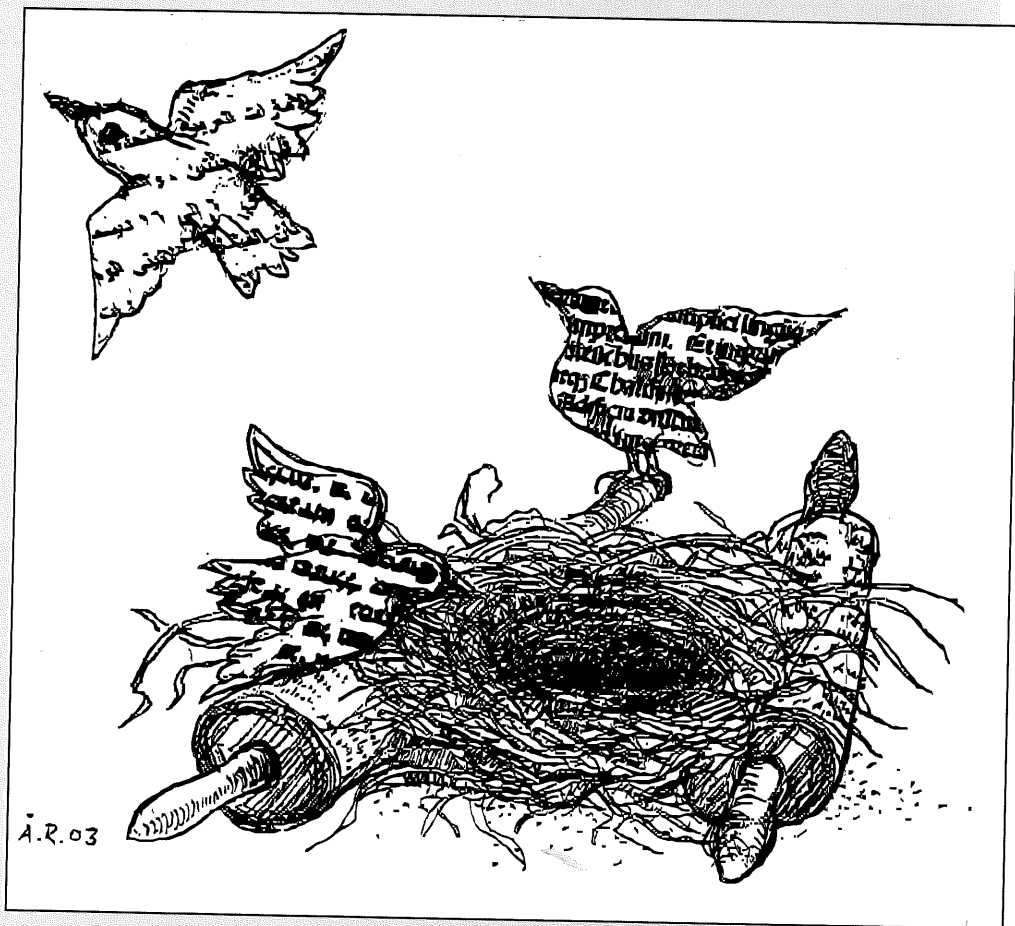


# RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for  
Religionslærer-  
foreningen i Norge

ÅRGANG 15 • 2003 • NR 1



**Hellige skrifter  
i semittiske religioner**



## Hellige tekster

Hellige tekster synes i noen grad å være i vinden. En årsak til det kan være interessen for religiøsitet som har blomstret opp etter diverse religiøst begrunnede terrorangrep og ditto begrunnet mafiøs statsstyring. En gang i høst hadde det tyske ukemagasinet Stern mottatt leserinnlegg gjengitt med stor overskrift (og i bønns form): Måtte vi engang komme til en tid der religionen ikke finnes ... Religionen slik den da er oppfattet er trolig noe tilstivnet, ute av takt med egen samtid, altså fundamentalisme. Og for mange kan kanskje de hellige tekster være noe som nettopp er selve innbegrepet av slik tilstivnethet. Den skrevne tekst har på den ene siden den fordelen at den tar vare på tankene og fungerer som en felles og eller privat hukommelse – så all ære til teksten. Men altså på den annen side: Teksten kan også fungere som en bærer for det som Marx kalte ideologi, altså falsk bevissthet: Ideologiens representasjon av virkeligheten stemmer ikke lenger med det faktiske.

For den religiøse skal den hellige teksten være «herre», den skal styre og lede ens tanke og handling. Og det er ikke noe illegitimt i dette. Tekstene formidler på sin måte det guddommelige ord, det skal ikke være utlevert til skriftende tider og tanker. Det skal ikke restløst gå opp i *Geist der Zeit* ...

Men å følge en tekst som er skrevet årtusener tilbake vil kunne by på komplikasjoner. Tolkninger vil hele tiden være nødvendig selv i religioner som oppfatter teksten som Guds stemme uten filter. Og dette er nettopp noe av fascinasjonen omkring de hellige tekstene – hvordan de har fungert og hvordan de har vært brukt. Jødedommen har sin Talmud, kristendommen sin tradisjon, islam sin Hadith.

Et annet aspekt er hvordan selve tekstene er kommet til. Interessen for apokryfe skrifter viser dette. Noen iler fort til: er det nå så sikkert at ikke samlingen av tekstene har vært kuppet av visse maktsjuka kretser langt fra de opprinnelige profeters ønske? Særlige er dette aktuelt der det gjelder samlinger av skrifter, som de bibelske.

Dette er noen av det som bladet tar opp denne gang. God lesning

### RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge  
Nr. 1, 2003, 15 årgang

Redaksjonskomiteen:  
Bjørn Myhre (ansv.)  
Harald Skottene

Redaksjonsråd:  
Heid Leganger-Krogstad  
Otto Krogset  
Dagfinn Rian  
Svein Olaf Thorbjørnsen  
Svein Aage Christoffersen

Illustrasjon:  
Åsmund Risnes

Formgivning:  
John Jones

Det planlegges 4 nummer i 2003

Tidsfrist for nr. 2, 2003  
1. mai

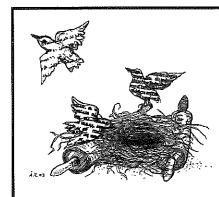
Trykk:  
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:  
850

Redaksjonens adresse:  
Religionslærerforeningen  
v/Bjørn Myhre  
Berg Videregående Skole  
John Colletts allé 106  
0870 Oslo

e-post:  
bjorn.myhre@ils.uio.no  
harald.skottene@grefsen.vgs.no

ISSN 0802-8214



## Innhold

	Side
<b>Leder</b>	2
<b>TEMA:</b>	
<b>Hellige tekster i semittiske religioner</b>	4
<i>Jens Braarvig:</i>	
<b>Hva er en hellig tekst?</b>	4
<i>Torleif Elgvin:</i>	
<b>Dødehavsrullene og Bibelen</b>	9
<i>Oskar Skarsaune:</i>	
<b>Kirken og jødernes hellige skrifter</b>	15
<i>Oskar Skarsaune:</i>	
<b>Skriftene som ikke ble hellige. Om apokryfiske skrifter til Det gamle og Det nye testamente</b>	26
<i>Dagfinn Rian:</i>	
<b>Talmud – det transportable fedreland</b>	36
<i>Einar Thomassen:</i>	
<b>Om å tolke Koranen</b>	42
<i>Oddbjørn Leirvik:</i>	
<b>Islamske tekstar</b>	48
<b>METODIKK:</b>	
<i>Yvonne Janson:</i>	
<b>Hellige tekster og bruk av IKT</b>	52
<b>BOKMELDINGER:</b>	55

**Ny pris på medlemskap i Religionslærerforeningen:** Det er dessverre blitt nødvendig å heve medlemsavgiften for Religionslærerforeningen til kr. 250,- fra 2003.

**Tema i neste nummer: Hvorfor etikkundervisning? Hvordan vurderer religionslærere?**

Feil eller uregelmessigheter ved utsendelse av bladet: Kontakt Gunnar Holth (se baksiden)

Jens Braarvig:

## Hva er hellig tekst?

«Hellig tekst» er like vanskelig å definere som «religion» – de to begrepene henger da også svært nært sammen. Men selv om religionsvitenskapen aldri blir enig med seg selv om en endelig definisjon på religion, fortsetter likevel dette ordet å være tema for en forskningsaktivitet og en generell interesse som bare synes økende, og dermed også utforskningen av de hellige tekster. For i mange religioner, om ikke alle, er det den hellige teksten, i videste forstand, som gir den aktuelle religionen sin grunnleggende identitet.

Om man tror på en religions sentrale doktriner og sentrale tankegods – gjerne også den aktuelle religionens trosbekjennelse – sier man gjerne at man tilhører denne religionen, og dette tankegodset er gjerne uttrykt i de hellige tekster som overleveres og æres som hellige gjennom denne religionens historie. Men det bør man være oppmerksom på, at for de som er medlemmer av denne religionen, er disse tekstene ikke bare hvilke som helst hellige tekster, de er de *sanne* tekster, og bærere av de guddommelige påbud og sannheter som de troende ser på som autoritative og grunnleggende i sine liv. På grunn av dette blir uttrykket «hellige tekster» en beskrivelse av slik litteratur *utenfra*, når man behandler dem historisk, religionshistorisk og litteraturhistorisk. Hellige tekster er i hovedsak noe «de andre» har, noe vi kan beskrive og utforske, eller omtale som noe som andre tror på. Men for dem som tror på dem, er de selvsamme tekster livets rettesnor og sannhetens kilde, til forskjell fra

andre «hellige tekster», eller kanskje bare hvilken som helst litteratur. I dag hører vi ofte at selv tekstene fra vår egen religion, kristendommen, blir behandlet som litteratur, gjerne «stor» litteratur, og fremført av ledende skuespillere som en slags forfinet form for underholdning – dette løsrevet fra deres kultiske sammenheng og unntatt den autoritative status. Lest på denne måten blir hellige tekster litteratur og historiske vitnesbyrd i kulturliv og forskning. Men når de brukes i sin religiøse sammenheng, er de dessuten selve sannheten.

Denne distinksjonen er det viktig å være oppmerksom på når en skal svare på spørsmålet «Hva er en hellige tekst,» fordi det som er litteratur og hellig tekst for noen, altså er uttrykk for den brennende og inderlige tro, og sannheten, for andre. I dag kan vi støte på uttrykksmåten «å tro på en religion,» men vitterlig må man jo heller forvente at medlemmer av en religion tror på *innholdet* i denne religionen, og vel kan man tro på de hellige tekster på det ene eller det andre vis, som uttrykk for særlige begivenheter – historiske eller kulturelle – men det som gjør en hellig tekst til en hellig tekst er at den i forskjellige sammenhenger hevdes å være uløselig knyttet som sannhetsvitne til denne eller hin religion, og har en særlig kulturell betydning. Om vi tar den kristne Bibel som eksempel, er det ikke vanskelig å ta de begivenheter som her skildres som stort sett historisk riktige, og sanne i denne forstand, men dette gjør ikke Bibelen til et hellig skrift. Heller ikke om man tror at Jesus Kris-

tus har levd, mer eller mindre slik som skildret i Bibelen, gjøre at leseren oppfatter Bibelen som en hellig tekst. Men det er det faktum, at for kristne er Bibelen selve sannheten, og boken om Jesus Kristus som frelseren, «som veien, sannheten og livet,» som gjør Bibelen til et hellig skrift i historisk forstand – fordi det er noen, i dette tilfelle mange, som tror at denne boken er selve sannheten – også for dem som ikke tror på dens budskap: man kan godt tro at Jesus har levd selv om man ikke tror at Jesus lever, og det er ikke vanskelig å tro på at kristendommen er, med all sin litteratur, en meget viktig historisk og kulturell kraft, selv om man ikke godtar at kristendommen er den absolutte sannhet. Så det som er sannhet for noen er ikke mer enn – som utenfra beskrevet – en hellig tekst for andre. Det er altså gjerne i en posisjon litt utenfra at vi snakker om «det sanne ordet,» som «hellig tekst». Nå refererer riktignok også de kristne selv til Bibelen som Den hellige skrift, men da i den nevnte inderlige og trosmessige betydning, og ikke i den generelle betydning som behandler hele verdens religiøse litteratur som hellige skrifter. Og på samme måten er Koranen sannhet for muslimene, Vedaskriftene sannhet for hinduene, mens de for oss bare er hellige skrifter som opptrer i et historisk, religiøst og kulturelt rom – om vi da ikke er muslimer eller hinduer. Og vel er den kristne bibel et hellig skrift også for muslimer og hinduer, men bare på ufullkomment vis del av *deres* absolutte sannheter.

Videre er det som er mytologi for noen, sannhet for andre – selv om all mytologi lett kan komme inn under kategorien hellig tekst, og det ikke bare i vår samtid. Som eksempel kan vi jo nevne Hesiods *Theogonia*, fra ca. 700 år f. Kr., det som var selve sannheten om gudenes og verdens tilblivelse for den gamle greske kulturen – for de gamle grekerne var dette sannheten om gudeverdenen og tidens begynnelse, mens for oss er det bare underholdende mytologiske fremstillinger. Og trojanerkrigen, slik den ble

skildret av Homer i *Iliaden* og *Odysseen* – for grekerne deres fjerne historie, men for oss kun fortellinger, som bare i noen grad har et historiske substrat.

I en historisk sammenheng, og i perspektivet av religionsforskningen, er det hellig tekst i betydningen «dokument om historiske eller nåtidige religioner» vi forholder oss til, vi bruker de hellige tekster til å beskrive religionshistorien, til å forstå historien som bakgrunn for hva vi som enkeltmennesker og kollektiver er blitt til i dag. Men likevel, når vi leser, så reflekterer vi vel alltid over tekstenes sannhet, i hvert fall deres informasjonsverdi, og når vi leser hellige tekster forholder vi oss vel til dem som uttrykk for særlige måter å tenke verden på, bilder av verden og mennesket som vi henter fra historien, som også kan ha noe å si oss idag. Så derfor leser vi vel alltid litteratur, hellig eller ikke, kanonisert eller ikke, som uttrykk for vår eksistens, som vitnemål om hvordan mennesket er som det er. Dette er jo også en måte å forholde seg til sannheten i tekster og litteratur på, vi leter vel alltid etter sannheten, selv om det ikke nødvendigvis er den religiøse, absolutte aksept av tekstenes sannhet. Og dette er jo en egenskap ved vår moderne verden, som vi setter stor pris på, nemlig det at sannheten blir etablert gjennom dialogen, og ikke gjennom de absolutte sannheter som nedfelt i Den Hellige Skrift – slik har vi muligheten til å gjøre oss opp en mening om livet, det hinsidige og den religiøse verden slik vi selv finner det riktig, uten et presteskap eller en annen form for politisk autoritet som forer oss med det ubetinget sanne. Derfor kan det å lese, og prøve å forstå hellige tekster fra hele vår globale religionshistorie fortelle noe om mennesket og det religiøse som kan berike vår egen tilværelse, og vi kan kanskje forstå og akseptere kulturer vi ikke umiddelbart har sympati for.

Men vårt spørsmål er fremdeles langt fra besvart, «Hva er en hellig tekst?» I det følgende skal vi se på noen forsøk på forkla-

ring, og tenke litt rundt hvordan noen hellige tekster er blitt til i historien. For en kristen viser fortellingene om Jesus, og hans taler, hans død og gjenoppstandelse den sannhet at det er håp for også oss andre om gjenoppstandelse, for muslimer er åpenbaringen av Koranen til Muhammed gjennom engelen Gabriel de sanne regler for livet som bringer mennesket til paradiset. For hinduene er Vedaen, den gamle visdomslitteraturen som er overlevert fra gudene, eller «hørt» – ikke åpenbart – det guddommelige språk som er bærer av alle universets sannheter. Men hinduenes Veda, som vi regner ble til fra ca. år 1000 f. Kr. og i noen århundrer fremover, er heller ikke *skrifter* i streng mening – hinduene overleverte sine hellige lærer muntlig, og hadde en veldig evne til å huske disse gjennom århundrene – derfor kaller inderne sin religiøse tradisjon for *smriti*, «det man husker.» Buddhistene på Sri Lanka mener at Buddhas ord om veien til friheten, til nirvana, er inneholdt i deres skrifter, som riktignok først ble *skrevet* ned og systematisert ca. 300 år etter Buddhas død, mens buddhistene i Tibet mener at deres oversettelser av indiske buddhistiske skrifter, som ble foretatt fra ca. 700 e. Kr., inneholder buddhismens sannhet. Men de tibetanske skriftene er veldig forskjellige fra dem på Sri Lanka, og den typen buddhisme som har eksistert der, har ikke akseptert slike skrifter som kanoniske som de tibetanske buddhistene har gjort det. Til Kina kom buddhismen gradvis gjennom århundrene fra ca. 200 år e. Kr., og derfor har man integrert det aller meste av den opprinnelig indiske buddhistiske litteratur i den kinesiske buddhistiske kanon, og man har ikke fulgt et strengt utvalgssystem og strenge kriterier om hva som er kanonisk eller ikke.

Så om disse skriftene vi her har nevnt, og mange andre, er sannheten og den absolutte guddommelige eller religiøse autoritet for de troende, er det ikke til å nekte at disse tekstene er blitt til gjennom høyst menneskelige prosesser av kanonisering. Kanon er et gresk

ord som betyr rettesnor, eller lineal, og har kommet til å bety dette i overført betydning om de skrifter som er vedtatt som sanne innenfor en særlig religiøs tradisjon – disse tekstene er de sanne rettesnorer for de troende. Og selv om disse skriftene er sett på som overleverte åpenbaringer fra gudene, eller muntlig traderte beretninger fra vismenn i gammel tid, er det ikke til å nekte at konsiler og geistlige møter gjorde et utvalg av tekster og læresystemer mer sanne enn andre ved flertallsvedtak og formalisering av disse. De tapende parter i slike situasjoner laget enten egne sekter, eller så gikk deres litteratur kanskje til grunne som kjetteri. Ofte er det jo denne siste kategori av hellige tekster som påkaller spesiell religionshistorisk interesse, fordi de viser en annen måte å tenke på, og kanskje sannheter som ble undertrykt av maktpolitiske grunner. Så det synes som selv det åpenbarte ordet er resultatet av om ikke alltid demokratiske prosesser, så resultatet av møter der særlige tekster gis autoritet fra makthavere og prestestand. Og slik diskusjon om hva som er den rette kanon følger alle skriftreligionenes historie.

Vi kan jo begynne å gi buddhismen som eksempel på hvordan hellige tekster blir hellige tekster. Etter Buddhas død sammenkalte en av Buddhas munke, Mahakashyapa, alle Buddhas disipler til et konsil, der Buddhas nærmeste disippel og tjener Ananda, som hadde hørt alle Buddhas ord, kunne resitere alle hans taler, og gjorde det for forsamlingen. Slik ble man enige om den buddhistiske kanon. Men som vi har hørt, ble disse talene tradert muntlig, og skrevet ned først i siste århundre f. Kr., og derfor ble det snart uenighet om hva som var den sanne buddhisme. I århundrene etter Kristus kom også en ny form for buddhisme til, nemlig mahayanabuddhismen, og dens tilhengere laget sin egen litteratur som de fremmet som Buddhas sanne ord, mens de tradisjonelle buddhistene mente dette var et falskneri. Likevel ble mahayanabuddhismens litteratur den viktigste form for buddhisme i India – til den døde

ut der i det ellefte århundre e. Kr. – og dessuten i Kina, Korea, Vietnam, Japan og Tibet. Den tradisjonelle buddhismen levde videre på Sri Lanka, i Burma og i Thailand, og deres kanon, deres hellige skrifter, er på mange måter svært forskjellige fra dem vi nevnte som tilhørende mahayanabuddhismen.

Så kanoniseringen av hellige skrifter, formaliseringen av de religiøse sannheter, har i alle religioner og til alle tider vært et religionspolitisk, og ofte et rent politisk anliggende, ofte noe vi oppfatter nokså fjernt fra religionenes egentlige oppgave. Og derfor finner vi jo at religiøse ledere i mange tradisjoner ofte vil vende tilbake til de opprinnelige religiøse skriftene, til fundamentet for troen, slik som Luther og mange med ham. Det vi i dag kaller islamsk fundamentalisme er jo også et forsøk på å vende tilbake til den rene islam på Koranens grunn. Den kristne Bibel har jo også en broket teksthistorie – vi skal ikke komme inn på hele her, men striden om hva denne hellige skrift skal inneholde har jo preget ethvert stadium av kirkehistorien. Og en ting er den hellige skrift selv, grunnlaget for religionens tilblivelse, men videre inneholder de store religiøse tradisjonene jo også veldig mengder av *kommentarlitteratur* – denne kan ofte bli like så viktig som selve den fundamentale tekstboken, og som sådan få grunnleggende betydning for tradisjonen. Slik er det også grunn til å kalle denne litteraturen for hellige tekster. Dette finner vi i buddhismen, som delte seg i mange sekter på grunn av uenighet om hva som var Buddhas sanne ord, og alle sektene forfattet sine kommentarer som grunnlag for sine særsyn. Slike kommentarer får jo ofte også en kanonisk eller semikanonisk status, slik som muslimeres *sunna*, som er tradisjonens utlegning av Koranen.

I kristendommen, islam og buddhismen har religionen en historisk begynnelse, og den hellige skrift, eller de hellige skrifter har sin opprinnelse ved grunnleggelsen av religionen. Og vi kjenner i store trekk til den

historiske kanoniseringprosessen til disse religionenes hellige skrifter. Men når det gjelder hinduismen vet vi ikke stort om dette, men også hinduismens skrifter er på ett eller flere tidspunkter blitt formalisert og akseptert av religiøse ledere som den autoritative kanon. Hittil har vi i hovedsak forholdt oss til de store verdensreligionenes kanona, men det er all grunn til å bruke betegnelsen hellige skrifter også om litteraturen til andre og mindre religioner. Vi var så vidt inne på Hesiods *Theogonia*, men *Iliaden* og *Odysseen* er det også grunn til å behandle som hellige tekster i den greske kulturen. De er ikke åpenbarte, men var for grekerne de viktigste tekstene i deres tradisjon. Slik er også den generelle aksepten av visse tekster som uttrykk for tradisjonen noe som skaper det vi kan kalle hellige tekster, og også disse har gått igjennom prosesser av formalisering og særlige autoritative utgivelser. Samme status har også den mesopotamiske Enuma Elish, det babylonske skapelsesdiktet – dette var også bygget på gamle tradisjoner, men ble under vekslende dynastier tatt til inntekt for, og begrunnet det sittende herskerdynasti – vitterlig også en lett påvisbar bruk av hellige tekster. I denne sammenheng bør også nevnes at visse andre tekster kan kalles kanoniske, slik som f. eks. forskjellige lands *grunnlover*. Så alle kanoniske tekster er ikke nødvendigvis religiøse – i den senere tid er det blitt populært også å snakke om rent *sekulære* litterære kanona, slik som verdenslitteraturens storverker, etc. Hellige tekster er jo selvfølgelig knyttet til religionen, men her er det ofte i grensetilfeller et vilkårlig valg om vi kaller en tekst hellig – skal vi nå kalle f. eks. *Iliaden* og *Odysseen*, og andre nasjonalepos for hellige tekster? Det man vel kan si, er at de i mange tilfelle fungerer som sådanne, og om vi kaller dem hellige tekster kommer jo an på hvor vid vi ønsker vår religionsdefinisjon skal være.

Så kanonisering av visse tekstkorpora – om de er tekster som har en særlig betydning

som overlevert tradisjon, eller om de er åpenbarte tekster, visdom gitt oss fra det guddommelige – er kanskje det viktigste kjennetegn på en hellig tekst slik den eksisterer som sådan i en særlig religiøs kontekst og kultur. Et annet kjennetegn er at den hellige teksten blir benyttet i den aktuelle religionens kult, at den blir holdt levende gjennom den religiøse tjenesten århundrene igjennom. I den kultiske bruken av hellige tekster skjer ofte det at bare den blotte resitering av teksten blir sett på som det viktigste, og tekstens mening går de troende hus forbi. I noen grad kan man vel si det om enhver religion, men spesielt der hvor den religiøse teksten er forfattet på et særlig hellig språk menigheten ikke forstår. Slik er indiske mantraer, altså sitater fra Vedaen skrevet på det hellige språket sanskrit, forståelig for de færreste som bruker dem – det er bare lyden og ordets kraft som har betydning. Men likevel har mantraene vært benyttet som en av de viktige bestanddelene i den kultiske praksis. Det samme må sies om den kultiske resitasjonen av den tibetanske kanon – her sitter munkene og leser teksten høyt i munnen på hverandre, og tekstens

mening er uten betydning, bare lesningen er det viktige. Samme funksjon har jo latinen på mange måter hatt i den katolske kirken.

