

OM BRUGEN AF PS 110 I DET NYE TESTAMENTE

AAGE PILGAARD

I forbindelse med udarbejdelsen af den nye kommentar til Salmernes Bog fik jeg lejlighed til at skrive om brugen af salmerne i Det Nye Testamente. Da Collegium Biblicums formand var så venlig at spørge mig, om jeg ville bidrage med et foredrag på kollegiets årsmøde i år, var det derfor nærliggende for mig at foreslå et emne, der falder inden for området brugen af Salmernes Bog i Det Nye Testamente. Valget faldt på Ps 110, og emnet kom til at lyde: Om brugen af Ps 110 i Det Nye Testamente.

Når valget er faldet på denne salme, skyldes det for det første, at det er den mest anvendte salme i Det Nye Testamente, og for det andet, at netop denne salme indeholder et centralt introduktionsmotiv, nemlig sædet ved Guds højre hånd, der i Det Nye Testamente appliceres på den opstandne Kristus og derfra er gået over i den apostoliske trosbekendelse. Dette motiv er et centralt element i den mytiske "højhedskristologi", der ifølge Geert Hallbäck er langt ældre end "den jordiske Jesus-kristologi".¹ I Det Nye Testamente møder vi denne højhedskristologi i hymnisk tekst som Fil 2,6-11 og Kol 1,15ff., men vi finder den faktisk også i Det Nye Testaments tolkning af Ps 110, og spørgsmålet er, om ikke netop denne salme har spillet en væsentlig rolle for udviklingen af denne kristologi.

Det mener i hvert fald Martin Hengel, der i en omfattende artikel om motivet "Sit at My Right Hand!" tilkender Ps 110 en nøglerolle for den hurtige udvikling af en højhedskristologi.² Spørgsmålet bliver da, om Ps 110 i den udgave, de nytestamentlige forfattere har kendt og benyttet, rummer en sådan mytisk "højhedsmessianologi", at den har kunnet tjene som baggrund for en kristologisk tolkning, der overfører den på Jesus. Da de nytestamentlige forfatters udgave af Salmernes Bog har været Septuaginta, bliver vi altså nødt til at gøre en del ud af forståelsen af salmen i Septuaginta, sådan som den kommer til udtryk i salmens gengivelse på græsk. I den forbindelse støtter jeg mig på Joachim Schaper, *Eschatology in the Greek Psalter*, Tübingen 1995.

I. Salmernes Bog i Septuaginta

Med hensyn til tid og sted for Septuagintaoversættelsen mener Schaper, at oversættelsen er foretaget i Palæstina i anden halvdel af andet århundrede før Kristus. Som støtte herfor henviser han til

1) brugen af termen *baris* i betydningen "citadel", "fort", f.eks. i Ps 44,9LXX. Denne betydning findes ellers kun hos Josefus; ifølge Hieronymus er den betydning begrænset til Syrien-Palæstina;

2) oversættelse af "Juda, mit scepter" (Ps 60,9; 108,9) i 59,9; 107,9 ved "Judas, min konge";

3) forekomst af proto-rabbinske eksegetiske metoder og

4) betydningen af Moab i jødisk eskatologi.

I Ps 60,10 og 108,10 ændrer LXX (59,10; 107,10) "Moab, mit vaskefad" til "Moab, mit håbs kar". Johannes Hyrcan (135-104) erobrede Medaba, en gammel moabitisk by i Transjordanien, og Judas Makkabæus (166-161) havde ødelagt Jezer i Moab, en begivenhed, der blev opfattet som en opfyldelse af Jes 16,8 og Jer 48,32. Ifølge Num 24,17; Jer 25,9-10 var Moab den før-

1. G. Hallbäck, "Den jordiske Jesus. Evangeliegenre og autoritetstype", G. Hallbäck, *Om Markus. Analyser og fortolkninger*, København 2002, s. 125-134.

2. M. Hengel, *Studies in Early Christology*, Edinburgh 1995, s. 119-225.

ste, der skulle erobres, når Gud frelste Israel. Moab er da håbskarret, fordi det er førstegrøden af den eskatologiske høst, der snart vil bringe resten af landområderne tilbage. Andet og tredje argument kunne også støtte Egypten som oversættelsessted, men den specifikt syro-palæstinensiske brug af *baris* taler til gunst for palæstinensisk oprindelse. Hertil kommer, at Moabs eskatologiske betydning var særlig fremtrædende i tiden for det hasmonæiske dynastis udvikling. Det taler for anden halvdel af andet århundrede før Kristus som det mest sandsynlige tidspunkt for oversættelsen.

Følges Schapers datering, betyder det, at Septuaginta-Psalteret giver os vigtige oplysninger om forståelsen af salmerne i græsktalende jødiske kredse i Palæstina i hasmonærdynastiets kontekst. Denne forståelse er som helhed præget af en eskatologisk og messiansk tydning af salmerne.

