

JUNIOR/SENIOR: THOMASEVANGELIET I VISDOMSLITTERATURENS KLASSISKE DILEMMA¹

KASPER BRO LARSEN

*Skal man være gammel for at være vis?
Skal man være højt til års for at have indsigt?
Job 12,12.*

Indledning: Visdomslitteraturens dilemma

Visdomslitteraturen synes i kraft af sin status som pædagogisk litteratur at forholde sig til en grundlæggende asymmetri: Den gamle har en visdom, han ikke behøver; den unge behøver en visdom, han ikke har. Det første problem – at den gamle med sin visdom ikke har livet foran sig, men bag sig – er det vanskeligt at gøre noget ved. Tidens gang er irreversibel, og den gamle kan derfor ikke håbe på en ny ungdom levet med de erfaringer ved hånden, som kun alderen er i stand til at indhente. Ikke desto mindre er forestillingen om rejuvation et udbredt magisk-religiøst fænomen. I en antik, egyptisk papyrus kan man eksempelvis støde på følgende overskrift: ”Begyndelsen på bogen om, hvordan man forvandler en olding til en ung mand”.² Denne metode til løsningen af livets asymmetri er imidlertid ikke visdommens. Visdommen er en teknik, der i stedet koncentrerer sig om det andet problem – at den unge med livet foran sig savner visdom – og den stiller spørgsmålet, om ikke den unge kunne tænkes at drage nytte af den gamles visdom. Der kan i denne forbindelse tænkes to modsatte metoder i henseende til pædagogik. Ifølge den ene hævder man, at kun den unges egne erfaringer giver adgang til en brugbar forståelse af verden, som derfor i bund og grund ikke kan kommunikeres. Den unge må selv finde sin egen vej i socialiseringsprocessen, og den erfarne kan derfor kun bistå som maieutisk sekundant. Dette kan vi kalde de egne erfaringers pædagogik: Bevægelsen går fra egne enkelterfaringer til dannelsen af regler, normer og forståelsesparadigmer. Over for de egne erfaringers pædagogik står en pædagogisk metode, der modsat tager udgangspunkt i de andres, dvs. i opdragernes, erfaring. Her mener man, at den unge kan bibringes et vejkort af leveregler, en afprøvet matrice, som den unge kan forme sine erfaringer i. Den unge skal med andre ord dannes med råd og leveregler, som ikke er den unges egne, men som er blevet til på baggrund af de gamles erfaring. Dilemmaet mellem henholdsvis de egne erfaringers og de andres erfaringers pædagogik kan udtrykkes i følgende replik fra Oscar Wildes hånd: ”I always pass on good advice. It is the only thing to do with it. It is never of any use to oneself”.³

Modsat megen moderne læringspædagogik, der i forlængelse af Rousseau lægger vægt på den unges egen erfaring, repræsenterer antikkens israelitisk-jødiske visdomslitteratur først og fremmest en pædagogik, der tager sit afsæt i de andres erfaringer. Det er nemlig visdomslitteraturens basale forudsætning, at det rent faktisk kan lade sig gøre at komme overens med livets

1. Artiklen er en lettere bearbejdet og udvidet udgave af foredraget med samme titel holdt d. 26. januar 2004 ved *Collegium Biblicum's* årsmøde på Københavns Universitet. Jeg takker i denne forbindelse forsamlingen for kommentarer, bemærkninger og diskussion.
2. Citeret efter S. de Beauvoir, *Alderdommen*, Bind 1, 2. udg., København: Fremad 1983, 111, som desværre ikke angiver en mere præcis reference. For en beskrivelse af fænomenet se W.B. Clift, ”Rejuvenation”, i: M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion*, Volume 12, New York: Macmillan 1987, 271-274.
3. O. Wilde, *An Ideal Husband*, i: *The Works of Oscar Wilde*, vol. 15, Boston & New York: C.T. Brainard 1909 (1. udgave: 1895), 239. Positionen mellem de egne erfaringers og de andres erfaringers pædagogik kunne man i øvrigt kalde den hermeneutiske. Her forstås forholdet mellem egen erfaring og andres erfaring dialektisk.

asymmetri gennem belæringer, hvori den ældre tænkes at overføre sin visdom og erfaring til den unge. En sådan form for pædagogik er i sit væsen konservativ: Den søger at overlevere og dermed bevare anerkendt viden og fungerer dermed som en bekræftelse af etablerede samfundsstrukturer.⁴ Den har særligt gode eksistensbetingelser i en relativt statisk kultur, hvor viden langsomt forældes, mens den kommer under pres, når socio-kulturelle eller teknologiske forandringer gør dens viden utroværdig eller irrelevant for den følgende generation. Så lurer generationskonflikten. Netop overdragelsen af viden til næste generation er skæbnestimen for den visdom, som er grundet på de andres erfaring. I generationsskiftet risikerer de kulturelle *memer* nemlig at gå tabt.⁵ Hvor overførslen af gener fra forældre til børn har en egen automatik i sig, når først forplantningen har fundet sted, lever *memerne* et mere usikkert liv. De går til grunde med individet eller generationen, hvis ikke de kommunikeres videre og modtages. Denne skrøbelighed er på en særlig måde til stede i en mundtlig kultur, hvor analfabetisme eller begrænset adgang til skrift medfører, at *memerne* ikke kan finde opbevaring i skriften. Under dette vilkår får nemlig samfundets ”erfaringskonservatorer” – de gamle – en ganske særlig magt. Uden den skriftlige fiksering af de gamles overleverede visdom, kan denne nemlig udelukkende anskaffes hos de gamle selv. Til den primært mundtlige kommunikation af *memer* hører altså, at den visdom, som overleveres, i særlig grad bliver knyttet til personligt nærværende *membærere*, først og fremmest til samfundets gamle. Kulturens overlevelse er afhængig af deres viden; og den ville gå tabt, hvis ikke de fik lov at tale. I den gamles ord ligger således en erfaringsbaseret autoritet, som er uundværlig. Anderledes er det i den skriftligt baserede kultur. Her kan brugbar viden fikseres på skrift, så de gamles nærvær ikke længere er absolut nødvendig. Den gamles erfaring kan ikke længere undskylde for hans svage kræfter, for den unge kan – forenklet sagt – klare sig med en manual, sin tilpasningsevne og sit vågne øje. *Memer* kan nu overleve uden de gamles hjælp; for hvad man ikke ved, kan man læse sig til. Til skriftligheden hører altså en uundgåelig svækkelse af alderdommens status.⁶ Denne degradering forstærkes yderligere, hvis samfundet er i en sådan forandring, at viden og kompetencer forældes inden for en generation.

Antikkens israelitisk-jødiske visdomslitteratur var som sagt først og fremmest en overlevering af allerede overleverede erfaringer og spillede således en samfundskonserverende rolle. Skønt nedfældet på skrift afspejler fx Ordsprogenes Bog en ideologi, der hører hjemme i en kultur med begrænset adgang til skriftlig formidling. Det er nemlig mundtlighedens forståelse af forholdet mellem livets aldre, der advokeres for: Den gamle har en eftertragtet visdom, som den unge savner, og denne forskel mellem henholdsvis den gamles og den unges relation til værdiojektet etablerer en markant statusforskel imellem de to. Det er vel at mærke det, den gamle ejer, som begæret retter sig imod. Thomasevangeliet, som i det følgende skal have den primære interesse, står i skarp kontrast til dette og bekræfter derfor ikke dette hierarki. For bedre at forstå, hvorledes Thomasevangeliet omdanner forholdet mellem junior og senior, kan det være lønsomt at kigge lidt nærmere på opfattelsen af livets aldre i den israelitisk-jødiske visdomslitteratur, som

4. Jf. H.-P. Müllers ideologikritiske stillingtagen til visdommen i ”Die alttestamentliche Weisheitsliteratur”, *Der evangelische Erzieher. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 37 (1985), 244-256 (da. overs.: ”Den gammeltestamentlige visdomslitteratur”, i: P. Carstens & H.J. Lundager Jensen (red.), *Læsninger og Tolkninger af Det Gamle Testamente*, Tekst og Teologi 1, Frederiksberg: Anis 1997, 63-77).

