

GUDS FIRE NØGLER DE PALÆSTINENSISKE TARGUMIM OG MARKUSEVANGELIET 4,35-6,44

KASPER DALGAARD

I forbindelse med Collegium Biblicums årsmøde 2009 modtog jeg den nystiftede pris ”Collegium Biblicums Eksegetiske Specialepris” for specialet *Guds fire nøgler. En undersøgelse af de palæstinensiske targumim og deres mulige indflydelse på Det Nye Testamente, særligt eksemplificeret ved Mark 4,35-6,44*. En pris, som jeg endnu engang gerne vil takke Collegiet for. Med til prisen hørte også muligheden for at præsentere specialets indhold nærmere med en artikel i nærværende årsskrift. Denne præsentation tager således udgangspunkt i mit oplæg til årsmødet, men med yderligere information om specialets to primære hypoteser. Gennemgangen begynder i den første halvdel af mit speciale, der drejede sig om, hvad en targum er for et skrift og hvornår disse skrifter dateres til. Derefter vil gennemgangen omhandle anden halvdel af specialet – hvorledes targumim kan anvendes i den nytestamentlige eksegesi – belyst ved to eksempler, heriblandt specialets centrale eksempel om midrashen Guds Fire Nøgler.

Targumim

En targum er (meget) kort fortalt en aramæiske oversættelse af skrifter fra Det Gamle Testamente.¹ Oftest er det dog en væsentlig anden tekst, der er resultatet af oversættelsen, idet der er tilføjet længere passager med nyt materiale i form af *midrashim*, *halakha*, liturgiske formler og ekstra talestof såsom bønner, dialoger, monologer o.l. – dette i en sådan mængde, at skrifterne er vokset betragteligt i omfang. Desuden er der foretaget en lang række ændringer i selve grundteksten; der er praktiske ændringer i form af sproglige forbedringer, og flere selvmodsigelser er udbedrede (f.eks. i Genesis 29, hvor tvivlsspørgsmålet har været, om Jakob brugte én eller flere sten som puder). Samtidig indeholder targumim en række sproglige ændringer; den hebraiske praksis med at overlade til intonationen, om en sætning er et spørgsmål, anvendes ikke i de palæstinensiske targumim, hvor det er tydeliggjort, hvilke sætninger der er spørgende (f.eks. Deuteronomium 2,6; 32,5) og hvilke der ikke er (f.eks. Genesis 49,9). Andre steder er spørgsmål blevet set som værende retoriske og er fjernet fra teksten ved at oversætte til det modsatte af den hebraiske tekst (f.eks. Genesis 4,23).² Disse tre eksempler er i øvrigt interessante ved at de alle er udtryk for den modsatte mening af det valgte i den autoriserede danske bibeloversættelse af 1992.

Dertil kommer de mere kritiske ændringer, hvor indhold, der blev betragtet som stødende eller respektløst, er ændret (f.eks. Leah's øjne, der i Genesis 29,17 beskrives som svage, omtolkes til, at de var evigt løftede i bøn), vendt om (f.eks. indsættes et ”ikke” i Genesis 37,33), eller bliver helt undladt oversat (f.eks. beretningen om Ruben, der ligger med sin fars medhustru, Bilha, i Genesis 35,22).³ Desuden er der tegn på en gennemgående tendens til, at alle steder, der har en antropomorferende forståelse af Guds natur, er ændret til, at Gud hverken handler eller taler selv, men gør det via sit ord, sit *Memra*, samt at alle de steder, hvor Guds fysiske legeme er beskrevet, er ændret til at afspejle hans usynlighed, mens Guds kropsdele (såsom arme og hoved)

¹ De bedste henvisninger til belysning af targumgenren er Martin McNamara, *Targum and Testament*. Shannon: Irish University Press, 1972 og Harry Sysling, *Tehiyyat Ha-Metim: The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature*. Texte und Studien zum antiken Judentum 57. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1996.

² Barry B. Levy, *Targum Neophyti 1: A Textual Study*. New York: University Press of America, 1986, 30-31.