Med hensyn til Psalterets brug formoder Schaper, at det kan have været i liturgisk brug i både Palæstina og diasporaen i synagogerne som supplement til det hebraiske. Hvis man anskuer Septuaginta-Psalteret som eksempel på tidlig jødisk eksegese, så er det karakteristisk, at Bibelen ansås for en helhed, "et palads fuld af ekkoer" (Julien Green hos Schaper, s. 135). Der er ifølge Schaper en nøje sammenhæng mellem denne helhedsforståelse og atomistisk eksegese. Ifølge Le Déaut ligger atomistisk eksegese ved roden af teologisk fornyelse i tidlig jødedom (Schaper, s. 136), og de nytestamentlige forfattere har anvendt samme eksegese for at formulere deres teologiske opfattelser. Ønsket om at demonstrere Skriftens enhed og dens nutidsrelevans førte til den dristigste form for eksegese, nemlig teologisk eksegese. Et klassisk eksempel herpå er ifølge Schaper oversættelsen af Ps 110,3, der af det dunkle hebraiske råmateriale skaber en græsk tolkning, der befordrede samtidige jødiske spekulationer.

II. Eskatologi og messianisme i det græske Psalter

Schaper vil finde to forskellige messianske konceptioner i det græske Psalter. Den ene under indflydelse af hasmonærdynastiet ses i Ps 59 og 107LXX ("Judas, min konge"). Den udtrykker et religiøs-politisk håb ikke kun om national genoprettelse, men også om territorial udvidelse som lovet hos nogle af profeterne. Schaper henviser her til J.A. Goldstein, der har fremhævet, at årene fra 170-erne til 134 f. Kr. var epokegørende i jødernes historie og i udviklingen af jødisk eskatologi (Schaper, s. 139, note 490). Dele af det jødiske folk var tilbøjelige til at tolke denne tids begivenheder som udtryk for, at den messianske tid var kommet eller i hvert fald på vej. Samtidig fastholdes forventningen om genoprettelsen af den davidiske linje, der henføres til en eskatologisk fremtid, så hasmonærdynastiet kan opfattes som en interimperiode.

Den anden konception er af transcendent karakter. Når der inden for disse to grundkonceptioner findes forskellige messianske konceptioner, skyldes det ifølge Schaper den uklare politiske og religiøse situation under hasmonæerne. Schaper ser i tilknytning til Bousset spor af en transcendent messias i f.eks. Ps 110,3. Når LXX-oversætteren både betoner den transcendent messias og templet, kan det skyldes en forestilling om en præstelig messias med baggrund i Johannes Hyrkan I. Men i 110,3 peges der på en transcendent messias måske med baggrund i en messiansk forståelse af termen menneske(søn) ud fra Num 24,7-8LXX, hvor den hebraiske tekst ("Dets spande løber over med vand, der er rigeligt vand til dets korn") ændres til: "Et menneske vil udgå af hans sæd, og han skal være herre over mange folk". Schaper påpeger, at der i senere hasmonæisk tid var en voksende åbenhed over for græsk kultur, der gav plads for optagelse af mytologiske motiver fra græsk baggrund og udvikling af en ny, mere transcendent messiansk skikkelse (Bousset/Gressmann). Schaper finder, at Septuaginta-Psalteret generelt er præget af en *interpretatio graeca* af den messianske forestilling, der viste en tendens mod universalisering af messias-begrebet.

Når præeksistens og skabelsesmediering blev så vigtige, var det ud fra tanken om korrespondens mellem protologi og eskatologi. En sådan protologisk-eskatologisk struktur finder vi i Ps 109LXX og i 1 Henok.

III. Ps 110 i Septuaginta

Oversættelse:

- v1. Herren sagde til min herre: ”Sæt dig ved min højre, indtil jeg får lagt dine fjender under dine fødder!
- v2. Din krafts stav vil Herren udsende fra Zion, og hersk midt blandt dine fjender!
- v3. Hos dig er herredømmet på din krafts dag blandt de helliges smykker (glans, overført glæde). Af moderliv før morgenrøden fødte jeg dig.”
- v4. Herren har svoret og vil ikke angre det: ”Du er præst i evighed på Melkisedeks vis.”
- v5. Herren ved din højre knuste på sin vredes dag konger.
- v6. Han vil dømme blandt folkene, han vil fylde med lig, han vil knuse manges hoveder på jorden.
- v7. Af strømmen ved vejen vil han drikke. Derfor vil han løfte hovedet.

Kommentar:

I Septuagintas oversættelse er det navnlig v3, der påkalder sig interesse. Schaper betegner denne oversættelse som en af de mest bemærkelsesværdige messianske tolkninger i det græske Psalter. Den dunkle masoretiske tekst omstruktureres, så teksten kommer til at lyde: "...af moderlivet har jeg født dig før morgenstjernen" (jf. LXX Job1,17; 38,12; 41,9).

I tilknytning til Volz og Bousset mener Schaper, at v3 udpeger en eskatologisk, præeksistent frelserskikkelse, og at. "din krafts (styrkes) stav" (v2) og "din krafts (styrkes) dag" (v3) skal forstås eskatologisk (dom), idet omtalen af *lamprotæs tån hagiån* rummer en sammenligning af de hellige eller vise, der har fået evigt liv, med himmellegemers stråleglans, som det også kendes fra Dan 12,3.

