

Après le déluge: Københavnerskolen eller kaos?¹

*Professor Dr. theol.
Niels Peter Lemche*

Abstract: The article is based on the author's farewell address at the University of Copenhagen and includes a review of recent scholarship in the light of the achievements of the Copenhagen School. The changes of paradigm from classical historical-critical scholarship to contemporary Old Testament scholarship after *le déluge* which was the Copenhagen School are considerable. First of all the link previously assumed between a text in the Old Testament and what really happened in Palestine in ancient times has been broken when we realized that there is actually in the case of the Old Testament so little that unites history with narrative that it is misleading to understand biblical historiography as "history". It is a story about the past, a kind of cultural memory, and to those who wrote these stories about the past, the real past was not very important. Another result of the contribution of the Copenhagen School relates to the dating of biblical literature that was hardly collected before the Hellenistic Period, and probably not in Jerusalem or in Palestine. Therefore, with the retirement of the last original member of the Copenhagen School it is a totally different scene in Old Testament studies which remains, not because everyone accepts the theses of the school but because it has set the agenda for present and future discussion.

Key words: The Copenhagen School – Israel's history – historical-critical scholarship – cultural memory – primeval history – Hellenism

Horats skrev i et af sine digte, *libelli habent suam fatam*, "bøger har deres skæbne". Jeg kunne sige, at overskrifter har deres skæbne. Overskriften var tænkt som *après nous le déluge*: "Efter os kommer syndfloden", et berømt citat af Madame de Pompadour, da Frankrig tabte syvårskrigen til Preussen og Frederik den Store. I stedet blev den af mig ukendte veje til *Après le déluge* "efter syndfloden". Det kan man så tænke lidt over. Kommer syndfloden efter "Københavnerskolen", eller var det Københavnerskolen, der var syndfloden?

1. Afskedsforelæsning på Det Teologiske Fakultet d. 7. februar 2014. I artiklen er forelæsningsens mundtlige stil bibeholdt, med tilføjelse af noter og bibliografiske oplysninger.

Da jeg gik af, var det det sidste kernemedlem af Københavnerskolen, der trådte ud af aktiv tjeneste. Kernemedlemmerne – undertiden også kaldet “firebanden” – var, bortset fra mig, Thomas Thompson, som var professor ved Københavns Universitet indtil for fem år siden,² Philip R. Davies³ og Keith Whitelam,⁴ begge professorer fra universitetet i Sheffield. Men inden jeg går videre så først lige en fodnote: Betegnelsen “Københavnerskolen” var ikke noget, vi selv opfandt. Betegnelse blev klistret på os udefra for tyve år siden af gammeltestamentlige forskere fra det meste af verden.

Hvad skete der? Derouten for Det Gamle Testamente

Man kan derfor sige, at en epoke nu løber ud, og at det er det rigtige øjeblik at præsentere en oversigt over, hvad der er sket. En komplet oversigt er dog ikke nødvendig, idet jeg kan henvise til mit bidrag til festskriftet til min gamle lærer og kollega John Strange fra 1994.⁵ I den artikel ridsede jeg op, hvad der var sket i den gammeltestamentlige forskning siden nybruddet satte ind nu for mere end fyrretyve år siden, et nybrud der førte til et generelt opgør med den dominerende forskningsretning inden for faget Det Gamle Testamente i første halvdel af det 20. århundrede, den såkaldt “historisk-kritiske” forskning. Denne forskning, der havde sine rødder tilbage i tysk forskning fra det 19. århundrede, havde på den ene side ført til en tilsyneladende fyldestgørende fremstilling af det gamle Israels historie, religion og

2. Thomas L. Thompson (f. 1939) er mest kendt for sit ungdomsværk, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 133; Berlin: W. de Gruyter 1974), som i mange henseender kan betragtes som “proto-københavnerskolen”. Københavnerskolen kommer helt til udtryk i Thomas L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past* (London: Jonathan Cape, 1999), og *The Messiah Myth: The Near Eastern Roots of Jesus and David* (New York: Basic Books 2005).

3. Philip R. Davies (f. 1945) var i mange år udgiver af tidsskriftet *Journal for the Study of the Old Testament*. Han har skrevet utallige bøger. Mest kendt i denne sammenhæng er hans *In Search of “Ancient Israel”* (Journal for the Study of the Old Testament 148; Sheffield: JSOT Press 1992), som i en årrække var fast inventar på teologiske studenters eksamensopgivelser i København.

4. Keith W. Whitelam (f. 1951) er mest kendt for sin *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (London: Routledge 1996), som indeholder et opgør med den Israel-centriske historieskrivning, der helt overlader alle andre indbyggere i oldtidens Palæstina til glemslen.

5. Niels Peter Lemche, “Hvad er det vi har lavet, og hvor går vi hen? Nogle personlige betragtninger omkring et paradigmeskift”, i Niels Peter Lemche og Mogens Müller (udg.), *Fra dybet: Festskrift til John Strange i anledning af 60års fødselsdagen den 20. juli 1994* (Forum for Bibelsk Eksegese 5; København: Museum Tusulanums forlag 1994), 130-143.

litteratur, på den anden side til, at Det Gamle Testamente mistede sin naturlige plads i teologien, da denne del af Bibelen forvandlede fra at være en del af det kristne samfunds Bibel til at blive en religionshistorisk tekstsamling.⁶

Resultatet er velkendt. Da jeg studerede tilbage i 1960'erne, fyldte Gammel Testamente lige så meget på skemaet som Det Nye Testamente eller lige så meget som enhver af de øvrige teologiske discipliner, som man regnede som del af det klassiske teologiske studium. Det Nye Testaments særstilling fremgik kun af én ting: Eksamen i Ny Testamente skulle lige som eksamen i dogmatik bestå, resten kunne man godt dumpe i, da den teologiske embedseksamen dengang opfattedes som én samlet eksamen. Berømt er således min forgænger professor Svend Holm-Nielsens eksamen i kirkehistorie hos Hal Koch, hvor Hal Koch til sidst i desperation spurgte Svend: Sig mig, ved De overhovedet ikke noget om dansk kirkehistorie? Hvortil Svend svarede fuldstændig korrekt: Nej, og det var jo godt, for så havde han da svaret rigtigt på i hvert fald ét spørgsmål og fik point nok til, at han kunne bestå den samlede eksamen.⁷

Det er klart, at det i videnskabelig henseende var en interessant udvikling, fordi man med Gammel Testamente netop følte sig fri for enhver kirkelig omklamring og kontrol. Men hvorfor man skulle læse Gammel Testamente, det var der egentlig ingen, der længere vidste, og man forsøgte at undgå spørgsmålet. Det havde imidlertid den betydningsfulde tyske kirkehistoriker Adolf von Harnack udtrykt meget klart i sin bog om "billedstormeren" Marcion fra det 2. århundrede, der som den måske første havde stillet spørgsmål til Gammel Testaments berettigelse som del af den kristne Bibel. Således Harnack.⁸

Det var en fejltagelse at ville forkaste Det Gamle Testamente i det 2. århundrede, og denne fejltagelse afviste kirken med rette. At bibeholde Det Gamle Testamente i det 16. århundrede var en skæbne, som reformationen endnu ikke formåede at unddrage sig. Men siden det 19. århundrede at konservere Det Gamle Testamente som et kanonisk do-

6. Datidens historisk-kritiske forskere rubriceredes som den religionshistoriske skole.

7. Selv om, som det fremgår senere, mundtlig tradition i den gammeltestamentlige forskning ikke længere er, hvad den har været, så er denne anekdote helt og holdent mundtlig tradition, overleveret fra generation til generation af teologiske studenter i København.

8. Adolf von Harnack: *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott; eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (Nachdruck der 2. Auflage von 1924; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996), 127. Oversættelse ved Niels Peter Lemche.

kument for protestantismen er resultatet af en religiøs og kirkelig lammelse.