³ McNamara, *Targum*, 48-50; 69-78. Sysling, *Tehiyyat*, 4-10.

ændres til at være begreber som styrke og magt. Hertil kommer en række steder, hvor tekstens personlige pronominer er blevet ændret ud fra, om *targemanen* – tekstens konstruktør – mente, at det pågældende skriftsted var henvendt til tilhørerne af teksten eller ej.

Dette bringer os til targumims *Sitz im Leben* – der sandsynligvis fra begyndelsen af var integreret i den jødiske liturgi, og foregik efter oplæsningen af Skriften, som den var sidestillet med i status.⁴ Det er således efter al sandsynlighed skrifter, som blev konstrueret pga. ”folkets” besvær med at forstå det hebraiske, som blev anvendt i gudstjenesten, hvilket en oversættelse kunne afhjælpe. Undervejs har targemanen så også indføjjet elementer, der udlægger og fortolker teksten, og som sagt ligefrem går så langt som til at ændre eller fjerne skriftsteder, som ikke blev anset for at være gavnlige for de almindelige jøder at kende til.

De tre targumim-skrifter, jeg primært har anvendt, er *Targum Neofiti*, *Fragment Targum* samt *Cairo Genizah Fragment* – heraf er, som navnene antyder, både *Fragment Targum* og *Cairo Genizah Fragment* stærkt fragmenterede, mens *Neofiti* er velbevaret.⁵ Tilsammen udgør disse gruppen de palæstinensiske targumim. Det primære af disse skrifter er *Targum Neofiti*, og det er samtidig det skrift, forskningen har kendt til i kortest tid. Det var indtil 1949 fejlindexeret i Vatikanets bibliotek som en udgave af *Targum Onqelos*, og dets indhold var derfor ukendt, indtil Alejandro Díez Macho studerede over skriftet i forbindelse med en undersøgelse af *Targum Onqelos*-manuskripter, men det var først nogle år senere, han fik mulighed for at undersøge det nøjere. Dette enestående manuskript viste sig at dække alle Pentateukens bøger i deres helhed, og det består af 450 folio'er med ca. 90 store midrashim. *Neofiti* var indtil da kun kendt delvis fra indhold i *Cairo Genizah Fragment*, *Fragment Targum* samt *Targum Pseudo-Jonathan* mens nogle få vers også kendtes fra *Tosefta Targumica*. Den citeres ligeledes en række steder i den Babylonske *Talmud* (f.eks. i traktaten *Shabbat* 31a), der ellers udelukkende anvender *Targum Onqelos*. Skriftets eneste fysiske skavank er en række passager, der omhandler afgudsdyrkelse, som af konvertitten Andrea de Monte blev skrabet bort i midten af det 16. årh., angiveligt fordi de virkede nedværdigende for kristendommen. Det indeholder dog en del skriverfejl, sandsynligvis fordi skriverne var mere bekendt med hebraisk og med det babylonske aramæiske, de kendte fra den Babylonske *Talmud*. Vatikanet fik manuskriptet som del af et indkøb i 1886 fra Pia Domus Neophytum (eller Collegium Ecclesiasticum Neophytum) i Rom ved dets nedlukning. Hertil var det i 1602 blevet doneret af Ugo Boncampagni, der havde fået det af Andrea de Monte i 1587. Manuskriptet indeholder et væld af glosser, både med grammatiske ændringer til teksten og med variantlæsninger, sandsynligvis fra *Fragment Targum* og *Targum Pseudo-Jonathan*.

Det næste spørgsmål er så, hvornår disse tekster er konstrueret. En undersøgelse af dette spørgsmål viser, at den hidtidige datering af targum-genren til ca. 200-400 e.Kr. ikke er så sandsynlig, som hidtil antaget.⁶ Jeg har i mit speciale gennemgået de eksisterende dateringsargumenter for den palæstinensiske targum-undergruppe – både de lingvistiske, redaktionelle, tekstmæssige og indholdsmæssige – og min konklusion er, at dateringen bygger på mangelfuld og fraværende information. Information, som senere er fremkommet f.eks. ved de mange nye og betydelige tekstfund og den grundlæggende bedre viden om det aramæiske sprogs dialekter og områdets tidshistorie, siden den traditionelle datering blev foreslået i slutningen af 1800-tallet, og som siden hen er blevet gentaget uden væsentlige ændringer. *Targum Neofiti* er således først genfundet i 1949 og færdigudgivet i 1979, mens de øvrige ligeledes primært er udgivet fra 50'erne og frem.