LXX forbinder ifølge Schaper protologi ("før morgenstjernen fødte jeg dig") og eskatologi ("Din magts stav vil Herren udsende fra Zion på din krafts dag"). På den dag vil frelserens potentielle magt (v1) blive aktualiseret (v2: "han vil udsende"), og han vil udfolde sine kræfter i fællesskab med de hellige i deres himmelske glans. De helliges stråleglans markerer deres himmelske eksistens, enten præeksistent (Volz) eller som konsekvens af endelig dom. De to aspekter er forbundne, idet den eskatologiske handling anses for en genoprettelse af den oprindelige fuldkommenhed.

En tilsvarende analogi mellem frelserens præeksistens og eskatologiske handlen finder Schaper i menneskesønsfiguren 1 Hen 48,3: "Før solen og tegnene blev skabt, før himlens stjerner blev gjort, blev hans navn nævnt for åndernes herre."

Hvis Schaper har ret i, at Septuagintas oversættere har forstået Ps 110 som handlende om en præeksistent messiansk skikkelse, der i en transhistorisk endetid får overdraget herredømmet i en ny transcendent verden, så leverer salmen i denne interpretation materiale til en mytisk tolkning af den Jesus, hans disciple var overbevist om at have mødt som opstanden. For det første bidrager den til en forståelse af, hvad Jesu opstandelse betyder, og hvor den placerer ham, og for det andet giver den incitament til at udforme en protologisk analogi til opstandelsens eskatologiske begivenhed. Hvis Schaper videre har ret i, at Septuaginta har tolket menneskeskikkelsen i Ps 8 messiansk, så bidrager en sådan tolkning til udviklingen af en universalistisk proto- og eskatologi. Men hvordan forholder det sig nu med brugen af Ps 110 i Det Nye Testamente?

IV. Hvor bruges Ps 110 i Det Nye Testamente?

Slår man op i Nestle-Alands register over brugen af Gammel Testamente i Det Nye Testamente, henvises der under Ps 110,1 til følgende tekster:

- a) Jesu spørgsmål om Messias som Davids søn (Matt 22,41-45 med paralleller i Mark. og Luk.; Matt 22,44; Mark 12,36; Luk 20,42-43);
- b) Jesu svar på ypperstepræstens spørgsmål, om han er messias i forhørsscenen for synedriet (Matt 26,59-66 med paralleller i Mark. og Luk.; Matt 26,64; Mark 14,62; Luk 22,69);
- c) den sekundære Markusslutning (Mark 16,19);

- d) Peters pinseprædiken (Acta 2,14-36 (2,34-35));
- e) Rom 8,34; f) 1 Kor 15,25;
- g) Ef 1,20;
- h) Kol 3,1;
- i) Hebr 1,3.13;
- j) Hebr 8,1; k) Hebr 10,12. Hertil kommer 1 Pet 3,22.

Til Ps 110,4 er der henvisning til a) Rom 11,29; b) Hebr 5,6.10; c) Hebr 6,20; d) Hebr 7,3.11.15. 17.21. Endelig er der til Ps 110,5 en henvisning til Rom 2,5. Det viser sig altså, at det er to skriftgrupper, der gør brug af Ps 110, den synoptiske skriftgruppe og den paulinske (herunder også 1 Pet.) samt Hebræerbrevet. Derimod bruges salmen ikke i den johannæiske skriftgruppe. Det næste spørgsmål bliver så, hvordan salmen bruges i Det Nye Testamente.

V. Hvordan bruges Ps 110 i Det Nye Testamente?

Med dette spørgsmål bevæger vi os ind på det meget komplicerede spørgsmål om brugen af Det Gamle Testamente i det hele taget i Det Nye Testamente. Hvordan skal vi klassificere de forskellige brug af gammeltestamentlige steder? Nogle gange markeres direkte, at der er tale om citat, andre steder er der tydeligvis tale om citater, uden at det markeres, endelig bruges undertiden blot enkelte vendinger eller ord, hvor man kan være i tvivl om, hvorvidt forfatteren er sig bevidst, at han gør brug af en gammeltestamentlig tekst. I sammenhæng hermed er der endelig også spørgsmålet om sådanne henvisningers funktion. R.B. Hays har, inspireret af John Hollander, indført begrebet "ekko".³ Hays lægger vægt på retoriske og semantiske virkninger, på det intertekstuelle betydningsspil i allusionerne, og på bibeltekstens interne resonanser. S.E. Porter forholder sig kritisk til de fleste nyere forsøg på klassificering af de forskellige brug af GT i NT.⁴ E.E. Ellis er en fremtrædende repræsentant for den forskningsretning, der tillægger de forskellige former for midrash-eksegese en væsentlig betydning for i særlig grad Paulus' brug af Gammel Testamente⁵ – en opfattelse, som D.-A. Koch er kritisk overfor.⁶ Vigtigst i denne sammenhæng er det at fastslå, at salmerne i Det Nye Testamente har samme autoritative betydning som de øvrige hellige skrifter, og at de derfor kan have en generelt accepteret begrundende funktion; endvidere, at de tolkes profetisk som gældende Jesus og den eskatologisk-messianske tid. Jeg vil nu gennemgå brugen af Ps 110,1 i nogle vigtige nytestamentlige tekster.