Som jeg redegjorde for i mit føromtalte bidrag, så kom opgøret med den gammeltestamentlige forskning ikke fra andre dele af teologien. Jeg tror, at man for det meste rystede på hovedet og gik videre i teksten, det vil sige, *de facto* ignorerede den gammeltestamentlige forskning, som jo stadig optog tyve procent af det teologiske studium – den intellektuelle lammelse levede videre i bedste velgående. Der var enkelte forsøg på et opgør med hermeneutikken, der styrede den historisk-kritiske forskning, hvis vigtigste argumentationsformer var cirkelslutningen og den rationalistiske parafrase af de bibelske fortællinger (og så tør jeg kun hviske: *argumenta e silentio* – man kan tænke på tyskeren Bernd Jörg Diebners uforskammede karakteristik af den gammeltestamentlige forskning: “Man kan ikke bevise noget; men det er et faktum!”⁹) – men man kunne f.eks. tænke på Løgstrup-elever som Jan Lindhardts og Svend Bjergs angreb, mestendels i mundtlig form, på datidens historisk-kritiske eksegese – men i det store hele var der fred på bjerget.

Opgivelsen af et forskningsparadigme

Opgøret kom indefra, fordi den historisk-kritiske forsknings resultater begyndte at virke mere og mere absurde. Læser man Thomas Kuhns bog om *Videnskabens revolutioner*, der oprindeligt udkom i 1962,¹⁰ lærer man bl.a., at ledende paradigmer for forskningen har det med at blive for tunge, fordi man ved hjælp af de pågældende paradigmer forsøger at forklare alt. Den historiske kritiske forskning var omkring 1970 af den overbevisning, at den havde løst alle centrale spørgsmål, hvad angår de gammeltestamentlige subdiscipliner: historie, religionshistorie og litteraturhistorie.¹¹ Men paradigmet var

9. Bernd Jörg Diebner, “Es läßt sich nicht beweisen, Tatsache aber ist ... Sprachfigur statt Methode in der kritischen Erforschung des AT”, *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 18 (1984), 138-146. Diebner var med sin radikale kritik af den historisk-kritiske forskning en enlig svale i den daværende tyske gammeltestamentlige videnskab. Han havde i 1970'erne påbegyndt udgivelsen af sine *Dielheimer Blätter zum Alten Testament*, der kom til at fungere som et talerør for kritiske røster i Tyskland.

10. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University Press 1962). Dansk oversættelse: *Videnskabens revolutioner* (2. udg. København: Fremad 1995).

11. Det betyder ikke, at der ikke var mange meningsforskelle mellem retningens forskere; men uanset hvor de stod med hensyn til enkeltspørgsmål, var de forbausende enige med hensyn til metoder og resultater. Den store historiske strid stod

blevet for tungt, fordi man ikke havde interesseret sig for den videnskabsteoretiske udvikling i almindelighed uden for faget Det Gamle Testamente.

Den italienske orientalist Mario Liverani har i en artikel fra begyndelsen af 1960'erne beskrevet problemet, som den gammeltestamentlige videnskab delte med alle øvrige nærorientalske videnskabsgrene: Fordi disse videnskaber er så teknisk krævende og behøver så megen tid på grund af indlæringen af vanskelige sprog, har der ikke været lejlighed til en opdatering med inddragelse af indsigter fra andre fag.¹² En gammeltestamentler, der ville være sit salt værd, måtte lære hebraisk, aramæisk og helst et par andre semitiske sprog, først og fremmest ugaritisk og akkadisk. At vedkommende til gengæld var en videnskabsteoretisk analfabet var en anden sag – jeg kan ikke huske fra min ungdom nogen side at have hørt f.eks. Wittgenstein inddraget i en diskussion mellem gammeltestamentlere, ja, selv Karl Popper med sine falsifikationsteorier var ukendt og med god grund, for så var man blevet nødt til at skelne mellem legitime teorier og postulater. Det lagde vores historisk-kritiske forsker imidlertid overhovedet ikke mærke til. Da jeg for alvor gik i gang med mine historiske studier, var en af de første ting, jeg bemærkede, at der i de utallige Israelshistorier, der var udkommet indtil 1970, overhovedet ikke fandtes nogen som helst overvejelser om fagets teoretiske indhold.¹³ Holdningen var, at kunne man læse en tekst på hebraisk, kunne man også forstå den. Føromtalte Liverani, der er assyriolog af fag, sagde engang for at il-

mellem tysk og amerikansk forskning, repræsenteret af på den ene side Albrecht Alt (1883-1956) og Martin Noth (1902-1968) og på den anden William Foxwell Albright (1891-1971). Uanset det ofte provokerende sprog om modstanderne, som især amerikanerne benyttede sig af, kan man konstatere, at én generation senere var Albrights elevers elever stort set alle enige med Alt og Noth, og havde overladt Albrights positioner til amerikanske fundamentalistiske teologer.

12. Mario Liverani er en italiensk orientalist og assyriolog (f. 1939). Hans kritik udkom i "Problemi e indirizzi degli studi storici sul Vicino Oriente antica", *Cultura e Scuola* 20 (1966), 72-79. Liverani har i sine senere år i højere og højere grad koncentreret sig om gammeltestamentlig forskning, mest markant i sin *Oltre la Bibbia: Storia antica di Israele* (Roma: Editori Laterza, 2003; engelsk oversættelse *Israel's History and the History of Israel* (London: Equinox 2005)), hvori han skelner mellem den "virkelige" historie, dvs. det, som hændte engang i det gamle Palæstina, og den opfundne historie, dvs. eventyret om Israel i Det Gamle Testamente. Sml. også – med henvisning til Liverani – Niels Peter Lemche, "Om historie, sociologi og teologi – gammeltestamentlige perspektiver", i Theodor Jørgensen og Peter K. Westergaard (udg.), *Teologien i samfundet: Festskrift til Jens Glebe Møller* (København: Anis 1998), 269-288, 270-271.

13. Her var der ingen forskel mellem de to Israelshistorier, der tegnede de ovennævnte tyske og amerikanske skoler, Martin Noth, *Geschichte Israels* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1950), og John Bright, *A History of Israel* SCM Press: London 1960).

lustrere meningen med kritikken, at han måske ikke var den bedste i verden til at læse kileskrift, men til gengæld havde han ofte på fornemmelsen, at han var den eneste, der forstod, hvad der stod i dem. Mogens Trolle Larsen, som sammen med mig havde gjort Liverani til æresdoktor ved Københavns Universitet, kunne dog forsikre, at kiler kan Liverani nu nok læse.

Medlemmerne af Københavnerskolen skulle ikke selv lave deres metoder. Den klassiske gammeltestamentlige videnskab var som alle daværende teologiske fagdiscipliner baseret på filologi, historie og filosofi. Systematiske teologer var nok ved at opdage, at verden havde ændret sig: Filologien var blevet til lingvistik, historien til sociologi og filosofien til psykologi – nuvel, de, der til det daværende filosofikum, den daværende stopprøve efter det første års studier, havde valgt Jørgen Jørgensens pensum, kendte til det sidste i form af Jørgensens grundbog *Psykologi på biologisk Grundlag*¹⁴ – måske en lidt aparte tilgang til emnet; men egentlig var udviklingen gået teologien forbi, og det måske især i København. Omkring 1970 var systematisk teologi selv i København dog på vej ind i fremtiden; men muren mellem de daværende teologiske institutter var i de dage ligeså uigennemtrængelig som Berlinmuren. Men det var faktisk på Institut for systematisk teologi, at jeg for første gang i foråret 1978 – et par måneder før jeg flyttede til Aarhus Universitet – præsenterede mit program og de ændringer, som jeg mente var på vej inden for den gammeltestamentlige forskning. Min konklusion var dengang, at man i fremtiden ville se også den gammeltestamentlige eksegesi bevæge sig væk fra kirkehistorien, fordi de historiske metoder, som kirkehistorien stod for, var under nedbrydning inden for eksegetikken. I stedet ville man i fremtiden se, hvorledes eksegesen bevægede sig mere og mere i retning af systematisk teologi. Theodor Jørgensen, der stod bag indbydelsen til at holde indlægget på tredje sal, fremhævede altid siden, at det hele startede på Institut for Systematisk Teologi.