Der er en længere række argumenter, der synes at gå imod den dominerende holdning, og

⁴ Sysling, *Tehiyyat*, 14-20.

⁵ Alejandro Díez Macho, *Neophyti I. Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana*. Tomo 1-6. Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968-1979. Michael L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources*. Volume I. Rome: Biblical Institute Press, 1980. Paul Kahle, *The Cairo Geniza*. Oxford: Basil Blackwell, 1959.

⁶ En gennemgang af de implicerede parter og deres forskellige dateringer kan findes i Sysling, *Tehiyyat*, 30-35.

som understøtter en tidlig datering af de palæstinensiske targumim – argumenter såsom slægtskabet med de fire tekster fra Qumran, der sandsynligvis er targumim til Jobs bog, Leviticus og Genesis,⁷ samt de palæstinensiske targumims indhold og liturgiske præg og endelig alderen af deres sproglige dialekt. Dialekten har vist sig ved nærmere undersøgelse at være en anden end hidtil antaget – Jewish Targumic Aramaic i stedet for Galilaen Aramaic, og derved sandsynligvis samtidig med de sene Qumran-skrifter.⁸ Desuden er der ingen latinske låneord i teksten, mens den lille gruppe græske låneord, der er, er af samme type som dem, der kan findes i f.eks. 3Q15 Kobberrullen.⁹ Dette blot for at nævne et uddrag af de mange argumenter, der peger på det nødvendige i en re-datering af de palæstinensiske targumim. Alt i alt en re-datering, der muligvis placerer beretningstraditionerne til det første århundrede e.Kr.

Targum og Testamente

Hvad denne tidlige datering kan betyde for forholdet mellem de palæstinensiske targumim og de nytestamentlige skrifter, er fokus for anden halvdel af mit speciale, hvori jeg gennemgår syv tidligere fremførte sproglige og indholdsmæssige sammenhænge mellem de to skriftgrupper. Disse er udvalgt blandt de ca. 15 eksempler, som Martin McNamara og Roger Le Déaut har fundet og fremført.¹⁰ Heraf gennemgår jeg tre indholdsmæssige og tre sproglige eksempler vedrørende de synoptiske evangelier, samt et til de paulinske skrifter.

Det paulinske eksempel vedrører Romerbrevet 10,6-7, hvor Paulus fremfører ”... Hvem vil stige op til himlen?’ nemlig for at hente Kristus ned, eller ’Hvem vil stige ned i dybet?’ nemlig for at hente Kristus op fra de døde.” – et citat, der er hentet fra Deuteronomium 30,11-14.¹¹ Det er dog i både Septuaginta og den masoretiske version væsentligt anderledes (Septuaginta i uddrag; ”Hvem vil stige op til himlen og hente det ned til os og forkynde det for os, så vi kan følge det?” og ”hvem vil drage over til den anden side af havet og hente det til os og forkynde det for os, så vi kan følge det?”). Paulus bruger altså *stige ned i dybet*, mens de kendte versioner har *drage over til den anden side af havet*. Ændringen forklares oftest ved en henvisning til salme 107’s ”de steg mod himlen, de sank ned i dybet.”¹²

Salme 107 er dog ikke en særlig overbevisende parallel, og det interessante er, at en mere tilfredsstillende kan findes i Targum Neofiti og Fragment Targums udgaver af det sted i Deuteronomium, som Paulus har hentet det oprindelige citat fra. Her står der: ”Loven er heller ikke på den anden side af det store hav, så man måtte sige: ’Gid vi havde én som profeten Jonas, som ville stige ned i dybet af det store hav og hente den op for os og forkynde den for os, så vi kan følge den’” Hermed er der en tydelig parallel til det hidtidigt uforklarede ”stige ned i dybet”, og altså fra det selvsamme sted, som Paulus citerer fra. Iagttagelsen kan suppleres med, at både Paulus og targumim parafraserer det oprindelige *gå over havet* med at *stige ned i dybet*. Denne iden-