5. Udtrykket *mem* (eng: *meme*) – dannet i analogi med termen *gen* – introduceredes af zoologen Richard Dawkins som led i et forsøg på at overføre Darwins teori om arternes naturlige udvælgelse til det kulturelle domæne, således at også kulturernes evolution forstås som resultater af selektion og *survival of the fittest*. *Memet* er i denne forbindelse et stykke kulturel information, der gennem imitation som en virus forplantes fra hjerne til hjerne. Gennem denne spredning undgår *memet* – som eksempelvis kan være en melodi, tøjmode, et varemærke, religiøse idéer eller en teknik – den udslettelse, som ellers er forbundet med den enkelte hjernes død. Se R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press 1976, 203-215.

6. Til denne devaluering af alderdommen svarer desuden en revaluering af de kompetencer, som hører den unge til.

Thomasevangeliet i øvrigt på mange måder kan siges at lægge sig i forlængelse af. Først skal alderdommen være i fokus.

Alderdommen

Alderen er ligesom kønnet en fundamental, biologisk dimension i menneskelivet. Hvorledes livets aldre defineres diskursivt, varierer derimod fra kultur til kultur, og disse kategoriseringer er med til at bestemme et givet samfunds strukturer og hierarkier. Animeret af Philippe Ariès' *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* fra 1960 og Simone de Beauvoirs *La vieillesse* fra 1970 er der efterhånden fremkommet en fyldig socialvidenskabelig litteratur om barndom, ungdom, alderdom og livsaldre, som udtrykker en interesse, der også har fundet vej til antikhistorikerens rækker.⁷ Feltet er i denne forbindelse bredt, men domineres af social-historiske tilgange, der undersøger aldersgruppernes kategoriseringer og deres statusforhold i de antikke samfund.⁸ Frem for at tage udgangspunkt i denne litteratur, som primært koncentrerer sig om de græsk-romerske kilder, vil jeg i det følgende som nævnt kort skitsere, hvorledes livets aldre blev anskuet i den israelitisk-jødiske visdomslitteratur. Der skal fokuseres på, hvorledes de relevante livsafsnit relaterede sig til erhvervelsen af visdom, og hvordan de blev vurderet i forhold til hinanden.

Det Gamle Testamente rummer ikke som den græsk-romerske litteratur forsøg på at kategorisere livets aldre i præcise afsnit;⁹ men særligt i visdomslitteraturen finder man beskrivelser af livsaldrenes forskellige karakter. Det kan ikke overraske, at teksterne vidner om stor respekt for det grå hår. Som en af Jobs venner udtrykker det henvendt til Job: "Hvad ved du, som vi ikke ved? Har du en indsigt, vi ikke har? Blandt os er der gamle og oldinge, der er langt ældre end din far" (Job 15,9f.). Alderdommen besidder altså en særlig indsigt og borger i sig selv for ordenes vægt. I den forbindelse kan man tale om en analogi til det aldersbevis, som florerede i mange former for historiografisk og apologetisk litteratur i antikken. Dette bevis fandt anvendelse, når nationer og folk skulle sammenlignes og bestod i en hævde af, at større alder også var lig med større originalitet og dermed legitimitet. I visdomslitteraturen blev devisen "jo ældre, des bedre" blot ikke gjort gældende på det etniske plan, men blev i stedet for bragt i anvendelse på individets livsaldre. Dette hænger sammen med, at erhvervelsen af høj alder med indsigt ifølge Ordsprogenes Bog ikke er nogen tilfældighed, men tilfalder de retfærdige som en belønning og som sådan er et udtryk for velsignelsen: "Gråt hår er en prægtig krone, den findes på retfærdigheds vej" (Ordsp 16,31; jf. 4,10; 10,27). På denne baggrund kan den livserfarnes ord lyde med ganske særlig autoritet som i visdomssalmen i Sal 37,25: "Jeg har været ung og er nu gammel, men jeg har aldrig set en retfærdig forladt eller hans børn tigge om brød". Den gamle står således som garant for verdens retfærdige orden, som han endda selv har erfaret. Ordsprogenes Bog er det mest ensidige skrift i denne forbindelse – ikke et ord om alderdommens ulemper; ikke et ord om

7. S. de Beauvoir, *La vieillesse, essai*, Paris: Gallimard 1970 (da. overs.: *Alderdommen*, København: Fremad 1983); Ph. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Civilisations d'hier et d'aujourd'hui, Paris: Plon 1960 (da. overs.: *Barndommens historie*, København: Nyt Nordisk Forlag 1982).

8. Af eksempler kan nævnes Chr. Gnllka, "Greisenalter", i: Th. Klauser m.fl. (red.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band 12, Stuttgart: Anton Hiersemann 1983, 995-1094; G. Minois, *Histoire de la vieillesse en Occident: de l'Antiquité à la Renaissance*, Nouvelles études historiques, Paris: Fayard 1987; Th. Wiedemann, *Adults and Children in the Roman Empire*, London: Routledge 1989; Th. M. Falkner & J. de Luce (red.), *Old Age in Greek and Latin Literature*, SUNY Series in Classical Studies, New York: State University of New York Press 1989; Mark Golden, *Children and Childhood in Classical Athens*, Ancient Society and History, Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press 1990; B. Rawson (red.), *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Oxford: Clarendon Press 1991; S. Dixon, *The Roman Family*, Ancient Society and History, Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press 1992, 98-132 og 149-157.

9. Til sådanne kategoriseringer i antikken se G. Binder & M. Saiko, "Lebensalter", i: H. Cancik & H. Schneider (red.), *Der neue Pauly*, Band 6, Stuttgart & Weimar: J.B. Metzler 1999, 1207-1212.

fordelene ved ungdom – men et lignende synspunkt findes også siden repræsenteret hos Sirak (fx 6,18.34; 7,14; 8,6.9).

Den græsk-romerske litteratur er langt mere i tvivl, hvad angår alderdommen. Man kan på den ene side møde den vise gamle eksemplificeret i *Iliadens* Nestor, men ofte begrædes alderdommens skavanker – den er ”tungere end Aetna”, som man siger¹⁰ – eller også latterliggøres gamlingen ligefrem, som det først og fremmest sker i komediedigtningen.¹¹ Dette sker kun sjældent i den antikke jødiske litteratur, og en udfoldet klage over alderdommen finder vi kun hos Kohelet, som taler om den som ”onde dage” (Præd 12,1-7; jf. 4,13).¹² Det generelle billede i visdomslitteraturen er dog, at alderdom og visdom er tæt sammenknyttede, af og til endda uløseligt knyttede størrelser.¹³

Ungdommen

Det er en udbredt opfattelse, at ungdommen, sådan som vi kender den, er en moderne konstruktion knyttet til velfærdsstatens opkomst og kapitalismens segmentering af ungdommen som en særlig markedsføringsmæssig forbrugergruppe. I de antikke samfund var ungdommen ikke på denne måde dagsordensættende, men blev først og fremmest opfattet som en liminalfase, hvad den i visse henseender stadig gør. I det følgende anvendes udtrykket ”ungdommen” ikke om et fastdefineret livsafsnit mellem barndom og voksenalder, men som en relativ kategori knyttet til de individer, der i forhold til visdomslitteraturens lærerstemme er unge.