Sociologisk historie

Inden for historieforskningen i almindelighed er den sidste halvdel af det 20. århundrede karakteriseret af orienteringen mod sociologiske synsvinkler. Det var det, jeg mente med at sige, at historien blev afløst af sociologien. Det var, som jeg har fortalt, gået den gammeltestamentlige historisk-kritiske forskning forbi, eller det, der var fremkommet, var amatøragtigt og lidet overbevisende. Det var imid-

14. Jørgen Jørgensen, *Psykologi på biologisk Grundlag* (oprindeligt København: Ejnar Munkgaard 1941, men voldsomt udvidet i senere udgaver, senest 1957).

lertid helt klart, at det fremtidige arbejde med Gammel Testamente i en historisk kontekst måtte henvende sig til sociologien, og især socialantropologien – eller etnografien, om man vil – for her at finde tidsvarende metoder.

Mit eget bidrag, som blev til disputatsen *Early Israel* fra 1985,¹⁵ bestod netop i et forsøg på at placere Det Gamle Testamente i en sociokulturel kontekst. Det Gamle Testamente beretter om et samfund, der hørte hjemme i Mellemøsten i oldtiden; men synd at sige var der meget få, der havde forsøgt at forklare, hvad det betyder. Alle mulige stereotyper om det mellemøstlige samfund havde sneget sig ind og var blevet benyttet som forklaringsmodeller for hvad som helst, som man finder i Det Gamle Testamente. Jeg var ikke den første, der introducerede en sociologisk analyse i større omfang. Fem år tidligere havde amerikaneren Norman Gottwald forsøgt sig med en bog på over tusinde sider, *The Tribes of Yahweh*.¹⁶ Gottwald's arbejde hørte hjemme inden for den genre, som socialantropologer kalder "lænestolsantropologi", det vil sige, at det udelukkende var baseret på teoretiske modeller og ikke inddrog studier gjort i felten, gennemført af sociologer og antropologer.¹⁷ Det var derfor ikke kommet fri af de førmtalte stereotype forestillinger om Mellemøsten. Gottwald fylder meget i *Early Israel*, mest fordi det var nødvendigt at kritisere hans metoder indgående for at kunne skabe et nyt grundlag for historieforskningen baseret på indsigter fra socialantropologien.

Konsekvenserne for "Israels historie"

De umiddelbare resultater af den nye historieforskning, for så vidt som den angår Det Gamle Testamente og den verden, som det kom til i, har jeg gennemgået i artiklen i festskriftet til John Strange. Jeg kunne dengang opsummere, at stort set alle centrale forestillinger, der hørte til den historisk-kritiske forsknings redegørelse for Israels historie, patriarkerne – mest takket være Thomas Thompsons indsats – Israels ophold i Egypten og udvandring herfra, Israels indvandring, dommertiden, Davids og Salomos historie, osv. osv. – var forsvundet ud af historiebøgerne, som blev skrevet inden for cirklen af forskere,

15. Niels Peter Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* (Vetus Testamentum Supplements 37; Leiden: E. J. Brill 1985).

16. Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* (New York: Orbis Books 1979).

17. Problemet hermed er manglen på "case-studies", dvs. beskrivelser af rigtige, levende samfund, i dette tilfælde i Mellemøsten. Man vil finde en lang serie af sådanne case-studies refereret i *Early Israel*, 95-201.

der placeredes i Københavnerskolen. De havde faktisk ikke overlevet den reviderede historiske metodik, som blev anvendt af skolens medlemmer.

Forskellene bliver meget klare, hvis man sammenligner standardfremstillingerne fra 1960'erne som Eduard Niensens *Grundrids af Israels Historie* fra 1960,¹⁸ som alle teologistuderende måtte læse og nærmest lære udenad, og Svend Holm-Nielsens *Det gamle Testamente og det israelitisk-jødiske folks historie*, hvis sidste udgave udkom i 1975,¹⁹ med f.eks. min egen *Det Gamle Israel*, der udkom i 1984,²⁰ men som set med nutidens øjne er rimelig konservativ. Således var al historie inden år 1000 f.Kr. i min bog omskrevet til Palæstinas historie; men der var en længere gennemgang af det israelitiske stammesamfund, og siden både af David og Salomo og den israelitiske kongetid, og *Det Gamle Israel* slutter med ret traditionelle fremstillinger af det babylonske eksil og den eftereksilske tid. I forordet til den 4. udgave fra 1991 kunne jeg imidlertid nævne de mange ændringer, som var kommet til i løbet af bare de seneste fem til ti år.

Det Gamle Israel byggede på fire grundteser, der er aftrykt på bagsiden af bogen:

1: Israel opstod som resultat af en social udvikling i den kana'anæiske befolkning i Palæstina i sidste halvdel af det 2. årtusinde f.Kr. og ikke som følge af en indvandring fra ørkenen.

2: Den israelitiske religion var "oprindelig" en kana'anæisk religion, og først ned mod midten af det 1. årtusind f.Kr. udkrystalliserede den sig i en særlig religion, den "jødiske" monoteisme.

3: Det Gamle Testamente rummer så at sige ingen historiske kilder, der er ældre end det 7.-6. årh. f.Kr. Man kan derfor ikke rekonstruere Israels historie forud for statsdannelsen år 1000 f.Kr. på grundlag af Det Gamle Testamente, men kun ved at inddrage skriftlige og arkæologiske kilder uden for Det Gamle Testamente.

4: Det gammeltestamentlige historiesyn opstod som følge af de politiske katastrofer, der ramte det historiske Israel hen mod midten af det 1. årtusind f.Kr.

I forordet til 1991-udgaven er disse fire "teser" ændret.

18. Eduard Nielsen, *Grundrids af Israels historie* (2. udgave; København: G. E. C. Gads Forlag 1960).

19. Svend Holm-Nielsen, *Det gamle Testamente og det israelitisk-jødiske folks historie* (1962; 8. reviderede udgave; København: G. E. C. Gads Forlag 1975).

20. Niels Peter Lemche, *Det Gamle Israel: Det israelitiske samfund fra sammenbruddet af bronzealderkulturen til hellenistisk tid* (Aarhus: Anis 1984).

Således lyder den første tese nu: Begrebet "Israel" opstod som resultat af en ideologisk besindelse hos den befolkning, der fra Palæstina blev deporteret til Mesopotamien i forbindelse med den babylonske erobring af Jerusalem og staten Juda. Kana'anæerne, der stadig spillede en rolle i den oprindelige udgave, var forsvundet og var i en bog, jeg udgav samme år, blevet til et litterært begreb som modsætning til et andet litterært begreb, de gamle israelitter.²¹ Begge optræder i litteratur; men det er tvivlsomt, om vi overhovedet taler om historiske foreteelser.

Den anden tese havde også fået et nyt indhold: Borte var forestillingen om en føreksilsk israelitisk (eller jødisk) monoteisme. Den jødiske religion, eller jødedommen, opstod i den eksilsk-eftereksilsk tid, i konkurrence med tilsvarende religionsformer, der i løbet af det 1. årtusind f.Kr. dukkede op overalt i Mellemøsten.

De historiske kilder – den tredje tese – placeredes nu ikke længere i jernalderen, det vil sige i en israelitisk kongetid, men klart meget senere. Det betyder, at når det i førsteudgaven lød, at det nu ikke var muligt at skrive en Israelshistorie for perioden før ca. 800 f.Kr., hed det nu, at en sådan historie overhovedet ikke kunne skrives: "Til gengæld", og jeg citerer direkte fra forordet: "kan der skrives en historie, der dækker landskabet Palæstina såvel i bronzealder som i jernalder ned til hellenismens komme".

Den fjerde tese om årsagerne til det historiesyn, som findes i Det Gamle Testamente, blev stående.

Og da jeg ikke nødvendigvis er en særlig god profet, forudså jeg i 1991, at der senest "om tre år" kunne fremlægges en helt ny udgave af bogen: Den kom aldrig, for da *Det Gamle Testamente mellem Teologi og Historie* udkom 17 år senere,²² var det en helt ny fremstilling, og den historiske del var relegeret til et appendiks: "Israels historie eller Palæstinas Historie?" som indeholder en skitse til landskabet Palæstinas historie i oldtiden – med et udblik til historien op til 1948 – uden hensyntagen til Det Gamle Testaments fortælling om "Israel". Det sidste afsnit i dette appendiks hedder "... og Israel": Hvor blev Israel af i denne historie? Sandt at sige, så forsvandt det næsten helt (Lemche 2008, 382-383). Derfor kunne jeg i forordet til *Det Gamle Testamente mellem Teologi og Historie* fremkomme med endnu en udgave af teserne fra 1984, teser som stort set stadig er gældende:

21. Niels Peter Lemche: *The Canaanites in History and Tradition: The Tradition of the Canaanites* (Journal for the Study of the Old Testament Supplements Series 110; Sheffield: JSOT Press 1991).