Så hellige tekster kan leses uten å forstås, den ureflekterte høytlesning er nok for at kulten skal utføres til punkt og prikke. Men likevel er vel kanskje den aller viktigste grunnen til at tekster – som jo ikke egentlig er hellige tekster før de blir akseptert som sådanne av det religiøse fellesskap – blir hellige, blir kanonisert og oppfattes som sanne, at disse tekstene rører ved noe viktig i mennesket, nemlig de innerste religiøse følelser. Og dette, som jo også vel kan tilhøre tekster før de blir kanonisert, eller tekster som kanskje aldri blir kanonisert, er kanskje det viktigste ved religiøse tekster – det at de taler til menneskets indre, løsrevet fra deres politiske og religionspolitiske bruk.

**Jens Braarvig, professor i religionshistorie ved Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo.  
Adresse: j.e.braarvig@iks.uio.no**

**Torleif Elgvin:**

## Dødehavsrullene og Bibelen

### Et komplott?

– «Den største akademiske skandale i vårt århundre!» Slik karakteriserte prof. Geza Vermes i Oxford i 1988 tregheten i utgivelsen av Dødehavsrullene og det faktum at han selv og de fleste interesserte forskere ikke hadde tilgang til en vesentlig del av disse skriftene.

– 'Det står et katolsk komplott bak det faktum at 80% av Qumranrullene ikke er utgitt. Vatikanet vet at rullene avslører ting som rokker ved etablerte kristne sannheter. Derfor holder det katolsk-ledede forskerteamet tilbake skrifter eller fragmenter som kan problematisere elementer i den tradisjonelle kristne tro.' Dette er hovedtesen i suksessboken *The Dead Sea Scrolls Deception* av M. Baigent og R. Leigh fra 1991 (dansk utgave *Bedrageriet med Dødehavsrullerne*, 1993).

– 'Flere av personene vi kjenner fra nytestamentet er omtalt under dekknavn i Dødehavsrullene. Den informasjon de gir oss gjør at historien vi kjenner fra nytestamentet må omskrives radikalt.' Bak slike påstander står den jødiske professor Robert Eisenman og australieren Barbra Thiering.<sup>1</sup> Men i sine bøker trekker de helt ulike konklusjoner om hvem som er omtalt, under hvilke dekknavn, og hva det betyr for den egentlige historie om døperen Johannes, Jesus, Jesu bror Jakob og Paulus. Når Thiering forteller at evangeliene lest med 'Qumran-briller' avslører at Jesus giftet seg to ganger, fikk barn, overlevde korsfestelsen som fant sted i Qumran ved Dødehavet og ikke i Jerusalem, vet man ikke om man skal le eller gråte... Vermes hadde nok rett i sin karakteristikk. De andre påstandene hører mer til mytenes enn virkelighetens verden. Det er tydelig behov for å

sette både Dødehavsrullene og forskningen omkring dem i perspektiv.

### Beduiner, arkeologer og somlete forskere

I perioden 1947–56 fant beduiner og arkeologer skriftruller og småfragmenter i elleve huler nordvest for Dødehavet. Syv av hulene lå rett ved ruinene Khirbet Qumran, derav betegnelsen Qumran-rullene (når vi i videre forstand taler om 'rullene fra Judea ørken,' inkluderer vi skriftruller og dokumenter fra de to jødiske opprør i 66–70 og 132–135 e.Kr., funnet i flere elvedaler nær Dødehavet og på fjellfestningen Massada). De største Qumran-rullene ble via mellommenn kjøpt opp av staten Israel rundt 1950. De er oppbevart i Israel-museet i Vest-Jerusalem, og ble behørig utgitt og kommentert allerede i 50-årene. Men størstedelen av skriftene sorterte under Jordan som hadde okkupert Vestbredden. Store mengder fragmenter havnet i Rockefeller-museet i Øst-Jerusalem. Jordanerne ga et internasjonalt forskerteam med utgangspunkt i det dominikanske senteret Ecole Biblique i Jerusalem oppgaven å sette sammen og utgi dette materialet. Rett nok var fire av åtte medlemmer i 50-årene katolikker, men noen innblanding fra Vatikanet hører til på fantasiplanet. Den eneste slagsiden forskerteamet hadde, var en skepsis vis-a-vis Israel og jødiske forskere, som bevisst ble holdt utenfor.

Teamet hadde et enormt arbeid med å sortere bitene, sette dem sammen og tolke innholdet. Det viste seg snart at prosessen med å utgi dem gikk sakte, og at materialet var altfor stort for en så liten gruppe. Medlemmene lot sine egne studenter og enkelte andre forskere få se på stoffet, de fleste forskere ble holdt utenfor. Grunnen var ikke at rullene inneholdt

noe som truet kristne sannheter, men forskermessig stolthet. Man ville selv være de som skulle formidle disse skriftene til verden. Dårlig organisering og manglende finansiering gjorde at utgiverarbeidet tok tid.

I 1967 erobret Israel Øst-Jerusalem og Vestbredden. Den israelske arkeolog, general og statsmann Yigael Yadin hadde fått nyss om at enda en stor bokrull var i omløp. Under seksdagerskrigen sendte han en spesialtropp til Betlehem. Stilt overfor geværmunningen fant antikvitethandleren Kando frem en sigariske med en ni meter lang rull, Tempelrullen, den lengste av de bevarte Dødehavsrullene. Senere fikk han \$ 100.000 som betaling. Rullen var blitt mer beskadt av de elleve årene den hadde vært i Betlehem enn de 1900 årene den hadde ligget i hulen i ørkenen. Yadin sørget selv for å gi ut denne rullen, et møysommelig arbeid han brukte ti år på. Men hva med rullene og bitene som befant seg i Rockefeller-museet? Jødiske bibelforskere brant etter å få kikke på stoffet. Men israelske myndigheter våget ikke å gjøre noe som kunne provosere verdensopinionen eller kirkelige kretser. Grep man inn overfor kristne forskere som hadde fått et oppdrag av staten Jordan, kunne dette føre til sterke reaksjoner. Forskergruppen fikk derfor uforstyrret fortsette sitt arbeid som fremdeles gikk bedrøvelig sakte. Når et medlem døde, hadde han sørget for en arvtager innenfor sirkelen.

I *The Dead Sea Scrolls Deception* hevdet forfatterne at bare 20% av rullene var utgitt. Sannheten var at 20% var utgitt i den offisielle serien *Discoveries in the Judaean Desert*, mens store deler var offentliggjort i andre bøker og artikler. Det er vanskelig å anslå prosentene, men det er nærmere sannheten at ca. 20% ikke var utgitt i 1991.

I 80-årene ble teamet utvidet til ca. tyve, og den første jødiske forsker, israeleren Emanuel Tov, ble med. Kritikken mot sommelet tok til. I USA førte tidsskriftet *Biblical Archaeology Review* an i en kampanje for å få stoffet tilgjengelig for alle. I 1991 gjorde israelske myndigheter kort prosess. Deres egen Ema-

nuel Tov ble innsatt som leder for forskerteamet, som ble reorganisert og utvidet til femti. Ca en tredjedel var jøder, en tredjedel katolikker, en tredjedel protestanter – og slett ikke alle var like 'troende.' Medlemmene fikk noen få års frist med å publisere materialet de ble tildelt. Videre skulle alle forskere kunne få tilgang både til fotografier av rullene og til originalene. Monopolet var endelig brutt. Snart ble alt stoffet gjort tilgjengelig på mikrofilm, og etterhvert på CD.

Det er gått tolv år siden frislippet. Alle tekstene er blitt presentert. I denne perioden er 28 bind i *Discoveries in the Judaean Desert* utgitt, mot ni i tiden frem til 1991. Det er blitt ny bevegelse i forskningen. Men bomber som rokker ved den tradisjonelle forståelse av nytestamentet har ikke blitt detonert. Hovedtesen til *The Dead Sea Scrolls Deception* har derfor falt død til jorden. Og det er tre katolske forskere som står i fremste rekke i diskusjonen om noen skrifter som har tydelige paralleller til avsnitt i nytestamentet. Jødiske forskere gir vesentlige bidrag, ikke minst til forståelsen av hebraiske og arameiske språkuttrykk og til esseisk lovtolkning sett i lys av den senere rabbiniske tradisjon.

#### Qumran og esseerne

Hvordan kan vi summere opp forskningen pr idag? Qumran-rullenes hovedbetydning er ikke at de gir nytt lys over kristendommens tilblivelse. Ingen nytestamentlige personer er nevnt i rullene, som primært er skrevet de siste to hundreår før Kristi fødsel. Ut fra Carbon-14 datering og utviklingen av den hebraiske håndskrift kan det sikkert fastslås at de kopiene vi har av esseersamfunnets hovedskrifter, er kopiert i 1. årh. f.Kr. De kan derfor umulig omtale Jesus eller hans disipler. Eisenmans og Thierings teorier faller derfor sammen som et korthus. Qumran-skriftene gir oss derimot et revidert og langt mer variert bilde av jødisk tro og litteratur mellom 200 f.Kr og 70 e.Kr. Indirekte gir de dermed nytt lys også over nytestamentet, vi vet nå mer om den jødiske kontekst Jesus og de første



kristne hørte til i. Dernevet vet vi radikalt mye mer om hvordan teksten til det gamle testamentet så ut på denne tiden.

Senteret i Qumran ved nordvest-bredden av Dødehavet tilhørte den jødiske esseerbevegelsen. Det berettes om esseerne i flere kilder fra 1. årh. e. Kr (den jødiske historieskriver Josefus, Filo fra Alexandria, romeren Plinius d.e). Det fortelles at esseerne talte fire tusen mann, og bodde omkring i Judea. Likhetene mellom disse klassiske beskrivelsene av esseere og menigheten som reflekteres i Qumranskriftene, er så påfallende at det må være samme bevegelse det er tale om. Videre lokaliserer Plinius esseerne til nordvestbredden av Dødehavet.

Esseerne var en gammeltroende prestestyrte gruppe, som brøt med det 'statskirkelige etablissement' av jødiske makkabeerfyrster og fariseiske hoffteologer en gang i tiden 170 – 150 f.Kr. Det var to grunner til skismaet: De to gruppene sto for helt forskjellige 'kirkeår;' de var derfor uenige om når og hvordan de jødiske festene skulle feires i tempelet i Jerusalem. Dernevet sto de esseiske prestene for strengere renhetsregler både i tempeltjenesten og livet ellers, f.eks. knyttet til seksualitet, gudstjeneste, matregler og handel. Enkelte forskere mener at esseerbevegelsens stifter, en prest Dødehavsrullene kaller 'Den sanne

lærer' (the Teacher of Righteousness), var den øverstepresten som ble avsatt av makkabeerfyrsten Jonatan i 152 f.Kr., da Jonatan også overtok embedet som øversteprest med den religiøse og politiske makt det ga ham. Lærerens motpol kalles 'Den onde prest' – det er enten tale om en eller flere av makkabeerfyrstene (Jonatan eller hans bror Simon er gode kandidater) eller Jason som kuppet øversteprestembedet i år 175.

Det er tvilsomt om senteret i Qumran kan regnes som hovedkvarteret for esseerbevegelsen, slik mange forskere har antatt. Mens esseerbevegelsen ble til 170–150 f.Kr., ble bosetningen i Qumran grunnlagt ca hundre år senere. Og de eldste bokrullene skrevet av esseiske skrivere er kopiert rundt 150 f.Kr. Esseerbevegelsen er altså et eldre og langt mer utbredt fenomen enn denne ene bosetningen. Den tyske forskeren Hartmut Stegemann hevder at Qumran var esseernes forlagshus og boktrykkeri: Stedet der skinn ble garvet (ved en prosess som krevde kjemikalier fra Dødehavet), bokruller ble preparert og så kopiert av profesjonelle skrivere før de ble spredt til esseerne rundt om i Judea, eller solgt for å gi inntekter. Et stykke på vei kan Stegemann ha rett i dette. Det er tale om et studiesenter med mannlige esseere som beboere, kanskje rundt hundre til enhver tid. I den sen-

trale gravgården med rundt tusen graver ligger bare menn, de fleste under 40 år. Så parallellt til senere kristne klostre er ikke søkt. De som bodde i Qumran tilhørte en elitegruppe innen esseerne som påla seg selv særlig strenge renhetsregler og kaller seg selv 'Enhetsmenigheten.'

Da romerske soldater inntok Jeriko i juni år 68 e.Kr., i ferd med å slå ned det jødiske opprøret, gjemte Qumran-beboerne sitt kostbare bibliotek i hulene i nærheten. Samtlige beboere må siden ha omkommet eller blitt ført i fangenskap, siden ingen av dem vendte tilbake for å hente bokrullene igjen. Noen av dem kjempet videre på fjellfestningen Massada litt lenger syd, der det er funnet rester av to esseiske skrifter (Massada falt i april 74). Historikeren Josefus forteller at 'Johannes esseeren' hadde en aktiv rolle under dette jødiske opprøret.

Fra 1700-tallet har en del frimurer-retninger tatt utgangspunkt i 'esseernes hemmelige lære.' De påstår at døperen Johannes og Jesus tilhørte esseer-brorskapet, og at esseernes og Jesu esoteriske lære ble formidlet til dem gjennom en korsfarerorden. Det disse retningene hevder er esseisk lære, samsvarer overhodet ikke med det vi nå vet om esseerne fra deres egne skrifter. Frimureernes esseertradisjoner må derfor karakteriseres som rene legender uten noen historisk basis.

#### Hva slags bøker?

Rester av nesten ni hundre bokruller er funnet i Qumran, men bare ti-femten er noenlunde fullstendig bevart. En del bøker finnes i flere kopier, så vi sitter igjen med nesten seks hundre ulike skrifter. De kan inndeles i tre kategorier:

- Kopier av skrifterne i det gamle testamente. Noen av disse er kopiert i Qumran, de fleste er 'import' fra andre steder i Judea. Flere av disse er eldre enn esseersamfunnet.
- Skrifter fra det videre litterære miljø i samtidens jødedom, særlig fra 2. årh. f.Kr. Noen før-esseiske bøker er skrevet på arameisk, esseerne selv skrev på hebraisk.

Enkelte av disse andre bøkene var høyt ansett i esseersamfunnet, ble kopiert videre i Qumran og er funnet i flere eksemplarer. Noen av disse skrifterne kjente vi fra før, enkelte hører hjemme blant de 'apokryfe' skrifter som er opptatt i katolske og ortodokse kirkers bibelutgaver (Sirak, Tobit). Andre bøker vi kjente fra før er Jubileerboken og 1 Enok (den siste regnes som autoritet av 1 Peters og Judas' brev). I denne gruppen finner vi både salmer, 'profetiske' dikt om endetiden og dommens dag, samt katekismer og visdomsbøker som ligner på Salomos ordspråk og Siraks bok. Mange skrifter er gjenfortellinger eller bearbejdelser av gammeltestamentlige skrifter. Det ser ut som lokale 'profeter' gjerne ga ut sine visjoner om nåtid og endetid i navnet til en bibelsk helt som Enok, Moses, Jeremia, eller Esekiel.

- Skrifter fra esseersamfunnet og deres åndelige aner: Bibelkommentarer, liturgier, bønnbøker, salmesamlinger, katekismer, veiledning for menighetens ledere, polemikk mot andre jødiske retninger. Noen skrifter er tydelig esseiske, mens det i andre tilfeller er vanskelig å avgjøre om skrifterne stammer fra esseerne eller har annet jødisk opphav. Et sted mellom førti og hundre skrifter har antagelig esseisk opprinnelse.

#### Qumranskriftene, Bibelen og tidlig jødedom

Før man fant bibelruller i Qumran og andre steder i Judea ørken, var de eldste *hebraiske* bibelhåndskrifter man kjente til, fra det niende århundre e.Kr. (det finnes langt eldre greske håndskrifter til begge Bibelens testamenter). I dag sitter vi med rester av mer enn to hundre bibelruller fra perioden 250 f.Kr. – 135 e.Kr. Flest kopier fins det av 1, 2 og 5. Mosebok, Jesaja og Salmenes Bok (mellom 15 og 32 kopier av hver). Med unntak av Ester er samtlige gammeltestamentlige bøker representert.

Bibelrullene fra Qumran viser at i små

detaljer var det et sant mangfold av ulikheter mellom ulike bibelruller, slik det må være før boktrykkerkunsten ble oppfunnet. Forskjeller oppsto når Bibelen ble kopiert av nye generasjoner skrivere. Av og til ble samme bibelbok formidlet både i en kortere og en lengre utgave helt frem til 2. århundre f.Kr. (dette gjelder Jeremia og i noen grad Esekiel). Ca. 40% av bibelrullene fra Qumran ligger likevel nært opp til standardutgaver av bibelbøkene som vokste frem rundt Paulus' tid, og som våre moderne bibeloversettelser bygger på. Det ser ut som standardiseringsprosessen skjer i tiden rundt Kr.f., og vi må regne med at man fra den tiden hadde 'fasitutgaver' av de enkelte bibelbøker i tempelet i Jerusalem. Også nytestamentets sitater fra GT vitner om et visst mangfold av bibelruller og versjoner, både på hebraisk og gresk mark.

I noen detaljer vil nok fremtidige bibeloversettelser ta hensyn til de gamle rullene vi nå kjenner til, og endre på den tradisjonelle oversettelsen. Men markante forskjeller blir det bare i 1 og 2. Samuelsbok, der det ser ut til at vi har funnet en bibelrull som i kvalitet ligger over den tradisjonelle, og som bl.a. har med flere vers enn de vi hittil har kjent til.

De ca førti bibelrullene som ble kopiert av Qumran-senterets egne skrivere, er ofte svært frie i gjengivelsen, og kan av og til minne om en moderne 'paraphrased living Bible.' Den berømte Jesaja-rullen, den eneste komplett bevarte bibelrull fra Qumran (fra ca 120 f.Kr.), er blant disse. Emanuel Tov har vist at vi kan identifisere en egen 'Qumransk skri-verskole' med en særpreget ortografi og egne skrivertegn. Disse har kopiert både bibelruller og ikke-esseiske bøker i tillegg til samfunnets egne skrifter.

Både esseernes egne bøker og de andre jødiske skrifterne de hadde i sitt bibliotek, beriker vårt kjennskap til jødisk historie og tro de siste to-tre hundre år frem til Jerusalems fall i 70 e.Kr. For første gang har vi lært å kjenne en jødisk menighet fra denne tiden fra innsiden: Deres bønner og liturgier, deres selvforståelse, tro, håp og frustrasjoner. Vi er

også blitt kjent med en videre jødisk litteratur. Kanskje vi har funnet litt av det som sto i bokhyllene til Jesu synagogelærer i Nasaret og Paulus' lærere i Jerusalem. Ihvertfall vet vi mer om hva som hadde preget både dem og andre jødiske lærere.

Både nytestamentlige tekster og Jesus trer dermed frem i skarper konturer. Mere jødisk, og mere dynamisk enn vi før var klar over. Det er i dag ikke mulig å hevde at nytestamentet er en hellenistisk bok formet blant ikke-jødiske folkeslag. Tvertimot er den svært langt på vei en jødisk boksamling som 'tenker på hebraisk,' bare formulert og spredt på datidens verdensspråk, gresk.

Vi ser også tydeligere enn før at jødedommen var en mangfoldig størrelse så lenge de hadde tempelet som en forenende institusjon, det fantes ingen normativ rabbinisk jødedom. Dagens ortodokse jødedom er et stykke på vei en videreføring av én av retningene i den mer pluralistiske jødedom frem til templets fall i år 70. Det var den fariseiske retning som ble mest toneangivende. Uten tempelet forsvinner både esseerne og prestepartiet saddukeerne ut av historien som egne grupperinger, og de jødekrystne ble etterhvert utelukket fra synagogen i en langvarig prosess som varte flere århundrer.

Hva slags særpreg har menigheten bak Dødehavsrullene? Esseerne mente at de levde i endetiden. For dem er det gamle testamente en dagsaktuell bok. Den sanne lærer hadde lært dem at de bibelske profeter talte om esseernes egen tid, om deres menighet og deres motstandere i Jerusalem. For dem er Bibelens virkningshistorie ikke avsluttet, de er Skriftens siste generasjon, som fullender det Skriftene taler om. De har åpenbaringsens ånd i sin midte slik Israel hadde det i profetenes tid. I Israels folk er det nå kun esseerne som er lydige mot Gud, som vet hvordan hans Lov skal tolkes. Det er de som er Lysets Sønner, de andre er Mørkets sønner som går på fortapelsens vei. Og Gud vil bruke esseerne når han skal fornye Israels folk og dømme både hedningene og de ugudelige lederne i Jerusa-

lem. Fordi templet i Jerusalem er urent, er esseeremeningen et åndelig tempel, i gudstjenesten er de forent med himmelens engler. Ved sin lydighet mot Guds bud og sine bønner skaffer de soning for Israels land. De ventet to 'messiaser', en salvet prest og en salvet fyrste. Noen av deres tekster uttrykker også håpet om en endetidens profet og en endetidens lærer (en prest tegnet i bildet av Den sanne lærer), se f.eks. Johannesevangeliet 1:19.21.

Her er det klare paralleller til den første jøde kristne menighets selvforståelse og bibelutleggelse. Begge bevegelser så seg som Guds utvalgte rest som skulle bli utgangspunkt for en radikal fornyelse av Israels folk i den siste tid. Også den nytestamentlige menighet så på sin egen tid som 'oppfyllelsens tid' i forhold til de gammeltestamentlige profetier, og appliserte skriftord fra GT på Jesus, hans motstandere og den første kristne menighet.

Likeledes er det fellestrekk mellom hvordan Den sanne lærer og Jesus ser på seg selv og sin autoritet – men Den sanne lærer ble aldri regnet for messias av sine tilhengere.

Esseerne var strenge i sin lovforståelse. Mens fariseerne var et legmannsparti som gikk inn for nye løsninger som var praktiske i samtiden, sto esseerne for gammeltroende tradisjoner med røtter i presteskaper i Jerusalem. Flere evangelietekster vitner om at Jesus tar et oppgjør med den strenge selvforståelsen og lovtolkningen esseerne sto for.

Samtidig er det flere uttrykk fra Dødehavsrullene som har påfallende paralleller i nytestamentet. Tidligere ville mange forklare dette slik at kristendommens vugge sto hos esseerne, både døperen Johannes, Jesus og Paulus skulle ha gått i lære hos dem. Det er neppe riktig. Mange av parallellene er ganske enkelt alment jødisk arvegods fra denne tiden. Andre er bevisst adopsjon fra de nytestamentlige forfatterside (ut fra likhetene i menighetenes selvforståelse): 'Vi vet at det er Jesus som er Messias og Verdens Lys. Da er det bare vi, hans disipler, som med rette kan kalles Lysets Sønner – selv om det var esseere

som først formulerte denne selvbetegnelsen.' Videre må vi regne med at ikke så få esseere sluttet seg til den første Jesusbevegelsen, på grunn av den åndskraft og kjærlighet som karakteriserte denne jødiske reformbevegelsen: 'Det vi har håpet og trodd på, det ser vi nå sterkere demonstrert blant nasareerens følgesvenner, vi får bli med der Guds ånd nå blir utøst.' Kristne av esseerrett fikk kanskje sette sitt preg på flere nytestamentlige skrifter. Det kan se ut som Johannes-skriftene, Efeser- og Kolosserbrevet ofte er bevisst formulert for å klinge i ørene på tidligere esseere som nå hører Jesus-folket til.

Qumranskriftene kan i seg selv hverken bevise eller motbevise nytestamentets sannhet eller Jesu utsagn om at han er den som på endegyldig vis representerer Israels Gud. Men gjennom dem trer både nasareeren og hans disipler frem i profil som fullblods jøder, barn av sin tid. Og det bør gi et nødvendig korrektiv til vestlig pregede kirker som ofte glemmer sine jødiske røtter.<sup>2</sup>

Førsteamanuensis Torleif Elgvin er, som eneste skandinav, medlem av forskergruppen som siden 1991 har utgitt Dødehavsrullene på oppdrag av israelske myndigheter.

#### Noter

<sup>1</sup> B. Thiering, *Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls. Unlocking the Secrets of His Life Story*, 1992 (dansk utgave *Mennesket Jesus. En ny fortolkning av Dødehavsrullene*, 1993). R. Eisenman/M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, 1992 (svensk utgave *Rösterna ur Dødehavsrullerna*, 1993).

