår således at forstå martyren som en figur, der ved sin eksemplariske død fungerer som mediator mellem Jesus og de kristustroende på et tidspunkt, hvor beretningen om kristusbegivenheden ikke længere er et tilstrækkeligt identifikationsgrundlag. De kristustroende må forvise sig om muligheden for at opnå delagtighed i den frelsende fortælling og gør dette ved at ophæve martyren til en figur, med hvilken de kristustroende en bloc kan identificere sig og således fortløbende bekræfte deres tilhørsforhold til den frelsende Kristus.

6. Konklusion

Jeg har i det ovenstående drøftet, hvordan Stefanus død må forstås som modeleret over specifikke træk ved Jesus død i Lukasevangeliets. Det er i denne sammenhæng blevet klart, hvordan den lukanske Jesus død bør forstås som en syntetisering af den jødiske martyrlitteraturs forståelse af martyrens sonende rolle og den fælleshellenistiske topos om den retfærdige vismands rolige udståelse af de lidelser, han tilskikkes, som en forening mellem Jerusalem og Athen i det sokratiske sonoffer, om man vil. Den grundlæggende forskel på Jesus død og Stefanus død er blevet bestemt som udeblivelsen af det sonende aspekt, der karakteriserer Jesus død. Der er i forlængelse heraf blevet argumenteret for at Stefanus død ikke kan forlenes med denne sonende virkning, da den fornødne soning allerede er ydet ved Jesus død.

Slutteligt har jeg med udgangspunkt i skildringen af martyrerne fra Lyon og Vienne drøftet, hvordan martyrens rolle i den tidlige kristne martyrlitteratur intensiveres,

idet den tilskrives kosmisk betydning og således opfattes som en foregribelse af den endelige kamp mellem Gud og Satan. Jeg har i denne sammenhæng argumenteret for en opfattelse af martyren som en internt samlende figur, der tjener til at mediere mellem de kristustroende og den Kristus, de ikke har umiddelbar adgang til, men har behov for at opretholde forbindelsen til.

7. Litteraturfortegnelse

Lieu, Judith M.

2002 *Neither Jew nor Greek*, London/New York, T & T Clark, 211-231

Musurillo, Herbert

1979 *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford University Press, 62-86.

Nestle-Aland

1995 *Novum Testamentum Graece*, 27. revidierte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

Platon

2001 *Faidon*, ved Niels Henningsen, Det lille Forlag, Frederiksberg.

Sterling, Greg

2001 Mors filosofi: The Death of Jesus in Luke in *Harvard theological review*, 94:4, 383-402.

Tannehill, Robert C.

1990 *The Narrative Unity of Luke-Acts, A Literary Interpretation*. Volume 2: The Acts of the Apostles, Minneapolis, Fortress Press, 80-101.

Van Henten

1997 *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden/New York/Köln, 125-186.