22. Niels Peter Lemche, *Det Gamle Testamente mellem Teologi og Historie: Den Historisk-kritiske Bibelforsknings Storhed og Fald* (København: Anis 2008).

For det første gjordes det klart, at begrebet “det gamle Israel” er et ideologisk begreb, som er skabt ikke af israelitter eller jøder i oldtiden, men af moderne bibelforskere, og dette gamle Israel har ikke meget at gøre med, hvad der fandtes tilbage i Palæstina i oldtiden.

For det andet er den israelitiske religion, som skildres i Det Gamle Testamente, ikke en gammel palæstinensisk religion, men hører hjemme inden for jødedommen og udtrykker maksimalt, hvad jøderne i oldtiden selv mente om oprindelsen til deres religion.

Nok så vigtig var revisionen af den tredje tese, der gik ud på, at de gammeltestamentlige skrifter i hovedsagen stammer fra den hellenistiske tidsalder, samt at Det Gamle Testamente som skriftsamling næppe er fra den førkristelige tid.

En hellenistisk bog? Første del

Jeg omtalte i artiklen i Strange festskriftet, at der siden 1960erne var sat en bevægelse i gang i forskningen, der kraftigt neddaterede litteraturen, som findes i Det Gamle Testamente. Allerede i slutningen af 1960erne havde Heike Friis taget udfordringen op fra den canadiske gammeltestamentler Fredrik Winnett, som i et foredrag fra 1965 havde foreslået at datere den historiske litteratur i Det Gamle Testamente til det babylonske eksils tid.²³ Heike Friis havde i sin prisopgavebesvarelse til Københavns Universitet i 1968 netop foretaget en analyse af det deuteronomistiske historieværk, der placerede dette i eksilet tid.²⁴ Resten fulgte med, ikke mindst takket være Winnetts elev, John Van Seters, hvis hovedværker ligger inden for pentateukforskningen, og som placerede Jahvisten, som han opfatter som en forfatter og ikke en samler eller redaktor, ikke ved Salomos hof, som f.eks. Gerhard von Rad i sin tid havde ment, men under (og i) det babylonske eksil.²⁵

23. Fredrick Winnett, “Reexamining the Foundations”, *Journal of Biblical Literature* 84 (1965), 1-19.

24. Heike Friis’ prisopgave blev aldrig udgivet på dansk; men førømtalte Bernd Jörg Diebner oversatte og udgav den som *Die Bedingungen für die Errichtung des davidischen Reichs in Israel und seiner Umwelt* (Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche 8; Heidelberg: Dielheimer Blätter 1986). Men se dog også Heike Friis, “Eksilet og den israelitiske historieopfattelse”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 38 (1975), 1-16.

25. Jf. John Van Seters (f. 1934), *Abraham in History and Tradition* (New Haven: Yale University Press 1975). Van Seters har gennem hele sin karriere holdt fast ved sine synspunkter fra 1975, senest i *The Yahwist: A Historian of Israelite Origins* (Winona Lake: Eisenbrauns 2013). Gerhard Von Rads syn på historieskrivningen findes i “Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel” (1944), i Gerhard von Rad *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Theologische Bücherei 8; München: Chr. Kaiser 1965), 148-188.

Jahvisten havde som én af sine kilder Deuteronomium, 5. Mosebog. Jeg selv havde kort inden festskriftsartiklen i et foredrag i Teologisk Forening i København foreslået at se Det Gamle Testamente som en hellenistisk bog. Foredraget udkom først i *Dansk Teologisk Tidsskrift* i 1992,²⁶ derefter på engelsk i *Scandinavian Journal of the Old Testament* i 1993 og er genudgivet flere gange siden.²⁷ Som Winnetts foredrag kom det til at medføre et paradigmeskift i studiet af den historiske litteratur i Det Gamle Testamente, et skifte, som endnu ikke er tilendebragt, endsiige fuldtud forstået. Nogle gange går det så vidt, at jeg må advare de unge løver inden for faget imod at ende i en "panhellenisme", hvor Det Gamle Testamente nærmest ses som en græsk-hellenistisk bog. Det er det ikke. Det er en jødisk skriftsamling fra den hellenistisk-romerske tid, hvilket Jesper Høgenhaven og jeg blev enige om for mange år siden.²⁸

Gammeltestamentlige forskere har traditionelt opfattet sig som i videnskabelig henseende mindst én generation forud fra deres nytestamentlige kolleger, som nærmest opfattedes som mørkemænd, der ikke var i stand til at frigøre sig fra trivielle spørgsmål som, hvem var Jesus? Således roste man sig gerne af, at formhistorien var opfundet af Hermann Gunkel²⁹ længe inden også nytestamentlere som Rudolf

26. Niels Peter Lemche, "Det gamle Testamente som en hellenistisk bog", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 55 (1992), 81-101.

27. Niels Peter Lemche, "The Old Testament – A Hellenistic Book?" *Scandinavian Journal for the Old Testament* 7 (1993), 163-193. Senest genudgivet i Niels Peter Lemche, *Biblical Studies and the Failure of History* (Copenhagen International Seminar; Changing Perspectives 3; London Equinox 2013), 133-157.

28. Pga. Jesper Høgenhavens kritik, som findes i hans "Kristus i Det Gamle Testamente", i Mogens Müller og John Strange (udg.), *Det gamle Testamente i jødedom og kristendom* (Forum for Bibelsk Eksegese 4; København: Museum Tusulanums Forlag 1993), 37-56, 47-49.

29. Hermann Gunkel (1832-1932) var uden tvivl det største navn inden for den gammeltestamentlige forskning i begyndelsen af det 20. århundrede. Hans forskning omfattede hele Det Gamle Testamente. Hans betydeligste indsats med anvendelsen af formhistorien samt afhængigheden af den mundtlige tradition findes i hans kommentar til Genesis, *Genesis, übersetzt und erklärt* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1901), samt i hans salmekommentar *Die Psalmen übersetzt und erklärt* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1929). Et hovedelement i Gunkels forskning var forestillingen om, at traditionerne i Genesis havde deres rødder i mundtlig tradition, en opfattelse som ikke mindst i skandinavisk forskning kom til at spille en meget betydelig rolle. I dag er man meget mere skeptisk mht. fænomenet mundtlig tradition, som ifølge sagens natur næsten altid har været studeret i skriftlig form. Af basal betydning er her Walter J. Ong (1912-2003), hvis hovedværk *Orality and Literacy: The Technologies of the Word* udkom i sin tredivte udgave i 2012 (London: Routledge), med tillæg af John Hartley. Ongs bidende kritik af brugen af mundtlig tradition inden for den gammeltestamentlige forskning findes i *Orality and Literacy*, 168-170. På linje med Ong er også Jack Goody (f. 1919), hvis mening om samfund, hvis selvforståelse er baseret på mundtlig tradition, er, at de intet

Bultmann³⁰ og Martin Dibelius³¹ introducerede den i den nytestamentlige forskning. Men i dette tilfælde var man i Ny Testamente langt forud. De synspunkter, som Van Seters fremfører f.eks. med hensyn til Jahvisten, som han opfatter som en forfatter, var for længst blevet accepteret inden for den nytestamentlige forskning, der på overbevisende måde havde påvist, hvordan de forskellige evangelister ikke bare var anonyme samlere af traditioner om Jesus, som de så skrev sammen ved at kigge hinanden over skulderen. De var individuelle forfatterpersonligheder, der skrev deres individuelle beretninger, for tre af dem ud fra en fælles model, men dog som bøger med hver deres bestemte holdninger.³²

Den modsatte holdning kan man stadig finde inden for den gamlestamentlige forskning, f.eks. hos forskere som Thomas Römer og Konrad Schmid, begge fra Schweiz. Hos dem er der ingen Jahvist og intet deuteronomistisk historieværk.³³ Begge er rene kludetæpper, hvor alskens fragmenter er blevet samlet til en stor fortælling, som det imidlertid ikke altid er lige let at gøre rede for.