⁷ Fragmenterne er 4QtgLev = 4Q156, der indeholder dele af Lev 16,12-15, 18-21. 4QtgJob = 4Q157, der indeholder dele af Job 3,5-9; 4,16-5,4 og 11QtgJob = 11Q10, der indeholder dele af Job 17,14-42,11. Endelig udgør 6Q19 måske en targum til Genesis. McNamara, *Targum*, 63-66. Sysling, *Tehiyyat*, 14-15.

⁸ Stephen A. Kaufman, “Dating the Language of the Palestinian Targums and their use in the study of first Century CE Texts”, i *The Aramaic Bible: Targums in their historical context*. Eds. McNamara, M. & Beattie D. R. G., *The Aramaic Bible (Targums in their historical context)*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 166. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, 117-140.

⁹ Anthony D. York, “The Dating of Targumic Literature”, *JSJ* 5 (1974): 49-62. McNamara, *Targum*, 61.

¹⁰ Martin McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966. Roger Le Déaut “Targumic Literature and New Testament Interpretation”. *Biblical Theology Bulletin* IV (1974): 243-289.

¹¹ Eksemplet er hentet fra McNamara, *The New Testament*, 70-78. Oversættelser af tekstuddrag i denne artikel er mine egne.

¹² F.eks. Joseph A. Fitzmyer, *Romans*. The Anchor Bible 33. New York: Doubleday, 1993, 587-593.

tiske brug af en parafrase, der ikke genfindes andre steder, viser, at Paulus kan have brugt traditionerne fra Targum Neofiti og Fragment Targum, om at nedstigningen er en allusion til døden, og dermed også skrifternes sidestilling mellem dybet og dødsriget. Denne baggrund svarer ligeledes, bedre end det oprindelige citat fra Septuaginta og den masoretiske tekst, til indholdet i fortsættelsen af Romerbrevet, hvor Paulus fortæller, at formålet med nedstigningen er *at hente Kristus op fra de døde*. Både Paulus og de palæstinensiske targumim udfolder således citatet med en midrash, der omhandler væren i dødsriget samt en guddommelig opløftning derfra; Jonas løftes op af ”graven” af Gud i Jon 2,8-11, og Kristus opstår fra graven. Noget andet, som anvendelsen af de palæstinensiske targumim viser, er, hvorledes Paulus underbygger de typologiske ligheder, som han ønsker at fremhæve. Det drejer sig her om forholdet mellem Jonas og Kristus, og hvorledes de begge tilbringer tid i dødsriget og begge genopstår for at udrette Guds vilje (et forhold, der også fremdrages i Matt 12,38-42 og Luk 11,29-32).

Således har Paulus ved at anvende termer og ideer om Jonas, som kan genfindes i de palæstinensiske targumim, kunnet udbygge Kristus-typologien med de aspekter, han ønskede. Men disse virker i dag ikke så indlysende, fordi baggrunden for dem ikke kendes andetsteds end i de palæstinensiske targumim, der på grund af deres traditionelle datering endnu ikke i væsentlig grad har været inddraget i fortolkningen. Dermed er Romerbrevets kap. 10's ændring af citatet fra Deuteronomium et interessant eksempel på det gavnlige ved anvendelsen af de palæstinensiske targumim som komparativt materiale til de nytestamentlige tekster. Som det eneste sted blandt samtidige tekster kan det ændrede citat genfindes ordret, og en mulig årsag for ændringen kan være, at det har tjent til at understrege den mening, som Paulus manglede i det oprindelige citat – det vil sige Kristus' lighed med Jonas, og parallellen til Kristus' død og efterfølgende opstigning fra dødsriget.