I store dele af den israelitisk-jødiske visdomslitteratur er portrætteret af den unge entydigt, og det skal derfor ikke opholde os længe. Den unge har ganske vist fordel i sin legemlige styrke (Job 5,26; 20,11; 30,1f.; 33,25; Ordsp 20,29), men han ejer ikke visdom og skal derfor ikke tale. Af denne grund må den unge Elihu i Jobs Bog, der trods sin ringe alder alligevel tager ordet, da Jobs venner giver op, indlede med følgende forbehold: ”Jeg er ung, og I er gamle. Derfor holdt jeg mig frygtsomt tilbage fra at give jer del i min viden; jeg tænkte: Lad alderdommen tale, lad den høje alder forkynde visdom” (Job 32,6f.; jf. 32,4 og Sir 32,7-9). I stedet for at tale skal den unge lytte, hvilket der gang på gang opfordres til i det for visdomslitteraturen så karakteristiske *Lehrer-öffnungsruf*.¹⁴ Ungdommen er altså i visdommens univers karakteriseret ved passivitet i modsætning til den ældres aktivitet, og den er som sådan defineret som en mangeltilstand. Manglen på visdom hedder dumhed, som ifølge Ordsp 22,15a ”... er bundet til den unge mands hjerte” (jf. 7,6f.). Med denne dumhed eller tåbelighed knyttet til sig, får den unge status af visdommens *anden*.¹⁵ Hensigten med belæringen bliver derfor at udbedre denne fremmedgørende mangel hos den unge gennem en domesticering, hvori den unge indoptages i de vises samfund. Denne domesticering er selve visdomslitteraturens formål, hvilket kommer klart til udtryk i den indledende

10. Fx i Cicero, *Cato Major* 4.

11. Se også fx Juvenals tiende satire (10.188-288), som bl.a. omhandler menneskenes tragiske længsel efter et langt liv: Når de er unge, ønsker de at leve længe og blive gamle; når de bliver gamle, ønsker de blot, at de var gået bort noget før. Hvor alderdommen i Ordsp 16,31 var en belønning for retfærdigt levned (se citatet ovenfor), er den omvendt hos Juvenal et udtryk for gudernes straf (10.254f.).

12. Ligeledes støder man i jødisk litteratur kun sporadisk på den gamle horkarl (TilfDan A 1-64. Sir 25,2; 42,8), der ellers i antikken var en yndet genstand for spot.

13. Dette gælder naturligvis først og fremmest i den såkaldt positive visdom (i GT: Ordsp.; visdomssalmerne og Jobs venners taler), mens billedet som antydnet nuanceres i den skeptiske visdom (Præd. og Job). Til denne nuancering se endvidere nedenfor i afsnittet ”Thomasevangeliets modvisdom. Afslutning”.

14. I Ordsprogenes Bog optræder råbet under former som eksempelvis ”Lyt, sønner, ...”, ”Hør, min søn, ...” eller ”Min søn, lyt ...”, jf. 1,8; 4,1.10.20; 5,1.7; 7,24; 8,32f. og 23,19.22.

15. Bemærk derfor, at fraværet i visdomslitteraturen af det etnisk-historiske til fordel for det individuelle og mikro-sociale samt det universelle ikke medfører, at der ikke opereres med en *anden*. Visdommens *anden* er blot en anden.

formålsbestemmelse i Ordsprogenes Bog: ”Ordsprog af Salomo, Davids søn, Israels konge ... de skal give den uerfarne kløgt og den unge mand kundskab og omtanke” (Ordsp 1,1.4).

Thomasevangeliet som visdomsskrift

Ovenfor tillod jeg mig at forudsætte, at Thomasevangeliet lader sig forstå i forlængelse af jødisk-kristen visdomstradition. Af samme grund blev det visdomslitteraturens konstruktion af junior/senior-problematikken, der kom i fokus. Denne efterhånden bredt accepterede antagelse – at evangeliets traditionshistoriske baggrund skal søges i visdomslitteraturen – er imidlertid ingen selvfølge, og jeg skal derfor kort skitsere dens tilblivelseshistorie, som tager sin begyndelse i de første udgaver af teksten. Fundet af Thomasevangeliets koptiske tekst i 1945 satte nemlig allerede tidligt en bestræbelse i gang, som havde til hensigt at bestemme skriftets relation til visdomstraditionen; og denne interesse kan allerede spores i det forhold, at man i de første tekstudgaver kategoriserede skriftets litterære former som aforismer, ordsprog, lignelser, korte formaninger, dialoger etc. under fællesbetegnelsen *lógion* – en term, som ikke var fri for vigtige konnotationer, eftersom den i relation til evangelielitteraturen allerede havde haft en lang historie bag sig.¹⁶ Senest var termen blevet adopteret i formkritikken, der fremhævede dens særligt sapientielle betydning. Bultmann reserverede således i sin *Geschichte der synoptischen Tradition* fra 1921ff. termen *lógia* til en særlig underkategori af Jesusord, der tegner et billede af ”... Jesus als Weisheitslehrer”.¹⁷ Denne form for Jesusord, som Bultmann også benævnte *Weisheitssprüche*, forstod han endvidere som formmæssigt afhængige af den israelitisk-jødiske visdomslitteraturs *m^ešālīm*.

På denne baggrund er det bemærkelsesværdigt, at betegnelsen *lógion*, skønt den tidligt blev anvendt til at karakterisere Thomasevangeliets Jesusord, ikke er at finde i evangeliet selv. I den græske version af skriftets *incipit* tales der om Jesu *lógoi* og vel at mærke ikke om hans *lógia* (*P.Oxy.* 654.1). Den tidlige beskrivelse af teksten som en antologi af logier, som resulterede i den nuværende opdeling af teksten i 114 sådanne, var altså ikke alene en praktisk foranstaltning, men slet og ret – på baggrund af termens brug i samtidens toneangivende nytestamentlige forskning – kimen til en forståelse af Thomasevangeliet som visdomslitteratur.

Termen *lógions* vigtigste konnotationer i et moderne, nytestamentligt forskningsmiljø relaterer sig imidlertid til hypotesen om logiakilden (Q-kilden) bag Matthæus’ og Lukas’ evangelieskrifter. Talen om Thomasevangeliet som et logieskrift lagde dermed op til en forståelse af Thomasevangeliet i analogi med denne logiakilde. Foruden interessen for Thomasevangeliets paralleller til de kanoniske evangelier og skriftets datering var det i 60’erne og 70’ernes forskning netop et hovedspørgsmål, hvorvidt man med Thomasevangeliet havde fundet selve nøglen til ”the Gattung of Q”, som James M. Robinson formulerede det.¹⁸ Selv anså han både Thomas-

16. Udtrykket *lógion* anvendtes således om Thomasevangeliets Jesusord i de første udgaver med oversættelse hos henholdsvis A. Guillaumont m.fl., *Evangelium nach Thomas. Koptischer Text herausgegeben und übersetzt*, Leiden: Brill 1959, s. vi et passim og S. Giversen, *Thomasevangeliet. Indledning, oversættelse og kommentar*, København: Gad 1959, 17 et passim. Termen var i øvrigt tidligere af forskere blevet brugt om Jesusordene i de græske papyrusfragmenter fra Oxyrynchus, som med fundet af Nag Hammadi-biblioteket viste sig at hidrøre fra Thomasevangeliet. Termens historie i forhold til evangelielitteraturen mere generelt går imidlertid tilbage til begyndelsen af det 2. århundrede, hvor Biskop Papias ifølge Euseb skulle have omtalt Markusevangeliet – eventuelt i en anden skikkelse, end det nu foreligger i – og et på hebraisk affattet Matthæusevangelium som samlinger af *lógia* (Euseb, *Hist. eccl.* 3.39.15-16).

17. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29, 7. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967, 73.

18. J.M. Robinson, ”’Logoi sophon’: On the Gattung of Q”, i: J.M. Robinson & H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia: Fortress 1971, 71-113 (Kortere tysk orig.: ”LOGOI SOPHON: Zur Gattung der Spruchquelle Q”, i: E. Dinkler (red.), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1964, 77-96. Robinson fortsatte Bultmanns formhistoriske interesse, men beskæftigede sig mere bredt med den visdomslitterære genre frem for med de forskellige typer af enkelte visdomsord.

evangeliet og Q for at tilhøre visdoms-genren *lógoi sophōn* – samlinger af vise mænds ord – en genre, som han med rette mente at kunne se udvikle sig særligt i den gammeltestamentlige visdomstradition. Helmut Koester gik ligefrem så vidt som til at tale om, at Q og Thomasevangeliet byggede på et endnu tidligere ”visdomsevangelium”.¹⁹ Dermed var Thomasevangeliet på en ret så eksplicit måde blevet bragt til på ny at stille det underlæggende spørgsmål, som synes at have ageret drivkraft for en stor del af forskningen omkring visdomstraditioner i Thomasevangeliet: Hvad betyder det, hvis den tidligst kendte Jesusoverlevering må betragtes som værende visdomslitteratur? Det er naturligvis et spørgsmål med et stort potentiale – også uden for eksegeternes kredse.

Som det ses af ovennævnte, vidner den tidlige forskning om en fokusering på visdomslitterære former frem for på ideologisk indhold. Senere forskere har som en konsekvens af dette i højere grad forsøgt at indholdsbestemme den visdom, som kommer til udtryk i Thomasevangeliet.²⁰ Ud over påpegnings af en lang række mindre motiver, hvortil der kan påvises paralleller i visdomslitteraturen – fx ordene om at søge og finde (log. 1-3, 38, 90, 92, 94) – har man i denne forbindelse særligt fokuseret på to ting. For det første er det i fraværet af NTs mest almindelige kristologiske titler muligt for Thomasevangeliets vedkommende at tale om en visdomskristologi, som giver mindelser til Matthäusevangeliets. Fx kan det nævnes, at Jesus i stil med, hvad der er tilfældet hos Matthæus, udtrykker sig som visdommen in persona ved at overføre de traditionelle udsagn om ”visdommens åg” på sig selv, som det er tilfældet i log. 90: ”Kom til mig, for mit åg er let, og mit herredømme er mildt, og I skal finde jer hvile”.²¹ Foruden visdomskristologien kan man for det andet tale om en sapientiel forståelse af udtrykkene riget (log. 3, 22, 27, 46, 49, 82, 107, 109, 113), faderens rige (log. 57, 76, 96-99, 113) og himlenes rige (log. 20, 54, 114) i Thomasevangeliet. Riget synes ofte at være forstået som den sande visdom, en skjult, men potentielt tilgængelig, præsentisk erkendelsestilstand (fx log. 3 og 113).²²

Der er efterhånden i forskningen en bred konsensus om, at meget i Thomasevangeliet er bedre forstået, når det som ovenfor i henseende til form og indhold betragtes i forlængelse af antikke visdomstraditioner.²³ Denne konsensus er der næppe nogen grund til ikke at tilslutte sig, skønt der kan være uenighed om enkeltmotivets forståelseskontekst. Et sådant motiv i skriftet skal nu belyses nærmere. Der er tale om et motiv, som normalt ikke forstås i relation til visdoms-

19. ”GNOMAI DIAPHOROI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity” og ”One Jesus and Four Primitive Gospels”, i: J.M. Robinson & H. Koester, *Trajectories*, 114-157 og 158-204. Artiklerne udkom oprindeligt i *Harvard Theological Review* henholdsvis i 58 (1965), 279-318 og 61 (1968), 203-247.

20. Mest konsekvent i læsningen af visdomsmotiver er S.L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, New York: Seabury Press 1983. Se i øvrigt M.Aa. Skovmand, *Guds Rige i Thomasevangeliets lignelser. En teologisk motivanalyse*, Upubliceret ph.d.-afhandling, Århus: Aarhus Universitet 1997, 162-165 og ”Jesus og Visdommen. Thomasevangeliets Jesusbillede”, i: M.Aa. Skovmand & S. Giversen (red.), *Historien om Jesus og Jesus i historien*, København: DR Multimedie 1999, 53-64.

21. Se Matt 11,25-30; Sir 6,23-31; 51,23-27 og 4QWays of Righteousness^b (4Q421) 1a ii-1b 10. Et ekko fra denne topos genlyder i øvrigt også i *Pirke Abot* 3,5, hvor der alternativt tales om ”toraens åg”. For flere eksempler på visdomskristologi i Thomasevangeliet se fx log. 13, 38, 52 og 77. Her, som i det følgende, citeres fra den seneste oversættelse ved S. Giversen i *Oldkristne tekster III. De apokryfe evangelier*, Herning: Poul Kristensens Forlag 2002, 271-304. Denne oversættelse er identisk med den, Giversen fremlagde i *Thomas-evangeliet*, København: Gyldendal 1990ff.

22. Jf. S.L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, 36-61.

23. Denne *communis opinio* giver sig bl.a. til kende ved, at visdomslitterære motiver indtager en ganske central plads i introduktionen til skriftet i den ”officielle” tekststudgave. Se H. Koester, ”Introduction”, i: B. Layton (red.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, Volume One, Nag Hammadi Studies 20, Leiden: Brill 1989, 38-45. Yderligere kan det tilføjes, at placeringen af Thomasevangeliet inden for visdomstraditionen tjener som et plausibelt alternativ til en alt for bastant inddragelse af gnostiske kontekster. Man må ikke glemme, at også andre traditioner end de gnostiske interesserer sig for erkendelsesproblematikker.

litteraturen, men som kalder på at blive betragtet i forlængelse af den sapientielle junior/senior-problematik. Det drejer sig om Thomasevangeliets barndomsmetaforik.

Thomasevangeliets barndomsmetaforik

Ved en gennemlæsning af Thomasevangeliets bliver man hurtigt opmærksom på tekstens markante brug af barndomsmetaforer.²⁴ De sande disciple lignes med små børn (log. 21; jf. evt. log. 50); det er spædbørn, der kommer ind i riget (log. 22); og kun den, der bliver som et barn kan erkende den levendes søn og riget (log. 37 og 46). Allerede i log. 4 sættes sagen på spidsen:

”Jesus sagde: ’Oldingen skal med sine dage ikke tøve med at spørge et lille barn på syv dage om livets sted, og han skal leve; ...’”.