1. Brugen af Ps 110,1 (8,7) i 1 Kor 15,25 (27)

Det ældste eksempel på brug af Ps 110,1 er 1 Kor 15,25. Her kæder Paulus Ps 110,1 sammen med Ps 8,7. Paulus indfører ikke direkte citaterne som citater, men begge citater har en begrundende funktion, markeret med det indførende *gar*. Det er endvidere karakteristisk, at citatet fra Ps 8,7 tjener som begrundelse for en universel tolkning af citatet fra Ps 110,1. Når Paulus indfører citaterne, som han gør, synes han at forudsætte, at hans læsere er bekendt med salmen som hørende til Skriften, dvs. som hørende til det, der er skrevet med henblik på belæring af endetidens gudsfolk (1 Kor 10,11) og derfor som forpligtende. Han kan altså regne med, at hans læsere på det grundlag vil anerkende hans belæring.

Belæringen drejer sig som bekendt om de dødes opstandelse, og Paulus gør brug af de to salmesteder i det afsnit, der drejer sig om den første og den sidste Adam. I v21 har Paulus slået fast, at eftersom døden kom ved et menneske, så er også dødes opstandelse kommet ved et menneske, og i v22 fører han analogien videre ved at understrege, at ligesom alle dør i Adam, sådan

3. R.B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven & London 1989.

4. S.E. Porter, "The Use of the Old Testament in the New Testament", C.A. Evans, J.A. Sanders, *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel*, Sheffield 1997, s. 79-96.

5. E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh-London 1957 (3. udg. Grand Rapids 1985).

6. D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, Tübingen 1986, s. 221-232.

skal alle levendegøres i Kristus. Derefter forklarer han i v23-24 opstandelsens orden: Kristus er førstegrøden, derefter de, der hører Kristus til, ved hans parusi. Derefter kommer enden, når han overgiver riget til Gud og Faderen, efter at han har tilintetgjort al magt og al myndighed og al kraft.

Denne tale om Kristi overgivelse af riget til Gud forudsætter naturligvis, at Kristus har fået overgivet riget. Det er denne forudsætnings rigtighed, Paulus begrundet i v25 med en parafraserende gengivelse af Ps 110,1. Paulus omskriver her indtagelsen af sædet ved Guds højre hånd med vendingen "være konge". Heraf kan man slutte, at Ps 110,1 af Paulus forstås som en tolkning af Jesu opstandelse som en begivenhed, der betyder hans intronisation som konge. Paulus tegner kongedømmet i et antagonistisk perspektiv: dets varighed strækker sig, indtil alle fjender er underlagt ham, og det er tydeligvis kosmiske fjendemagter, Paulus tænker på. For Paulus kommer det an på at få betonet, at nedkæmpelsen er universel; derfor indføjer han i citatet fra Ps 110,1b et *pantas*. At det i den forbindelse er døden, der er central for Paulus, fremgår af v26, hvor han betoner, at døden er den sidste fjende, der tilintetgøres. Det er dette "alle", han så begrundet med citat fra Ps 8,7. Dermed tolker Paulus imidlertid Ps 8 kristologisk. Ps 8 handler for Paulus om den sidste Adam. På den måde bliver Ps 8 faktisk en begrundelse for den eskatologiske pol i de protologisk-eskatologiske analogier mellem første og sidste Adam i v21-22. Således kan Paulus ved at sammenkæde Ps 110 og Ps 8 få en skriftmæssig begrundelse for sin brug af Adam-Kristus-analogien i v21-22: han, hvem Gud har overgivet kongemagten ifølge Ps 110,1, han er det eskatologiske menneske, som Gud har underlagt alt, inklusiv døden. Hvis Schaper har ret i sin tolkning af de messianske konceptioner i Septuaginta-Psalteret generelt og specielt, hvad angår Ps 8 og Ps 110, så har Paulus haft en baggrund for sin tolkning i bagvedliggende eskatologiske og messianske forestillinger: det transcendent, analogien mellem protologi og eskatologi og det universelle perspektiv.

2. *Brugen af Ps 110,1.4 i Rom 8,34*

Det andet sted, hvor Paulus bruger Ps 110, er i Rom 8. Dette kapitel drejer sig om det kristne håb om frihed fra fordømmelse (8,1). Denne frihed har sit grundlag i Guds søns inkarnation og soningsdød (8,3) og besegles gennem Åndens nærvær, der på det vertikale plan bygger bro mellem menighedens virkelighed i en trængselsfyldt verden og Guds virkelighed (8,26-27) og således fastholder tilliden til Guds endegyldige frelse (8,28-30). I v31 sammenfatter Paulus frelsesbegivenhederne i den korte formulering, at Gud er for os. Derefter vender han i v32 tilbage til den centrale frelsesbegivenhed. Den følges så op af en opregning af begivenheder i v34, der mest af alt minder om en hymnisk bekendelsesformel:

Kristus Jesus er den, som er død, ja mere endnu, som er blevet oprejst, han som er ved Guds højre hånd, han som også går i forbøn for os.