Det er den samme holdning, som man traditionelt finder inden for profetforskningen, f.eks. i synet på Esajasbogen, som siden Bernhard Duhms tid for mere end hundrede år siden er opfattet som et værk, der skal opdeles i tre dele.³⁴ Protojesaja fra det 8. århundrede f.Kr.,

husker. Sml. Jack Goody, *Myth, Ritual and the Oral* (Cambridge: University Press 2010). Selv om den mundtlige tradition stadig lejlighedsvis stikker sit hoved frem – således hos Robert D. Miller II, *Oral Tradition in Ancient Israel* (Eugene, Or.: Cascade Books 2011) – må man sige, at den spiller en meget lille rolle i nutidens forskning inden for Det Gamle Testamente. Sml. også min *Det Gamle Testamente mellem teologi og historie: Den historisk-kritiske bibelforsknings storhed og fald*, kapitel 6, "Det skriftlige og det mundtlige", 208-223.

30. Rudolf Bultmann (1884-1976) behøver ingen introduktion. Hvad angår formhistorien er hans hovedværk *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1921. 2. neubearbeitete Aufl. 1931).

31. Martin Dibelius (1883-1947). Et hovedværk med hensyn til formhistorien er *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen: J. C. Mohr 1919).

32. Fra datiden husker man især Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Beiträge zur historischen Theologie 17; Tübingen: Mohr [Siebeck] 1954) (med tak til Mogens Müller for henvisningen).

33. Begges synspunkter vedrørende Jahvisten findes i Thomas B. Dozeman (udg.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2006): Thomas Römer, "The Elusive Yahwist: A Short History of Research", 9-28; Konrad Schmid, "The So-Called Yahwist and the Literary Gap between Genesis and Exodus", 29-50, men se også John Van Seters kritik i samme bind, "The Report of the Yahwist's Demise Has Been Greatly Exaggerated!" 143-158.

34. Bernhard Duhm (1847-1928), *Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1892). Duhm var også den første, der argumenterede for eksistensen af en særlig samling af sange om Herrens tjener i Esajasbogen

Deuterocesaja fra det 6. årh. f.Kr., og Tritocesaja, måske fra ca. 400 f.Kr. Af uransagelige årsager var de blevet sat sammen. Man glemte blot, hvilket var et vigtigt synspunkt i den historisk-kritiske forskning, at Protocesaja indeholder en række deuteronomistiske elementer og slutter i kapitel 36 til 39 med kapitler, som også findes i 2 Kongebog 18-20, som er del af det deuteronomistiske historieværk og næppe er føreksilsk. Man glemte også, at den yngste del af Esajasbogen findes hos Protocesaja i kapitel 24-27, som gerne kaldes "den lille apokalypse", og som langt de fleste kritiske forskere daterer til det 2. årh. f.Kr., altså til samme tid, som Danielsbogen stammer fra.³⁵ Jesajabogen kan ikke være ældre end sine yngste dele, så bogen kan ikke være ældre end det 2. århundrede f.Kr. Der har sagt med andre ord levet en forfatter- og udgiverpersonlighed, der har udgivet Jesajabogen ca. 150 f.Kr. som et værk, der udtrykker tendenser i hans samtid.

Litterære studier

I 1994, i festskriftartiklen til Strange, forudså jeg, som det sig hør og bør i en sådan sammenhæng, at fremtiden inden for den gammeltestamentlige forskning lå inden for litteraturvidenskaben. Eller rettere sagt inden for de moderne varianter af litteraturstudier og den moderne hermeneutiske debat i almindelighed. Heri fik jeg ubetinget ret, selv om det ikke krævede de store profetiske evner for at forstå, hvad der hændte. Da bibelforskerne ikke længere kunne bevise, at Biblen har ret – historisk set – så ville de slet ikke beskæftige sig med historiske spørgsmål længere, men forsøgte snarere at ignorere dem, fordi det var ved at blive for "farligt". Der opstod en hel serie af måder at læse tekster på, delvist importeret fra almen litteraturvidenskab og domineret af den utvivlsomt rigtige, men egentlig ret ubrugelige indsigt, at tekster kun opstår i samspillet mellem det, der er skrevet, og den, der læser det. Derfra var der kun et lille hop til opfattelsen,

42,1-4.(7); 49,1-6; 50,4-9; 52,13 bis 53,12. Vedrørende det deuteronomistiske historieværk, se Thomas Römer, *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction* (London: T & T Clark 2005).

35. Således daterede Duhm Esajas 24-27 til 128 f.Kr. Af nyere kommentarer, der deler denne opfattelse, kan nævnes Hans Wildberger, *Jesaja. 2. Teilband. Jesaja 13-27* (Biblische Kommentar zum Alten Testament X/2; Neukirchen: Neukirchener Verlag 1978), 885-1026, Otto Kaiser, *Der Prophet Jesaja Kapitel 13-39* (Altes Testament Deutsch 18; 3. udg.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983), 141-186, Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 19; New York: Doubleday 2000), 346-379, der dog er lidt mere tøvende med hensyn til en så sen dato som det 2. årh. f.Kr. Blenkinsopp anser også betegnelsen "den lille apokalypse" for at være misvisende.

at en bibelsk tekst kun har betydning, hvis jeg – læseren – kan se, at den har betydning for mig. Det vil sige: Hvis jeg ikke kan finde ud af, hvad der står, så er teksten ligegyldig: En holdning som sikkert mange teologistuderende, der er til eksamen, vil kunne tilslutte sig.³⁶

Der er i de forløbne år udkommet en endeløs række af sådanne studier, som ofte har det tilfælles, at teksten læses og udlægges på et moderne sprog – da den oprindelige forfatters mening med teksten er ligegyldig, er der jo ingen grund til at læse teksten på forfatterens sprog. Dette er naturligvis noget af en karikatur af denne retning inden for de gammeltestamentlige litteraturstudier; men det har været en højtråbende retning, som vist nu har oplevet sin blomstring og er i hastig tilbagegang. Jeg skal ikke bruge mere tid herpå.

En anden måde at forstå litteratur på hænger sammen med lingvistikken og med semiologien, hvis vigtigste repræsentanter er franskmænd, Algirdas Julien Greimas (1917-1992) og Claude Lévy-Strauss (1908-2009). De har ikke mindst været gjort kendt på Det Teologiske Fakultet i København takket være Geert Hallbäck,³⁷ men i Danmark i det hele taget i form af Aarhusprofessoren Hans Jørgen Lundager Jensens disputats *Den fortærende ild* fra 2000.³⁸ Begge analysemetoder er imidlertid ganske forskellige fra de førnævnte litterære læsninger ved faktisk at være metoder, der søger meninger med litteratur, som ikke bare angår læseren. De mener faktisk, at der i givne tekster er en mening, som kan udtrækkes af teksten gennem meget eksakte analysemetoder. Nogle har ligefrem kaldt strukturalisterne for de sidste positivistiske tekstlæsere. De er i dag selvfølgelig dele af det eksegetiske arbejde, fordi de, hvad angår deres intentioner, er på linje med den generelle udvikling inden for den gammeltestamentlige eksegesis med at søge at placere skrifterne og deres forfattere i en kontekst. Lingvistiske studier i snæver forstand er imidlertid ikke hyppige i nutidens gammeltestamentlige debat og semiotiske studier, ja, der må man desværre nok konstatere, at der inden for faget Det Gamle Testamente ikke er kommet meget siden *Den fortærende ild*, heller ikke i en international sammenhæng.

36. Den såkaldte "reader-response-criticism" forbindes med en lang række navne inden for litteraturvidenskaben, bl.a. Stanley Fish (f. 1938) og Roland Barthes (1915-1980).