Denne tale om barnet som religiøs idealfigur er velkendt fra de synoptiske evangelier, og det interessante spørgsmål knytter sig naturligvis til, hvori det *tertium comparationis* består, som forbinder barnet og det religiøse ideal.²⁵ Hvilken eller hvilke egenskaber er det ved barnet, som søges fremhævet? For Thomasevangeliets vedkommende synes der i forskningen at foreligge et, dominerende bud. Howard C. Kee argumenterede således i første halvdel af 60’erne for, at der var tale om en gnostisk transformation af det foreliggende barndomsmotiv i de synoptiske evangelier.²⁶ Barnet repræsenterede ikke længere som i synopsen den barnlige accept af Gudsriget som nådegave, men den aseksuelle og uskyldige tilstand, som Adam stod i før faldet. At blive som et barn betød altså en generhvervelse af denne tilstand af enhed før Adams udspaltning i mand og kvinde, og Kee jævnførte dermed den barnlige eksistens med Thomasevangeliets særprægede tale om at blive ”en eneste” – et *in-divid* – frem for en splittet og kønnet person.²⁷ Omtrunt på samme tid gjorde Jonathan Z. Smith i en analyse af log. 37 sig til talsmand for, at barndomsmetaforen i dette logion konkret henviste til den sakramentale genfødsel i dåben, hvorved initianden, som det ikke var ualmindeligt i antikke riter, betragtedes som et nyfødt barn. Også Smith knyttede i denne sammenhæng barndom og uskyld tæt.²⁸

24. Jeg betragter det som evident, at talen om barnet i Thomasevangeliets netop er metaforisk. Det kan i øvrigt på dette sted være på sin plads, at gøre opmærksom på, at evangeliet benytter sig af tre koptiske termer, som etablerer det barndomsmetaforiske felt: *kouei* (svarende til det græske *mikrós*, log. 4, 22 og 46), *šēm* (ligeledes svarende til *mikrós*, log. 4, 21 og 37) og *šēre* (svarende til *país*, *téknōn* og *hyiós*, log. 4 (*pa[id]iōn*, *P.Oxy.* 654.23), 21 og 37). Sidstnævnte koptiske udtryk kan i den anførte maskulinumsform, som det ses, ud over at angive alder (”barn”) også henvise til afstamning (”søn”), hvilket afspejler sig i oversættelserne i en række logier. Man kunne imidlertid i lyset af den i øvrigt udbredte barndomsmetaforik i evangeliet overveje, om ikke termen i nogle af disse logier som fx log. 16 og 106 skal forstås i betydningen ”barn/børn” frem for ”søn/sønner”. Det ville i så fald yderligere forstærke barndomsmetaforikkens betydning i evangeliet. Under alle omstændigheder bør denne flertydighed være i mente ved læsningen af disse logier, hvor termen lige som i de øvrige eksempler knyttes til disciplene. I det følgende skal jeg imidlertid holde mig til de logier, hvori udtrykkene med sikkerhed angiver lille alder, hvorfor der har etableret sig konsensus om at oversætte dem med ”barn”. Tak til sognepræst, cand. theol. René Falkenberg for hjælp til det koptiske i forbindelse med denne note.

25. Særligt Mark 10,13-16 par. og Matt 11,25-27 par. For yderligere eksempler se P. Müller, *In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1992.

26. ”’Becoming a child’ in the Gospel of Thomas”, *JBL* 82 (1963), 307-314; jf. R.M. Grant & D.N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus*, Fontana Books, London & Glasgow: Collins 1960, 117 og B. Gärtner, *Ett nytt evangelium? Thomasevangeliets hemliga Jesus-ord*, Stockholm: Diakonistyrelsens Bokförlag 1960, 200-211.

27. Kee var i dette afhængig af bl.a. A.F.J. Klijn, ”The ’Single One’ in the Gospel of Thomas”, *JBL* 81 (1962), 271-278.

28. J.Z. Smith, ”The Garments of Shame”, i: *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*, Studies in Judaism in Late Antiquity 23, Leiden: Brill 1978, 3-23 (Første gang trykt i *History of Religions* 5 (1966), 217-238). Smith betragter det lille barn som en antik standardmetafor for uskyld og henviser i den forbindelse til *Hermas’ Hyrden* 106,1-3 (se også 27,1; 101,3 og 108,3; KBL); *Tanhuma Ber.* 7,10a; samt til H. Herter,

Kee og Smith har utvivlsomt ret i, at barndomsmetaforerne henviser til en forestilling om en form for prælapsarisk uskyldstilstand, og at de som sådan anvendes til at beskrive den sande discipel. Der er sikkert også tale om en sammenhæng til de asketiske tendenser i evangeliet (f.eks. log. 27, 42, 56 og 112).²⁹ Men fokuserer man for ensidigt på dette aspekt, mistes blikket for den forbindelse, der er mellem barndomsmetaforerne og en af de centrale tematikker i Thomasevangeliet, nemlig spørgsmålet om den religiøse erkendelse, sådan som den også tematiseres i nogle af disse "barndomslogier" (særligt log. 4, 37 og 46). Som vi så i log. 4, er relationen mellem olding og spædbarn jo først og fremmest fremstillet som et forhold, der handler om vidensudveksling. Nærmere bestemt er der tale om et discipel/lærer-forhold, hvor vidensobjektet besiddes af den overordnede lærerinstans, mens erhvervelsen af denne viden knytter sig til den underordnede discipelinstans. I Thomasevangeliet udsættes denne relation imidlertid for en radikal inversion i forhold til den israelitisk-jødiske visdom. I Thomasevangeliets univers er det nemlig den gamle, ikke den unge, der savner erkendelse, hvorfor denne nu må erhverves hos barnet. I erkendelsesmæssig forstand er den gamle nu blevet den underordnede. Den gamle kan nemlig inden for denne forståelsesramme ikke bruge sine erfaringer til at opnå den rette erkendelse. Han er ikke længere erfaringsrig, men erfaringsramt og står derfor for at skulle aflære sig sin erfaring, så at sige. Thomasevangeliets Jesus hylder i det hele taget begyndelsen frem for slutningen: "Salig er den, som vil stå i begyndelsen, og han skal kende enden, og han skal ikke smage døden" (log. 18). Den erfarne skal altså underkaste sig en regression til den barnlige erkendelse, som det siges i logion 46: "Men jeg har sagt jer, at den iblandt jer, som bliver som et barn, skal kende riget, ...".

Thomasevangeliets nedvurdering af alderdommen og opvurdering af barndommen i relation til visdom og erkendelse står som sagt i skarp kontrast til størsteparten af den israelitisk-jødiske visdomslitteratur. Der findes dog røster i antikken, der på en lignende måde knytter visdom til barndom og ungdom. De kan være med til at belyse baggrunden for, hvad det er, der sker med junior/senior-problematikken i Thomasevangeliet.

Puer senex – det vise barn

Puer senex-motivet, dvs. det litterære portræt af det enestående barn, der allerede i barndommen formår, hvad man normalt først forventer af den voksne eller den gamle, var en relativt udbredt topos i antik litteratur.³⁰ Særligt trivedes motivet i lovtaler over afdøde børn – den såkaldte *laudatio funebris* – og på gravindskrifter. I disse sammenhænge indgik motivet som et led i rækken af trøsterige *consolationes* til de efterladte: Trods barnets tidlige død havde det i kraft af sin exceptionelle karakter som *puer senex* ikke levet forgæves, men opnået, hvad andre måtte bruge et helt, langt liv på. Eksempelvis kunne Seneca i *De consolatione ad Marciam* prise Marcias afdøde søn som en, der var i besiddelse af "senilem in iuvene prudentiam": alderdommens visdom i ungdommen (Seneca, *Dialoger* 6.23.3). Idéen var den, at ligesom i naturen, hvor frugten

"Das unschuldige Kind", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 4 (1961), 146-162 for eksempler fra græsk-romersk litteratur. Fra den senere patristiske litteratur er gode eksempler Klemens af Aleksandria, *Paidagogos* 1.5f.; Tertullian, *Apologeticum* 9.19 og Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* 13.16f. Til en kritik af Smiths sakramentale tolkning af log. 37 se A.D. De Conick & J. Fossum, "Stripped Before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas", *Vigiliae Christianae* 45 (1991), 123-150.

29. Chr. Gnllka, *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens*, Theophaneia 24, Bonn: Peter Hanstein 1972, 139 og R. Uro, "Ascetism and Anti-familial Language in the Gospel of Thomas", i: H. Moxnes (red.), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, London & New York: Routledge 1997, 216-234.