<sup>2</sup> Det er planer om to bøker på norsk som vil presentere Dødehavsrullene for offentligheten. 'Jødiske bønner før Jesus' (ved undertegnede) kommer antagelig på Verbum mot slutten av 2003, mens en større populær tekstsamling vil bli utgitt i Bokklubbenes serie *Verdens hellige skrifter* i 2004. Undertegnede artikler på norsk til temaet finnes på [www.frikirken.no/Studiesenteret/Høgskolen/](http://www.frikirken.no/Studiesenteret/Høgskolen/)

**Torleif Elgvin, studierektor ved Den Evangelisk-Lutherske Frikirkes studiesenter i Oslo. Adresse: [Torleif.Elgvin@frikirken.no](mailto:Torleif.Elgvin@frikirken.no)**

**Oskar Skarsaune:**

## Kirken og jødernes hellige skrifter

### I

Tittelen på denne artikkelen vil lett fremkalle en bestemt forestilling, nemlig at kristendommen er en religion som har overtatt en annen religions hellige skrifter og innlemmet dem i sin egen skriftsamling, sin egen bibel. Denne forestillingen fører i sin tur til en del andre tanker om saken, som også er ganske utbredt. For eksempel: Det gamle testamente (GT) tilhører egentlig jødene og jødedommen, men representerer samtidig en religion som ennå ikke har nådd opp på kristendommens nivå. Det nye testaments Gud er ikke uten videre den samme som Det gamle testaments Gud, og det er mye i GT som kristendommen definitivt har lagt bak seg. I GT er Gud sint og dømmende og ganske hevngjerrig, i NT er han kjærlig, barmhjertig, nådig og tilgivende.

Men denne måten å se det på, er ganske moderne; den er ikke særlig mer enn 200 år gammel (bortsett fra noen unntak, jfr. nedenfor). Fra gammelt av, ja, helt fra begynnelsen, har kristne betraktet dette på en helt annen måte. Jesus, apostlene og de første kristne etter dem var selv jøder. For dem var Skriften den samme som for alle andre jøder. Skriften, bibelen, var de bøkene som kirken mer enn hundre år senere skulle begynne å kalle Det gamle testamente, men som de første kristne ikke kalte annet enn Skriften. De kjente ingen annen hellig skrift enn Skriften. Den hadde de det samme eiendomsforhold til som alle andre jøder. Og den tanke at den Gud som hadde åpenbart seg i Jesus Kristus skulle være en annen eller annerledes Gud enn han som de møtte i Skriften, ville for dem vært en uhørt, nærmest blasfemisk tanke. Senere, i det annet århundre e.Kr., var

det noen kristne (Markion og gnostikerne) som hevdet nettopp det: GT's Gud var en helt annen og annerledes Gud enn den himmelske Far som hadde sendt Jesus. Men denne læren bedømte kirken som den grovste vranglære, og kirkens teologer utviklet en utførlig argumentasjon til fordel for det syn som til da hadde vært for selvsagt for kristne til at det var nødvendig å forsvare det: GT's Gud er Jesu Kristi Far. Det Jesus gjorde og det som hendte med ham er ingen ting annet enn oppfyllelsen av de håp og de løfter Jesu himmelske Far har gitt i Skriften. Det er ikke slik at Jesu lære om Gud og apostlenes lære om Gud er en annen enn den vi møter i Skriften. Nei, den eneste forskjellen er så å si en forskjell i modus: I GT foreligger den samme lære som (senere) i Det nye testamente, men i GT foreligger læren eller budskapet så å si i forventningens modus, mens den samme læren, det samme budskapet i NT foreligger i oppfyllelsens, fullbyrdelsens modus. Skriften forblir Skriften, ikke bare for de jødene som ikke trodde på Jesus, men også for dem som gjorde det. Og for dem skulle det vært en meget fremmed tanke at de gjennom å tro på det de oppfattet som Skriftens fullbyrdelse, dermed desavuerte Skriften eller satte den til side, eller at de gjennom dette brøt ut av sin jødiske religion eller identitet.

Da Jesus trådte frem med sitt budskap i det jødiske folk, delte folket seg: Noen trodde på ham, noen gjorde det ikke. Men det ville være ganske meningsløst å si at den ene gruppen i folket tok Skriften fra den andre og gjorde den til sin, for begge gruppene hadde, som jøder, Skriften som sin bibel i utgangspunktet.



Til å begynne med, altså, den samme bibel for alle jøder, om de tror på Jesus eller ikke. Men slik skulle det ikke fortsette, eller rettere sagt: Det blir raskt en sannhet med modifikasjoner at jødedommens bibel helt faller sammen med kirkens GT. Og da melder lett den tanke seg: Har ikke da kirken allikevel omformet og forandret på den jødiske bibelen, for å kunne innlemme den i sin kristne bibel?

Det spørsmålet skal vi se litt nærmere på. La oss først foreta en ganske «flat» sammenligning mellom en moderne utgave av den hebraiske bibel (som er basert på jødiske middelalderhåndskrifter av Bibelen), og en moderne katolsk og protestantisk bibelutgave (se tabellene sist i denne artikkelen). Som vi raskt ser, har den protestantiske bibelen de samme bøker i sitt GT som den jødiske, men i en annen orden. Den katolske har den samme ordenen som den protestantiske, men har noen bøker i tillegg, som verken den jødiske eller protestantiske har. Vi kaller ofte disse tilleggsbøkene for «Apokryfene» eller mer utførlig, «Det gamle testaments apokryfiske bøker». Det éne punkt der de to kristne GT-utgavene klart skiller seg fra den jødiske bibel, er altså rekkefølgen bøkene presenteres i. Og det kan vise seg å være et mer betydningsfullt fenomen enn man først skulle tro. Dessuten må vi ha en forklaring på hvorfor den katolske bibelen skiller seg fra den protestantiske ved å ha flere bøker med i GT. Disse spørsmålene skal vi nå se litt nærmere på.

## II

Først må vi skaffe oss et visst overblikk over prosessen som førte til avgrensningen av de gammeltestamentlige skriftene, den jødiske bibelen. Denne prosessen foregikk utvilsomt over svært lang tid, men det var særlig under og etter det babylonske eksil på 500-tallet f.Kr. at prosessen skjøt fart. Israels folk gjorde da erfaringer som for all fremtid skulle prege deres tro og livsførsel. Før Jerusalem ble erobret og folket bortført til Baby-

lon, hadde noen få profeter forutsagt og varslet dette, mens flertallet av profetene hadde lovet fred og gode tider. I lys av det som nå hadde skjedd, fremstod fredsprofetene som falske, mens domsprofetene hadde vist seg som de sannferdige. Og domsprofetene hadde begrunnet sine domsvarsler ved å vise til Israels troløshet mot sin Gud og hans bud.

Dermed ble det etablert en dobbel autoritet som Israels folk fra da av forholdt seg til som selve uttrykket for Guds åpenbaring: (1) profetene og deres tolkning av forhistorie, nåtid og fremtid, og (2) Loven, Moseloven som Gud hadde gitt folket ved Sinai. I den første tid etter eksilet kan vi se at disse to deler av «målestokken» (= kanon), altså de autoritative skriftene, så å si holder hverandre i likevekt. «Profetene», som kom til å omfatte de klassiske historiefortellingene fra og med Josvaboken til og med 2. Kongebok, og dertil profetenes egne bøker, var opptatt av å tolke forholdet mellom den «gamle» eller klassiske frelseshistorien på den ene siden (utferden fra Egypt, inntagelsen av landet; senere utvelgelsen av Davids slekt og Jerusalem), og Guds nye handlinger i historien på den andre. «Profetene» holder horisonten fremover åpen, de venter nye og avgjørende handlinger av Gud i nær fremtid. «Loven» er på sett og vis mer samtidsorientert, den gir forskrifter for livet her og nå. Den er mindre opptatt av hva Gud skal gjøre av nye ting i fremtiden, den er mer opptatt av hva mennesket må gjøre her og nå for ikke å miste de frelsesgodene Israel allerede har. – Slik er «Loven» og «Profetene» komplementære i forhold til hverandre, men det går også an å vektlegge den ene part slik at den kommer til å dominere over den andre. Her skulle tidlig jødedom og tidlig kristendom komme til å gå hver sin vei.

Vi skal se på noen av de eldste litterære nedslag av bevisstheten om en kanonisk, autoritativ samling skrifter. Det eldste finner vi på 130-tallet f.Kr. i fortalen til Siraks bok:

Gjennom *Loven, Profetene og de senere*

*skriftene* har vi mottatt mange viktige lærdommer. Derfor bør Israel prises for dannelse og visdom. De som studerer disse skriftene, må ikke gjøre det bare for å vinne lærdom for seg selv. Men de som selv elsker lærdom, bør både i skrift og tale dele sin viten med dem som står utenfor. Min farfar Jesus viet sitt liv til studiet av *loven, profetene og de øvrige skriftene* fra fedrene. Da han hadde skaffet seg stor innsikt i dem, kjente han seg drevet til å skrive litt om dannelse og visdom. Så kan de som gjerne vil vinne lærdom, kunne lese også dette og ha større fremgang *ved å leve etter loven*. Jeg ber dere derfor å lese med velvilje og oppmerksomhet og å bære over med meg dersom jeg til tross for iherdig arbeid med oversettelsen ikke har truffet den rette meningen med enkelte uttrykk. For det som opprinnelig er sagt på hebraisk, mister noe av meningen når det blir oversatt til et annet språk. Det gjelder ikke bare denne boken, men også *loven selv og profetene og de øvrige skriftene*; de tar seg ganske annerledes ut når man leser dem på grunnspråket.

Det er mange interessante trekk i denne teksten som det kunne vært fristende å kommentere nærmere; her bare dette: Vi ser for det første at «Loven, profetene og de øvrige skriftene» er en fast preget formel som forfatteren bruker hele tre ganger i denne korte teksten. I tillegg til Loven og Profetene har han også med en tredje gruppe, «[De øvrige] skriftene», og det er grunn til å tro at han med disse mener Davids-salmene og kanskje de poetiske bøkene av Salomo, særlig Ordspråkene. Vi ser videre at de skriftene som er omfattet av denne formelen, har en helt annen autoritet og status for ham enn den boken hans egen farfar skrev, og som han nå oversetter. Farfarens bok er en sammenfatning, en innføring, en slags kommentar til de virkelig autoritative tekstene. For det tredje ser vi at tyngdepunktet i den

bibelske kanon for denne forfatteren helt åpenbart er Loven: Hensikten med farfarens skriftstudium var å vinne innsikt i hvordan man lever et liv i overensstemmelse med Loven. Dette svarer også til innholdet i Siraks bok. Riktignok får vi i boken flere summarier av den hellige historien om Guds vei med sitt folk, men denne tas helt inn under Lovens perspektiv. Det som mangler i Siraks bok, er det profetiske perspektiv som er opptatt av hva Gud vil gjøre i fremtiden for å oppfylle sine løfter for folket.

## III

La oss med en gang se på en annen jødisk tekst. Den er skrevet omkring 120 år senere, av den jødiske historikeren Josefus, som satt i Roma og (ca 90 e. Kr.) skrev sitt folks historie, og et forsvarsskrift for jødedommen, der han bl.a. sier følgende:

Blant oss er det ikke opp til hvem som helst å skrive (bøkene); derfor er det heller ingen motsigelser i skriftene... Tvert om, fordi profetene alene hadde denne tjenesten, idet de fikk kunnskap om den fjerneste og eldste historien gjennom den inspirasjon de fikk fra Gud, og gav en klar skriftlig fremstilling av begivenhetene i sin egen tid, slik som de fant sted, følger det av dette at vi ikke har mange motsigelsesfylte bøker som er i strid med hverandre. Våre bøker, de som med rette anerkjennes, er 22 i tallet, og inneholder hele historien fra begynnelsen. Først har vi de fem Mosebøkene, som omfatter lovene og historien om menneskets tilblivelse helt frem til lovgiverens død... Fra Mose død og til Artaxerxes, som etterfulgte Xerxes som konge av Persia, skrev profetene som etterfulgte Moses ned historien om hendelsene i deres egen tid i tretten bøker [Josva, Dommerne/Rut, Samuelbøkene, Kongebøkene, Krønikebøkene, Esra/Nehemia, Ester, Job, Jesaja, Jeremia/Klagesangene, Esekiel, Tolvprofetboken, Daniel]. De resterende fire bøkene [Salmene, Høysangen, Ordsprå-

kene, Forkynneren] inneholder hymner til Gud og regler for hvordan man skal leve. Fra Artaxerxes til vår egen tid har også hele historien blitt nedskrevet, men har ikke vært regnet som verdig den samme tillit som de tidligere bøkene, fordi den pålitelige suksessjon av profeter opphørte (*Contra Apionem* 1:37–41).

Igjen er det mye interessant å kommentere i teksten; her må jeg nøye meg med noen få hovedpoeng. Kanons tyngdepunkt er fremdeles Loven og Profetene, mens de fire siste øvrige skriftene nærmest fremtrer som et anhang. Enda sterkere enn hos Sirak møter vi her bevisstheten om at de 22 bøkene i Skriften har en helt annen autoritet enn alle andre bøker, og i fortsettelsen skildrer Josefus i drastiske ordelag hvordan enhver from jøde er villig til å verge disse bøker mot profanasjon, om nødvendig med sitt eget liv. Disse 22 bøkene, og ingen andre. Men i teksten jeg har sitert, gir han oss også en mer «teoretisk» reflektert begrunnelse for hvorfor disse bøkene er så enestående: De stammer, til forskjell fra senere bøker, fra den tid da profeter, i en sammenhengende rekke fra Moses, med Guds Ånds bistand kunne gi en helt troverdig fremstilling av historien. Denne tiden varte fra Moses til Artaxerxes (ca 450 f.Kr.; Josefus må ha datert Esras og Nehemias virke og bøker – de kronologisk sett siste historiebøker i kanon – til Artaxerxes I's tid). Det er åpenbart at Josefus her i høy grad skriver som historiker, og at han bedømmer de gammeltestamentlige bøkene som historiefremstilling, først og fremst. Derfor fremtrer de fire bøkene han overhodet ikke kan plassere under rubrikken historie, som et løst anhang til kanon. Men tanken om at GT's bøker er profetiske, og derfor også skrevet av profeter, er neppe konstruert av Josefus med henblikk på hans egen interesse for bøkene som historie. Forestillingen er neppe hans private, til det er den for utbredt i annen jødisk og kristen litteratur, både før, under, og etter hans egen tid. Det er

altså all grunn til å tro at Josefus her gjengir en «kanonteori» som var utbredt på hans tid, og hadde vært det en stund. Denne teorien begrunner kanons avgrensning med forestillingen om det vi kunne kalle en kanonisk periode av Israels historie, da Guds Ånd åpenbarte Guds vei og vilje med folket på en annen måte enn noen gang senere. Vi legger også merke til at kategorien «profetisk» synes å være mye mer sentral for Josefus enn den var for Sirak. Det svarer til at Josefus er mye mer orientert mot historien, og ikke minst den fremtidige historien, enn forfatteren av Siraks bok. Josefus ser de dramatiske begivenhetene han selv hadde medopplevet under og etter den jødiske krig mot romerne, som en mulig opptakt til en helt ny og herlig fremtid for jødedommen og det jødiske folk. Det er neppe tilfeldig at andre hoveddel av hans kanon, den profetiske, slutter med Danielsboken, den mest apokalyptiske av alle GT's bøker.

Om vi henter inn annet jødisk tekstmateriale enn de to forfatterne vi til nå har sett på, fremtrer ganske klart bildet av en jødisk bibelkanon der antallet skrifter relativt tidlig lå fast, men der den interne organiseringen av dem kunne variere. De to tyngdepunktene i denne kanon er angitt med overskriften Loven og Profetene, men vi har sett at mens noen kunne legge hovedvekten på Loven, legger andre hovedvekten på profetene, og forstår hele den jødiske bibel først og fremst som en profetisk bok, skrevet av profeter og under et profetisk endetidsperspektiv. Og de som forstår hele kanon slik, lar gjerne sin kanon avsluttes med de profetiske bøkene, gjerne Daniel. I det første århundre e.Kr., da Jesus levde og kirken ble til, er altså den jødiske Bibel relativt klart avgrenset med hensyn til sitt totale omfang, men det gis ennå ulike syn på hva som er dens tyngdepunkt, helhetsperspektiv, og følgelig også på hvordan bøkene skal ordnes i rekkefølge.

Et annet trekk ved den jødiske bibel som også varierte i betydelig grad, var tekstformen i de bibelske bøkene. Allerede i det tre-

dje århundre f.Kr. begynte prosessen med å oversette Loven og etter hvert de andre skriftene fra hebraisk til gresk, og i forordet til Siraks bok synes forfatteren allerede på 130-tallet f.Kr. å kjenne til greske oversettelser av alle de (for ham kjente) bibelske bøkene. Det gis en del større og mindre avvik mellom denne greske tekstformen og den hebraiske; både i tekstens omfang og på de steder der de to tekstformene overlapper i omfang. Lenge trodde man at dette berodde på at oversetterne til gresk hadde tatt seg friheter eller ikke hadde forstått den hebraiske teksten. Men dødehavsrullene viste forskerne at den greske oversettelsen i disse tilfellene ikke forholder seg fritt til den hebraiske teksten vi har i våre moderne hebraiske bibelutgaver, men tvert om følger ganske slavisk en annen hebraisk tekst enn den som ble dominerende blant jødene på et senere tidspunkt, og som finnes i de moderne tekstutgavene.

Årsaken til at det kristne GT ikke er helt identisk med den jødiske bibel, er altså ikke så enkel som at kirken «overtok» og forandret den jødiske bibelen. Det fantes nemlig flere ulike «utgaver» av den jødiske bibelen på den tiden, både med hensyn til tekstformen, med hensyn til omfanget av noen av de bibelske bøkene, med hensyn til helhetsforståelsen av Bibelen, og, sammenhengende med det, rekkefølgen man ordnet de bibelske bøkene i. Enkelt sagt: kirken brukte fra begynnelsen en bibel som var like «jødisk» som den som etter hvert ble den enerådende innenfor den rabbinske jødedom. Like jødisk, men karakteristisk annerledes. Mens den rabbinske kanon etter hvert ble liggende fast i et tredelt mønster, der kanon begynte med Loven, hadde en profetisk mellomdel, og så på nytt ble avsluttet med en utvidet tredje del («Skriftene» – til denne del var flere av de bøkene Josefus regner til Profetene senere blitt overflyttet), som stod under lovfromhetens overskrift, så hadde det kristne GT fra så tidlig som vi kan spore det, et markert annerledes tyngdepunkt: Det munnet

normalt ut i det som for de kristne var viktigst: de eskatologiske profet-bøkene, ofte Daniel. Både rabbinerne og de kristne fulgte eldre jødisk tradisjon. Jødedommen i det første århundre f.Kr. og det første e.Kr. var en sammensatt størrelse med flere retninger, flere synspunkter, også på bibelen.

#### IV

Dessuten: I og med at kristendommen snart fikk flest tilhengere og menigheter utenfor Israels land, i den gresk-språklige Diasporaen, ble kirkens bibel snart den greske oversettelsen av GT, den såkalte «Septuaginta» (navnet betyr sytti, og henspiller på en legende om at oversettelsen var 70 fromme oversetteres verk. Når NT's GT-sitater ofte ikke stemmer med tekstformen i våre utgaver av GT, skyldes det at NT normalt siterer Septuaginta-teksten, ikke den hebraiske teksten som ligger til grunn for våre GT-utgaver.)

Lenge mente forskerne at kirkens bruk av Septuaginta fremfor den hebraiske teksten også var forklaringen på at kirkens GT i omfang ble større enn den jødiske bibel. Kirkens GT inneholdt, foruten de bøkene jødene har og hadde i sin bibel, også de bøkene vi gjerne kaller de apokryfiske. La meg nevne hvilke det er:

To historiske fremstillinger av Makkabertiden: 1. og 2. Makkaberbok

To noveller: Tobit og Judit

Tre visdomsbøker: Visdommens bok, Sirak og Baruk

Noen tillegg til profetbøkene: Jeremias' brev, Bel og dragen, Susanna (de to siste er tillegg til Danielsboken)

Det er også noen flere tillegg og bøker som av og til tas med i oldkirkelige lister over kanoniske bøker, men de nevnte er de vanligste. Grensen for hvilke bøker som hører med til disse apokryfiske bøkene, er altså flytende, og var det gjennom hele den oldkirkelige perioden og langt opp i middelalderen. I den katolske kirke ble saken ikke definitivt avgjort før under Trient-konsilet.

Hva er nå forklaringen på at kirken regnet disse bøkene med til den gammeltestamentlige kanon, mens jødene aldri synes å ha gjort det? Det var her forskerne mente at den greske oversettelsen av GT, de alexandrinske jødene bibel, «Septuaginta», kunne gi forklaringen. Teorien var at de gresktalende jødene i Alexandria hadde et større utvalg skrifter som de regnet som hellige, enn jødene i Israels land. I og med at kirken overtok Septuaginta som tekstform, overtok kirken også den utvidede «Septuagintakanon», som inkluderte de apokryfiske bøkene. Ifølge denne teorien var altså kirkens utvidede kanon ingen nyskapning av kirken, men også her overtok kirken en jødisk avgrensning, bare en annen enn den som etter hvert ble offisiell i jødedommen.

I senere år er denne teorien blitt problematisert i økende grad, og må i dag sies å være forlatt i forskningen, selv om den ennå «henger igjen» i mange håndbøker. Det finnes i realiteten ingen indikasjoner på at jødene i Alexandria hadde en utvidet kanon av hellige skrifter. Tvert om: De eneste positive indikasjonene vi har om saken, nemlig forfatterskapet til alexandrinske jøder i det aktuelle tidsrom, og fremst blant dem Filon, Jesu samtidige, peker entydig i retning av at de alexandrinske jødene hadde eksakt samme kanon som jødene i Israels land.

Altså må vi finne en annen forklaring på kirkens inkludering av de apokryfiske bøkene i det kristne GT. Det er forståelig at noen forskere mener det kristne GT kort og godt er skapt av kirken selv, at man her tok et bevisst skritt bort fra den jødiske avgrensning av GT. Men denne forklaringen støter også på betydelige problemer. Det største er at det i høy grad kan diskuteres om kirken fra begynnelsen hadde et større GT enn jødene bibel. Det synes hevet over tvil at de såkalte apokryfiske bøkene lenge hadde en usikker status i kirkens egen tenkning om kanonspørsmålet. Det må vi se litt nærmere på.

## V

Vi finner i hele den oldkirkelige perioden i praksis *to*, ikke én, GT-kanon i kirken. Den éne GT-kanon finner vi i en bestemt litterær sammenheng, nemlig der hvor forskjellige kirkelige forfattere av en eller annen grunn ser seg nødt til å produsere en *liste* over hvilke GT-bøker som er kanoniske. Den eldste listen vi kjenner av dette slag finner vi hos Meliton av Sardes på 160- eller 170-tallet e.Kr., og jeg gjengir et lite utdrag av den tekst listen er innbakt i:

Meliton til Onesimus, sin bror: vær hilset! Ettersom du ofte, i din iver for Ordet, har krevd å få tilgang på utdrag fra både Loven og Profetene angående Frelseren og hele vår tro, og ettersom du dessuten har bedt om å få eksakt kunnskap om de gamle bøkene, både med hensyn til antall og rekkefølge, har jeg med iver arbeidet med dette... Altså drog jeg tilbake til Østen og kom til det sted der alt skjedde og ble forkynt, og jeg fikk nøyaktig beskjed om den gamle pakts bøker [første litterære belegg for navnet «Det Gamle Testamente» om jødene bibel!]. Jeg sender deg nå en liste over dem. De heter: Av Moses fem: Genesis, Exodus, Numeri, Leviticus, Deuteronomium; [deretter] Josva sønn av Nun; Dommerne; Rut; fire Kongebøker [= Samuels- og Kongebøkene], to Tilleggs-bøker [Krønikebøkene]; av David: Salmene; av Salomo: Ordspråkene (også kalt Visdommen), Forkynneren, Høysangen; Job; av profetene: Jesaja, Jeremia, De Tolv i én bok, Daniel, Esekiel, Esra. Fra disse har jeg også laget utdrag, og har delt disse inn i seks bøker.

Her er det flere interessante ting å merke seg. For det første: Meliton nevner ingen bøker ut over dem vi har i den jødiske kanon, men han utelater én: Esters bok. Dette kan være en tilfeldighet, eller det kan bero på at Ester-bokens plass i den jødiske kanon lenge var noe usikker. For det andre:

Meliton fant det åpenbart nødvendig å foreta en lang og strabasiøs studiereise helt til Israels land for å få skikkelig greie på spørsmålene angående den gammeltestamentlige kanon. Det kan tyde på at spørsmålet om kanons eksakte grenser var litt uavklart for Melitons menighet og ham selv der borte i Sardes i Lilleasia. Men mest interessant: Han kommer tilbake med en liste, som han etter all sannsynlighet har fått hos jødekristne i Jerusalem, der kanon faller i tre avdelinger som er nokså forskjellige fra dem vi finner i den rabbiniske tre-delte kanon. I Melitons liste har vi (1) først historiebøkene, fra Genesis til annen Krønikebok; (2) så de poetiske bøkene (salmene av David og visdomsbøkene av Salomo), så (3) profetbøkene. Det er det siste vi fremfor alt skal merke oss: De viktigste bøkene i den gammeltestamentlige kanon er de som avslutter den: profetbøkene! (Esra er antakelig oppfattet som den siste profet.) Her hos den kristne Meliton finner vi altså vitnesbyrd om det samme som vi ovenfor så i de jødiske tekstene: GT's omfang (antallet bøker) ligger forholdsvis fast, rekkefølgen, derimot, varierer etter hvilken totalforståelse av GT man har. Meliton og hans informanter i Israels land, betrakter fremfor alt GT som den store profet-boken, boken som i forutsigelsens form inneholder alt om «Frelseren og hele vår tro».