I denne bekendelsesformel er leddet "han som er ved Guds højre hånd" tydeligvis hentet fra Ps 110,1. I selve salmen drejer det sig om en handling: "Sæt dig ved min højre hånd, indtil..." Paulus ændrer fra handlen til tilstand og udskifter verbet "sætter sig" med verbet "er". Vi har altså to begivenheder og så resultatet: død og opvækkelse, plads ved Guds højre hånd. Stedsbestemmelsen kommer således til at forklare, hvad opvækkelsen fra de døde betyder. Salmen bruges altså til at vise, hvor den opstandne og fraværende befinder sig. Jesu opstandelse fremtræder således som en enestående begivenhed: den betyder ikke en tilbagevenden til almindeligt menneskeliv, heller ikke en bortrykkelse til himlen som for Henoks og Elias' vedkommende, men den betyder indtagelse af pladsen ved Guds højre hånd på hans trone.

I Rom 8 relateres denne placering til hans rolle som forbeder ("han som også går i forbøn for os"). Som bekendt er der uenighed om, hvordan dette motiv skal forstås: som en advokatfunktion eller som en ypperstepræstelig funktion? Hengel går ind for det sidste, idet han henviser til, at en advokat almindeligvis står på den anklagedes højre side, mens der her er tale om, at Jesus er ved Guds højre side (Hengel, s. 139).

En sådan ypperstepræstelig funktion er som bekendt indeholdt i Ps 110,4, hvor intronisati- onen tolkes som en indsættelse i ypperstepræstedømmet efter Melkisedeks orden. Hvis man her vil finde et ypperstepræsteligt motiv, kan det indlemmes i en række sådanne motiver i Romerbrevet. Ifølge 3,25 fremstillede Gud Kristus som *hilastæron* ved hans blod, og ifølge 5,1-2 har de kristne adgang (*proagogæ*) til den nåde, der er de kristnes eksistensrum, og som indbefatter håbet om delagtighed i Guds herlighed. Det i 5,1-11 introducerede håbstema får sin udførlige be- handling i kapitel 8, så kapitel 5-8 indrammes af håbstemaet. Sammenholder man indledningen til temaet i begyndelsen af kapitel 5 med afslutningen i kapitel 8, kan man se, at den indledende betoning af Kristus som adgang til nåden når sit klimaks i betoningen af Kristus som den ypper- stepræstelige forbeder for de kristne.

Hvis man sammenholder de to tekster, hvor Paulus bruger Ps 110, er der altså noget, der tyder på, at Paulus har blik for såvel de kongelige som de ypperstepræstelige messianske motiver i salmen. Det er imidlertid karakteristisk, at begge steder bruger Paulus salmen i en kontekst af fjendtlige kosmiske magter, men mens fokus i 1 Kor 15 er på disses nedkæmpelse inklusiv dø- den, så er fokus i Rom 8 på den kærlighedens forbøn, der fastholder de kristne i håbets nye tem- pel trods alle fjendtlige magter.

Horisonten er i begge tekster udpræget eskatologisk. Betoningen af den vertikale forbin- delseslinje mellem Kristus og hans menighed tjener til at understøtte det eskatologiske håb. På det punkt sker der en forskydning, når vi nu går til de deuteropaulinske breve.

3. Ps 110,1 i Kolossenserbrevet 3,1

I Kol 3,1 er der et ikke markeret citat fra Ps 110,1, idet det hedder:

Når I altså er oprejst sammen med Kristus, så søg det, der er oventil, hvor Kristus er, siddende ved Guds højre hånd.

Citatet indgår i en parænetisk sammenhæng, der tydeligvis gør brug af dåbskatekese, jf. omtalen af dåben som en omskærelse, der ikke er gjort med hænder, og som karakteriseres som Kristus- omskærelse i 2,11. I forlængelse heraf drages i 2,20ff. konsekvensen af, at de i dåben er døde sammen med Kristus bort fra verdens *stoicheia*, og så i 3,1-4 konsekvensen af, at de i dåben er oprejst sammen med Kristus, det vil sige sammen med ham, der nu sidder ved Guds højre hånd. Det er tydeligt, at fokus her er på den vertikale akse med polerne oppe (Guds højre hånd) og ne- de (verdens *stoicheia*). Denne modsætning svarer til modsætningen skjult, åbenbar: ligesom den ophøjede Kristus er skjult, sådan er de døbttes sande eksistens skjult. Den vil først blive åbenba- ret, når Kristus åbenbares; indtil da må den manifestere sig på det etiske plan, det vil sige gen- nem et liv, der henter sin bestemmelse fra den introniserede Kristus.

Brugen af Ps 110,1 i Kolossenserbrevet har den betydning, at den synes at vise, at dåbsbe- kendelsen nu ikke blot er en bekendelse til den døde og opstandne Kristus, men også til den ved Guds højre introniserede Kristus. På den måde bliver den opstandnes skjulthed ikke et dementi af hans opstandelse, men et udtryk for hans ophøjede magtstatus.