30. E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern: A. Francke 1948, 106-109; Chr. Gnllka, *Aetas spiritalis*; T.C. Carp, "Puer senex in Roman and Medieval Thought", *Latomus* 39 (1980), 736-739; Th. Wiedemann, *Adults and Children*, 49-83.

modning fører over i dens efterfølgende undergang, således måtte også sønnens tidlige modenhed naturligt føre til en tidlig død.³¹

Også i andre former for panegyrik møder man motivet. Når kejsere eller andre berømte mænds liv skulle portrætteres i en biografi, var det ikke ualmindeligt, at man for at forstærke billedet af dem som unika, allerede i barndommen lod dem fremstå med alderdommens visdom. Eksempelvis finder man i den armenske version af Pseudo-Kallisthenes' populære Aleksanderroman følgende udtalelse om den unge Aleksander den Store. Replikken er lagt i munden på hans lærer, Aristoteles: "For I hear about and see his wisdom in acting with critical discernment; and he is able to judge and choose not as a youth but as an experienced man" (41, jf. 30, 37f. og 45).³² Hos Plutark kan man som et andet eksempel møde den aldrende Augustus, der i forbindelse med en irettesættelse af nogle unge mænd tegner et billede af sig selv som havende været en *puer senex* i sin ungdom: "Lyt, ... unge mænd, til en gammel mand, som gamle mænd lyttede til, da han var ung" (Plutark, *Moralia* 784d).³³

Også i den israelitisk-jødiske visdomslitteratur anvendes denne topos. Dette sker med henblik på at udpege det unikke undtagelsestilfælde, hvor den typiske sammenknytning af visdom med alderdom ikke kan opretholdes. Først og fremmest knyttes den til den figur, der i antikken lanceredes som den jødiske vismand par excellence: Kong Salomo. Både Visdommens og Siraks Bog understreger, hvorledes visdom var noget Salomo allerede besad som ung: "Hvor var du vis i din ungdom, du svulmede af forstandighed som en flod!" (Sir 47,14; Visd 8,2.10).³⁴ Sirak anser endda sig selv som en, der i henseende til visdom erhvervet i ungdommen var fulgt i Salomos fodspor (Sir 51,13-30; jf. 11QPs^a xxi 11 – xxii 1). Det Nye Testamente og senere de apokryfe barndomsfortællinger om Jesus fortsætter ad samme vej. I NT fremstilles Jesus tydeligst som *puer senex* som tolvårig blandt de lærde i templet (Luk 2,41-52), og perikopen indrammes netop også indledningsvis af ordene i v. 40 om, at han blev fyldt med visdom, afslutningsvis af v. 52, der konkluderer, at han gik frem i visdom og vækst og yndest hos Gud og mennesker. En lignende scene findes i *Thomas' Barndomsfortælling* 6-7, hvor læreren Zakæus tilbyder at undervise Jesus, men må give op. I stedet for at få en elev viser det sig nemlig, at han selv er blevet elev og har fået en lærer. Han udbryder derfor: "Jeg tager mig skammen nær, venner, fordi jeg, en gammel mand, er blevet overvundet af et barn" (7,3).³⁵ De apokryfe fortællinger om Jesu barndom er

31. Se også fx Statius, *Silvae* 2.1.39f.; Plinius d. Yngre, *Breve* 5.16.2 og Quintillian, *Institutio oratoria* 6. proöm. 6-13. Th. Wiedemann bringer et par andre eksempler ved at citere to forskellige gravskrifter, begge over syv-årige piger, hvor den ene beskrives som mere lærd, end alderen angiver (*super annos docta*), mens der om den anden siges: "Had your life been longer, no girl on earth would have been more learned" (Wiedemanns oversættelse i *Adults and Children*, 169f.).

32. Den armenske version er fra 5. årh. e.Kr., men denne såvel som den græske versions tidlige tekstlag føres ofte tilbage til omkring år 100 f. Kr. Oversættelsen er fra A.M. Wolohojian, *The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*, Records of Civilization: Sources and Studies 82, New York & London: Columbia University Press 1969.

33. Det behøver ikke nødvendigvis at være særlige erkendelseskompetencer, der bevirker den unges status af *puer senex*, men som eksempler på sådanne karakterer med særlig visdom som barn eller ung kan følgende nævnes: Perserkongen Kyros (Xenofon, *Kyropaidia* 1.4.16-20) Moses (Filon, *Vita Mosis* 1.20f.), Apollonios af Tyana (Filostratos, *Vita Apollonii* 1.7) og Epikur (Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* 10.14).

34. LXX angiver i denne forbindelse Salomos alder på tidspunktet for hans tronbestigelse til at være 12 år (3 Regn 2,12). Chr. Gnilka anfører en lang række yderligere, bibelske "Vorbilder des *puer senex*" i *Aetas spiritalis*, 223-244.

35. Jf. *Thomas' Barndomsfortælling* 14-15, særligt 15,3; *Apostlenes Brev* 4; *Det Arabiske Barndomsevangelium* 48-49 samt *Det Uægte Matthausevangelium* 30-31 og 38-39. At den gamle i elevens rolle i det hele taget betragtedes som en latterlig figur, således at dette også kunne smitte af på underviseren, ses bl.a. af at Sokrates' harpelærer drillende kaldes *gerontodidaskalos* i en af dialogerne (Platon, *Euthydemos* 272c; jf. Seneca, *Breve* 36.4).

i det hele taget gennemsyret af *puer senex*-motivet, hvilket bl.a. viser sig i den genskrivning af beretningen om den unge Jesus i templet, som afrunder *Thomas' Barndomsfortælling*. Hvor Jesu tilhøreres forundring hos Lukas skildres i omtalens form, træder de her frem og taler direkte: "... en sådan herlighed, sådanne egenskaber og visdom har vi hverken set eller hørt nogensinde" (19,4). I *Det Arabiske Barndomsevangelium* finder yderligere knopskydning sted på denne fortælling, således at Jesu vidensområder udspecificeres. Han overgår følgelig de tilstedeværende vismænd i viden om emner som loven, skriftens hemmeligheder, astrologi, medicin, fysik, psykologi og logik (50-53).

Som det ses, samler *Puer senex*-motivet i sig en forestilling om det exceptionelle, der bryder med visdomslitteraturens normale opfattelse af visdommens vækstforløb gennem et menneskeliv. Motivet udtrykker imidlertid ikke nogen egentlig kritik af den normale erfaringsvisdom. Det exceptionelle barn får lov til at stå som et isoleret kuriosum, og som sådan er der tale om en undtagelse, der frem for at dementere bekræfter reglen. Motivet har i så henseende udelukkende en hyperbolsk funktion *a minori ad maius*: Ifølge erfaringsvisdommen findes erkendelsen nemlig kun virtuelt hos barnet, derpå i aktualiseret form hos den voksne, og først endeligt realiseret hos den gamle. Når det vise barn imidlertid allerede i barndommen har realiseret, hvad der kun burde være til stede i kim, hvor stor en visdom kan man så ikke forvente siden hen? Fremhævelsen af det vise barn er således afhængig af erfaringsvisdommen som baggrund, hvorfor den da også implicit bekræftes.