Den neste kristne forfatteren som gir oss en kanon-liste, er Origenes (ca 230 e.Kr.). Også han nevner bare de 22 bøkene i den jødiske bibel som kanoniske, og sier at Makabeerbøkene ikke hører med blant de kanoniske. (Eusebius, H.E. VI:25.1-2). Hans kanonliste samsvarer med Melitons i store trekk, hva rekkefølgen angår, men har følgende avvik i forhold til hans: Han inkluderer Esra og Nehemia sist i gruppen av historiske bøker (altså på sin historisk naturlige plass, etter Krønikebøkene), og har problemer med å innrangere Job og Ester i noen av de tre hovedgruppene; han nevner dem derfor sist, som et slags anhang. Forøvrig viser

Origenes' liste den samme struktur som Melitons: (1) Mosebøkene og de historiske bøkene som viderefører historien etter dem; så (2) de poetiske; så (3) profetskriftene (med Daniel og Esekiel sist, som hos Meliton).

Den tredje forfatteren som gir oss en komplett liste over det kanoniske GT er Kyrill, biskop av Jerusalem, som i 348 sier følgende i en av sine kateketiske taler:

Les bare de 22 bøkene, og ha ikke noe å gjøre med de apokryfiske bøkene. Studer bare de som vi åpent leser fra i kirken. [Hold deg til apostlenes eksempel, og de gamle biskopene, som bare brukte de 22 bøkene.] Studer de 22 bøkene i Det Gamle Testamente, og har du trang til kunnskap, kan du prøve å huske deres navn, etter hvert som jeg nå nevner dem: [Her følger en liste som svarer til Origenes', men Ester er nevnt som den siste av de historiske bøkene, og Job som den første av de fem poetiske. I den siste profetiske gruppen er rekkefølgen den samme som hos Meliton og Origenes: Jesaja, Jeremia, Esekiel og Daniel, men hos Kyrill nevnes Tolvprofetboken først (Origenes synes å ha glemt den)]. (Cath. IV:35).

Om noe blir tydelig av en slik liste, som altså fremstår som biskopens veiledning av katekumenene, så er det at kirken strengt holder seg til den jødiske bibel. Den eneste forskjell i forhold til den jødiske kanon, hva omfanget av skrifter angår, er at Kyrill inkluderer Baruks bok og Jeremias-brevet i Jeremia-boken. Vi ser også hvordan en sær-kristen organisering av rekkefølgen på skriftene er i ferd med å festne seg. GT toner ut i eskatologisk profeti, ikke Lov.

Den fjerde kanon-listen finner vi hos Alexandrias store biskop Athanasius, i et påskebrev fra 367. Han advarer, som Kyrill, mot å akseptere de apokryfiske bøkene som autoritative, og gjentar at de rette kanoniske bøker er 22 og ikke flere. Deretter regner

han opp listen over kanoniske bøker; den sammenfaller helt med Kyrills, bortsett fra at Ester er utelatt, og at Job regnes sist blant de fem poetiske bøkene (hos Kyrill først). Igjen ser vi hvordan en kristen kanon-ordning er i ferd med å finne fast form, og nok en gang ser vi at den jødiske kanon-avgrensning, nevnt av Josefus som 22 bøker, for lengst har festnet seg som normen også for kirken.

At dette var en kanon-avgrensning som var operativ i det virkelige liv, og ikke bare en rent teoretisk kanon som ble nevnt bare i kanon-lister av dette slag, ser vi tydelig av et enkelt forhold: I den tidligste kristne litteratur er det bare bøkene i den jødiske kanon som blir sitert som «Skriften», og når vi kommer så langt som til de kirkefedre som skriver bibel-kommentarer, er det bare disse skriftene det skrives kommentarer til, aldri noen av de apokryfiske bøkene.

Alle de nevnte forfatterne tilhørte Østkirken, men hvordan ser bildet ut i Vestkirken? To kirkefedre har beskjeftiget seg inngående med saken: Augustin og Hieronymus (omtrent samtidige, i tiårene rundt 400 e.Kr.). Augustin gir i sin bok *De doctrina christiana* en belæring om kanon, som i vår sammenheng er meget opplysende.

Heile den skriftkanon ... ein bør halde seg til ... omfattar desse bøkene: [1] Dei fem Mosebøkene., ei bok om Josva Nunsson, ei om Domarane, ei lita bok som blir kalla Rut, som meir synest å henge saman med byrjinga av Kongebøkene, deretter fire Kongebøker, to Krønikebøker, som ikkje fylgjer etter, men liksom går jamsides framover i den same tida. Dette er dei historiske bøker som er bundne saman med kvarandre og dekkjer tidsperiodar og rekkefylgjer av hendingar. [2] Det er andre som er ordna ulikt, som ikkje har denne oppbygginga og som heller ikkje er knytte til kvarandre, slik er det med Job og Tobit og Ester og Judit og dei to Makkabearbøkene og dei to Esrabøkene [= Esra og Nehemia]. Desse synest å fylgje

den historiske framstillinga som sluttar med Kongebøkene og Krønikebøkene. [3] Deretter kjem profetane, mellom dei ei bok med Davids salmar og tre Salomobøker, Ordtøka, Høgsongen og Forkynnaren. Dei to bøkene med titlane Visdomsboka og Ecclesiasticus [= Sirak] seier ein er av Salomo på grunn av ein viss likskap, men det blir sterkt halde fram at Jesus Sirak har skrive dei. Sidan dei i alle høve har vortne haldne for verdige til å bli mottekne som autoritative tekstar, så bør dei reknast til dei profetiske skriftene. [4] Dei andre bøkene er dei som i eigenleg tyding blir kalla Profetane. Det er tolv einskilte profetbøker som er knyta saman, og av di dei aldri blir skilde, reknar vi dei som ei bok [= de tolv små profeter]. Namna til desse profetane er: Hosea, Joel, Amos, Obadia, Jona, Mika, Nahum, Habakuk, Sefania, Haggai, Sakarja, Malaki. Deretter er det fire profetar med større bøker: Jesaja, Jeremia, Daniel, Esekial. Dei autoritative tekstane i Det gamle testamentet er avgrensa til desse førtifire bøkene... (II:26–29).

Her kan det se ut som Augustin gir en autoritativ belæring om kanons avgrensning, og at han i denne inkluderer flere av apokryfene. Men ser man teksten i sin sammenheng, oppdager man at Augustin presenterer denne avgrensningen som sin personlige konklusjon, når han har anvendt tre kriterier for kanonisk status som han først presenterer for leseren, og ber leseren anvende selvstendig. Og her opererer han med en klar gradering av autoritet: de bøker har størst autoritet som alle kirker anerkjenner. Blant de bøker som ikke anerkjennes av alle, bør man tilkjenne de bøker større autoritet som anerkjennes av flest, eller av de mest ansette menigheter. Og leser man teksten ovenfor nøye i lys av dette, ser man at Augustin åpenbart rangerer gruppe 2 av de historiske bøkene, herunder Tobit, Ester, Judit og Makkabeerbøkene, klart under dem i gruppe

1, som er de historiske hovedbøkene. Og blant de poetiske bøkene nevner han at det er tvil om forfatterskapet til Visdommens bok og Sirak, og derfor nevner han disse til slutt i denne gruppen. Det er tydelig at Augustin, selv om han personlig regner disse med til kanon, kjenner til andre som ikke gjør det, og at han nok anser deres mening som en akseptabel oppfatning.

Bakgrunnen for dette kjenner vi delvis til. Augustin førte en debatt med den lærde Hieronymus, både om GT's tekst og kanon. Hieronymus hadde satt seg fore å oversette GT på nytt, fordi de til da brukte oversettelsene til latin var dårlige både stilistisk og med hensyn på troverdighet, og de sprikte i forhold til hverandre. De bygget alle på den greske bibelen, Septuaginta. Nå ville Hieronymus konsekvent følge to prinsipper: Han ville oversette direkte fra den hebraiske teksten, og han ville oversette bare de bøkene som var de rette kanoniske bøkene, altså bøkene i den jødiske bibelkanon. Det er tydelig at Hieronymus her opptrer som lærer, som ekspert som vet hva den opprinnelige tekst og kanon er, og som kan påberope seg tidligere lærde i kirken, og Nytestamentet selv, som støtter for sitt syn. Mot seg har han Augustin, som nok kan anerkjenne Hieronymus' lærdom, og også kan innrømme at Hieronymus sikkert kan ha rett med hensyn til sin kritikk av svak bevitelse og manglende hebraisk originaltekst til de apokryfiske bøkene. Men Augustin har også en annen part å ta hensyn til, og det er det jevne kirkefolk og deres kjærlighet til Septuagintateksten og flere av de apokryfiske bøkene. Derfor er Augustin lite lysten på helt å avskrive den bibel folket i kirken for lengst har vent seg til, og han anklager Hieronymus for å ta for lite hensyn til kirkens tradisjon i bibel-spørsmålet. Egentlig vil han si «ja, takk, begge deler»: han vil både kunne ha nytte av ekspertise på den hebraiske teksten, og oppfordrer alle kristne til å lære seg litt hebraisk; samtidig vil han ikke avskrive Septuaginta, og oppfordrer Hieronymus til å ta hensyn til

denne teksten også i sine latinske oversettelser fra hebraisk. Og her stod Augustin ikke alene. Grunnet sterkt press så Hieronymus seg etter hvert nødt til å ta et visst hensyn til Septuagintas tolkning av den hebraiske teksten, og han oversatte, riktignok motvillig, flere av de apokryfiske bøkene. Men han utstyrte dem med en innledning der han uttrykkelig gjør oppmerksom på at de ikke har vært og ikke bør regnes som likeverdige med de rette kanoniske bøkene, men at de kan være gode og nyttige å lese – en innledning som Luther overtar nesten ordrett i sin bibelutgave, der han setter de apokryfiske bøkene i en egen avdeling mellom GT og NT.

Det kan altså se ut som om forholdet mellom de to GT-kanoner vi finner i praktisk bruk i Oldkirken kan beskrives slik: De lærdes kanon samsvarer med jødernes, og kommer til uttrykk i kanonlister som har til formål å regulere lekfolkets lesning slik at de bare holder seg til den jødiske kanon, som også er teologenes egen. Men blant lekfolket har flere bøker vært lest, særlig de som vi nå kaller de apokryfiske. Og kirkens offisielle bibel i middelalderen ble et slags praktisk kompromiss; den inneholdt oftest de apokryfiske bøkene, men de vel orienterte visste at man fra gammelt hadde skjelnet mellom autoriteten til bøkene i den jødiske kanon og de apokryfiske bøkene. På reformasjonstiden gikk den katolske kirken og de protestantiske ulike veier i spørsmålet, og det er forklaringen på forskjellen mellom det katolske og det protestantiske GT i dag.

## VI

Til slutt: Viktigere enn spørsmålet om antall bøker, er den organisering av bøkene vi finner i henholdsvis den jødiske bibel og det kristne GT. Den jødiske Bibel er i sin organisering av GT i Loven, Profetene og Skriftene helt orientert ut fra Loven som det overordnede sentrum. Dette ser man ikke bare av selve kanon-rekkefølgen i og for seg, men også av den enorme jødiske kommentarlitte-

ratur som etter hvert samlet seg omkring Bibelen i de fem–seks første århundrer av vår tidsregning. Den jødiske kanon kan bil- ledlig anskues som et system av konsen- triske sirkler: Innerst er de fem Mosebøkene, Toraen i streng forstand; utenfor følger først Profetene, så Skriftene, så Misjna (lovsam- ling fra ca 200 e.Kr.), så kommentarene til alt dette i Talmud (ca 500 e.Kr.), så kom- mentarene til alt dette igjen i rabbinernes «responsa» opp gjennom middelalderen og like til våre dager.

Men i jødisk litteratur fra tiden rundt vår tidsregnings begynnelse, møter vi flere andre måter å forstå samlingen av hellige skrifter på, for eksempel hos Josefus. Her er det snarere historie og profeti som domine- rer, og denne forståelse var det kirken la til grunn for sin bruk og forståelse av den jødiske bibel. Den er like gammel, historisk sett, som den rabbinske modellen, ja, kan- skje eldre. Og dette illustrerer et generelt fenomen som er blitt tydeligere og tydeli- gere i moderne forskning: Det er ikke riktig å si at kristendommen er jødedommens dat- terreligion, hvis man med jødedom forstår den rabbinske jødedom vi møter i Misjna og Talmud og de rabbinske bibelkommentarene (de såkalte Midrasjene). Det er mer tref- fende å si at kristendom og rabbinsk jøde- dom begge er døtre av den meget sammen- satte og mangfoldige jødedommen vi møter i århundrene før vår tidsregnings begyn- nelse. Begge disse døtrene videreførte og rendyrket – delvis i polemikk mot hverandre – visse ansatser og tendenser i den eldre jødedommen som de begge sprang ut av. Slik sett er de søstre snarere enn mor og dat- ter. Og i spørsmålet om hvem av dem som forstod den jødiske bibel mest i overens- stemmelse med dens egen intensjon, finnes det neppe noe nøytralt historiker-svar.

### Den jødiske kanon

Genesis  
Exodus  
Leviticus  
Numeri  
Deuteronomium

Torah

Josva  
Dommerne  
1. Samuel  
2. Samuel  
1. Kongebok  
2. Kongebok  
Jesaja  
Jeremia  
Esekiel  
Tolvprofetboken

Nebi'im (Profetene)

Hosea  
Joel  
Amos  
Obadia  
Jona  
Mika  
Nahum  
Habakuk  
Sefanja  
Sakarja  
Malaki

Salmene  
Ordspråkene  
Job  
Høysangen  
Rut  
Klagesangene  
Forkynneren  
Ester  
Daniel  
Esra  
Nehemia  
Krønikebøkene

Ketubim (Skriftene)

### Den katolske bibel

Genesis  
Exodus  
Leviticus  
Numeri  
Deuteronomium  
Josva  
Dommerne  
Rut  
1 Samuel  
2 Samuel  
1 Kongebok  
2 Kongebok  
1 Krønikebok  
2 Krønikebok  
Esra  
Nehemia

### Den norske bibel

Fem Mosebøker  
Josva  
Dommerne  
Rut  
1 Samuel  
2 Samuel  
1 Kongebok  
2 Kongebok  
1 Krønikebok  
2 Krønikebok  
Esra  
Nehemia

Historie- bøger

Tobit  
Judit  
Ester  
1 Makkabeerbok  
2 Makkabeerbok

Frittstående historiebøker

Job  
Salmene  
Ordspråkene  
Forkynneren  
Høysangen  
Visdommens bok  
Sirak

Job  
Salmene  
Ordspråkene  
Forkynneren  
Høysangen  
Jesaja  
Jeremia  
Klagesangene  
Baruk  
Esekiel  
Daniel  
Tolvprofetboken  
Tolvprofetboken  
[i samme orden som hos jødene]

Poetiske bøger

Profet- bøkene

**Oskar Skarsaune, professor i kirkehistorie ved Menighets- fakultetet, Oslo, adresse: Oskar.Skarsaune@mf.no**

Oskar Skarsaune:

## Skriftene som ikke ble hellige:

litt om såkalte «apokryfiske» og «pseudepigrafiske» skrifter til Det gamle og Nye testamente

### 1. Bøkene som ikke ble med i den jødiske bibel/Det gamle testamente

De gammeltestamentlige apokryfiske bøkene har jeg kort behandlet i artikkelen «Kirken og jødernes hellige bøker». Der gjør jeg rede for at disse bøkene lenge hadde en usikker status som populære og ofte leste bøker, men at de ikke ble regnet som helt og fullt kanoniske i det oldkirkelige tidsrom. Jeg lanserte den forklaring at disse skriftene var populære blant det jevne kirkefolk, men ikke godtatt som autoritative av de mer kritiske teologene.

I tillegg har vi imidlertid også en annen gruppe skrifter; de såkalte «pseudepigrafene» til GT. Disse stammer delvis fra samme tid som de apokryfiske, delvis er de noe senere, fra det første århundre e.Kr. Disse ble ikke tatt med i noen bibel, verken den jødiske eller den (utvidede) kristne, til tross for at de har meget fornemme bibelske personer som foregitte forfattere: Enok, Abraham, Jakobs 12 sønner, Salomo, Esra osv. Navnet «pseudepigrafer» er moderne, og sikter til at de har «falsk påskrift», altså at forfatterangivelsen anses ikke å være korrekt. Dette var delvis erkjent allerede i antikken, og var en av grunnene til at disse skriftene ikke kom med i noen bibel. De var ikke kanon-kandidater av den enkle grunn at de ble ansett å ikke være «ekte», dvs. ikke skrevet av Enok eller noen annen angitt forfatter.

Hos to av kirkefedrene finner vi en diskusjon av disse skriftene. Først Tertullian i Kartago (ca 200 e.Kr.). Han sier at han vet at mange kristne avviser Enoks bok som uekte, og at de begrunner dette synet med det enkle

resonnement at boken umulig kunne ha overlevd syndfloden! (Enok var som kjent en av de stamfedre som levde før syndfloden). Til dette har Tertullian – som tror boken er ekte – et motargument: Noa kunne jo ha tatt med seg et eksemplar i arken!

Hos Augustin finner vi en mer utførlig drøftelse av ekthetsspørsmålet som både knytter seg til Enoks bok, men også til andre lignende bøker. Bøkene anerkjennes delvis av enkle lekfolk, sier han. De tar forfatterangivelsene for god fisk. Men bøkene avvises av «de lærdeste» (*doctiores*), som mener at disse forfatterangivelsene ber oss tro for mye.

Noen av de mest kjente pseudepigrafer er:  
Jubileerboken  
Mose himmelfart  
Salomos salmer  
De tolv patriarkers testamenter  
1 Enoksbok  
4 Esra  
Baruks åpenbaring

De bøkene som vanligvis regnes til denne kategorien har ingen anerkjent avgrensning, og flere av dem representerer samme type litteratur som ble funnet i Dødehavstekstene. Noen tidligere kjente pseudepigrafer er også funnet her. Ved selve sin litterære form røper flere av disse skriftene at de kjenner til en allerede avsluttet bibel-kanon, men at de så å si «melder seg på» som kandidater til samlingen av hellige skrifter, ved hjelp av ulike litterære grep. Noen foregir altså å være skrevet av sentrale personer innenfor den bibelske kanon, andre gjør krav på å ha



utfyllende informasjon om noen av de store heltene i den bibelske historien. Tydeligst i sin «påmelding» til kanon er kanskje 4 Esra, som gjør krav på å være en av de mange bøker som Esra dikterte under Åndens inspirasjon i tillegg til de 24 i den jødiske kanon. Bøkene i den jødiske kanon er altså bare et utvalg av langt flere skrifter som alle går tilbake til den åpenbaring Moses mottok på Sinai-fjellet.

Indirekte bevitner de pseudepigrafiske skriftene at det på deres tid foreligger en (i all hovedsak) allerede avsluttet kanon. Bare Danielsboken er sammenlignbar med disse bøkene innenfor kanon. Likheten mellom Enoksboken og Daniel er nok grunnen til at 1 Enok lenge var populær lesning blant en del apokalyptisk interesserte kristne, slike som Tertullian. Men «seriøse» kandidater til samlingen av kanoniske skrifter innenfor jødedommen har nok disse skriftene ikke vært. Det gjør dem ikke mindre interessante; de stammer fra en periode av jødedommens historie da vi ellers ikke har mange og gode kilder til «hovedstrømmen» innenfor jøde-

dommen. Et spennende spørsmål er hvilke miljøer blant jødiske lærde disse bøkene kan tenkes å stamme fra, og hvor sentrale eller marginale disse miljøene var. Disse spørsmålene er lettere å stille enn å besvare.

I de første århundrene etter Kristus var avvisningen av disse skriftene blant jøder flest så total at det, bortsett fra i noen av hulene ved Dødehavet, ikke er bevart jødiske avskrifter av dem. De er alle bevart for ettertiden gjennom kristnes interesse for dem. Det var kristne avskrifter, på et stort antall av antikkens språk, som gjorde at vi i dag i det hele tatt kjenner dem. Heller ikke i kirken oppnådde de kanonisk status, med unntak av Enoksboken som fikk høy status (ikke nødvendigvis full kanonisk status) i den etiopiske kirken, og derfor i dag bare er oppbevart i sin helhet på etiopisk (aramaiske fragmenter er funnet ved Dødehavet).

(Interesserte vises til den danske oversettelsen av de fleste av disse skriftene: E. Hammershaimb o. fl. (utg.), *De gammeltestamentlige pseudepigrafer I-II*, København: G.E.C. Gads Forlag, 1953–63/1970–76.)

## 2. De nytestamentlige apokryfene

Mer spennende synes nok de fleste at spørsmålet om de såkalte nytestamentlige apokryfene er. Dette er svært forskjelligartede skrifter, som stammer fra tiden rundt 150 e.Kr. og senere. *Felles for mange av dem er at de på ulike vis «utfyller» områder av Jesu og apostlenes historie som skriftene i NT er tause om:* (1) Jesu barndom og oppvekst, og særlig spennende: (2) Hva gjorde Kristus i dødsriket i den tid han lå i graven, og (3) hvordan var hans undervisning av disiplene i de 40 dagene mellom oppstandelsen og himmelfarten? Videre: (4) Hva skjedde med apostlene i det tidsrom som Apostlenes Gjerninger (Apg) i NT ikke forteller noe om? Og hva skjedde med de apostlene som Apg er taust om?

Jeg vil kort omtale noen av de viktigste apokryfene i hver av disse kategoriene:

### (1) Barndomsevangelier:

*Jakobs Protevangelium*, ca 150 e.Kr., en from fortelling om Jesu mor Maria, hennes liv og oppvekst, og om begivenhetene rundt Jesu fødsel. Meget utbredt i oldkirken, ligger til grunn for deler av den folkelige Mariafromhet.

*Thomas' barndomsevangelium*, 2. eller 3. årh., oppbyggelige fortellinger om Jesu gjerninger i hans barndom, før besøket i templet som 12-åring. Mange kjente legender om Jesu undergjerningen som liten stammer herfra.

### (2) Dødsrikeevangelier:

*Bartolomeusevangeliet*, 2.-3. årh., deler kan være senere. Bartolomeus får, på spørsmål til den oppstandne, høre hva Kristus gjorde etter sin død på korset, da han steg ned til dødsriket.

*Nikodemusevangeliet* stammer, i sin nåværende form, fra det 6. årh. e.Kr., men inneholder eldre deler. Har vært meget utbredt og lest gjennom hele middelalderen. Siste del av evangeliet, «Nedstigningssagaen», er ett av de første latinske skrifter

som ble oversatt til gammelnorsk. Evangeliet «supplerer» også de kanoniske evangeliens pasjonshistorier med «vitnesbyrd» fra flere av de involverte, for eksempel Pilatus og øversteprestens sønner.

*Petersevangeliet* er fra 2. årh., og er bare delvis bevart, vi får her en utfyllende beskrivelse av Jesu lidelse, død og oppstandelse.

### (3) Samtaler med og undervisning ved Den Oppstandne:

*Apostelbrevet* er fra midten av det 2. århundre; utførlig gjengivelse av den oppstandnes belæring av apostlene, fremstilt slik at de spør, og Jesus svarer. I innhold helt «ortodokst». Denne bemerkningen har for øvrig gyldighet for alle skriftene omtalt ovenfor, og dette er tilstrekkelig til å avkrefte alle konspirasjonsteorier om kirkens avgrensning av de nytestamentlige skriftene. Det var ikke slik at kirken egenrådig og autoritært utelukket av kanon slike skrifter som motsa offisiell kirkelære.

*Thomasevangeliet* er fra midten av det 2. årh. – se eget kapittel nedenfor.

*Maria Magdalenas evangelium* er også fra det 2. årh., inneholder samtaler mellom den Oppstandne og disiplene, og mellom disse og Maria Magdalena. Bare ca 40 % av teksten er bevart (på koptisk). Gnostisk innhold.

*Jakobs-apokryfen* er antakelig også fra samme tid, den oppstandne Jesus gir Jakob (sin bror) og Peter gnostisk undervisning.