4. Ps 110,1 (8,7) i Ef 1,20.22

I Efeserbrevet har vi en lignende kombination af Ps 110,1 og 8,7 som i 1 Kor 15. Karakteristisk for Efeserbrevet er den kosmisk-vertikale orientering: Guds virkekraft har oprejst Kristus fra de døde og anbragt ham ved Guds højre hånd i den himmelske verden, hvad der betyder, at han er overordnet alle magter og myndigheder. Hertil føjes så tidsaspektet: både i denne og i den kom- mende verden. Ligesom intronisationsmotivet fra Ps 110,1 bruges til at betone Jesu overordning i et vertikalt, men også horisontalt kosmisk perspektiv, sådan bruges derefter videreførende Ps 8,7 til at betone magternes underordning under Kristus som noget, der allerede er virkeliggjort, og ikke som i 1 Kor 15 som noget futurisk. Kristus er overordnet alt og hoved for kirken, der defi- neres som hans legeme, fylden af det, der fylder alt. De to salmesteder bruges altså i forbindelse med en tolkning af kirken i et kosmologisk perspektiv. Salmens udsagn om placering ved Guds

højre hånd tolkes som markering af Kristi overordning over alle kosmiske magter og hans indsættelse som hoved for den menighed, der qua hans legeme, skønt levende på jorden, er bestemt af ham. Man kan altså konstatere, at mens det eskatologiske tidsperspektiv er markant hos Paulus, så går udviklingen over Kolossenserbrevet til Efeserbrevet i retning af en stadig stærkere betoning af det rumlige perspektiv, først i en dåbsparænetisk brug i Kolossenserbrevet og derefter i Efeserbrevet til en udpræget ekklesiologisk orienteret brug.

Efeserbrevets forståelse af magtunderlæggelsen som et allerede realiseret faktum genfindes i øvrigt i sammenknytningen af Ps 110,1 og 8,7 i Første Petersbrev. Stedet markeres ikke af Nestle-Aland som citat, men det er helt tydeligt, at det er de to salmesteder, der hentydes til, når det i 3,22 hedder:

Han (Jesus Kristus), som er faret op til himlen og sidder ved Guds højre hånd, efter at engle og magter og myndigheder er blevet underlagt ham.

Her i Første Petersbrev er intronisation og magtunderlæggelse set i forlængelse af himmel-fart. Formuleringen virker bekendelsesagtig og rummer de tre motiver, der er gået over i den apostoliske trosbekendelse. Ifølge Martin Hengel kan man bag sammenknytningen af Ps 110,1 og 8,7 i 1 Kor 15,25-27; Ef 1,20-22 og 1 Pet 3,22 skimte konturerne af en ældre hymnisk brug af de to beslægtede motiver "ophøjelse" og "magternes undertvingelse" fra henholdsvis Ps 110 og 8. Hengel mener, de to salmer allerede i den tidligste menighed i Jerusalem er blevet sunget som "messianske hymner, og at de gensidigt tolkede hinanden og samtidig øvede indflydelse på den tidlige kristologis udvikling.⁷

5. Ps 110 og 8 i Hebræerbrevet

Hebræerbrevet er det nytestamentlige skrift, der hyppigst gør brug af Ps 110,1. Det sker allerede i den hymnisk prægede prolog, hvor det om Jesus hedder, at han efter sin sonегerning "tog sæde ved majestætens højre hånd i det høje" (1,3), og hvor hans overordning over englenerne begrundes med et kristologisk tolket citat af verset i 1,13. Helt fra skriftets begyndelse lægges der således overordentlig stor vægt på, at Jesus er placeret højere end englenerne, og denne opfattelse begrundes i 2,5-9 med citat af Ps 8,5-7. Hebræerbrevets forfatter citerer de pågældende vers i v. 6b-8, hvorefter han udlægger de for ham centrale punkter i den resterende del af v. 8 og 9.

Forfatterens kristologiske brug af salmen ligger i forlængelse af Paulus' kristologiske tolkning af salmen, men den kristologiske tolkning er mere eksplicit i Hebræerbrevet end hos Paulus. Det er således helt tydeligt, at salmens "menneske" og "menneskesøn" forstås kristologisk. Til denne kristologiske tolkning svarer den tidlige tolkning af *brachy*, så meningen ændres fra, at mennesket kun er gjort lidt ringere end englenerne, til, at mennesket, Kristus, kun en kort tid blev gjort ringere end englenerne. På den måde bliver dette led i salmen en forudsigelse af Jesu inkarnation, lidelse og død. Tilsvarende bliver kroningen med herlighed og ære en forudsigelse af Jesu ophøjelse og intronisation. Derefter bliver som hos Paulus sidste leds omtale af, at alt er lagt under hans fødder, fremhævet, men mens det hos Paulus tjener til at inddrage døden under hans herredømme, så skal fremhævelsen i Hebræerbrevet tjene til at overbevise om denne universelle underlæggelse i lyset af, at den endnu ikke for brevets læsere er en erfaret virkelighed. Der bliver således tale om en modsætning mellem den faktiske virkelighed (alt er underlagt Kristus) og den synlige virkelighed (den universelle underlæggelse ses endnu ikke). Denne modsætning mellem skjult og åbenbar minder om den tilsvarende modsætning i Kol 3,1, hvor den udvikles alene ud fra Ps 110,1. For Hebræerbrevets forfatter er der dog allerede nu tale om en seen, nemlig troens skuen af Jesus selv som den ophøjede som følge af hans sonende døds-lidelse. Derefter venter den ophøjede kun på, at alle fjenderne bliver underlagt ham (jf. 10,13).