Guds Fire Nøgler

Dernæst kommer vi til min egen som også er hovedeksemplet i specialet. Her analyserer jeg den midrash, jeg har kaldt for *Guds Fire Nøgler*, og som findes i både Targum Neofiti og Fragment Targum P og V. På baggrund af den nye datering undersøger jeg dens anvendelighed som fortolkningsnøgle til Mark 4,35-6,44.

Denne midrash til Genesis 30,22 indeholder beskrivelsen af fire fuldmagter, der kaldes nøgler, og som er de centrale elementer ved Guds magt, som kun han er i stand til at anvende – en fuldmagt, understreges det, som ikke bliver udlånt til nogen skabning, hverken retfærdige mennesker eller engle. Disse fire fuldmagter er 1) Nøglen til regnen, 2) Nøglen til brødfødning, 3) Nøglen til gravene og 4) Nøglen til ufrugtbarheden, og de fremføres med skriftbeviser hentet fra henholdsvis Deuteronomium 28,12, Salme 145,16, Ezekiels Bog 37,12 og Genesis 30,22. Midrashen lyder i min oversættelse således:

- 30,22 A *Fire nøgler [er der], som er givet i hånden på Herren af hele verden, ”*
 30,22 B *og han giver dem ikke til engle, og ikke til seraffer*
 30,22 C *Nøglen til regnen, og Nøglen til brødfødningen, og Nøglen til gravene og Nøglen til ufrugtbarheden*
 30,22 D *[Nøglen til regnen] således som det tydeligt står skrevet i Skriften, der siger: ” ’ ’ vil åbne for jer det gode lager i himlene.”*
 30,22 E *Nøglen til brødfødningen, således som det tydeligt står skrevet i Skriften, der siger: ”Du åbner din hånd og mætter alle levende, i hvilke der er velbehag.”*
 30,22 F *Nøglen til gravene, således som det tydeligt står skrevet i Skriften, der siger: ”Se! Jeg åbner jeres grave og fører jer op fra jeres grave, mit folk.”*
 30,22 G *Nøglen til ufrugtbarheden, således som det tydeligt står skrevet i Skriften, der siger: ”Og ’ ’ huskede i sin barmhjertighed Rakel, og ’ ’ hørte stemmen i bøn og sagde ved sit Memra, at han ville give hende sønner.”*

Den anden del af analysen går på de fire store mirakler i Markusevangeliets udsnit 4,35-6,44 – et udsnit, hvorom der er udbredt enighed, at det udgør en samlet helhed i både indhold, sprog og formål, og som sandsynligvis er en præ-markinsk fortællegruppe,¹³ der samtidig indeholder en vældig overrepræsentation af aramæismer i forhold til det øvrige evangelium (ca. 40 % af disse findes i disse tre (ud af 16) kapitler).¹⁴ Disse fire sammenhængende Jesus-mirakler har jeg, da de er de største, og alle er særdeles narrativt udfoldede, givet fællesbetegnelsen ”Mega-mirakler”, og de består af stilningen af stormen, dødeopvækkelsen af Jairus’ datter, helbredelsen af kvindens blødende underliv samt bespisningen. Undersøgelsen viser, at de to fortællegrupper – midrashen og miraklerne – begge består af fire fortællinger, der ved en sammenligning fremviser bemærkelsesværdige ligheder:

1) Det første par udgøres af Nøglen til den kaotiske regn (D) og Jesus’ stilning af stormen (4,35-41), og indholdet i disse to beretninger omhandler i begge tilfælde de potentielt voldelige naturkræfter; Jahves nøgle er hans magt over vandenes kaoskræfter, mens Jesus’ kontrol over søens oprørte vande og den rasende storm ligeledes viser hans magt over dette element. Gennemgangen af miraklet viser endvidere, hvorledes der i beretningen er indbygget flere underliggende enkeltdele, der tilsammen viser, hvorledes Jesus dominerer kaoskræfterne. Denne konstruktion demonstrerer, at Jesus var i besiddelse af den selvsamme magt over vejkræfterne, som den der i Nøglemidrashen beskrives som Jahves *suveræne* magt, og som kun han benytter. Miraklet viser således, at Jesus her udøver Jahves magt, og dermed vises det, at han er i besiddelse af samme magt, som indeholdtes i nøglemagten over kaoskræfterne.