[Gnostiske skrifter som kalles evangelier, men ikke er det: *Sannhetens evangelium* og *Filipsevangeliet*]

Felles for disse er at de mer eller mindre tydelig gir uttrykk for synspunkter vi vanligvis betegner som gnostiske. Gnostisismen var en sammensatt bevegelse som lar seg literært bevitne fra og med det annet kristne århundre. Det ville føre for langt her å komme utførlig inn på gnostikernes lære. Derfor bare disse hovedpunktene: Den sansbare, materielle verden vi lever i, er ikke

skaft av den høyeste Gud, men av en lavestående guddom som enten er uvitende eller ond eller begge deler. Denne laverestående gud identifiseres oftest med den gud vi møter i Det gamle testamente. Derfor lærte gnostikerne også at Jesus Kristus ikke kom fra og ikke hadde noe å gjøre med Det gamle testaments Gud. Han kom fra den høyeste Gud, og hans vilje var å frelse menneskene bort fra det materielle skaperverk. Menneskesjelen er egentlig fragmenter av den høyeste guddom, og frelsen består i at de får kunnskapen (gresk: *gnosis*) om sin egen, egentlige, guddommelige natur. Denne kunnskapen har de fleste mennesker glemt, og Kristi betydning i frelsesprosessen består i at han får menneskene til å innse hvem de egentlig er. Typisk for de gnostiske evangeliene er at Kristus ikke opptrer i den type fortellinger om helbredelser som vi har i de kanoniske evangeliene, men at han *underviser* disiplene i korte eller lengre taler, og at denne undervisningen gir dem del i den frelsende kunnskapen.

### (4) Apostelakter som «supplerer» og viderefører fortellingen i Apostlenes Gjerninger i NT:

*Paulus-aktene* forteller om det som hendte med Paulus etter det punkt der Apg slutter. Foruten om Paulus fortelles mye om en av hans kvinnelige disipler, Thekla. Antakelig skrevet rundt midten av 2. årh., ble senere svært populære og mye lest, og det finnes en Thekla-grav og en Thekla-kult i Lilleasia. Men den presbyteren som ble avslørt som aktens virkelige forfatter, ble avsatt fra sitt embete, til tross for at han unnskyldte seg med at han hadde skrevet dem «av kjærlighet til apostelen». Innholdet er helt ortodokst, teologisk. Dette viser igjen at man i menighetene i den oldkirkelige periode slett ikke var kritikklos og godtok hva som helst, bare det var oppbyggelig og i overensstemmelse med rett lære.

*Peters-aktene* forteller om hva Peter gjorde og opplevde etter den knappe notisen

i Apg 12,17, der Peter forsvinner ut av historien «og drog til et annet sted». I den bevarte del av teksten får vi først høre hvordan Paulus grunnlegger menigheten i Roma, så hvordan trollmannen Simon fører menigheten vill, og så hvordan Peter reiser til Roma og effektivt bekjemper Simon. Til slutt en fortelling om Peters martyrium i Roma. Svært folkelig fortellerstil, antakelig skrevet i andre halvdel av det 2. årh. Flere trekk fra martyriet har gått over i kirkekunsten, bl.a. at Peter ble korsfestet med hodet ned. Ortodokst innhold.

*Thomas-aktene* stammer fra den syriske kirken, og er sterkt asketisk preget: Apostelen forkynner mot ekteskapet og for sølibatet. Han kommer til slutt til India, og dør der. Fra det 2. eller tidlige 3. årh.

*Andreas-aktene* er noe senere. Disse apostelaktene har et tydelig gnostisk preg.

Ser en samlet på denne gruppen skrifter, er det ett trekk som går igjen: De «utfyller» alle sammen spennende «huller» som de kanoniske skriftene i NT er tause om. Det er ikke vanskelig å skjønne drivkraften bak produksjonen av disse skriftene: Flere av hullene i den nytestamentlige fortellingen er det ganske frustrerende å ikke høre noe om, sett fra den fromme fantasi synspunkt. Hvorfor forteller Lukas at Jesus i 40 dager etter sin oppstandelse underviste disiplene og «åpnet skriftene» for dem, når han ikke gjengir innholdet i en eneste av de «timer» mesteren den gang gav disiplene? Slike og lignende «tausheter» i de kanoniske evangeliene, og i Apostlenes Gjerninger, er egentlig ganske oppsiktsvekkende og påfallende. De kan vanskelig forklares på annen måte enn at der evangelistene manglet sikre tradisjoner som kunne fylle hullene, der lot de være å gjøre det. Indirekte vitner disse hullene om evangelistenes ganske nøkterne historiske orientering – de tillot seg ikke å dikte fritt der de ikke hadde kilder. I de apokryfiske skriftene er det nettopp dette man tillater seg, til dels ganske frimodig, og med betydelig fortel-

lerglede. Det forklarer skriftenes store utbredelse og popularitet som «folkelesning», men også skepsisen mot dem og avvisningen av dem som kanon-kandidater blant de mer historisk nøkterne ledere i menighetene. La meg også i den sammenheng nevne det oppsiktsvekkende faktum at menighetene i det annet og tidlige tredje århundre – som var spredt over et svært stort geografisk område, og som ikke adlød noen sentral kirkelig leder for hele kirken – disse menighetene kom, gjennom samtaler og gjensidig påvirkning, frem til en grunnleggende enighet om hvilke skrifter som skulle gjelde som de autentiske og autoritative kilder til Jesu og apostlenes budskap. (Det var aldri noe kirke-møte eller noe formelt vedtak i noe representativt organ som avgjorde denne prosessen, den var i en viss forstand svært «demokratisk».) Og fordi kretsen av dem som var med i denne prosessen, var så vid og representerte så mange menigheter og synspunkter, ble den kanoniske samlingen ganske omfattende, og inkluderte kilder som representerte så godt som alle de dominerende hovedretningene innenfor den tidlige kristendommen. Ikke én autoritet ble kanonisert, men flere: Paulus, Peter, Johannes, Jesu bror Jakob, Matteusevangeliet, Lukas-skriftene, osv. De nytestamentlige skriftene representerer ingen enkelt retnings sær-kanon. Samlingen er i god forstand «katolsk», i betydningen: omfattende, vidtfavnende. Særlig tydelig ser en dette i at kirkene ikke valgte ett evangelium som det éne normative, men beholdt hele fire, til tross for deres innbyrdes aksentforskjeller og spenninger. En annen holdning finner vi hos Markion og noen gnostiske grupper, som ville erstatte de fire evangeliene med ett eneste, som stemte fullt ut med disse retningenes egen lære.

### 3. Thomasevangeliet og den såkalte Q-kilden

Blant de apokryfiske evangeliene er det bare Thomasevangeliet som i nyeste forskning har blitt tillagt noen betydning som mulig

supplement eller alternativ kilde, i forhold til de kanoniske evangeliene i Det nye testamente, når det gjelder å komme på skuddhold av Jesu opprinnelige budskap. Det må straks tilføyes at en slik vurdering av Thomasevangeliet verken er mer eller mindre enn én «skolemening» innenfor moderne Jesus-forskning. Men ikke minst på grunn av denne skoleretningens innflytelse innenfor nordamerikansk forskning, kan det være grunn til å ofre et eget avsnitt på dette evangeliet.

For å gjøre den følgende drøftelsen av Thomasevangeliet forståelig, er det imidlertid nødvendig først å si noe om den såkalte Q-kilden. I en bok utgitt på norsk i 1999 (Burton L. Mack, *Det tapte evangelium. Skriftet Q og kristendommens opprinnelse*, Pax Forlag: Oslo 1999 [originalutg. Harper: San Francisco 1993]), hevder en amerikansk forsker at bibelforskerne har forsømt å bruke den eldste og beste kilden vi har til Jesus og den første Jesus-bevegelsens historie. Denne kilden ble oppdaget for mer enn 150 år siden, sier han, men forskerne var ikke helt klar over hvilken oppsiktsvekkende oppdagelse de egentlig hadde gjort. Nå vil han selv bøte på skaden, og lanserer i boken vidtgående hypoteser om hva skriftet Q inneholdt, hvilke kretser som stod bak det, og hvilken kristendomsforståelse de hadde.

Hypotesen om eksistensen av et ukjent evangelieskrift som kilde for Matteus- og Lukasevangeliet er altså ikke ny. Den tar sitt utgangspunkt i at disse to evangeliene har mye stoff felles, og at bare en del av dette fellesstoffet kan forklares ved at de begge har brukt Markusevangeliet som kilde. Foruten Markus må det også ha eksistert en annen felles kilde, og dette antatte skriftet kalte tyske forskere «Quelle», derav forkortelsen Q.

Arbeidshypotesen om en kilde Q i tillegg til Markus som kan forklare felles stoff hos Matteus og Lukas, har i betydelig grad slått igjennom i forskningen, selv om den slett ikke deles av alle. Men i den skoleretning

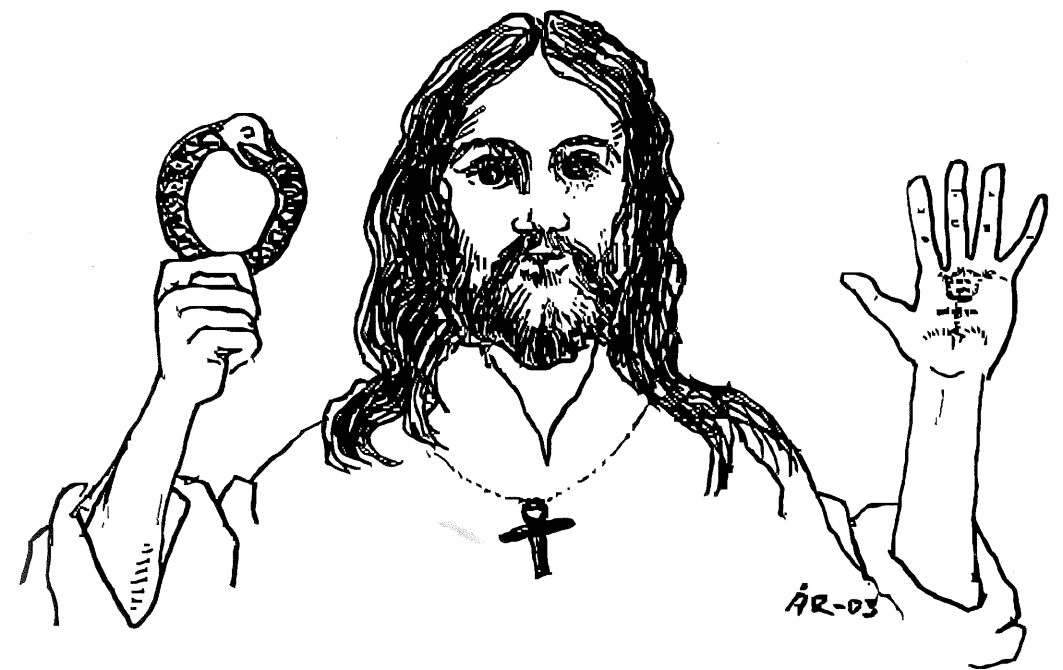
som Burton L. Mack tilhører, nøyer man seg ikke med å bruke Q som en hypotetisk forklaring på fellesstoff hos de to evangelistene. Man vil danne seg et bilde av Q's totale omfang, og på grunnlag av det bruke Q som kilde til en egen gren av urkristendommen. Grunnen til at man gjør krav på å kjenne Q's hele omfang, er at disse forskerne trekker omfattende slutninger av hva de mener man ikke finner i Q. De mener for eksempel at Q så godt som utelukkende inneholdt talestoff, ingen fortellinger om Jesus (slik Markus gjør), og i hvert fall ingen historie om Jesu lidelse og død.

Problemene med et slikt prosjekt er betydelige. Det er simpelt hen en logisk umulighet å vite med sikkerhet hva som ikke stod i et skrift som vi bare har bevart *utdrag* av hos de to evangelistene. Det kan ikke utelukkes at noe av stoffet i Q ble brukt av bare den ene evangelisten (slik at Q-stoff også kan finnes i det såkalte «særstoffet» hos Matteus og Lukas), og det kan ikke utelukkes at noe Q-

stoff ikke ble brukt av noen av evangelistene. Det kan heller ikke utelukkes – det kan tvert om sannsynliggjøres i mange tilfeller – at Q inneholdt mye av det samme stoffet som også Markusevangeliet har. I så fall er det feil å si at Q var en ren «tale-kilde».

Man ser på denne bakgrunn hvor store usikkerheter som knytter seg til kilden Q, så snart man vil bruke den til mer enn å forklare fellesstoff hos Matteus og Lukas. Enda mer usikkert blir det når man i tillegg bygger vidtgående hypoteser om eldre og yngre skikt i Q, og inndeler skriftets tekst i overensstemmelse med det (slik Mack og andre i denne skolen gjør). En rekke ledende forskere har derfor valgt å se helt bort fra disse hypotesene når de skal komme på skuddhold av den historiske Jesus (blant disse hører her i Norge Jacob Jervell), mens Mack og hans meningsfeller mener det er i det eldste skikt av Q at vi kommer den historiske Jesus nærmest.

Det er her diskusjonen om Thomas-evan-





geliet føyer seg inn i bildet. Dette evangeliet ble funnet blant Nag Hammadi-tekstene i Egypt, skrevet på folkelig egyptisk («koptisk»). Den koptiske versjonen stammer fra tiden før 300-tallet (som er det bevarte koptiske håndskriftets datering). Den greske originalen er det oppbevart noen få fragmenter av, og det er en vanlig oppfatning at den må være forfattet rundt midten av 100-tallet. Det er umulig å avgjøre hvor nøyaktig den koptiske oversettelsen er. En tysk forsker har ment å kunne påvise at den koptiske oversettelsen viser klare tegn på å være «justert» i forhold til den gamle koptiske oversettelsen av de synoptiske evangeliene. I så fall er den koptisk versjonen av Thomasevangeliet like mye en bearbeidelse som en oversettelse av den greske grunnteksten.

Evangeliet inneholder i sin koptiske versjon 114 utsagn av Jesus. Disse utsagnene er ikke omgitt av fortellingsstoff, slik som i de synoptiske evangelier. Thomas-evangeliet er en ren sammenstilling av isolerte Jesus-ord. Og dette særtrekket var det som fikk enkelte forskere til å mene: Her har vi en nær parallell til den antatte Q-kilden i sin eldste form! Dermed ble Thomasevangeliet en bekreftelse på hypotesene om Q. La oss se litt nærmere på Thomasevangeliet. Antakelig er den undervisning som Jesus gir sine disipler i dette evangeliet, tenkt å finne sted etter Jesu oppstandelse. Det er flere ord som synes å se tilbake på Jesu jordiske liv sammen med disiplene, og i evangeliets åpning kan uttrykket «den levende Jesus» peke på situasjonen etter oppstandelsen (eller Jesu åndeliggjøring, som det må hete på gnostisk vis): «Dette er de hemmelige ord, som den levende Jesus talte, og som Didymos Judas Thomas skrev ned.» (Det finnes en «ortodoks» parallell til denne måten å presentere den oppstandnes undervisning av apostlene på. Dette skriftet kalles «Apostlenes brev», og stammer fra midten av det annet århundre e.Kr.) Denne situasjon som ramme omkring Jesus-ordene

kan enkelt forklare hvorfor de er gjengitt så «nakent», uten det rammeverk av fortellinger fra Jesu liv som de har i de synoptiske evangelier.

Den tysk-amerikanske forskeren Helmut Koester har imidlertid grunnlagt en hel skole i forskningen, som forklarer dette annerledes. Disse forskerne mener Thomasevangeliets særpreg heller skal forklares ut fra det at evangeliet ligner Q-kilden. Forskerne antar at Q i sitt eldste skikt også bare inneholdt «situasjonsløse» Jesus-ord, og slik sett var en parallell til Thomasevangeliet. Men også i sitt eldste skikt inneholdt Q ord om Jesus som Messias, «Menneskesønnen», mens Thomas ikke har slike ord. Koester mener dette er tegn på at Thomasevangeliet – eller rettere sagt: noen ord i evangeliet – er enda eldre enn Q. Den danske forskeren Søren Giversen deler denne oppfatningen. (I en norsk utgave av Thomasevangeliet, utgitt av Svein Woje og Kari Klepp, utvides denne tidlig-dateringen av enkeltord i evangeliet til å gjelde *hele* Thomasevangeliet – et synspunkt som ikke deles av noen seriøse forskere.)

Men Koesters teori reiser flere spørsmål. Først: Bygger denne vurderingen av Thomasevangeliet på en holdbar og tilstrekkelig sikker rekonstruksjon av Q? Dette spørsmålet mener jeg må besvares med et klart nei: Q er og blir en hypotetisk størrelse, og det er helt umulig å vite noe sikkert om hva Q ikke kan ha inneholdt. Det er umulig sikkert å bevise det totale omfang av Q; enda mer usikre blir alle forsøk på å rekonstruere tidligere kilde-skikt i Q.

Når en leser Thomasevangeliets ord i sammenheng, blir en slått av at visse ting konsekvent mangler i dette evangeliet: Her er hele den gammeltestamentlige historien totalt fraværende; ikke én eneste gang omtales Gud med noen av de gammeltestamentlige betegnelsene (heller ikke den aller vanligste: «GUD»!). De som tiltales i Thomasevangeliet, er sjeler som ikke egentlig hører hjemme i kroppene sine, og som ikke

befinner seg i en bestemt historie som handler om fedrenes Gud og hans folk Israel. Intet av dette kan man på samme måte si om Q, og det gjelder uansett hvilken «utgave» man snakker om. Men er det da overhodet trolig at Thomasevangeliet skulle bevare enda eldre materiale enn Q?

Et viktig spørsmål har vi ennå ikke nevnt: Er Thomasevangeliet gnostisk? Hvis man krever at et gnostisk skrift uttrykkelig skal omtale alle de gnostiske hoveddogmene, som for eksempel læren om skapelsen som ond og Det gamle testamentes gud som laverestående eller ond, – da er Thomasevangeliet ikke gnostisk. Men hvis man spør: Ut fra hvilken bakgrunn blir evangeliets utsagn som helhet best forståelige, da er det den gnostiske bakgrunn som peker seg ut. Og dette må nødvendigvis få konsekvenser for dateringen av evangeliet.

La oss se litt nærmere på skriftet. Thomasevangeliet inneholder bare enkeltstående ord (utsagn, «logier») av Jesus, ingen fortel-

linger. Man kan enkelt inndelegge ordene i tre hovedgrupper: (1) Noen ord av Jesus som også fins i de synoptiske evangeliene, er gjengitt i Thomasevangeliet i omtrent samme form (ofte litt, men ikke mye, knappere og strammere). (2) Noen ord har paralleller i de synoptiske evangeliene, men avviker mer eller mindre tydelig i Thomasversjonen. Avvikelsene gir god mening dersom man antar en gnostisk kristendom som bakgrunn, men de lar seg også tolke ut fra andre forutsetninger. (3) Noen ord har ingen parallell i de synoptiske evangeliene. Disse ordene er gjennomgående de som virker «mest gnostiske» i evangeliet, eller sagt på en annen måte: Disse ordene er de mest «ujødiske» i evangeliet. Få eller ingen forskere regner disse ordene som autentiske ord av Jesus; det er de ordene som har paralleller i de synoptiske evangeliene noen har ment foreligger i eldre form i Thomasevangeliet. Her skal vi illustrere med noen teksteksempler.

(1) Eksempel på ord som er svært parallell:

Markus 4,30–32

Han sa: «Hva skal vi sammenligne Guds Rike med? Hvilken lignelse skal vi bruke? Det er som sennepsfrøet. Når det legges i jorden er det mindre enn noe annet frø i verden, men når det er sådd, vokser det opp og blir større enn alle andre hagevekster, og får så store grener at fuglene under himmelen kan bygge rede i skyggen mellom dem.»

Lukas 13,18–19

Så sa han: «Hva er Guds rike likt? Hva skal jeg sammenligne det med? Det kan lignedes med et sennepsfrø som en mann tok og sådde i hagen sin, og som vokste opp og ble til et tre, så fuglene under himmelen bygde rede i grenene.»

Thomas log. 20

Disiplene sa til Jesus: «Si oss hva himlens rike ligner!» Han sa til dem: «Det ligner et sennepsfrø, mindre enn alle såkorn, men når det faller på den dyrkede jord, skyter en stor stamme opp og blir et ly for himmelens fugler.»

Av plasshensyn har jeg ikke tatt med Matteus-varianten. Av grunner som det her ville føre for langt å komme inn på, er det vanlig å anta at denne lignelsen har forekommet i Q, slik at både Markus og Q har hatt den. Det ser ut til at Lukas gjengir Q-varianten i nokså «ren» form, mens Matteus har en «blandet» form med elementer både fra Q og Markus. Og dette er en riktig beskrivelse også av Thomas-versjonen: Den har også elementer både fra Lukas (=Q) og Markus, og derfor ligner den mest på Matteus-versjonen! På denne bakgrunn er det problematisk å hevde at Thomasevangeliet her gjengir Jesu lignelse i en form som er eldre og mer opprinnelig enn den som den har i Q eller Markus. Det virker mer sannsynlig at Thomas-versjonen er en kombinasjon av Q (=Lukas) og Markus-versjonen, og at tekstens stramme og knappe form hos Thomas er resultat av bevisst stilistisk «sliping» av den mer upolerte form hos f.eks. Markus.

*(2) Eksempel på parallelle ord som avviker i Thomasevangeliet:*

Thomasev. logion 24:

Hans disipler sa: «Vis oss det sted hvor du er, så vi kan søke etter det!»

Han sa til dem:	Matt 6,22f
«Den som har ører, skal høre!	Det er øyet som gir legemet lys.
Det er lys i det indre av et lysmenneske, og det opplyser hele verden.	Er ditt øye friskt, blir hele ditt legeme mørkt. Om nå lyset i deg er mørke, hvor dypt blir da ikke mørket!
Hvis det ikke lyser, er det mørke».	

I den sammenheng som dette ordet står i i Matteusevangeliet, er det tale om rikdommens farer, og om umuligheten av å tjene både Gud og Mammon. Når Jesus i denne sammenhengen taler om det friske eller lyse øye, kontra det syke eller mørke, er det nærliggende å tolke ordene hans i lys av den orientalske metaforen om det gode eller onde

øye. Det onde eller mørke øye er det grådige og misunnelige blikk som ikke unner andre godt, det lyse eller friske øye er det generøse blikk, som unner andre alt godt. Det onde øye representerer en holding som forpester hele personligheten, «gjør hele legemet mørkt». Ordet handler altså om menneskets forhold til jordisk rikdom, til mammon, og er slik sett lett å innplassere i en jødisk sammenheng.

I Thomasevangeliet har ordet fått en helt annen mening. Her dreier det seg om «lys» forstått som innsikt, kunnskap, og mørket er tydeligvis uvitenheten. Lyset, kunnskapen i det indre av et «lysmenneske» opplyser hele verden, fordi all sann kunnskap fordriver uvitenheten. Man må ikke være fullblods gnostiker for å si slikt som dette, men ordene gir svært god mening i lys av den gnostiske dualismen.

*(3) Eksempel på ord i Thomasevangeliet som ikke har paralleller i de synoptiske evangeliene.*

Logion 67:

Jesus sa: «Den som kjenner alt, men mangler seg selv, mangler alt.»

Det er ikke lett å gi noen sikker tolkning av de mange svært knappe fyndordene i Thomasevangeliet, men dette ordet gir god mening om man tar det som uttrykk for det gamle greske visdomsord: «Kjenn (først og fremst) deg selv!» Ordet var sentralt for gnostikerne: Å finne frelsen var det samme som å lære menneskets sanne vesen å kjenne, at hver gnostiker egentlig har en guddommelig kjerne i sitt indre. Jfr. Thomasev. logion 3, «Når dere kjenner dere selv, da skal dere bli kjent, og dere skal vite, at dere er sønner av den levende Far. Men hvis dere ikke kjenner dere selv, da er dere i fattigdom, ja, dere er fattigdommen.»

Antakelig gir følgende logion (nr. 70) uttrykk for samme tanke:

«Jesus sa: Når dere bringer dette (som er) i dere frem fra dere selv, skal dette som dere

har, frelse dere. Hvis dere ikke har dette i dere, skal det som dere ikke har, drepe dere.»

Logion 77:

Jesus sa: «Jeg er lyset, som er over dem alle. Jeg er alt. Alt er utgått fra meg, og alt er kommet til meg. Kløv treet: Jeg er der. Løft stenen opp, og dere skal finne meg der.»

Dette ordet minner mer om visse former for gresk panteisme, enn det minner om gammeltestamentlig/jødisk skapertro.

Logion 114:

Simon Peter sa til dem: «La Maria gå bort fra oss; kvinner er ikke verdige til livet.» Jesus sa: «Se, jeg skal lede henne, så vil jeg gjøre henne til mann, for hun skal også være en levende ånd, i likhet med dere menn. For enhver kvinne som gjør seg til mann, skal gå inn i himmelriket.»

I feminismens første fase var dette et populært ord, fordi man tolket det i retning av en moderne opphevelse av kjønnsforskjellene. Mange feminister trodde de hadde funnet en alliansepartner i oldtidens gnostisisme. I vår tid har feminister lagt større vekt på at det faktisk er forskjeller mellom menn og kvinner, og at det ikke er noe mål for

kvinnekampen å gjøre kvinnene til menn. Da blir gnostiske uttalelser som den ovenfor tilsvarende mindre populære. Fra et historisk synspunkt må det nok fremheves at oldtidens gnostisisme hadde en helt annen agenda enn moderne feminisme, uansett hvilken utgave av feminismen det er tale om.