Anderledes er brugen af *puer senex*-motivet i Thomasevangeliet. Ganske vist lægger skriftet sig i forlængelse af idéen om det vise barn, men der er en afgørende forskel: Hvor *puer senex*-fænomenet, som anført, normalt befinder sig inden for rammerne af erfaringsvisdommen, vendes det i Thomasevangeliet imod denne selv. Det vise barn i log. 4 fremstilles nemlig ikke som den fremmelige elev – sådan som pigen, der ifølge gravskriften var *super annos docta* (jf. note 31) – men som et spædbarn på syv dage uden reel adgang til erfaringsens domæne. Det vise barn i log. 4 repræsenterer således ikke den præmature realisering af den visdom, som erhverves gennem et livsforløb, men udtrykker tværtimod en kritik af sådanne erfarings egentlige værdi. Forholdet er vendt om, således at den gamles visdom kun er potentiel, barnets derimod realiseret. Det er ikke et skolebarn, der belærer den gamle, men et spædbarn på kun en uge, hvilket fremhæves med endnu større emfase i den koptiske tekst, end det fremgår af de moderne oversættelser.³⁶ Det belærende barn er selv en *tabula rasa*, så at sige, og for et sådant barn gælder det, at dets visdom derfor må hidrøre andetsteds fra.³⁷ Dermed flettes forestillingen om *puer senex* i Thomasevangeliets barndomsmetaforik sammen med et andet forekommende motiv i antikken, nemlig idéen om barnet som det rene medium for gudernes tale.

Barnet som åbenbaringsmedium

I antikke religiøse tekster forekommer det af og til, at børn tildeles en betydningsfuld rolle i samfundets kommunikation med det hellige. I forbindelse med den religiøse kulturpraksis i huset og byen var det ganske vist almindeligvis børnenes opgave at assistere på en mere tilbagetrukket måde, men de kunne også optræde som eksempelvis orakler, skønt selve tildelingen af denne rolle og den eksegetiske magt naturligvis lå i de voksnes hænder. Børnenes leg og udtalelser kunne tolkes som guddommelige varsler, sådan som det fx var tilfældet ved udbruddet af den anden puniske krig, da et seks måneder gammelt barn ud over Roms forum skulle have råbt: "Sejr!"³⁸ Spåmænd kunne modtage orakler gennem børn (Sofokles, *Antigone* 1012-1014), og

36. Den græske originaltekst er desværre i stykker på dette sted, skønt man muligvis kan skimte diminutiven *pa[idion* (P.Oxy. 654.23). Se også log. 22, hvor børnene kaldes "små, som får bryst".

37. "If knowledge about the 'place of life' can be given to an old man by an infant, it is evident that the knowledge is not ordinary human wisdom but something derived from revelation", R.M. Grant & D.N. Freedman, *The Secret Sayings*, 117.

38. Th. Wiedemann, *Adults and Children*, 176. For andre eksempler se s. 176-204 og Th. Hopfner, „Die Kindermedien in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri“ i: *Recueil d'études dédiées à la mémoire de N.P.*

endog Pythia i Delfi skulle ifølge historikeren Diodor i tidernes morgen have været repræsenteret ved en ung pige (*parthénos*, Diodor 16.26.6). Også Justin Martyr taler om ”ufordærvede børns syner” i forbindelse med en opremsning af almindelige, hedenske, religiøse fænomener (*hai di’ adiaiphthorōn paidōn eoptéuseis*, *Første apologi* 18.3). Barnet var en marginal eksistens i forhold til den patriarkalske orden, og det var netop som sådan, at det kunne fungere som religiøst medium: ”It was because the child ’did not count’, was in a sense ’not there’ as a citizen, that the child could be used to assist at ceremonies, and that the child’s words could be taken as ominous, mediating between the divine world and the human”.³⁹ Som en sådan grænsefigur var barnet et anvendeligt og manipulerbart åbenbaringsmedium, hvis retoriske *ethos* først og fremmest kom i stand i kraft af dets frihed fra kulturens kontamination. Karl Prümm formulerede dette på følgende måde: ”Die Verwendung von Kindern als Medien geht von der Überzeugung aus, daß die Überwesen sich einerseits zwar gerne durch ein Organ offenbarten, andererseits aber in ihm doch eine bestimmte Art von ‚Reinheit’ voraussetzten“.⁴⁰ Den renhed i åbenbaringsmediet, som her omtales, bør der tilføjes, er vel at mærke ikke kun etisk eller kultisk, men har også en kognitiv side: Mediet skal være ren for den ”støj” af viden, som lærdommen afsætter, og som hindrer den guddommelige kommunikation. Denne renhed er til stede i barnet, hvor erfaringen ikke står i vejen for åbenbaringen. Når spædbørn giver sig til at tale i religiøse diskurser, gælder derfor den samme forståelse, som også det syv måneder gamle barn i *Petersakterne* 15 i løbet af sin formaningstale når frem til: ”Jeg, et barn, er blevet tvunget af Gud til at tale, ...”.⁴¹

I teksterne fra Nag Hammadi og i gnostiske tekster i bredere forstand, foreligger der en del eksempler på, at børn på denne måde fungerer som åbenbaringsmedier. I *Paulus’ åbenbaring* er det således et lille barn, der optræder som *angulus interpretis* for Paulus på hans himmelrejse (jf. *Johannesapokryfen* 2,2); og i *Sandhedens evangelium* betegnes *ingroup*’en, der besidder den særlige gnosis, også som små børn. Det hedder:

”I en skole trådte han [Jesus Kristus] frem, og talte ordet som en mester. De selvkloge kom til og satte ham på prøve. Men han gjorde dem til skamme, for tåbelige var de. De hadede ham, de var ikke i sandhed vise. Efter dem alle kom også de små børn til, dem som kendskabet til faderen tilhører. De blev styrkede og lærte om faderens skikkelser. De erkendte, de blev erkendt, de blev prist, og de priste” (19,18-34; jf. *Peters åbenbaring* 78-80).⁴²

Som man ser, er også her barndom og erkendelse knyttet tæt. At gnostiske grupper på denne måde kunne anvende ”små børn” og lignende termer som selvbetegnelse, vidner også Irenæus om. I

Kondakov. Archéologie. Histoire de l’art. Études byzantines, Seminarium Kondakovianum, Prag 1926, 65-74. Velkendt er den barnestemme, som for Augustin gentager: ”tolle, lege” (*Bekendelser*, 8.29).

39. Th. Wiedemann, *Adults and Children*, 186, jf. 180 og 185. Se også M. Golden, *Children and Childhood*, 3 og 44. Platon grupperer børn sammen med kvinder, slaver og dyr (*Kleitofon* 409d-e; *Breve* 8.355c; *Lovene* 7.808d-e, *Staten* 4.431c, *Theaitetos* 171e).

40. K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen*, Rom: Päpstliches Bibelinstitut 1954, 376. Prümm kan finde belæg for dette hos bl.a. nyplatonikeren Jamblichus, som har overleveret et forsvar for magiske orakler, hvor der siges følgende: ”And that ’not all, but the more simple-minded and young are suitable [for invocations (*epiklēseis*), KBL]’ shows that as such, they are more prepared for receiving the spirit which enters from without, and which takes possession of them” (*De mysteriis* 3.24; jf. 3.17, citeret efter E.C. Clarke, J.M. Dillon & J.P. Hershbell, *Jamblichus: De mysteriis*, SBL: Writings from the Greco-Roman World 4, Leiden: Brill 2004, 179).

41. En sådan af Gud fremtvungen tale finder vi også i *Det Arabiske Barndomsevangelium*, hvor det hævdes, at Jesus talte allerede fra fødslen (kap. 1).