37. Sml. Geert Hallbäck, *Hvad jeg skrev: Udvalgte artikler om Det Nye Testamente og andre ting* (København: Anis 2012).

38. Hans Jørgen Lundager Jensen, *Den fortærende ild: Strukturelle analyser af narrative og rituelle tekster i Det Gamle Testamente* (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2000).

Cui bono? Hvem har gavn af beretningen om Israels historie?

Nå, for at sætte det på spidsen så er intet af det, som står i Det Gamle Testamente, hændt, men hvad er det så, der står? Det er selvfølgelig en karikatur at fremstille sagen således. Der er adskilligt, som vi finder i Det Gamle Testamente, som er hændt, men måske ikke på den måde, som det fremstilles. Der er et klart eksempel på, hvad jeg mener med dette lidt kryptiske udsagn, når man ser på fortællingen i 2 Kongebog 18-20 om assyrerkongen Sankeribs angreb på Hizkija af Jerusalem i 701 f.Kr. Den præcise dato har vi takket være Sankeribs egne annaler, idet assyrerne benyttede sig af nogenlunde det samme system som romerne, der lod en af konsulerne datere det år, vedkommende var konsul i. Assyrerne havde en embedsmand, en *limu*, som gav navn til året.

Nuvel, vi læser om Sankeribs angreb på Jerusalem i den korte notits i 2 Kongebog 18,13-16:

I kong Hizkijas fjortende regeringsår drog assyrerkongen Sankerib op og indtog alle Judas befæstede byer. Og Judas konge Hizkija sendte bud til assyrerkongen i Lakish: "Jeg har forbrudt mig. Drag bort igen! Hvad du pålægger mig, vil jeg udrede." Assyrerkongen pålagde så Judas konge Hizkija at udrede tre hundrede talenter sølv og tredive talenter guld, og Hizkija gav ham alt det sølv, som fandtes i Herrens hus og i skatkamrene i kongens palads.

Sankerib fortæller det på denne måde:

I min tredje kampagne drog jeg til Hattiland. ...

Derefter følger en række enkeltheder under felttoget, men så kommer:

Med hensyn til judæeren Hizkija, som ikke underkastede sig mit åg: jeg belejrede og erobrede 46 af hans befæstede byer, sammen med de mindre byer omkring dem ved at jævne dem med jorden ved hjælp af belejringsramper og med belejringsværker, og ved at storme dem med fodsoldater ... 200.150 mennesker, store og små, mænd og kvinder, heste, mulddyr, æsler, kameler, kvæg og får uden nummer førte jeg bort fra dem og betragtede som bytte. Ham selv lukkede jeg inde i Jerusalem, hans kongelige by, lige som en fugl i et bur ...

Og han fortsætter efter endnu en række detaljer:

Med hensyn til Hizkija, så overvældede min majestæts glorie ham, og araberne og hans lejesoldater, som han havde bragt ind for at styrke Jerusalem, hans kongelige by, deserterede fra ham. I tillæg til de 30 ta-

lenter af guld og 800 talenter af sølv, kom juveler (...), dertil hans døtre, hans harem, hans mandlige og kvindelige musikere, som han bragte efter mig til Ninive, min kongelige by.³⁹

Selv om tributten, som Hizkija må betale til Sankerib, er mindre ifølge beretningen i 2 Kongebog 18 – specielt bemærker man udeladelsen af prinsesserne – så er det ikke vanskeligt at se, at det er den samme begivenhed, der er tale om. Men derefter går det løs i fortællingen i 2 Kongebog, først med fortællingen om assyrerkongens sendebud, der afgår fra Sankeribs lejr ved Lakish (som han erobrede, det har vi både assyriske tekster og relieffer, som viser⁴⁰) til Jerusalem for at true Hizkija til overgivelse (Hizkija havde sådan set allerede overgivet sig inden det assyriske sendebuds ankomst), derefter med historien om Hizkijas bøn til Jahve, og Jahves engel, der på én nat dræber 185.000 soldater i Sankeribs lejr, hvilket meget forståeligt førte til, at assyrerkongen drog hjem. Ifølge Sankeribs egen version, var han nu nok for længst vendt hjem, således at tributten fra Hizkija måtte eftersendes til Ninive.

Man kan sige, at fakta og fantasi her er sat sammen til én beretning, og at den ubehageligste del af Hizkijas underkastelse er udeladt. Der er heller ikke et ord i 2 Kongebog om årsagen til Sankeribs togt mod Hizkija, nemlig at Hizkija havde skabt problemer i hele området og bl.a. havde kidnappet kongen af Ekron, åbenbart Sankeribs mand.

Der er altså ting, der omtales i Det Gamle Testamente, som er indtruffet også i “den virkelige verden”; men det er ikke ofte nemt at skelne mellem, hvad der er sket, og hvad der er indbildning eller fri fantasi.

39. Oversat efter teksten i David Daniel Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (Chicago: Oriental Institute 1924), 29-34. Naturligvis har der været gjort mange forsøg gennem tiden på at finde en historisk baggrund for alle beretningerne i 2 Kongebog 18-20. Sammenfattende, se Paul S. Evans, *The Invasion of Sennacherib in the Book of Kings: A Source-Critical and Rhetorical Study of 2 Kings 18-19* (Vetus Testamentum Supplements 125; Leiden: E. J. Brill 2009), samt diskussionen i Lester L. Grabbe (udg.), *Like a Bird in a Cage: The Invasion of Sennacherib in 701 B.C.E.* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 363; Sheffield: Academic Press 2003).

40. Se David Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib* (Tel Aviv: The Institute of Archaeology 1982).

Det moderne historiebegreb og dets konsekvenser

Da jeg for tredive år siden i Aarhus holdt foredrag om Jahves kone og lignende ting,⁴¹ kom min kollega fra systematisk teologi, Mogens Stiller Kjærgaard, hen til mig bagefter og fortalte om, hvad der var blevet sagt på bænken bag ham. Det sad et par af stiftets ældre præster: "Hvem er den unge mand deroppe?" "Det ved jeg ikke", var svaret, "en splittergal hypotesemager, der kun er ude på at gøre sig selv bemærket!"

Denne ordveksling er nok typisk for mennesker, der ikke rigtig har forstået og ikke vil forstå, hvad der er sket inden for de teologiske videnskaber. Holdningen findes såvel blandt fagfolk som blandt lægfolk. Den hænger sammen med, at ingen af de pågældende har forstået de problemer, som den moderne historieforskning har bragt med sig siden oplysningstiden. Historiebegrebet ændrede sig drastisk omkring 1800; men terminologien forblev stort set den samme. Når man talte om historie tidligere, mente man egentlig fortælling. Når Herodot i oldtiden benyttede ordet historie, betød det "undersøgelse" – "research" ville en journalist sige – men da alle fortællinger bortset fra science fiction handler om noget, der går forud for fortællingen, så var historie altså fortællingen om fortiden, den fjerne eller den nære.⁴² Fortiden eksisterede ikke mere; men man skabte sig alligevel en identitet gennem fortællingerne om ens fortid.

Med historiesynets ændring forvandlede historien sig fra at være en fortælling om ting fra fortiden til at blive en videnskabelig rekonstruktion af fortiden. Jeg har redegjort for denne forvandling af historiebegrebet og dets forudsætning i *Det Gamle Testamente mellem Teologi og Historie*;⁴³ men ganske kort: fortiden definerer stadig – også efter år 1800 – hvem du er. Nu skulle det imidlertid være fortiden, som den virkelig havde været. Men netop fordi terminologien forblev den samme, forstod de færreste, hvad der var sket og reagerede derfor

41. Det var kort efter fundet af flere indskrifter, dels fra Khirbet el-Qom syd for Hebron (fra 7.-6. årh. f.Kr.) og Kuntillet Ajrud i det nordlige Sinaj (fra slutningen af det 9. eller begyndelsen af det 8. årh. f.Kr.), hvori Jahve optræder sammen med Ashera, f.eks. i formen "Jeg velsigner dig ved Jahve fra Samaria og ved hans Ashera" (Kuntillet Ajrud indskrift I). Se vedrørende disse indskrifter Tilde Binger, *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 232; Sheffield: Academic Press 1997). Mit foredrag publiceredes som "Fædrenes' Gud", i Sigfred Pedersen (udg.), *Gudsbegrebet*, (København: G. E. C. Gad 1985), 46-59.