Konkluderende vil jeg for min del hevde det synspunkt at Thomasevangeliet lettest lar seg forstå som et gnostisk skrift fra midten av det annet århundre etter Kristus, og at det er vanskelig å påvise at det inneholder Jesus-ord i en form som er eldre og mer opprinnelig enn den formen vi har bevart i de synoptiske evangeliene. Det synes lettere å argumentere for at det i sin helhet er avhengig av de synoptiske evangeliene i Det nye testamente. Av plasshensyn har jeg ikke kunnet begrunne dette utførlig ovenfor.

**Oskar Skarsaune, professor i kirkehistorie ved Menighetsfakultetet, Oslo, adresse: Oskar.Skarsaune@mf.no**

Dagfinn Rian:

## Talmud – det transportable fedreland

Jødedommen oppfattes og omtales stundom som «Det gamle testamentes religion». Ofte ligger det også en viss nedvurdering i denne uttrykksmåten. Men selv tatt i beste mening er uttrykksmåten utilstrekkelig og misvisende. Den jødiske forskeren Jacob Neusner har betont at jødedom og kristendom representerer to forskjellige tolkningstradisjoner som begge tar utgangspunkt i den samme skriftsamlingen: Den hebraiske bibel (Tanakh)/Det gamle testamente.<sup>1</sup>

I kristendommen videretolkes denne skriftsamling i første omgang i Det nye testamente. I jødedommen videretolkes den først og fremst i den muntlige tradisjon som er nedfelt i Talmud (Misjna+Gemara). Et studium av jødedommen, i dag så vel som i oldtiden, som bare velger tekster fra Den hebraiske bibel, vil derfor gi et mangelfullt bilde.<sup>2</sup> Siden jødedommens viktigste tekst etter Bibelen er konstituert av de tradisjoner som er nedfelt i Talmud, vil vi i fortsettelsen forsøke å gi et bilde av jødedommens muntlige tradisjon.

### Tora

Jødedommen er en skriftreligion i den forstand at den har hellige skrifter som anses som autoritative kilder for lære og liv. Men det kan være like god grunn til å karakterisere jødedommen som en «Tora-religion». Den overordnede størrelse det hele dreier seg om, er Toraen. Ordet *Tora* gjengis i studie- og skoleboklitteraturen ofte med «lov», og Toraen i engere forstand med «Moseloven», forstått som de fem Mosebøker. Ordet kan imidlertid mer treffende oversettes med «rettledning» eller «undervisning». Norske

jøder foretrekker å gjengi Tora med «lære».

Toraen er den læren Gud åpenbarte for Moses på Sinai. Dette er den grunnleggende betydningen, enten ordet brukes i engere eller videre mening. I engere mening brukes Tora om Mosebøkene. Men begrepet kan også brukes om hele Den hebraiske bibel (altså den skriftsamling som protestantiske kristne, om enn med en noe annen innbyrdes rekkefølge mellom de enkelte skrifter og skriftgrupper, kaller «Det gamle testamente».)<sup>3</sup> I jødisk tradisjon omtales Den hebraiske bibel ofte med forkortelsen *Tanakh*, som viser til skriftsamlingens tre hoveddeler: *Tora* (Mosebøkene), *Nevi'im* (Profetene, de eldre og de yngre, dvs. både historiske bøker som Josva, Dommerne, Samuels- og Kongebøkene, og de skriftene som er knyttet til enkeltprofeters navn) og *Ketuvim* (Skriftene). *Tanakh*, eventuelt bare Mosebøkene, kan også omtales som «Den skriftlige Tora» (*tora she-bikhtav*).

Men jødisk tradisjon kjenner også en muntlig Tora (*tora she-baal peh*). Det er den som er nedskrevet i Talmud. Om både den skriftlige og den muntlige Tora heter det i Talmud:

På Sinai berg mottok Moses de ti bud, Moseloven, Misjna, Profetene og Skrifterne, Talmud, og endatil det som skrifterne vil innovere i fremtiden.

(b Berakhot 5a og Megillah 19b)

Ordet Tora brukes altså som betegnelse på to bestemte, nærmere avgrensede skriftsamlinger, *Tanakh* og Talmud. Man taler om «den todelte Tora». Jacob Neusner har endog villet betegne rabbinisk jødedom, slik

den er videreutviklet i ortodoksien, som «den todelte Toras jødedom».<sup>4</sup> Misjnatraktaten *Pirke Avot*, som trolig er noe yngre enn resten av Misjna, beskriver kontinuiteten mellom den skriftlige og den muntlige Tora med bildet av en sammenhengende kjede av tradenter fra Moses av:

Moses fikk Toraen på Sinai og gav den til Joshua; Joshua gav den til de eldste, De eldste gav den til profetene, og profetene gav den til mennene i Den store forsamling.<sup>5</sup>

Fortsettelsen viser at en har tenkt seg en fortløpende overlevering helt fram til rabbinerne. Dette er kanskje ikke i strikt forstand forstått som uttrykk for en *historisk* sannhet, men snarere som en *teologisk* sannhet. Rabbinerne har sett sin nedskrevne muntlige tradisjon som en komplettering av den skriftlige. De to delene av den todelte Tora er to deler av samme sak, og begge er nødvendige for at den andre skal bli forstått rett.

Men begrepet Tora kan også benyttes om de to skriftsamlingenes innhold. Å studere Tora (*talmud tora*) vil naturligvis si å studere disse skriftsamlinger, men primært går det på innholdet. Og etter at offerkultusen i Jerusalems tempel tok definitivt slutt i og med ødeleggelsen av det andre tempel i år 70, er Tora-studiet blitt den viktigste religiøse aktivitet i ortodoks jødedom. I et avsnitt av Talmud reises spørsmålet om hva som er viktigst av studium og praksis. Til det skal rabbi Akiva ha svart: «Studium er viktigst, for det leder til praksis» (Kid 40b).

### Misjna og dens supplement

Den muntlige Tora var, prinsipielt, nettopp muntlig. Og den var, ideelt, like gammel som den skrevne. Men i det lange løp vil en stadig økende muntlig overlevering umuliggjøre seg selv. Selv om man hadde utviklet avanserte mnemotekniske metoder for innlæring av stoffet, er det ingen gitt å huske alt, og etter hvert oppstår det innbyrdes forskjellige tradisjoner. Etter at romerne inntok

Jerusalem i år 70, ble tradisjonsbærene spredt, og for mange skriftlærde stod det klart at den eneste måten å bevare den muntlige tradisjon på, var å skrive den ned. Allerede i tiden omkring vår tidsregnings begynnelse hadde forskjellige lærde som Hillel og Sjammai samlet og skrevet ned mye av tradisjonsstoffet. Dette arbeidet gjentok seg flere ganger, blant annet under ledelse av den lærde rabbi Akiva i første halvdel av det andre århundre. Det siste innsamlings- og redaksjonsarbeidet ble foretatt av rabbi Juda (d. ca. 220), kalt *ha-Nasi* («fyrsten»), ofte gjengitt «patriarken») fordi han var jødenes representant overfor romerne i Palestina. Dermed oppstod *Misjna*, som da er det eldste dokument i den rabbiniske tradisjon. Annet tradisjonsmateriale som er like gammelt eller eldre, ble nedskrevet først senere.

Misjna betyr gjentakelse, eller det som er lært ved gjentakelse. Språket er hebraisk, men en på et senere utviklingstrinn enn bibelsk hebraisk, med flere lånord og enklere grammatikk. De skriftlærde som siteres i Misjna, kalles «tannaitter» (*tannaim*, «gjentakere» eller «memorerere», dvs. folk som underviser ved gjentagelse). Noen av dem nevnes ved navn. Andre er anonyme. Og det de gjentar, er den tradisjon som startet på Sinai.

Misjna er inndelt i seks «ordninger» eller «avdelinger» (*sedarim*), og i 63 traktater. De seks avdelingene er:

1. *Zeraim*, «frø», gjelder hovedsakelig regler for jordbruk.
2. *Moed*, «fastsatt tid», «høytid», gjelder sabbaten og årets høytider og fastetider.
3. *Nasjim*, «kvinner», gjelder ekteskap, skilsmisser og løfter.
4. *Neziqin*, «skader», gjelder sivil- og kriminallovgivning og rettspraksis. Denne ordningen inneholder dessuten den etiske traktaten *Pirke Avot*.
5. *Kodasjim*, «hellige ting», gjelder templet, tempelritualene og spiseforskriftene.
6. *Toharot*, «renheter», gjelder rituell renhet og urenheter.<sup>6</sup>

Misjna ble hurtig anerkjent og anvendt ved jødiske lærdomssentra rundt om. Den fungerte som en slags kodeks for patriarkens ledelse av det jødiske folk i Palestina, så vel som for hans motsvarighet i det persiskstyrte Babylonia, exilarken. Samtidig ble det arbeidet videre med stoffet, og nye samlinger ble dannet i tannaitiske lærdes navn, dels av gammelt stoff, dels av nyere utlegninger. Disse ble etter hvert nedskrevet i nye dokumenter, Tosefta og de to utgavene av Talmud.

*Tosefta* («supplement», nemlig til Misjna) er organisert seks avdelinger på samme måte som Misjna. Disse er igjen delt i traktater med samme navn som i Misjna, men noen av Misjnas traktater mangler. Til tross for det har Tosefta betydelig større omfang enn Misjna. Tosefta kan tenkes å være avsluttet om lag hundre år etter Misjna, altså omkring år 300. Den fremtrer på mange måter som en kommentar til Misjna og har kanskje vært ment som en mer fullstendig gjengivelse av tannaitenes tradisjoner.

Tannaitisk stoff som ikke fins i Misjna, kalles *baraita* (arameisk: «lære utenfor», flertall: *baraitot*). Dette er en betegnelse på stoff i Tosefta, men det fins også slikt stoff i den typen bibelkommentarer som kalles *midrasjer*. (Mer om dem nedenfor.) Baraitastoffet ble også tatt i bruk av dem som arbeidet videre med den muntlige tradisjon, for å forklare og supplere stoffet i Misjna.

### Talmud

De lærde fortsatte arbeidet med å tolke og viderutvikle Misjna og Tosefta. Dette resulterte i *Gemara*, dvs. «fullføring», «avslutning». De skriftlærde som først opptrer i Gemara, kalles «amoraitter» (*amoraim*, «fortolkere» eller «retorer»). Amoraittene var altså skriftlærde som videreutviklet tradisjonen etter at Misjna var avsluttet. Gemara ble så slått sammen med Misjna, og dermed oppstod *Talmud* («lære», «studium»). Av og til brukes ordet Talmud i en snevrere betydning, synonymt med Gemara.

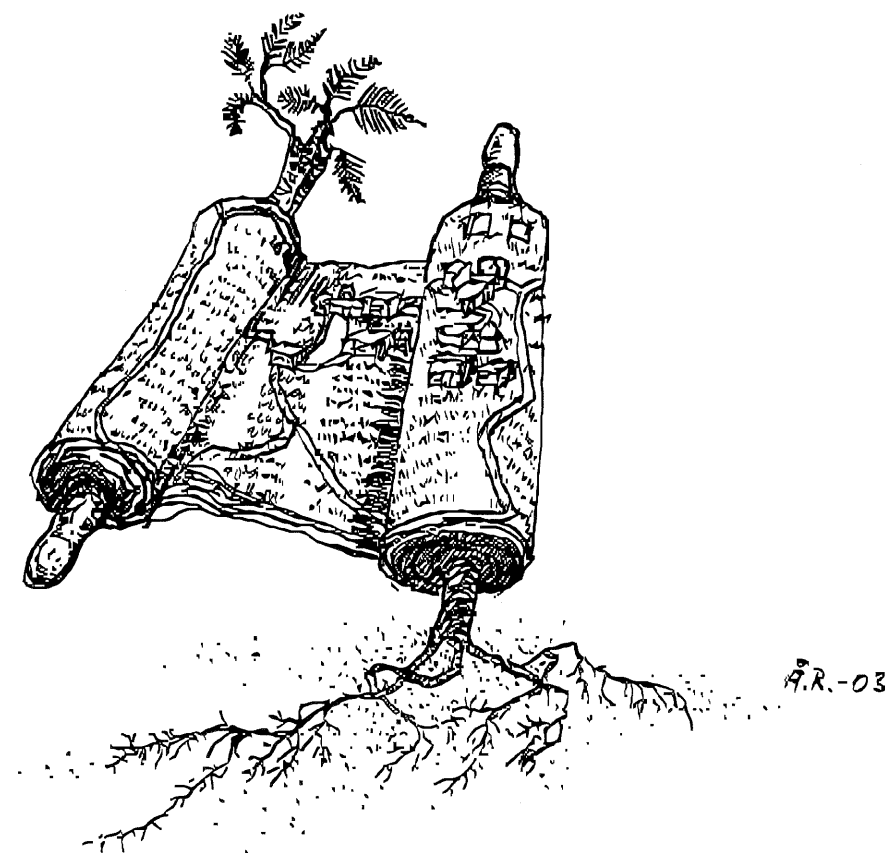
Det oppstod to versjoner av Talmud. Den første oppstod i Palestina omkring år 400 og kalles i faglitteraturen ofte Den palestinske Talmud eller *Talmud Yerusjalmi* (Jerusalem-talmuden). Det synes å være en økende tendens blant jøder til å omtale den som «Landet Israels Talmud». Den fremtrer som en kommentar til de fleste traktatene i Misjnas fire første avdelinger. Det vil si at den ikke kommenterer Misjnas avdelinger om tempelritualene (*Kodasjim*) og om rituell renhet og urenhet (*Toharot*). Dette kan ha å gjøre med at templet ikke lenger bestod. Språket i Gemara-delen er palestinsk jødisk arameisk.

Et par hundre år senere fullførte man i Babylonia Den babylonske Talmud (*Talmud Bavli*). Den gir en omhyggelig fortolkning av Misjnas andre til femte avdeling. Det vil si at den ikke kommenterer Misjnas avdelinger om jordbruket i Israel (*Zeraim*) og om rituell renhet og urenhet (*Toharot*). Dette kan ha å gjøre med at man ikke befant seg i Israel, og at templet ikke lenger bestod. Men andre forklaringer er nok også mulige. Gemara-delen er skrevet på øst-aramaisk. Den babylonske Talmud er på mange måter mer gjennomarbeidet verk enn den palestinske, og når en snakker om Talmud uten nærmere angivelse, er det som regel den babylonske man sikter til.

Det er tydelig at både Misjna og Tosefta er med og danner grunnlaget for utlegningene i begge talmuder. Men trolig har ikke redaktørene av den babylonske Talmud kjent til Landet Israels Talmud. Misjna videreføres i Tosefta, og de to talmuder viderefører det samlede materialet uavhengig av hverandre.

### Midrasj<sup>7</sup>

Begge talmuder inneholder også lange avsnitt med skrifttolkning (*midrasj*), men disse er ikke organisert som fortløpende kommentarer til bibelbøker eller avsnitt av dem. Dette er interessant fordi Misjna selv



ikke i noen særlig grad anvender skrifthenvisninger eller skriftmateriale i sin argumentasjon. Talmud bringer gjennom sin arbeidsmåte Misjna nærmere Skriften.

De fortløpende skrifttolkningene til bibelske bøker kalles *midrasjer* (av et hebraisk verb som betyr å utforske). I perioden mellom Misjna og fullføringen av Talmud oppstår de eldre, såkalte tannaitiske midrasjer. (Noen mener at midrasjene er det eldste materialet i den rabbiniske litteratur.) Ordet midrasj kan betegne selve den fortolkende prosess, og det skriftlige resultat av prosessen. Man taler om halakhiske og aggadiske (haggadiske) midrasjer. *Halakha* betyr livsførsel og er blitt det tekniske uttrykket for jødedommens religiøse lovgivning. *Aggada* (arameisk; hebraisk: *haggada*) betyr fortelling. En halakhisk midrasj fortolker bibelsk lovstoff (i vid betydning av ordet), mens en

aggadisk midrasj søker å utvinne moralske og teologiske prinsipper fra en fortellende tekst.

Det oppstod først halakhiske midrasjer til de fire siste Mosebøkene (Første Mosebok er jo i sin helhet en narrativ tekst.) Senere oppstår de aggadiske midrasjer, som ofte innebærer utvidelser av bibelske fortellinger, gjerne utbrodert med et omfattende folkloristisk materiale. Blant dem er f. eks. *Midrash Rabba* til 1. Mosebok (*Genesis Rabbah* eller *Bereshit Rabbah*). Den omformer på en måte 1. Mosebok fra å være en genealogi og familiehistorie for Abraham, Isak og Jakob, og videre Josef, til å bli en bok om historiens lover og regler for Israels frelse. Fedrenes gjerninger blir forvarslar og tegn for senere generasjoner. Som Bente Groth fortjenstfullt har gjort oppmerksom på, møter jødiske barn som får religiøs opp-

læring ofte de bibelske fortellingene i de bearbejdede og ofte utvidede og tolkende versjonene som fins i midrasj-litteraturen.<sup>8</sup>

Midrasjene foreligger som selvstendige skrifter i tillegg til Talmud og annen rabbinisk litteratur.<sup>9</sup> Men materialet er altså for en del innarbeidet i Talmud.

En annen form for bibeltolkning fins i de såkalte *targumene*.<sup>10</sup> Det er oversettelser av bibelteksten til arameisk, ofte forsynt med tolkende tillegg og forklaringer.

### Halakha og aggada

Stoffet i Talmud kan akkurat som stoffet i midrasjene etter innholdet deles inn i halakha og aggada, uten at det kan trekkes noen helt skarp grense mellom dem. Poenget er at begge deler er integrerende deler av jødisk tradisjon. Den ene kan ikke stå uten den andre, men de kan gjensidig belyse hverandre. Dette er viktig overfor enhver karakteristikk av jødedommen som «lovreligion», en betegnelse som prinsipielt er problematisk uten nærmere kvalifisering, fordi den smaker av teologisk polemikk. Loven, rettledningen, står i et dialektisk forhold til de moralske og teologiske erkjennelser som kan trekkes ut av fortellingen. Den kan egentlig ikke stå alene. Både halakha og aggada inngår i Tora.

### Den todelte Toras jødedom

Det har vært retninger innenfor jødedommen, eller i dens yttergrenser, som ikke har villet anerkjenne Talmud. De har bare villet holde seg til den skrevne Tora. Saddukéerne var en slik retning mot slutten av det andre tempels tid. En viktig retning på samme linje i middelalderen var karéerne, som i all beskjedenhet eksisterer fremdeles.

Men i virkeligheten ville det i dag ikke eksistere noen jødedom uten Talmud, like lite som uten Bibel. Talmud karikeres riktignok stundom som et livsfjernt og spissfindig verk. Det kan ha sammenheng med at stoffet ofte presenteres som en dialog mellom to eller flere lærde. Dermed blir

saken belyst fra flere sider, med argumenter og motargumenter. Av og til kan vi i Talmud støte på en argumentasjon som er ført helt ut i det absurde, men dette skjer bevisst, ut fra den hensikt å få belyst prinsippet i en bestemt sak som rettesnor for andre saker. Dette har gjort Talmud utsatt for kritikk og antisemittiske angrep. Den som ut fra ukynighet eller ond vilje velger ut ett ledd i en slik diskusjon, får ikke dermed nødvendigvis noe autoritativt utsagn om hva som er jødisk tro og praksis. Her er det mer enn noe annet sted nødvendig å lese tekster i sammenheng.

Talmud bygger på det prinsipp at loven har til oppgave å fremme livet. Den er et verk med dyp forståelse for menneskers tarv og behov. En vil også finne at mange av de «harde» budene i Mosebøkene er gitt en langt mer human tolkning i Talmud. I det hele tatt må en si at Talmud for jødedommen bidrar til en genuin forståelse av Skriften. Den muntlige Tora belyser den skriftlige og normerer forståelsen av den.

Talmud er et omfangsrikt verk, og den ble kommentert og fortolket videre i jødedommens historie. De store middelalderfilosofene gav sine versjoner og sammenfatninger av den samlede rabbiniske jødiske tradisjon. Slik er det for eksempel i Moses ben Maimons (1135–1258) verk *Misjne Tora*, «Gjentakelse av Toraen». Viktigere i det lange løp ble den sammenfatning av jødisk tro og praksis som ble forfattet av Josef Karo (1488–1575) i Galilea (Tsefat), nemlig *Sjulchan Arukh*, «Dekket bord», og tillegget *Mappa* («Bordduk») av Moses Isserles. *Sjulchan Arukh* og *Mappa* slo etter hvert igjennom som den offisielle lovkodeks for praktisk talt all ortodoks jødedom.

Den som vil vite hva jødedom er, i dag, må kjenne både den skriftlige og den muntlige Tora og det gjensidige forholdet mellom dem. Også de retninger innenfor jødedommen som kan legge sterkere eller svakere vekt på andre preferanser i forholdet mellom den muntlige og den skriftlige Tora enn

ortodoksien gjør, kan bare forstås når dette utgangspunkt er klart.

Talmud har dermed preget all jødedom i ettertiden. Og i jøder i diaspora og på vandring, har kunnet ha denne kjernetekst med seg. Det er derfor ikke underlig, og meget treffende, når Talmud har vært karakterisert som jødedommens transportable fedreland.<sup>11</sup>

### Noter

- 1 Jacob Neusner, 1979: *The Way of Torah. An Introduction to Judaism*, 3<sup>rd</sup> ed, North Scituate, Mass: Duxbury Press, s. 3–6.
- 2 Se til dette Dagfinn Rian, 1992: «Forstår du det du leser? Tolkningstradisjon og forståelse av bibelske tekster», s. 76–83 i: Brynjar Haraldsø m.fl. (red.): *Veiviser til verdier. Fagdidaktiske artikler om Bibelen i grunnskolen*. Oslo: MF-bok og Verbum forlag.
- 3 Se Dagfinn Rian, 2000: «Det gamle testamente og Den jødiske bibel – et fagdidaktisk memento», s. 131–140 i: Th. Jørgensen, D. Rian og O. G. Winsnes (red.): *Kropp og sjel. Festskrift til professor Olav Hognestad*. = Relieff nr. 42. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- 4 Jacob Neusner, 2003: «The Canon of Rabbinic Judaism», s. 93–111 i: J. Neusner & A. J. Avery-Peck (red.): *The Blackwell Companion to Judaism*. Blackwell Publishers.
- 5 Oversettelse i Bente Groth, 2002 (red.): *Jødiske skrifter*, i serien Verdens hellige skrifter. Oslo: De norske Bokklubbene.
- 6 Sml. Bente Groth, 2000: *Jødedommen*. Oslo: Pax, s. 64–66. En mer omfattende oppstilling av innholdet i Misjnas 63 traktater fins i H. Kvalbein, 1984 (red.): *Blant skriftlærde og fariseere. Jødedommen i oldtiden*. Oslo: Verbum, s. 235–244.
- 7 Se Neusner 2003, s. 105–111; Groth 2000, s. 66–68.
- 8 Groth 2000, s. 68.
- 9 Katalogisk oversikt over de viktigste midrasjene fins i Kvalbein 1984, s. 245–246.
- 10 Om targumer, se Bjørn Olav Kvam, 1993: «Targum-litteraturen, dens opprinnelse, miljø og egenart», s. 33–47 i *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*. Nr. 19.
- 11 Sml. Groth 2002, s. xxxi.

### Litteratur

#### Om jødedommen

- Groth, Bente (2000): *Jødedommen*. Oslo: Pax Forlag.
- Kvalbein, Hans (1984, red.): *Blant skriftlærde og fariseere. Jødedommen i oldtiden*. Oslo: Verbum Forlag.
- Neusner, Jacob & Alan J. Avery-Peck (2003, red.): *The Blackwell Companion to Judaism*. Blackwell Publishers.
- Rian, Dagfinn og Levi Geir Eidhamar (1999): *Jødedommen og islam*. 2. utg. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

#### Om hellige skrifter, herunder jødedommen

- Coward, Harold (2000): *Scripture in the World Religions. A Short Introduction*. Oxford: Oneworld.
- Groth, Bente (2002, red.): *Jødiske skrifter*. I serien Verdens hellige skrifter. Oslo: De norske Bokklubbene.
- Holm, Jean & John Bowker (1994, red.): *Sacred Writings*. I serien Themes in Religious Studies. London: Pinter Publishers.
- Smith, Wilfred Cantwell (1993): *What is Scripture? A Comparative Approach*. London: SCM Press.
- Tworsuchka, Udo (2000, red.): *Heilige Schriften. Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

**Dagfinn Rian, Førsteamanuensis ved Religionsvitenskapelig Institutt, Det historisk-filosofiske fakultet, NTNU, Trondheim.**  
**Adresse:**  
**Dagfinn.Rian@hf.ntnu.no**

**Einar Thomassen:**

## Om å tolke Koranen

Noe av det som særpreger Koranen sammenlignet med andre «hellige skrifter», er at den er en tekst som allerede fra begynnelsen av er ment som kanonisk og Guds ord. Hellige skrifter i andre religioner er som oftest kanonisert i ettertid, og bærer også preg av at de opprinnelig var skrevet av mennesker i bestemte historiske situasjoner. Først senere er tekstene blitt forstått som guddommelig åpenbaring – en status som så kan projiseres tilbake i form av en myte om tekstenes tilblivelse, som for eksempel at Moses mottok hele Loven på Sinai-fjellet.