Hebræerbrevets betoning af den kortvarige underordning under englenerne sammen med den stærke fremhævelse af Jesu langt højere status end englenerne afspejler sikkert en tradition, der de-

7. M. Hengel, „Hymnus und Christologie“, W. Haubeck, M. Bachmann, *Wort in der Zeit*, Festgabe für K.H. Rengstorf, Leiden 1980, s. 1-23.

cideret har afvist en englekristologi, der i en jødisk kontekst var nærliggende ud fra vort kendskab til sådanne spekulationer i forskellige jødiske retninger som f.eks. hos essæerne.

Det mest iøjnefaldende ved Hebræerbrevets brug af Ps 110 er imidlertid den rolle, v4 spiller. Jeg har allerede nævnt, at dets indflydelse måske gør sig gældende hos Paulus, men Paulus' bevidnelse forbliver usikker. Til gengæld kan der ikke være tvivl om versets centrale rolle i Hebræerbrevet. Det udgør det skriftmæssige grundlag for brevets forståelse af Jesus som ypperstepræst på Melkisedeks vis. Jesus som ypperstepræst introduceres i 2,17-18 for så først at blive taget op igen i 4,14-5,10.

I 5,1-10 gennemføres en typologisk sammenstilling af det aronitiske præstedømme og Jesu præstedømme. I den forbindelse lægges der vægt på et fællestræk ved de to præstedømmer: det er en værdighed, som ingen selv kan tiltage sig, man må kaldes af Gud. På det punkt er der overensstemmelse mellem Aron og Jesus. At Jesus blev kaldet til ypperstepræst begrundes så med anførelse af Ps 2,7 og 110,4, der læses som Guds tale til sønnen (5,5-6). I den forbindelse er det en pointe i Hebræerbrevet, at sønnen alligevel måtte kvalificere sig til stillingen som ypperstepræst på Melkisedeks vis ved som den inkarnerede at bevise sin lydighed gennem lidelser.

Jesu død og opstandelse forstås som hans vej ind i den himmelske hellighed, hvor han overtager stillingen som ypperstepræst på Melkisedeks vis (6,20). På den måde bliver Jesus den forløber, der baner vejen for mennesker til den himmelske hellighed. I kapitel 7 gennemføres så en typologisk modstilling af det aronitiske præstedømme og præstedømmet på Melkisedeks vis. Her benyttes ud over Ps 110,4 også fortællingen i Gen 14,17-20, men det er tydeligt, at Ps 110,4 er den centrale tekst, både når det gælder præstedømmets evige varighed (7,3.8) og dets grundlag i Guds ed (7,20-21).

I 8,1 kombineres salmens v1 og v4. På den måde kan Jesu sæde ved Guds højre hånd og hans præstetjeneste i det himmelske tempel forenes. Denne forening finder vi også i 10,11-14, hvor vi igen har modstillingen af den stadig gentagne aronitiske offerkult og Jesu engangsoffer. Offerets engangskarakter understøttes af, at han nu har taget sæde ved Guds højre hånd. Her indføres så fjendemotivet fra v1 på en lignende måde, som det sker hos Paulus i 1 Kor 15,25, men med en karakteristisk varieret formulering. Mens Paulus betoner det aktive aspekt, at Jesus er konge, indtil fjenderne er tilintetgjort, lægger Hebræerbrevets forfatter vægt på, at Jesus som den himmelske ypperstepræst kun venter på, at hans fjender skal blive lagt som en skammel for hans fødder. Dermed fremhæves, at den frelsende soning er fuldendt, som det fremgår af begrundelsen: "For ved ét eneste offer har han for altid ført dem, han helliger, til målet".

Det er karakteristisk for Hebræerbrevet, at dets beskrivelse af Jesu vej og status ved hjælp af Ps 110 og 8 appliceres på Jesus som Sønnen, som det tydeligt fremgår af den hymniske prologs indledning: "Gud har ved dages ende talt til os ved sin søn" (1,2). Med denne sætning markeres brevets overordnede tema. Samtidig tjener markeringen af Sønnens funktion som skabelsesmidler til at sætte brugen af Ps 8 og 110 ind i en protologisk-eskatologisk struktur. Samtidig har Martin Hengel nok ret i, at Hebræerbrevets indordning af Ps 110 og 8 under en søn-kristologi vidner om, at de to salmer ikke har været relateret til specifikke titler, men tjente til at støtte og udfolde en variation og udveksling af titler (Hengel, s. 169).

6. Ps 110 i de synoptiske evangelier

At Ps 110,1 spiller en central rolle i de tre synoptiske evangelier, fremgår af de kontekster, hvori verset anvendes, det er dels kontroverserne mellem Jesus og de jødiske ledere i forlængelse af Jesu tempelaktion (Mark 12,35-37 i konteksten af 11,15-12,4oparr.), dels Jesu forhør for synedriet (Mark 14,61-62 i konteksten af Mark 14,55-64parr.). Det er Markus, der har lagt grunden for denne vægtning af Ps 110, men at de to andre synoptikere er enige med ham, fremgår af, at de følger ham.