42. I følge Henry G. Liddell & Robert Scott, *A Greek-English Lexicon. A New Edition revised and augmented by Henry S. Jones* (9. Udg.; Oxford: At the Clarendon Press 1940) bør μῦθος oversættes med "inquiry" (s. 842), men ἱστορία med (betydning II) "tale, story, narrative" (s. 1151).

43. Niels Peter Lemche, *Det Gamle Testamente mellem teologi og historie*, 127-136.

ofte meget skarpt på resultaterne af det ændrede historiesyn, ikke fordi der var tale om ændringer i snæver forstand, men fordi disse ændringer opfattedes som forsøg på at ændre på ens egen identitet. Der går derfor en lige linje fra ændringerne i historieforståelsen til den kristne fundamentalisme, der fik sit navn fra en amerikansk bogserie, der udkom i begyndelsen af det 20. århundrede, *The Fundamentals*,⁴⁴ fordi ethvert angreb på den grundlæggende fortælling, som man havde fået fortalt i kirken, i søndagsskolerne, ja, selv i skolerne, opfattedes om nedbrydende for ens egen selvforståelse.

Over for denne holdning kom den historisk-kritiske forskning stort set til kort. I virkeligheden var det ikke så forfærdelig mange mennesker, der var mentalt i stand til at absorbere de nye udlægninger af Bibelen, som jo især i de protestantiske kirker var det ultimative grundlag for ens tilværelse. Nu mente man at se Bibelen under angreb, og det blev uden videre oversat til, at man selv var under angreb. Vi har således set medlemmerne af Københavnerskolen især i amerikanske konservative religiøse kredse anklaget for at være en trussel mod den vestlige civilisation og det, der er værre.⁴⁵

Skrifterne, som vi finder i Det Gamle Testamente, handler ikke om fortiden, som den var, men om fortiden som en fortælling, der skulle forklare, hvem forfatterne til disse tekster og deres publikum anså sig selv for at være. Det er den bedste forklaring, jeg kan finde på til at beskrive, hvad vi har i Det Gamle Testamente. De gammeltestamentlige skrifter er kommet til verden for at fortælle medlemmerne af det antikke jødiske samfund, hvem de var, og hvorfra de kom. Jeg har tidligere ved forskellige lejligheder beskrevet disse skrifter som "diasporalitteratur", som en litteratur, der nok opfatter "Israel" som alle jøders hjemsted, og egentlig foreslår, at alle jøder burde leve der; men ser man nærmere efter, så er det klart, at det publikum, som denne litteratur henvender sig til, ikke levede i Palæstina, men i den jødiske diaspora.⁴⁶ Det er derfor ikke mærkeligt, at bøgerne i Det Gamle Testamente meget hurtigt efter deres tilblivelse blev oversat fra hebraisk til græsk. De færreste jøder i diasporaen kunne i den hel-

44. *The Fundamentals* 1-12 (Los Angeles: Bible Institute of Los Angeles 1910-1915).

45. F.eks. antisemitter. Det amerikanske talerør for denne diskurs vendt mod medlemmerne af Københavnerskolen har især været arkæologen William G. Dever, sammenfattende i hans *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know it? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2001), 23-52. Min analyse af fænomenet blev udgivet som "Ideology and the History of Ancient Israel", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 14 (2000), 165-193.

46. Se især *Det Gamle Testamente mellem teologi og historie*, 249-252, 278-280.

lenistiske og i den romerske tid tale og læse hebraisk. De var jødiske grækere, eller græske jøder.

Kulturel erindring

I de seneste år vakte et center ved Afdelingen for Bibelsk Eksegese viet emnet “kulturel erindring” en betydelig opmærksomhed.⁴⁷ Jeg ved ikke, om det gik op for alle, hvor centralt dette begreb er for forståelsen af den gammeltestamentlige litteratur, og velsagtens også for den nytestamentlige. Det virker på en måde ganske konfust, og jeg må da indrømme, at jeg selv havde mange problemer både med hensyn til at afgrænse temaet og definere det, da jeg gik med i projektet.

Betegnelsen kulturel erindring går tilbage til en tysk egyptolog fra Heidelberg, Jan Assmann, der for tredive år siden begyndte at tale og skrive om *die kulturelle Erinnerung*.⁴⁸ Han blev snart understøttet af sin kone, Aleida Assmann, som ligeledes er fra Heidelberg og dertil datter af den i min generation meget kendte tyske nytestamentler Günter Bornkamm.⁴⁹ Begge bygger de, siger de, på den franske sociolog Maurice Halbwachs’ (1877-1945) studier i “kollektiv erindring”. Når jeg udtrykker det således, at de siger, at de bygger på Halbwachs, hænger det sammen med, at det måske ikke er så helt enkelt, som de selv fremstiller det. Både Jan og Aleida Assmann er kulturforskere. Det var Halbwachs ikke. Han var sociolog og elev af Émile Durkheim (1858-1917), og hans første værk om kollektiv erindring hedder *Les cadres sociaux de la mémoire*,⁵⁰ “de sociale rammer for erindringen”. Først det posthumt udgivne (Halbwachs omkom i koncentrationslejren Buchenwald i 1945) og ufuldstændige værk

47. Centre for the Bible and Cultural Memory (BICUM). Centret oprettedes på initiativ og med en bevilling fra forskningsrådet af Pernille Carstens og var aktivt fra 2010-2012. Der kan henvises til temanummeret herom i *DTT* 76 (2013), 1-80, med bidrag fra forskere tilknyttet centret, ud over Pernille Carstens, Niels Peter Lemche, Trine Bjørnung Hasselbalch, Bo Dahl Hermansen og Michael Perlt. Den vigtigste publikation, som endnu er udkommet med udgangspunkt i centrets arbejde, er Pernille Carstens, Trine Bjørnung Hasselbalch og Niels Peter Lemche (udg.), *Cultural Memory in Biblical Exegesis* (Piscataway; Gorgias Press 2012).

48. Jan Assmanns (f. 1938) hovedværk er *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Verlag C. H. Beck 1992); engelsk oversættelse *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance and Political Imagination* (Cambridge: University Press 2011).

49. Aleida Assmann (f. 1947), *Cultural memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives* (Cambridge: University Press 2011).

50. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), første moderne udgave ved Gérard Namer (Paris: Albin Michel 1994).

*La mémoire collective*⁵¹ taler om kollektiv erindring; men det er ikke helt det samme, som Assmann taler om. Assmann taler om samfund, f.eks. kunne det være det jødiske samfund i oldtiden. Halbwachs kunne imidlertid lige så godt eller snarere tale om den kollektive (for ingen vil vel sige “kulturelle”) erindring hos Brøndby Supporters eller en hvilken som helst anden diskret gruppe inden for et samfund. Franske forskere, der beskæftiger sig med emnet, foretrækker i dag nok betegnelsen “*mémoire sociale*”, social erindring.⁵²

Imidlertid er begge begreber vigtige. Halbwachs’ “*cadres sociaux*” handler om de kredse, hvori en fælles erindring findes, uanset hvor vi befinder os i et givent samfund. Jan Assmann taler om samfundets kollektive erindring, som han så kalder “kulturel”. Vi kan sammenknytte de to begreber i en fælles tese, som kan give et svar på, hvad vi møder i Det Gamle Testamente, idet vi kan spørge om, hvor i det gamle jødiske samfund denne erindring hørte hjemme – vi ser her bort fra det øvrige palæstinensiske samfund i førhellenistisk tid. Hvis erindring er det, som vi finder i Det Gamle Testamente? Det er enkelt at svare på: Det er erindringen hos de mennesker, der kunne læse og skrive, hvilket aldrig var mere end et lille mindretal, selv i den hellenistiske verden næppe mere end ti procent af den samlede befolkning.