2) Næste par er Nøglen til den mirakuløse brødfødning (E) og bespisningen af den sultne skare (6,35-44) og igen er de to beretningers indhold sammenlignelige; Jahves nøglemagt består af magten til at give folket tilstrækkeligt med mad til at mætte deres sult, mens Jesus i miraklets fortælling bevises at være i besiddelse af en identisk magt. Endvidere benytter begge denne magt på sammenlignelige øde steder samt over for sammenlignelige grupper. Den første parallel understreges af, at Jesus med følge er rejst til et øde sted, hvor der ikke kan erhverves noget mad, mens den anden parallel understreges af, at Jesus beder skaren indordne sig i grupperinger, der minder om dem, folket benyttede i ørkenen. Dermed er der i bespisningen indeholdt en tydelig parallel ved dens understregning af, hvorledes Jesus besidder Jahves fuldmagt til at åbne de himmelske forrådskamre og mætte sit folk – det nye gudsfolk. Desuden understreger den indlagte symbolik mellem Jahves bespisning og belæring af sit folk i ørkenen og Jesus’ bespisning og belæring af folkeskaren på et øde sted sammenhængen mellem de to beretningskomplekser.

3) Tredje fortællepar er Nøglen til gravene (F) og dødeopvækkelsen af datteren (5,21-24; 5,35-43) – de to beretningers indhold er igen bemærkelsesværdigt sammenlignelige, da Jahves nøglemagt består i magten til at genopvække de døde, som er det, Jesus ved dødeopvækkelsen ligeledes illustrerer at have i *sin* magt. Miraklet om opvækkelsen af Jairus’ datter viser således, at Jesus besidder fuldmagten til at gøre det, som Nøglemidrashen fortæller, at kun Jahve havde magt til. Selvom der er flere tilfælde af dødeopvækkelser i Det Gamle Testamente, understreger skriftcitater, som nøglen er hentet fra, at denne magt kun er Jahves at udøve, samt at han beholder denne magt. Dødeopvækkelsesmiraklet viser nu, at Jesus er i besiddelse af den identiske magt.

4) Det sidste par udgøres af Nøglen til ufrugtbarheden (G) og helbredelsen af det blødende underliv (5,25-34) og også disse to beretninger indeholder et sammenligneligt, centralt indhold. Nøglemidrashen beretter, hvorledes det er i Jahves magt at kunne kurere kvinders ufrugtbarhed, og miraklet beretter om, hvorledes Jesus besidder en tilsvarende magt og evne til at kunne kurere og derved ”genoprette” kvindens underliv. Dermed viser beretningen, hvorledes Jesus besidder en magt svarende til den, der var indeholdt i Jahves Nøgle til ufrugtbarheden.

¹³ F.eks. Christopher S. Mann, *Mark*. The Anchor Bible 27. New York: Doubleday, 1986, 282-299 samt Bas van Iersel, *Reading Mark*. Edinburgh: T&T Clark, 1989, 85-95.

¹⁴ Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark*. London: The Macmillan Press, 1984, 51-66.

Udover, at de to fortællegrupper således deler samme rækkefølge i tre ud af fire fortællepar, er de samtidig bemærkelsesværdigt sammenlignelige i både deres centrale indhold og i deres primære formål – henholdsvis at bevise Jahves' og Jesus' guddommelige magt.

Min konklusion er således, at de palæstinensiske targumims sandsynlige redatering til begyndelsen af det første århundrede, åbner op for deres anvendelse som yderligere komparativt materiale til de nytestamentlige skrifter – en anvendelse, der, som det her blev belyst ved det paulinske eksempel og min hypotese om en mulig sammenhæng mellem midrashen om Guds fire nøgler og Markusevangeliets fire mirakler, kan udgøre en frugtbar beskæftigelse, som kan bidrage væsentligt til forståelsen af tilblivelse, indhold, rækkefølge og teologi i de nytestamentlige skrifter.