42. Citeret efter S. Giversen, *Sandhedens evangelium*, Gnostisk bibliotek 1, København: Sphinx 1990, 34f.

hans omtale af nogle såkaldte markosianere bemærker man, at disse identificerede sig med de umyndige eller spæde (*nēpioi*), som ifølge Jesu fryderåb i Matt 11,25f. par. havde modtaget åbenbaringen på bekostning af de vise og forstandige (*Adversus haereses* 1.20.3.). Også i Thomasevangeliet (fx log. 22) synes talen om barnet som religiøs idealfigur at være inspireret af Jesu fryderåb, således at ”spæde” eller ”små, som får bryst” også her fungerer som en betegnelse for discipelgruppen. Dette bringer os frem til en anden vigtig forskel mellem Thomasevangeliets og den normale brug af *puer senex*-motivet, som også bør nævnes. For hvor det vise barn oftest fremstår som undtagelsen, skal det ifølge Thomasevangeliet derimod være reglen. Når den sande discipel kan lignedes med et barn, er det således ikke kun i kraft af, at han iklæder sig uskylden, men også ved en overtagelse af den erkendelseskompetence, som visdomstraditionen havde tilskrevet den gamle. Dette metaforiske ungdomsoprør er tæt knyttet til åbenbaringsvisdommens kritik af den erfarede erkendelse.

Thomasevangeliets modvisdom. Afslutning

”Skal man være gammel for at være vis? Skal man være højt til års for at have indsigt?” Sådan spørger allerede Job i Job 12,12 og sætter dermed – som senere Thomasevangeliet – spørgsmålstegn ved visdomslitteraturens normale sammenknytning af visdom og alderdom. Svaret synes for Job at være negativt: Det er Gud, ikke alderen, der bestemmer visdommens mål. Samme konklusion kommer den unge Elihu frem til senere i samme skrift: ”... det er den ånd, som er i mennesket, den Almægtiges ånde, der giver dem indsigt; det er ikke, fordi de er til års, at de er vise, det er ikke fordi de er gamle, at de ved, hvad ret er” (32,8f.). Jobs Bog er således ikke kun en strid mellem positiv og skeptisk visdom, men den er også en generationskonflikt. De unge gør oprør og sætter spørgsmålstegn ved traditionens og alderdommens værdi.⁴³

I denne forbindelse betegner man i forskningen forskellige former for kritisk visdom med udtryk som ”counter-wisdom”, ”inverse wisdom” og ”subversive wisdom”. Sådanne modvisdomme, dvs. alternativer til den erfaringsbaserede, positive visdom, kunne imidlertid i den antikke jødedom være af vidt forskellig karakter. Man kunne som Job og Kohelet forblive inden for erfaringsens horisont og på forskellig måde kritisere den positive visdoms resultater indefra, eller man kunne som i apokalyptikken og i NT søge alternative, himmelske erkendelseskilder til svar på sapientielle spørgsmål. Henvisningen til åbenbaring var i denne forbindelse en accepteret måde at forlene autoritet til en visdom, som vendte sig mod de gamles traditioner. Ser vi bort fra Job og Kohelet i denne forbindelse, kan åbenbaringen siges i jødisk-kristen kontekst slet og ret at være den figur, som gav plads til formuleringen af ny viden. Med Martin Hengel kan man endog tale om ”’Höhere Weisheit durch Offenbarung’ als Wesensmerkmal spätantiker Religiosität”.⁴⁴ Også Thomasevangeliet er en sådan åbenbaringsvisdom og udtrykker som sådan en skarp kritik af den erfaringsviden, som de gamle uundgåeligt har mere af. Som alternativ tilbydes en viden, der transcenderer erfaringen: ”Jesus sagde: ’Jeg vil give jer det, som intet øje har set, og det, som intet øre har hørt, og det, som ingen hånd har rørt, og det, som ikke er opstået i noget menneske-

43. Noget lignende finder som sagt sted hos Kohelet. Her er der blot ikke tale om de unges usurpation, men om den gamles resignation. Kohelet må således konstatere, at hans akkumulerede erfaring ikke gavner ham (Præd 2,12-23; 8,1-9,12; 12,1-7). For den senere Visdommens Bog gælder det interessant nok, at den nedtoner alderens betydning for besiddelsen af visdom til fordel for karakterens (Visd 3,16f.; 4,7-16). Det er ikke de grå hår i sig selv, der giver visdom, for det er menneskers klogskab, der er deres sande grå hår (4,9). Den drejning, som her finder sted, svarer meget vel til, hvad man finder i den græsk-romerske, filosofiske *peri gēraos*-litteratur. Også her møder man eksempler på, at menneskets karakter (*trópos*) betragtes som overordnet dets alder (Platon, *Staten* 329d; Cicero, *Cato Maior, de senectute* 5; Plutark, *An seni res publica geranda sit* (*Moralia* 783a–797f)).

44. Sådan lyder overskriften til en af ekskurserne i *Judentum und Hellenismus* (*Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* 2. durchgesehene und ergänzte Auflage, WUNT 10, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1973 (1. udg.: 1969), 381-394.

hjerter” (log. 17; jf. Jes 52,15; 64,3 og 1 Kor 2,9). I forlængelse af det førnævnte sted i Matt 11,25f. par., hvor Jesus takker for åbenbaringen til de umyndige, er åbenbaringsvisdommen knyttet sammen med en barndomsmetaforik, for derved at rumme en kritik af konkurrerende konstruktioner af visdommen, som bryster sig ved at have alderen og erfaringen på deres side. For at modtage den sande visdom skal mennesket derimod ifølge Thomas som børn afklæde sig det ”kulturelle” og den fabrikerede erfaring: sit ”tøj”, som det siges i log. 37. Barndomsmetaforerne i Thomasevangeliet optræder derfor ikke alene som et udtryk for den sande discipels etiske uskyld, sådan som forskningen overvejende hævder det i forlængelse af H.C. Kee og J.Z. Smith, men fungerer først og fremmest som en understøttelse af forskydningen af visdommens vej fra erfaring til åbenbaring. I så henseende henter den hjemmel i en særlig brug af *puer senex*-idealet, hvor det vise barn ikke er det unikke skolebarn, men et ”før-kulturelt” spædbarn, der endvidere fungerer som discipelforbillede. Alternativet til alderdommens erfaring bliver så at sige ungdommens åbenbaring. Thomasevangeliets nedvurdering af alderdom og erfaring får derfor den konsekvens, at log. 4 nægter at blive inden for pædagogikkens rammer som det ellers er tilfældet for visdomslitteraturen. Der er således ikke, som i Jobs Bog, tale om en bevægelse fra de andres erfaringers pædagogik til egen erfaringens pædagogik. Tværtimod forlades pædagogikken helt til fordel for en ”gerontagogik”.

Jeg var til at begynde med inde på, at visdomslitteraturen som sit grundproblem havde, at den unge har brug for en visdom, som han først kan få, når han bliver gammel, hvor det er for sent. Den traditionelle visdoms metode til at komme overens med denne asymmetri bestod i, at den forsøger at transportere visdommen fra den gamle til den unge. En anden strategi var rejuvationen – at gøre den gamle ung igen – men den var ikke visdommens. Og dog: Thomasevangeliet kan med sin afvisning af pædagogikken ikke tilbyde visdommens traditionelle løsning på problemet. Derimod åbnes i skriftet en dør bag døden, som for størsteparten af den jødiske visdomstradition forblev lukket, og som fører til en løsning, som har fællestræk med rejuvationens: Når Jesus i Thomasevangeliet af sine sande disciple kræver, at de skal overtage barnets åbenbaringserkendelse, har det nemlig i sidste ende som formål via denne erkendelse at overvinde tidens og dermed livsaldrenes gang.⁴⁵ For som Thomasevangeliets første logion siger: ”Den, som har fundet meningen med disse ord, skal ikke smage døden”.

45. Om overvindelsen af livsaldrene i tidlig kristen litteratur se Chr. Gnllka, *Aetas spiritalis*.