En hellenistisk bog? Anden del

Ser vi på Det Gamle Testamente og forsøger at gennemanalysere fortællingerne heri med henblik at bestemme, hvor de hører hjemme, og hvilke hellenistiske temaer, der er taget op heri, så er det klart, at det ikke er muligt at pege på et enkelt sted herfor. Jeg forsøgte mig med en analyse af urhistorien i Genesis i et foredrag, jeg holdt på Det Teologiske Fakultet i oktober sidste år under konferencen om *Changing Perspectives*.⁵³ I urhistorien findes en sammenstykning af elementer fra græsk tradition og fra nærorientalsk – især mesopotamisk – tradition. Ingen græsk fortælling fra Hesiod (8. årh. f.Kr.) og

51. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective* (1950). Den første kritiske udgave ved Gérard Namer (Paris: Albin Michel 1997). Ingen af Halbwachs’ værker er oversat i deres helhed til engelsk. Et begrænset udvalg findes dog: *Maurice Halbwachs: On Collective Memory, edited, translated, and with an introduction by Lewis A. Coser* (Chicago: University Press 1992).

52. Således Gérard Namer, *Halbwachs et la mémoire sociale* (Paris: L’Harmattan 2000).

53. Niels Peter Lemche, “Is the Old Testament Still a Hellenistic Book?”, i Anne K. de Hemmer Gudme & Ingrid Hjelm (udg.), *Changing Perspectives* (London: Acumen), under udgivelse.

fremefter, og ingen nærorientalsk fremstilling af de ældste tider har alle elementerne med, som findes i urhistorien. Faktisk er den nærmeste parallel hertil, hvor alle hovedelementer er samlet, at finde i Ovids *Metamorfoser*, der daterer sig til kejser Augustus' tid.⁵⁴ Ovids fremstilling bygger givetvis på hellenistiske forlæg, således at man kan sige, at den sammenkædning af nærorientalske og græske myter, som findes i urhistorien, kan dateres netop til den hellenistiske tid (hvilket ikke betyder, at myterne stammer fra hellenistisk tid!).

Tager vi urhistorien som udgangspunkt – andre er fortsat med pentateukfortællingerne i bredere forstand, bl.a. den unge belgiske gammeltestamentlige forsker Philippe Weidenbaum, hvis bog hedder *Argonauts of the Desert*,⁵⁵ idet han spiller på titlen på Apollonius af Rhodos' episke digt om argonauternes togt⁵⁶ – så var forfatterne til de gammeltestamentlige skrifter lærde intellektuelle, der i den hellenistiske tidsalder skabte myten om Israels fortid som deres kulturelle erindring, som en fortælling, der snart blev allemandseje. Der er ikke tale om en kollektiv erindring blandt befolkningen i almindelighed, hverken i Palæstina, i oldtiden eller andre steder. Det er denne intellektuelle elites – nogle omtaler dem som *literati*,⁵⁷ – fortælling om fortiden.

Som jeg imidlertid sagde tidligere, så var det præmoderne historiebegreb anderledes end det moderne. Vi har mange gange diskuteret evnen hos ældre historiefortællere til at skelne mellem historiske fakta og myter, som om det var for disse historiefortællere noget særligt vigtigt. Erindringsforskningen skulle imidlertid kunne komme med en forklaring. Der er i nutiden en afgørende forskel på erindring og historie.⁵⁸ En historisk redegørelse bygger på kilder – fakta – ellers regnes den ikke for at være en rigtig historisk rekonstruktion. Ingen kræver imidlertid af en erindring, at den gengiver fortiden præcist, som den var. Erindring er noget højest personligt. Man kan studere den med henblik på at finde elementer fra fortiden heri, og sådanne elementer er utvivlsomt til stede. Men de er blandet op med højest

54. Ovids *Metamorfoser* er oversat af Otto Steen Due, *Ovids forvandlinger* (København: Forlaget Centrum 1989).

55. Philippe Weidenbaum, *Argonauts of the Desert: Structural Analysis of the Hebrew Bible* (Copenhagen International Seminar: London: Equinox 2011).

56. Apollonius virkede i første halvdel af det 3. årh. f.Kr. og virkede som bibliotekar ved det berømte bibliotek i Alexandria, som var datidens vigtigste lærdomscenter.

57. Udtrykket er skabt af den canadiske bibelforsker Ehud Ben Zvi og benyttet i utallige af hans publikationer, og optræder i hans selvpræsentation <http://www.ualberta.ca/~ebenzvi/ebz-researchinterests.html>.

58. Standardværk om forholdet mellem historie og erindring: Geoffrey Cubitt, *History and Memory* (Manchester: University Press 2007).

personlige forestillinger og fortællinger, der kan repræsentere sand erindring, eller er noget, man har fået fortalt, måske så mange gange, at man tror, at det er ens egen erindring. På den måde er erindring faktisk et forskningsområde, der snarere hører hjemme inden for psykologien (hvis ikke psykiatrien) end inden for historieforskningen.

Nuvel, de gammeltestamentlige fortællinger om fortidens Israel og dets skæbne handler tydeligvis ikke om noget, som har fundet sted, men det er en "erindring" stykket sammen af mange forskellige elementer af forskellig kvalitet. Eksemplet med Sankeribs opgør med kong Hizkija med sammenblandingen af facts og fiction er et perfekt eksempel på, hvordan erindring fungerer, når den ikke kontrolleres af videnskabelige historiske metoder.

Disse metoder var ikke til rådighed for antikkens forfattere. Man kan derfor sige, at når de skrev historie, var det ikke historie i vor forstand, det var deres kulturelle erindring, eller rettere, det var den kulturelle erindring, de stykkede sammen, og som havde til hensigt at skabe en kollektiv bevidsthed, en kollektiv erindring om, hvem de var, og hvorfra de kom, hos publikum. Vi kan datere produktionen af denne erindring, vi kan bestemme herkomsten af de fleste af de enkeltbestanddele, som indgår i den, og vi kan bestemme hensigten dermed: at skabe kollektiv identitet gennem en fælles erindring. Uden erindring er der ingen identitet, det er et fænomen, der har været diskuteret siden erindringsforskningens barndom.

En sidegevinst, som i en teologisk sammenhæng er meget mere end en sidegevinst, hænger sammen med, at dateringen af den gammeltestamentlige litteraturs tilblivelse til den hellenistiske tid indebærer, at den kulturelle erindring, som vi finder repræsenteret i Det Gamle Testamente, også er de første kristnes kulturelle erindring. Mere end det har været tilfældet, siden faget Det Gamle Testamente blev skilt fra Det Nye Testamente for snart 200 år siden, kan vi begynde at lappe på følgerne af bruddet. Jeg har ofte drøftet med Mogens Müller, om det ikke er nu, at vi skal få samlet de to dele af vor Bibel under én hat igen. Vi kunne jo tale om begge dele af Bibelen som oldkristendommens fælles kulturelle erindring, hvilket bestemt er en bedre måde at sige det på end det sædvanlige "kulturelle arv".⁵⁹

59. Sml. Også Niels Peter Lemche, *Gammeltestamentlig og bibelsk teologi: Ti forelæsninger* (København: Anis 2008), kapitel 10 "Københavnerskolens bidrag", 190-208.

Og hvad skal vi så lave *après le déluge*?

Var Københavnerskolen syndfloden, eller kommer den først nu bag-efter? Jeg kan stadig ikke besvare det. Den var nok syndfloden, eller en metafor for den omvæltning, der fandt sted inden for den forskning, som jeg og mine førnævnte kolleger er en del af. Der er ikke meget af det, der var alment anerkendt videnskab, da jeg var ung, som har overlevet. Jo, det er nu ikke helt rigtigt. Det er med gammeltestamentlige forskere ligesom med de russiske soldater på Napoleons tid: Franskmændene hævdede, at det ikke var nok at skyde russerne; man måtte også gå over og puffe til dem, før de faldt om. I 1992 kom Philip Davies under IOSOT (International Organization of Old Testament Studies) mødet i Paris hen til mig med programmet i hånden og sagde, at hvis der ikke havde stået 1992 på programmet, ville ingen tro, at det var efter 1970. Jeg kom først tilbage til et IOSOT møde i august sidste år, i München, og der var stadig intet, der havde ændret sig.

Det kan vi være glade for. Det er stadig ikke så lidt af en pædagogisk opgave, der forestår, med at fortælle de historisk-kritiske forskere, at de er afgået ved døden.