Når det gjelder islam er denne idéen om en guddommelig bok allerede til stede i utgangspunktet. Mens det ellers i religionshistorien for det meste er slik at først kom religionen, og deretter dens kanoniske tekster, faller de to sammen i islam. Islams tilblivelse er ensbetydende med åpenbaringen av den guddommelige Boken. Noen vil mene at dette viser islams historisk avledede karakter: Et fenomen som har vokst frem gradvis som del av en institusjonaliseringsprosess i andre religioner, er i islam blitt selve utgangspunktet. Men den problemstillingen skal vi la ligge her. Det som heller skal betones, er at *islam*, som jo semantisk betyr «lydighet mot Gud», i selve sin grunnidé er lydighet mot Guds ord slik de er åpenbart og nedskrevet for menneskene i Koranen.

Til denne grunnideen knytter det seg både et gudsbegrep, et menneskesyn og en epistemologi. Gudsbegrepet tegner en gud som taler til menneskene som deres herre og veileder. Fordi han er menneskenes herre, har han rett til å befale dem, med påbud og forbud. Deres veileder er han fordi han vet

bedre enn dem hva som er sant og godt; han kjenner menneskenes behov bedre enn de gjør selv.

Tilsvarende er mennesket både Guds undersått og hans elev. Gud har naturligvis skapt mennesket også, og er dermed den som kjenner formålet med dets eksistens. Avstanden mellom Guds allvitenskap og allmakt på den ene siden, og menneskets antakelser, påfunn og begrensninger på den andre, er umåtelig. Mot Guds makt og kunnskap er menneskets egne evner lik null, så lenge det ikke er veiledet av Ham som vet.

Dermed er også epistemologien antydnet: Kunnskap kommer fra Gud. Menneskets egen evne til å finne ut hva som er sant og rett, er upålitelig. Å tro at mennesket kan greie dette på egen hånd er endog ugudelig – det blir det samme som å stille det menneskelige intellekt opp som en konkurrent til Gud, og dermed en form for *shirk*, avgudsdyrkelse.

Derfor ser vi også hvordan for eksempel den islamske rettsvitenskapens utvikling på 700- og 800-tallet preges av en stadig sterkere teosentrisme. De eldste rettskolene opererte blant annet med begrepet *ra'y*, som betyr «eget skjønn». Men begrepet kom etter hvert under sterk kritikk fra grupper som ville maksimere den islamske lovens guddommelige karakter. Teorien om «rettsvitenskapens røtter» tok form: Loven skulle utledes av fire kilder: Koranens tekst, profetens eget forbilde (*sunna*) slik det var dokumentert gjennom overleveringene om ham, altså *hadith*, analogiresonnement (*qiyas*) på grunnlag av de to nevnte kilder, og de rettslærdes tradisjonelle samstemmighet (*idjma'*). I den videre utviklingen var det også mange

som gjerne ville eliminere de to siste kildene. Poenget her er at det fantes et ønske om å formulere en lov og rettesnor for menneskene som skulle være fullt ut gudgitt, og hvor intet var bygget på menneskelig og dermed feilbarlig tenkning. Guds ord skulle ikke suppleres av menneskelig skjønn, og heller ikke tolkes ved å tilpasses menneskelige vurderinger. Det er en holdning som er mer enn problematisk fra en tekstteoretisk eller hermeneutisk synsvinkel, men som samtidig altså er grunnet i et bestemt syn på forholdet mellom menneske og Gud. Enkelt uttrykt har ikke mennesket «noe det skal ha sagt» i forhold til Guds ord.

### Det hermeneutiske problemet

Men her står vi altså overfor et paradoks. For «Guds ord» er i en selvfølgelig forstand ikke Guds ord uten at noen sier at det er det. I denne forstand er «Guds ord» et menneskelig begrep, en menneskelig «oppfinnelse», en språklig konvensjon på samme måte som alle andre begreper og ord i språket. Og som språklig konvensjon er begrepsets mening så vel som dets meningsfylthet avhengig av språkbrukernes oppslutning om det – en oppslutning som naturligvis ikke alltid er like «frivillig», fordi språk ikke er uten forbindelse med makt. Menneskelig makt.

Slik sett er «Guds ord» ikke noe annet enn en påstand, et argument i mellommenneskelig samhandling – en språklig, og i forlengelsen av det en samfunnsmessig, institusjon. Og denne «menneskelige» karakteren til «Guds ord» omfatter naturligvis også hva ordene «betyr». Både når det gjelder semantikk og relevans er enhver «betydning» anvist på og formidlet gjennom menneskelig persepsjon – menneskelige forståelsesrammer og menneskelig motivasjon og vilje. Det er i dag blitt banalt å si at det er leseren som bestemmer hva en tekst betyr. Selv om dette er et urimelig synspunkt i sin mest outrerte form, er det likevel slik at tekstlig mening nødven-

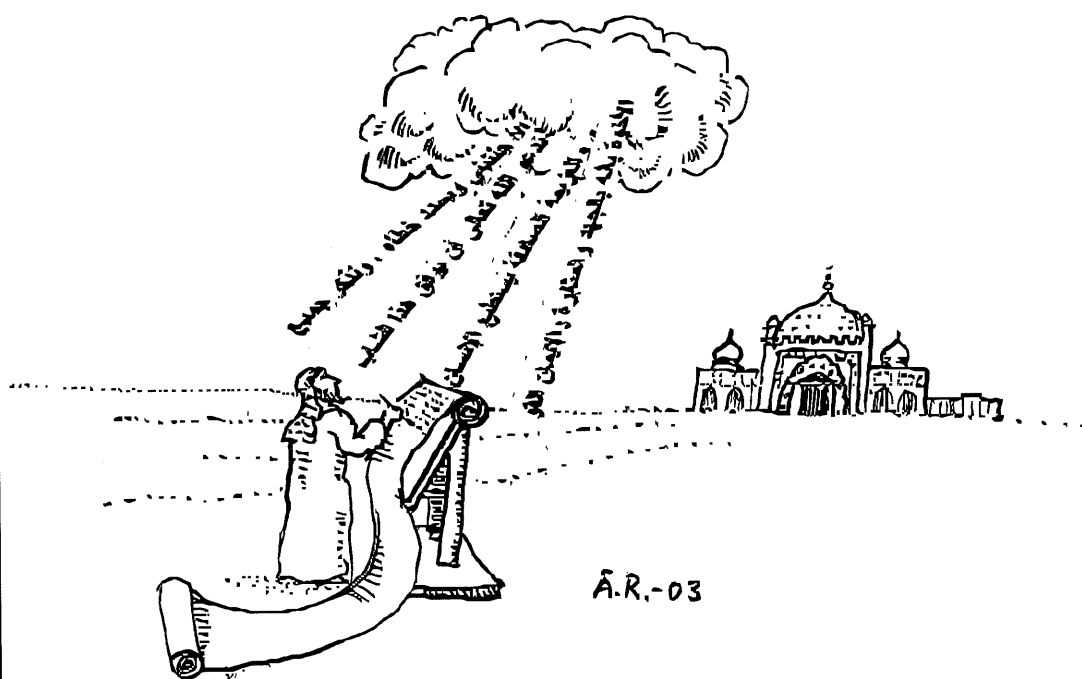
digvis bare foreligger gjennom den menneskelige bevissthetsakt som kalles tolkning. Tolkninger kan være mer eller mindre *velbegrunnede* (og det igjen ut fra menneskelige kriterier, naturligvis), men aldri «objektive» i en absolutt forstand, fordi det menneskelige språket som både tolkningsobjektet er tilgjengelig i og tolkningsakten utspiller seg i selv ikke har «objektive» betydninger, men er historisk, kulturelt og individuelt betinget.

Forestillingen om at en tekst har objektiv betydning, uavhengig av et tolkende subjekt, er det vi i hermeneutisk forstand kan kalle «fundamentalisme». I praksis er konsekvensen av en slik holdning, i religiøse sammenhenger, at «Guds ord» identifiseres med ens egen tolkning, som selv forblir utematisert. Psykologisk er denne mangelen på innsikt i egen subjektivitet gjerne knyttet til en bestemt autoritær personlighetstype. Sosiologisk trives slike holdninger best i organisasjoner, miljøer og samfunn med sterk sosial kontroll.

Vi kjenner igjen problematikken både fra kristen biblisme og ortodoks jødedom. Men spesielt akutt synes det å være i islam, der «Guds ord», åpenbart i Koranen, i enda større grad enn i kristendommen, og kanskje endog i jødedommen, er selve religionens grunnidé. Et eksempel fra vår tid illustrerer dette.

### Tilfellet Nasr Abu Zayd

I 1990 utgav den egyptiske litteraturprofessoren Nasr Hamid Abu Zayd boken *Mafhum al-nass* («Begrepet tekst»), der han problematiserte den tradisjonelle forståelsen av Koranen som Guds ord. Det gjorde han ved å ta i bruk en kommunikasjonsteoretisk modell, som lot ham argumentere for at den guddommelige åpenbaringen, når den fremstod som tekst, nødvendigvis var anvist på de historisk bestemte koder som kjennetegnet det språket den var formulert som tekst i. Når Koranen først foreligger som tekst, må den uunngåelig forstås og tol-



kes under de samme betingelser som alle andre tekster. I motsatt fall kan ikke Koranen forstås og tolkes overhodet, for selve begrepene «forståelse» og «tolkning» knytter seg til *generelle* kjennetegn ved tekstlige (og andre) budskap. Abu Zayd avviste på ingen måte Koranens guddommelige opphav. Han var, og er, i egne øyne en troende og engasjert muslim. Hans poeng var at Guds ord bare er tilgjengelig for oss gjennom det medium menneskelig språk og oppfattelsesevne utgjør. Koranen har derfor en helt nødvendig «menneskelig side» i tillegg til den guddommelige.

Denne menneskelige siden av Koranens budskap innebærer dessuten ikke bare at Koranens tekst foreligger i et historisk og situasjonsbestemt språk, men også at enhver senere «avkodning» av teksten er anvist på de til enhver tid gjeldende forståelsesrammer. Ingen generasjon av muslimer, heller ikke rettsvitenskapens grunnleggere, har derfor noen privilegert fortolkerstatus. Tid-

ligere fortolkninger verken bør eller *kan*, rent epistemologisk, være absolutte autoriteter i dag.

Men disse kommunikasjonsteoretiske og hermeneutiske betraktningene vakte sterke reaksjoner. Det begynte med at han ble nektet forfremmelse til full professorstilling ved Universitetet i Kairo, fortsatte med at han ble utsatt for kraftige angrep og beskyldninger om kjetteri, frafall fra islam og endog høyforræderi, i uttalelser fra al-Azhar og i dagspressen, og endte med en rettssak der Abu Zayd ble dømt som frafallen fra islam og dermed til å skille seg fra sin muslimske hustru. (Etter islamsk rettsvitenskap kan ikke en muslimsk kvinne være gift med en ikke-muslimsk mann, fordi muslimer ikke skal la seg styre av de vantrø – en tolkning av K. 4:141: «Gud vil aldri gi de vantrø noen utvei til å rå med de troende».)

Abu Zayd så seg tvunget til å emigrere – sammen med hustruen – og underviser nå i

Vesten. Hans eksempel føyer seg inn i en rekke av lignende tilfeller. For Egypts vedkommende kunne man nevne motstanden mot Taha Husayn på 1920- og 30-tallet, anklagene mot Muhammad Ahmad Khalafallah (1947 og senere), og saken mot Hassan Hanafi, som ennå pågår. De er, dessverre, på langt nær de eneste kritiske intellektuelle som har hatt alvorlige problemer i Egypt, men det akkurat disse har felles er at de gjorde seg til talsmenn for en historisk, litterært og filosofisk reflektert tilnærming til Koranen som tekst. Som resultat er de blitt forfulgt av det teologiske etablissementet, i allianse med demagogiske journalister og et repressivt politisk regime.

I hele den muslimske verden har det vært lignende stemmer: Muhammad Daud Rahbar og Fazlur Rahman i Pakistan, Mohamad Talbi i Tunisia, algerieren Mohammed Arkoun, Mahmud Muhammad Taha i Sudan, og hans briljante elev Abdullahi An-Na'im. Alle har de tatt til orde for en nytenkning om Koranen og dens betydning som gudsåpenbaring for dagens troende muslimer. Men det er stemmer man ikke har villet høre på: Rahman måtte gå i eksil (til USA), Arkoun kan tale som han gjør bare fordi han bor i Paris, Mahmud Taha ble henrettet for kjetteri i 1983, An-Na'im er henvist til utlendighet.

#### Kritikken av sjaria

Her handler det om flere ting. Én av dem er at disse forfatterne opplever at den tradisjonelle islamske rettsvitenskapen (*fiqh*, sjaria) er i utakt med vår tids rettferdighetsbegreper. Det dreier seg for eksempel om religions- og ytringsfrihet, der det å «falle fra» islam – en anklage som nå med forkjærlighet også brukes mot «uortodokse» meninger i alminnelighet – er en forbrytelse som skal straffes med døden, eller, i beste fall, skilsmisse fra en muslimsk hustru. (Dette bygger for øvrig ikke på Koranen, men på hadither fra Profeten.)

Det dreier seg også om djihad-tenk-

ningen, der de vantrø skal bekjempes til de underkaster seg muslimsk herredømme (basert på K. 9:5 og 9:29). Videre dreier det seg om synet på kvinner, som er underlagt mannen (K. 4:34), må kle seg på bestemte måter og ikke har de samme rettighetene som menn med hensyn til ekteskapsinngåelse, skilsmisse, arverett, vitnekræft i rettsaker osv. Og endelig er det straffebestemmelser som er problematiske, som steining for hor, avkutting av hånden for tyveri, pising for å drikke alkohol – straffer som i dag allment oppfattes som uetisk grusomme og/eller som krenkelser av individets frihet. (Av disse er det for øvrig bare straffen for tyveri som er eksplisitt foreskrevet i Koranen.)

Kritikken av disse elementene i tradisjonell sjaria forutsetter imidlertid en kritikk av det epistemologiske grunnlaget for rettsvitenskapen – både av den forestillingen at Guds ord i seg selv er entydige og allmenngyldige og av at denne entydighet og allmenngyldighet er bevart i de fortolkninger som ble gjort i middelalderens lovskoler. Det dreier seg her om at det som sies å være «Guds ord», og som er kommet til bli identifisert med sjaria, i virkeligheten er resultatet av høyst menneskelige tolkningsvalg gjort i løpet av historien, valg som ikke nødvendigvis er forpliktende for mennesker i dag.

#### Sjaria er historisk skapt

Disse valgene hviler nemlig på en rekke *forutsetninger* som selv ikke er uten videre gitt i gudsåpenbaringen. Én av disse forutsetningene er at Koranen i det hele tatt er *ment* som en lovkilde som skal regulere menneskenes adferd for all ettertid – heller enn, for eksempel, som en kilde til åndelig veiledning for individet. At «lov» er viktig i Koranen, kan problematiseres på mange måter: For eksempel er det bare 80 av Koranens 6219 vers som eksplisitt er lovforordninger. Om man tøyer det lenger, er det likevel ikke mer enn 5–600 vers som er blitt tolket slik at

de har rettslige implikasjoner. Det er også kjent at den andre «rettledete» kalifen, Omar, iblant fattet avgjørelser som var i direkte strid med eksplisitte forordninger i Koranen, under henvisning til at situasjonen hadde forandret seg. Tidlig i islams historie oppstod det dessuten retninger som fokuserte på Koranen som et intimt personlig og åndelig budskap til menneskene – heller enn som en lovkilde – nemlig den islamske mystikken, sufismen. Og endelig vet vi at den islamske rettsvitenskapen som sådan først ble skapt ett til to hundre år etter Profetens død. Begrepet «sjaria» er ikke historisk belagt før den tid.

Videre er det et faktum at det finnes motstridende vers i Koranen. Det står for eksempel «Det er ingen tvang i religionen» (2:256), og «Dere har deres religion og jeg har min» (109:6). Disse utsagnene synes imidlertid å stå i konflikt med det såkalte Sverdverset (9:5), og lignende vers, som pålegger muslimene å forfølge de vantro. I Koranen selv finner man utsagn som sier at Gud iblant erstatter, eller sidestiller, ett nytt vers med et eldre (1:106, 16:101). Da rettsvitenskapen siden ble utformet, bestemte man seg for at de eldre versene skulle anses som overprøvet av de senere. I dette tilfelle betyr det at de mer tolerante versene sitert ovenfor var gjort ugyldige av Sverdverset. I nyere tid hevdet imidlertid den sudanesiske reformatoren Mahmud Muhammad Taha at man like gjerne kunne se de eldre versene som mer universelt gyldige, og at Sverdverset hører hjemme i en situasjon hvor Muhammed var involvert i en forsvarskrig. I et demokratisk samfunn hvor alle parter respekterer hverandre, er det derfor de tolerante versene som er gyldige. Dette er igjen et eksempel på at tolkningen av Koranen ikke er entydig, men beror på menneskelige valg. Når så Taha ble henrettet for sine synspunkter, er det derfor i virkeligheten ikke fordi han fornektet «Guds ord», men fordi han kritiserte en tradisjonell fortolkning av dem.

Et valg gjort av mennesker var det også når man i rettsvitenskapens konstruksjonsfase bestemte seg for at Koranen, som altså er temmelig mangelfull når det gjelder konkret lovinnhold, skulle suppleres med Profetens Sunna, slik den var overlevert i hadithene. Dette prinsippet fikk gjennomslag først på 800-tallet. Viktige grupper, som for eksempel de såkalte mu'tazilittene, avviste denne tanken, blant annet under henvisning til at når tidligere muslimer ikke hadde anerkjent Sunnaen som en kilde til lov var det heller ikke noen grunn til at man skulle gjøre det nå. Den har heller ikke noen klar begrunnelse i Koranen.

Endelig er det også mulig å fremføre følgende: Den islamske loven ble utformet på 7- og 800-tallet av teologer ut fra deres tolkning av Koranen og Sunna. Etterhvert utkrystalliserte det seg 4 lovskoler som kom til å få kanonisk status. Men fra et teologisk synspunkt er det ingen grunn til å privilegere akkurat denne periodens lærde mennesker. I prinsippet er det ingen guddommelig autoritet, men tradisjon og sedvane som har opphøyd den tidens teologer til autoriteter for etterslekten. Ut fra premissene i den islamske teologi selv, der mennesker ikke kan tilkjennes guddommelig autoritet, må denne retten like mye gjelde for dagens mennesker som for datidens. Det skulle altså prinsipielt være fullt mulig i dag å utforme en ny sjaria, basert på andre tolkninger og vektlegginger enn den tradisjonelle – eller til og med å avvise nødvendigheten av en sjaria i dets hele tatt.

#### Avslutning

Nok har nå vært sagt til å gjøre det innlysende at det den innenislamske kritikken av det tradisjonelle koransynet til syvende og sist retter seg mot, i virkeligheten er den autoritetsposisjonen de har som i dag selv påtar seg rollen som forvalterne av «Guds ord», altså «ulama, de religiøse ekspertene, eller også de «islamister» som mer uavhengig av det tradisjonelle religiøse etablis-

sementet mener at de vet bedre enn andre hva Guds ord betyr. Det er grunnlaget for disse gruppernes religiøse autoritet som angripes, gjennom en relativisering av de hermeneutiske premissene denne autoriteten er bygget på. Når disse gruppene så i sin tur påberoper seg «Guds ord», fungerer det i denne konteksten som et effektivt motangrep for å forsvare det tolkningsmonopol den egne maktposisjonen er bygget på. Kritikerne kan dermed demoniseres som «ugudelige» og «vantro». Forutsetningene for at dette kan lykkes er naturligvis en illiberal politisk kultur kombinert med et regime som har interesse av å bevare tolkningsmonopolet for grupper det selv kan kontrollere. Som i så mange andre sammenhenger viser det seg også her at bak den teologiske diskursen skjuler det seg en kamp om språklig, institusjonell og politisk makt.

---

#### Forts. fra side 51 Islamske tekstar

linga var ikkje avmerka i dei gamle Koranmanuskripta. Derfor har versetellinga variert noko i moderne utgåver.

Først i vårt hundreår har det blitt laga ei standardutgåve av Koranen meint for masseproduksjon; den såkalla Kairo-utgåva frå 1925. Den har ikkje noko tekstkritisk apparat men følgjer den gamle tradisjonen med å slå fast ein bestemt tekstvariant som den autoritative. Versetellinga i denne avvik ein del frå den som har vore standard versetelling i vestleg koran-forskning, og som opphavleg vart brukt i Einar Bergs norske utgåve av Koranen (1984/1989). I den lett

#### Litteratur

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic reformation: Civil liberties, human rights, and international law*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press 1990.

*The Qur'an as Text*. Utg. Stefan Wild. Leiden: Brill 1996.

Räisänen, Heikki. «Vad kristendom och islam kunde lära sig av varandra: Ett exegetiskt perspektiv på en mödosam religionsdialog.» *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 78 (2002) 154–163.

<http://eon.law.harvard.edu/islamic/resources.html>

**Einar Thomassen, professor ved seksjon for Religionshistorie, Det historisk-filosofiske fakultetet, Universitetet i Bergen. Adresse: Einar.Thomassen@krr.uib.no**

reviderte utgåva av Berge omsetting som kom i De norske bokklubbenes serie av heilagskrifter i 2000, har ein derimot brukt Kairo-standard.

**Oddbjørn Leirvik, prosjektleder for inter-religiøse studier, Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo. Adresse: oddbjorn.leirvik@teologi.uio.no**



**Oddbjørn Leirvik:**

## Islamske tekstar

*Hvilke tekster blir regnet som hellige i Islam og hvordan foregikk utvelgelsen av disse? Disse spørsmålene behandles her av teologen og islamforskeren Oddbjørn Leirvik. Artikkelen inngår som en del av et større arbeid «Om Koranen som heilagtekst og skulebok». Resten av dette arbeidet finnes på Leirviks hjemmeside på nettet: (<http://folk.uio.no/leirvik/tekster/islamsketekstar.html>)*

### 1 Kva er «islamske tekstar»?

Islamstoffet i Læreplanen frå 1997 er sterkt merka av det narrative grepet som pregar heile KRL-faget. I innleiinga til bolken med islamske tekstar i Nasjonalt Læremiddelsenter si *Kildesamling til kristendoms-kunnskap med religions- og livssynsorientering* (som vart utgitt i 1999) blir det gjort greie for kva type tekstar ein har tatt med: Koranen, Hadith, muslimske historikarar og såkalla profethistorier. Ein peikar på at dei ulike teksttypane har høgst ulik autoritetsstatus, men reiser ikkje kanonproblemet – spørsmålet om kva det inneber at bestemte tekstar er *heilagtekstar* – på alvor. Det er heller ønsket om å kunne ause rikeleg frå islams fortellingskjelder som har vore styrande, fordi ein i denne samanhengen auser av Koranen og dei andre skriftlege kjeldene som *skulebøker*.

Dersom ein skal la den islamske tradisjonen få kome til uttrykk i heile sin narrative breidde, treng ein langt meir stofftilfang en Koranen. Om Muhammad skal få liv i klasserommet, er det heller ikkje nok med tekstar frå Hadith-samlingane. Ein treng også dei levande fortellingane frå den klassiske Muhammadbiografien. Læreplanen føreset vidare at ein løftar fram nokre av fortellingane om dei første muslimane, Muhammads etterfølgjarar og dei ruvande kvinnene i islams tidlege historie. Dette er stoff som vi m.a. finn vi hos dei første muslimske historikarane, i deira universalhistorier. Når det

gjeld dei islamske versjonane av bibelske fortellingane, finn vi mykje av det mest levande fortellingsstoffet i dei samlingane som frå gammalt fekk namnet «profethistorier». Muhammadbiografien, profethistoriene og universalhistoriene utgjer hovudtilfanget av fortellande, historisk orientert litteratur. Dei klassiske korankommentarane er ein kategori for seg, der mykje av tradisjonsstoffet blir referert og diskutert. I tillegg kjem fire andre kategoriar skrifter som også er ein svært viktig del av skrifttilfanget frå den klassiske tida i islam: lovtekstar (sharia i si klassiske utforming), teologisk og filosofisk litteratur, og mystiske skrifter. Vi kan dermed sette opp flg. kategoriar av islamske tekstar:

1 **Koranen**, som etter den tradisjonelle versjonen blir samla og autorisert i løpet av 20 år etter Muhammads død, men som ikkje finst på manuskript eldre enn frå slutten av 700-talet.