Rækken af strids- og skolesamtaler i forlængelse af tempelaktionen afslutter Markus med en notits om, at "ingen længere vovede at stille spørgsmål til ham" (12,34b). Herefter lader Markus Jesus selv – i rammen af hans lærevirksomhed på tempelpladsen – rejse spørgsmålet om, hvordan de skriftkloge kan hævde, at Kristus er Davids søn. Spørgsmålet begrundes han med

anførelse af Ps 110,1, der indføres som et profetisk ord af David under Helligåndens inspiration. Det er således tydeligt, at Davids udsagn forstås som en messiansk forjættelse. Ifølge denne har Kristus en højere status end David selv, som det fremgår af Davids karakteristik af ham som "min herre". Det er karakteristisk, at spørgsmålet ikke bliver besvaret, men bliver stående åbent. På den måde bliver det først og fremmest et spørgsmål til Markusevangeliets læsere.

Læserne ved, at den blinde Bartimæus har tiltalt Jesus som Davids søn og er blevet hjulpet. Der kan derfor efter min opfattelse ikke være tale om, at Markus forstår Jesu spørgsmål som en afvisning af, at Kristus skulle være Davids søn. Det er mere nærliggende, at Markus tænker på en omtolkning af den davidiske messias. Det synes at fremgå af perikoperækkefølgen 10,35-45.46-52. I 10,35-45 har Jesus omdefineret det traditionelle statusmønster og begrundet det med sin egen rolle som den tjenende menneskesøn, der giver sit liv som løsesum for mange. Herefter bliver Jesu helbredelse af Bartimæus et eksempel på Davidssønnens tjenerrolle. Men Markusevangeliets læsere ved også, at det er Jesu selvhengivelse som kulminationen af denne tjenerrolle, der åbner hans vej til en ophøjelse (8,31.38; 9,2-8), der giver ham en status langt højere end Davids. Bag Markus' formulering kunne altså ligge en bekendelsestradition, som den vi finder i Romerbrevets præskript, hvor Jesus præsenteres som værende "af Davids slægt som menneske, men godtgjort som Guds søn i væld ifølge helligheds ånd ved opstandelse fra de døde" (Rom 1,3).

Det er denne ophøjelseskristologi, Jesus ifølge Markus præsenterer ved forhøret for synedriet, når han på ypperstepræstens spørgsmål, om han er Kristus, den Højlovedes søn, svarer ikke blot bekræftende, men også udfoldende: "I skal se Menneskesønnen sidde ved Kraftens højre hånd og komme med himlens skyer".

Her identificeres den af David som "herre" tiltalte person med menneskesønnen fra Dan 7,13. Bag denne identifikation må ligge en identificerende tolkning af menneskesønnens fremførelse for den gamle af dage og overgivelse af magten til ham if. Dan 7,13 og af den som herre betegnede persons intronisation ved Guds højre side ifølge Ps 110,1.

Medvirkende til en sådan identificerende læsning kunne være menneskeskikkelsen i Ps 8. Et indicium herpå er måske det ganske vist tekstkritisk usikre, men af Nestle-Aland dog foretrukne ord *hypokatå* i stedet for *hypopodion* i gengivelsen af citatet fra Ps 110,1 i Mark 12,36, idet *hypokatå* synes valgt under indflydelse af Ps 8,7. Markus synes altså at have forstået tiltalen i Ps 110,1 som en tiltale til det i Ps 8,7 omtalte menneske (menneskesøn). Dermed er vejen banet for at identificere intronisationen ifølge Ps 110,1 med fremførelsen af den menneskelignende skikkelse ifølge Dan 7,13. Herefter kan synet af en som en menneskesøn på himlens skyer videførende tolkes om Jesu parusi som den himmelske menneskesøn. Jesus er altså Davids herre, fordi han ikke som David forbliver i dødsriget, men som menneskesønnen ophøjes til Guds højre hånd og derfra kommer med himlens skyer. Det er også den tolkning, vi møder i Acta 2,34, hvor også Ps 16 inddrages i en kristologisk tolkning.

VI. Sammenfatning

Mit ganske vist ikke særligt omfattende arbejde med Septuagintas forståelse af Salmernes Bog har vist, at der her ligger vigtige forudsætninger for Det Nye Testaments eskatologiske og messianske tolkning af en række salmer, herunder ikke mindst Ps 110. Vi møder i Septuagintas udgave af Salmernes Bog en eskatologisk og messiansk tolkning, der vidner om en interesse for en transcendent messiasskikkelse i et universalistisk perspektiv og i en protologisk-eskatologisk ramme.

Septuaginta leverer således vigtige forudsætninger for den ældste menigheds tolkning af betydningen af mødet med den opstandne ved hjælp af Ps 110 i en kombination med Ps 8. Denne kombination finder vi hos Paulus og i den paulinske tradition, i Hebræerbrevet og måske også i den synoptiske overlevering, sådan som jeg har prøvet at vise det i min fremlagte skitse.