2 **Hadith-samlingane**, som gir seg ut for å vere autentiske referat av Muhammads ord og gjerningar. Sjølv om ein med møysomeleg opplisting av tradentar (*isnâd*) har prøvd å sikre autensiteteten til kvart einskild ord av Muhammad, er dei i si noverande form 250 år yngre enn han. Dette gjeld også dei to mest autoritative (*sahîh*) samlingane til al-Bukhârî (d. 870) og Muslim (d. 874). Når vi taler om dei seks autoritative Hadith-

samlingane, er det elles dei sunni-muslimske samlingane det handlar om. Sjia-muslimane har sine eigne samlingar, der ‘Ali og imamane sine ord har like høg status som Profeten sine.

Då dei sunni-muslimske Hadith-samlingane fekk si noverande form på 800-talet, skjedde dette i kjølvatnet av formuleringa av den klassiske islamske lova, *shari‘a*, i dei fire lovskulane. Sidan Profetens sunna kom til å gjelde som ei material kjelde til den islamske rettsvitskapen, ved sidan av Koranen, vart det rimelegvis eit sterkt behov å få slått fast kva ord av Profeten som skulle få gjelde som autentiske. Hadith-samlingane byggjer likevel på gamle, munnlege tradisjonar som går tilbake til 600-talet. Alt like etter Muhammads død må vi rekne med at det vart laga biografiske framstillingar av Muhammads ord og gjerningar (*sîra*). Dessutan veit vi at det tidlege vart laga fortellingar om dei store slaga til muslimane, i den såkalla *maghâzî*-sjangeren.

Utanom å teikne eit mangefasettert bilete av Muhammad, gir Hadith-samlingane også fleire fasettar til det muslimske biletet av Jesus. Dei supplerer Koranens spreidde referansar til Jesu liv med endetidsvisjonar av Jesu andre kome til jorda ved tidenes ende, då han skal vise for alle og einkvar at han var og er ein sann muslim.

### 3 Historiske skrifter

3a **Sîra («biografi»)**. Den klassiske Muhammad-biografien vart samla av universalhistorikaren Ibn Ishâq (d. ca. 768). Hans Muhammad-biografi er bearbeidd og formidla til etterslekta nokre tiår seinare av Ibn Hishâm (d. 830). Muhammad-biografien gir meir kjøv og blod til det tidlege, islamske biletet av Muhammad, men inneheld også anna historisk informasjon. Her finn vi også mykje informasjon om dei første muslimane sitt forhold til jødane og dei kristne – for eksempel historia om Muhammads disiplar som søkjer asyl hos den

kristne kongen i Etiopia, historia om den såkalla Medinakonstitusjonen som regulerte forholdet til jødane i Medina, samt beretninga om avtalen som vart gjort med den kristne delegasjonen frå byen Najran i Sør-Arabia.

3b **Qisas al-anbiyâ’ («profethistorier»)**. Etter som muslimane vart betre kjend med jødane og dei kristne sine heilagtekstar, og ikkje minst deira munnlege tradisjonar, auka trongen etter å bygge ut den muslimske versjonen av profethistoria, noko som munna ut i sjangeren *Qisas al-anbiyâ’*, «profethistorier». Slike veit vi vart samla allereie på 700-talet av Wab al-Munabbih, og som vi har tilgang til dei store samlingane til al-Tha’labî (d. 1036) og al-Kisâ’î. Hos Tha’labî og al-Kisâ’î finn vi storslagne samlingar av fortellingar om dei før-islamske profetane, med stor narrativ og til dels magisk kraft. Desse fortellingane har spela ei viktig rolle i den muslimske folkereligiøsiteteten. Eit eksempel frå Jesushistoria: profethistoriene legg fantasieggande og til dels magiske detaljar til fortellinga om Jesu liv, og det muslimske biletet av mirakelmannen Jesus går langt utover det i forhold relativt nøkterne biletet av undergjeraren i Det nye testamentet.

3c **Universalhistorier**. I tråd med den muslimske ekspansjonen blir det også aktuelt å skrive universalhistoriske skisser om den kjende verdas riker, deira vekst og fall, frå ein muslimsk synsstad. Den mest kjende universalhistoria er samla av al-Tabarî (d. 923), som også skreiv den første av dei tilgjengelege korankommentaren frå den klassiske tida. Universalhistoriene til al-Tabarî inneheld mykje tradisjonsmateriale som elles hadde gått tapt.

### 4 Klassiske korankommentarar (tafsîr)

Den første store korankommentaren vi har tilgang til er den til al-Tabarî (d. 923), som bygde på ein tradisjon som allereie hadde

fått god tid til å utvikle seg frå det første forsøket som vart gjort på å lage systematiske kommentarar til Koranen av Ibn 'Abbâs (d. 687). Seinare, momumentale korankommentarar er dei til al-Zamakhsharî (d. 1144), al-Râzî (d. 1210) og Ibn Kathîr (d. 1373).

### 5 Lovtekstar (fiqh)

Hovudtyngden av den klassiske fiqh-litteraturen finn si form frå 700- til 1000-talet, hovudsakleg innanfor dei fire sunni-muslimske lovskulane og den eine sjia-muslimske som etter kvart vart rekna for autoriserte lovskular. Omfanget er enormt, og kumulativt.

### 6 Teologiske, filosofiske og mystiske skrifter

#### 6a Teologiske skrifter (kalâm)

Dei teologiske skriftene ber namnet *kalâm* og er diskursive, dvs. drøftande og argumenterande i sin karakter. Hovudretningane i den klassiske teologien er kjende under tilnamna ash'arî- og mu'tazila-skulen.

#### 6b Filosofiske skrifter (falsafa)

Medan dei teologiske skriftene forhold seg til den spesifikt islamske tradisjonen, utgjer den klassiske greske vitenskaplege og filosofiske arven ei like viktig inspirasjonskjelde for dei islamske filosofane. Ein del av den islamske filosofien blir også utforma i nært samverke med kristne intellektuelle. Hovudtyngden av dei filosofiske skriftene (*falsafa*) blir produsert frå 900- til 1100-talet. Dei kan anten vere moralfilosofiske, fokusert på personleg danning og orientert utifrå stikkord som *akhlâq* (etik) og *fadîla* (dyd – her er inspirasjonen frå Aristoteles og Platon viktig), eller dei kan vere meir spekulativt innretta og fokusert på temaet åndeleg opplysning (på inspirasjon frå nyplatonismen). Ruvande namn innanfor den islamske filosofien er al-Fârâbî (d. 950), Miskawayh (d. 1030), Ibn Sînâ (Avicenna, d. 1037) og Ibn Rushd (Averroes, d. 1198).

#### 6c Mystiske tekstar (tasawwuf, jf. nemninga *sûfi*)

Den mystiske litteraturen er ofte (spesielt den tidlege frå 700-talet som vi berre har fragmentarisk kunnskap om) prega av ein asketisk moralitet, eller den kan vere manualar for åndeleg disiplin (eks. al-Muhâsibî, d. 857). Seinare sufi-litteratur, slik den særleg vart utvikla i persisk språkdrakt, er poetisk fortellande og sterkt prega av eit metaforisk kjærleiksspråk (eks. Rûmî, d. 1273). Ein del sufiar utfaldar også sin mystikk i sjangeren spekulativ filosofi, det fremste eksemplet er Ibn 'Arabî (d. 1240).

Teologen al-Ghazâlî (d. 1111) er kjend for å ha sameina dei ulike sjangrane i islamsk litteratur (narrative, diskursive, juridiske og mystiske sjangrar) på ein unik måte.

### 2 Koranens tekst- og kanonhistorie

Også når det gjeld Koranen, finst det eit tekst – og kanonhistorisk problem å vere merksam på. (Begrepa «teksthistorie» og «kanonhistorie» er henta frå Bibel-forskinga. Teksthistorie handlar om samanliknande gransking av ulike manuskript for å avgjere kva slags variant som kan reknast for å vere den mest opphavlege når manuskripta har ulike lesemåtar. Kanonhistorie handlar om korleis det vart bestemt kva som skulle reknast som heilage tekstar – kva skrifter som skulle med i Det nye testamentet, og Koranens omfang.) Det er ein konvensjon å hevde at dei einskilde openberingarar var ferdig samla i ei autorisert utgåve under den tredje kalifen, 'Uthmân (644–656). I den offisielle versjonen av kanonhistoria heiter det seg at openberringane frå første stund hadde blitt tatt vel vare på – først og fremst i menneska sine hjarte, gjennom resitering og memorering, men også skrive ned på det som måtte vere for handa slik som kamelknoklar, dyrehuder, pergamentstykke, palmeblad og steinar. Tradisjonen kan fortelle at den første kalifen, Abû Bakr (632–634), etter påtrykk frå

han som skulle bli den andre kalifen, 'Umar, sette ein av Muhammads sekretærar, Zayd ibn Thâbit, til å skrive ned alle openberringane på ark og redigere dei til ein samla Koran. Men Zayd var ikkje den einaste som tok fatt på redigeringsoppgåva. Også dei første store koranresitatørane, som Ibn Mas'ûd og Ubayy ibn Ka'b, laga sine egne og til dels avvikande versjonar, med høvesvis eit par ekstra og eit par færre surer, og i ein noko annan rekkefølge enn den kanoniske.

Ifølgje den offisielle historia vart problemet med konkurrerande versjonar og ulike måtar å resitere Koranen på i det ekspanderande islamske riket, løyst av 'Uthmân. I 651 sette han den før nemnde Zayd ibn Thâbit til å leie eit komitearbeid som resulterte i ei normativ utgåve av Koranen. Denne vart sendt til dei fire muslimske hovudsentra utanom Medina: Mekka, Damaskus, Kufa og Basra. Alle andre kjende Koran-versjonar vart brende.

Likevel tolererte ein at det fanst ulike måtar å resitere Koranen på. På dette stadiet var den arabiske skrifta enno uutvikla, med same teikn for fleire konsonantar, og utan vokalisering. Frå byrjinga av 700-talet vart det gjort forskjellige framstøt for å få til ei meir presis markering av konsonantane (ved hjelp av prikkar) og etter kvart også ei uniformert vokalisering (ved hjelp av diakritiske teikn). Sjølv om ein etter kvart kom langt i retning av uniformering, særleg gjennom innsatsen til Ibn Mujâhid (d. 935), vart ein likevel ståande med sju kanoniserte resitasjonsmåtar.

Dei innhaldsmessige forskjellane mellom dei sju resitasjonsmåtene er ikkje store. Derimot må ein kunne seie at det ligg teologisk sprengstoff gøymd under den offisielle versjonen av teksthistoria: før Koranen fekk nøyaktig den forma som Gud ville den skulle ha, kravst det nemleg (også i følgje den tradisjonelle versjonen av historia) høgst menneskeleg innsats på fleire nivå. For det første var det nødvendig med hand-

faste politiske initiativ for å avgrense omfanget av Koranen, for det andre måtte det ei vidare utvikling av det arabiske skriftspråket til for å sikre innhaldet på detaljnivå.

Kor gamle Koranmanuskript er det så vi har tilgang til? Om ein kikkar litt på kristne og muslimske nettsider av det meir apologetiske slaget, vil ein raskt finne at spørsmålet om Koranmanuskriptas alder er eitt av dei kontroversielle punkta. To av dei eldste Koranmanuskripta finst høvesvis i eit bibliotek i Tashkent, og i Topkapi-museet i Istanbul. Mange muslimar hevdar at begge desse er frå kalif 'Uthmân si tid (eit eksempel på dette synet finn vi i ein artikkel av Saleem Raza Ahmed om [Autentisitet av Koranen](http://foreninger.uio.no/mss/koranen/artikler/autKoranen/autKoranen.html), på Muslimsk Studentsamfunn sine web-sider: <http://foreninger.uio.no/mss/koranen/artikler/autKoranen/autKoranen.html>). Kritisk dokumentforskning vil derimot, med tilvising til den kufiske skrifttypen og ornamentikken på manuskripta, hevde at dei ikkje kan vere eldre enn seint 700-tal. Frå slutten av 700-talet finst det også nokre andre manuskriptfragment, mellom anna i den eldre skrifttypen *mâ'il*.

I realiteten har vi altså berre den offisielle muslimske historia om korleis Koranen vart uniformert 20 år etter Muhammads død, samt 150–200 år yngre manuskript, å halde oss til. Med andre ord kan både tekst – og kanonhistoria til Koranen vere langt meir open og kompleks enn det tradisjonen vil ha det til.

Dei noverande overskriftene over surene kome til på ein seinare stadium enn sjølve Koranteksten, men ser ut til å ha vore i bruk alt frå 700-talet. Opphavleg var surene berre skilde frå kvarandre ved *basmala*-formelen: «I namnet åt Gud, den miskunnsame, den nåderike». Orda for «kapittel» og «vers», *sûra* og *âya*, stammar derimot frå Koranen sjølv (brukt saman i 24:1). Inndelinga i *âyât* følgjer rim og rytme i teksten, men innde-

Forts. side 47

*Yvonne Janson:*

## Hellige tekster og bruk av IKT

Noen erfaringer fra Ulsrud videregående skole i Oslo

Religionenes hellige tekster er en del av den kulturarven elevene skal møte, utfordre og videreføre. Utgivelsen av bokserien Verdens Hellige Skrifter (De norske Bokklubbene) har aktualisert fokuseringen på denne tekststammen.

Tradisjonelt har deler av disse tekstene inngått som en integrert del av lærebøkens fremstilling av ulike religioner. Problemet med bruken av tekster, slik jeg ser den, har vært at tekstene har fungert mer som illustrasjoner enn reelt grunnlag for forståelse. Dette skyldes i hovedsak den styring lærebøkene har hatt på undervisningssituasjonen og manglende tilgjengelighet på oversatte tekster.

De siste 10–15 årene har forskerne (Ziehe mfl.) hevdet at våre postmoderne elever blir mindre og mindre mottakelige for kognitive forklaringer hvis de ikke selv får være delaktige og medskapende. Det kan imidlertid nå se ut som om elevene gjennom IKT har fått et medium som kan bidra til å gi dem denne muligheten.

Denne artikkelen handler om kombinasjonen av hellige tekster og IKT. Jeg tar utgangspunkt i et konkret undervisningsopplegg i jødedommen høsten 2002, der IKT ble tatt i bruk.

Når det gjelder nettbruk, startet Ulsrud videregående skole i 2001 et prosjekt der elever og lærere skulle ta i bruk data og Internett som pedagogisk læringsressurs. Prosjektet innebærer at det er etablert en felles læringsplattform som både elever og

lærere benytter. Plattformen er en kombinert kommunikasjons- og læringsplattform.

Spørsmålet blir: Hvordan kan bruken av tekster generelt bidra til større faglige og eksistensielle utfordringer for elevene, og hva kan IKT bidra med? Jeg har valgt å avgrense artikkelen til et konkret opplegg og noen refleksjoner ut fra dette. Jeg diskuterer ikke bruken av IKT generelt og heller ikke relasjonen mellom boktekst og digitaltekst eller kildekritikk og tekstkritikk.

### Tekster, undervisningsopplegg og gjennomføring:

Dette opplegget ble gjennomført under tema jødedom med tekster fra 1. og 2. Mosebok.

Det var første økt under temaet, tenkt både som innføring, repetisjon og fordypning. Elevene skulle ha forberedt seg ved hjelp av læreboken. (Gyldendal: Religion og Etikk). Økten skulle følges opp med en time felles gjennomgang i plenum uken etter. Evalueringen var Godkjent/Ikke godkjent, med en kort kommentar. Totalt brukte vi en trettimers økt, hvorav en time med forberedelse i klasserommet og to timer i datarommet. Oppgavene skulle leveres elektronisk etter økten. Den som ikke var ferdig, skulle levere og fullføre resten som lekse. Lærers oppgave var faglig veiledning.

Elevene kunne velge mellom å bruke GT på biblioteket eller på nett [www.bibelen.no](http://www.bibelen.no). Alle valgte nettet denne gangen. Arbeidet foregikk i datarommet med PC-tilgjengelighet for alle elever. Oppgavene var lagt inn



på læringsplattformen [www.itslearning.no](http://www.itslearning.no). Dette var oppgaven:

Gå inn på følgende tekststeder i Mosebøkene (Bibels gamle testamente). Bibelen finnes i biblioteket og på nettet under lenke Bibelen.

Arbeid gjerne to og to med oppgavene, som leveres elektronisk i løpet av arbeidsøkten.

**Oppgave 1.** Gå inn på 1. Mosebok, kapittel 17, versene 1–12

– Hva handler teksten om?

– Hva er budskapet?

– Hvilken rite er knyttet til teksten? Hva kalles denne type rite? Hva innebærer den?

**Oppgave 2.** Gå inn på 2. Mosebok, kapittel 1, versene 1–14, kap. 2, versene 23–25, kap. 3, versene 1–10, kap. 6, versene 2–8, kap. 7, vers 14, kap. 11, versene 1 og 4–6 samt kap. 12, versene 1–14 og 29–34.

– Lag en kort og sammenhengende oppsummering av innholdet.

– Hvilken jødisk høytid er knyttet til teksten? Hvordan blir den feiret, hvilke ritualer inngår? Hva opplever jøder under denne høytiden?

**Oppgave 3.** Gå inn på 2. Mosebok, kap. 19, versene 1–6 og kap. 20, versene 1–17.

– Hva handler tekstene om?

– Hva er budskapet?

– Hvilken høytid er knyttet til hendelsen?

Avsluttende spørsmål til alle tekstene:

– Hvilken type tekster er dette? Historiske? Mytiske? Religiøse? Begrunn svaret.

– Hvordan kan de tolkes?

– Til hvilken jødisk tekstsamling hører tekstene?

### Pedagogisk begrunnelse:

På grunn av læreplanens stoffmengde og elevenes forskjellige språk- og begrepsforståelse har det vært nødvendig å begrense tekstbruken til en kjerne av sentralt stoff. Denne måtte ha en indre logisk sammenheng for både å ivareta religionens egenart og elevens muligheter til å oppnå helhetsforståelse.

For progresjonens skyld skulle teksten kombineres med noen religionsvitenskapelige begreper. Det var viktig fagdidaktisk både å innføre og utdype begrepene ved hjelp av teksten. Elevene skulle reflektere over teksten og ved hjelp av noen få analy-

sespørsmål få mulighet til selv å arbeide med den. Målet var forståelse heller enn reproduksjon.

I valg av tekster ligger valg av verdier både i innhold og form. Når det gjelder innhold var hensikten å få elevene til å forstå sammenhengen mellom det historiske og det aktuelle gjennom myte – ritedimensjonen. Myte – ritedimensjonen ville også kunne peke på en annen forståelse av virkeligheten i eksistensiell forstand. Til formen hører struktur og språk. Det religiøse språket har til hensikt å vekke følelser, assosiasjoner og skape gjenkjennelse og gi identifikasjonsmuligheter. For at dette ikke skal bli problematisk i et fellesfag må elevene gis analyseverktøy og bli delaktige i analyse av det religiøse språket og dets symbolbruk. Begrunnelsen for arbeid i par var mulighetene for dialog foran felles skjermtekst.

#### Evaluering av arbeidsøkten:

- Konsentrasjonen og fokuseringen på oppgavene var høy. Elevene hadde ulike tekniske strategier for å arbeide med spørsmål og tekst samtidig på skjermen. De hadde ingen problemer med å finne frem riktige tekster. Denne gang var tekstene relativt korte og sammenhengende i forhold til skjermstørrelse. Det vil nok være et poeng fordi skjermen ikke er et velegnet lesemedium, men mer et arbeidsmedium. Det kan også virke som om PC som medium krever større konsentrasjon med en liten del av teksten fremme. Arbeidet blir mer målrettet og det er lettere å jobbe med teksten i det samme medium som lesingen skjer. Motivasjon forutsetter identifikasjon med et innhold eller med en arbeidsmåte. PC er jo elevenes medium, så her finnes nok en klar årsak til den høye konsentrasjonen.
- Dialogen elevene imellom var fokusert på faglig innhold. Det ble god tid til individualisert veiledning. De kvalitative variasjonene mellom elever, blant annet når

det gjelder begrepsforståelse, ble synliggjort.

- Elevene bruker språket aktivt. Det religiøse språket omformuleres til et noe mer hverdagslig språk. En hellig tekst på nett oppfattes kanskje som mer tilgjengelig og interaksjonen blir med likeverdige. Analysepørsmålene til oppgaven gir eleven mulighet til å oppdage sine ressurser i forhold til teksten. Kognitive forklaringer blir lettere å akseptere. Eleven kan også bruke PC-baserte verktøy som søking i teksten, noe som gir økt kontroll og oversikt. Den opplevde språklige kompetansen, fag- og begrepskompetansen sammen med IKT-kompetansen virker positivt inn på selvfølelsen. Det var tydelig stolte elever som opplevde mestring. Gjennom IKT får elevene mulighet til større kontroll. Og alle elever fikk muligheter å uttrykke seg. Dette er tydeligvis en arena hvor elever i større grad kan være tilstede på egne premisser.
- Den elektroniske evalueringen av tekstene gikk raskt. Når det gjelder retting, gjør funksjonene i Word det mulig å gå inn i elevtekstene. Noen elever ble ikke helt ferdige, og mente at tekstene var for lange. Her ligger muligheter for differensiering.

Konklusjon: I den aktuelle situasjonen virket samspeillet mellom tekster og IKT i sum å fungere godt for elevene. Oppdagende læring er tidkrevende men med et avgrenset materiale, en kjerne av sentralt stoff og innføring/utdyping av noen begreper, får vi et godt utgangspunkt for tematisk differensiering. Bruken av IKT forsterker fokuseringen på oppgaven, gjør det lettere å finne tekster, gir rom for dialog med enkeltelever og sosial interaksjon mellom elever. Alle elever får muligheter til å uttrykke seg i et medium som er deres. Et viktig element er at elevene i læringssituasjonen vanligvis fokuserer direkte mot måloppnåelse. I denne økten ligger fokus på arbeid med tekst og analyse.

## BOKMELDINGER

# Senere utgivelser av hellige skrifter på norsk

Den aktuelle interessen for hellige skrifter viser seg ikke minst i stort antall utgivelser den senere tiden. Først kan vi vise til De norske bokklubbenes serie om Verdens hellige skrifter. Relevant til vårt tema, semittiske skrifter, er f.eks. Bente Groths bok: **Jødiske skrifter** fra 2002. Her får vi først og fremst eksempler fra tiden etter Jerusalems brann i år 70, med eksempler fra Misjna, fra Talmud og fra den jødiske mystikken – Kabbala og hasidismen.

Fra 2001 kan vi nevne utgivelsen av **apokryfe evangelier** av Einar Thomassen og Halvor Moxnes. Her vi finner det som for de fleste bare har vært navn, som for eksempel Tomasevangeliet, Maria Magdalenas evangelium, Peters evangelium m.fl. Det innledende essay er særdeles lærerrikt!

Her er også Jacob Jervells **nye oversettelse av evangeliene**, Kari Vogts **Koran-**

**oversettelse.** Begge utgivelser har innledende essays som har stor interesse for religionslærere!

På hjemmesiden til bokklubbene ([www.bokklubbene.no](http://www.bokklubbene.no)) finnes mer informasjon om disse bøkene (bruk rullegardin «direkte til» Verdens hellige skrifter), med blant annet intervju av utgiverne.

Videre har Bibelselskapet gått ut med deler av **den nye bibeloversettelsen** både på bokmål og nynorsk (i samme hefte). Det dreier seg om Lukasevangeliet og flere av brevene. De første reaksjonene er alt kommet i deler av pressen. Det som gjør at en religionslærer vil ha stor glede av denne «førsteutgaven» er det store kommentarapparatet der de fleste konkrete problemene i oversettelsesprosessen er drøftet. Her er mye å hente.

bm

Dermed oppnås målet indirekte, men kanskje på en mer inspirerende måte.

I det aktuelle eksempelet blir IKT brukt som skriveredskap, lagrings-, informasjons- og kommunikasjonsmedium. Under arbeidet med temaet Nyreligiøsitet/fjerde religion ble IKT i tillegg brukt til informasjonsinnhenting (bl.a. ved bruk av Internett), og som presentasjonsmedium ved ulike multimediale presentasjoner, muntlig og skriftlig. I det tilfellet valgte elevene selv temaet og ved hjelp av analyseredskap kunne elevene forholde seg selvstendig til kildene og være kildekritiske. Under veiledningen ble meldingssystemet på plattformen flittig tatt i bruk.

Avslutningsvis: Elevene kommer nærmere kildene og engasjementet øker. Dette bidrar til både faglig og eksistensiell utvikling og forståelse. Dessuten øker mulighetene for dialog over religions- og livssynsgrensene.

Vi er i begynnelsen av en prosess. Mens konklusjonene så langt er positive, og mulighetene fremover ser ut til å være betydelige for både lærere og elever, så vil nok den videre utvikling også få frem pedagogiske utfordringer vi må arbeide videre med.

**Yvonne Jansson, lektor ved Ulsrud videregående skole**