

Profeterne som litterære personae:

Nogle forskningshistoriske og metodiske overvejelser – og nogle få eksegetiske¹

*Lektor, ph.d.
Else K. Holt*

Abstract: The interest within early historical-critical exegesis for the religious personality of the Old Testament Prophets has changed within parts of recent exegesis to a quest for the presentation of the prophets as literary *personae*. This article presents the early approach to the prophets, introduces the concept of *persona* from a literary and anthropological perspective as a literary strategy and a “mask” and divine mouthpiece, and connects it with the genre of ancient biography. These approaches are applied to the prophetic book of Ezekiel suggesting that this book be considered not as historiography but as a theological-literary presentation of its message through the life and acts of the literary *persona* of Ezekiel. The article ends with considerations of Old Testament communication of normativity through prophetic narrative.

Key Words: Old Testament prophecy – persona – biography – mask – history of scholarship – Duhm – Elliott – Zimmerli – Ezekiel

I. Indledning

Er det nødvendigt at kende profeten Jeremias og hans biografi for at forstå konfessionerne i Jeremias’ Bog? Er det nødvendigt at afgøre, om Ezekiel var psykotisk for at få mening i hans budskab? Ville budskabet i Jonas’ Bog blive mere levende for os, hvis vi kendte dens forfatter? Hvem er det, der taler i første person i de profetiske bøger, og hvilken grad af betydning skal man tillægge forfatteren? Hvad er forholdet mellem den reelle forfatter, tekstens historie og den stemme, der taler i første person i de gammeltestamentlige profetbøger?

Indtil fremkomsten af den moderne historiske kritik – og ofte også inden for den moderne historiske kritik – er den profet, hvis navn står over bogen og i begyndelsen af den, blevet anset for at være den ubetvivlelige forfatter til “sin” bog. Denne ubetvivlelighed blev imid-

1. Jeg takker mine gode kolleger i det gammeltestamentlige fælles forskerseminar København-Aarhus august 2014, for værdifulde kommentarer og henvisninger ved fremlæggelsen af forlægget til denne artikel.

lertid udfordret omkring det forrige århundredeskifte af forskere som Julius Wellhausen, Bernhard Duhm, Rudolf Kittel, John Skinner, Gustav Hölscher og Sigmund Mowinckel. Men heller ikke inden for denne kritiske forskning herskede der tvivl om, at historiske profeter var forfattere til i hvert fald dele af de profetiske bøger i Det Gamle Testamente, og at eksegeten ved hjælp af kritiske metoder, især litterærkritik og formkritik, kunne nå frem til den oprindelige profets *ipsissima vox* og dermed til hans spiritualitet – og jeg tilføjer: dermed også til den guddommelige stemme, som jo havde åbenbaret sig for profeten. Så sent som i 1980'erne udbrød der åben krig i profetforskningen over minimalistiske kommentarer, især og mest voldsomt Robert P. Carrolls Jeremiaskommentar,² fordi disse kommentarer satte spørgsmålstegn ved historiciteten af profeten som forfatter.

Siden 1980'erne er der imidlertid et stigende antal eksegeter, der går bagom den historisk-kritiske eftersøgning efter den oprindelige profet eller efter de traditions- og redaktionskritiske lag i teksterne; det sker af den enkle og uomtvistelige årsag, at det eneste materiale, vi *de facto* besidder, er teksterne i deres slutform, inklusive varianterne i de klassiske oversættelser. En anden årsag er den voksende forståelse af, at læsning og fortolkning er en dialog mellem teksten og dens læser snarere end læserens monologiske udspørgen af teksten. Dette betyder naturligvis ikke, at man skal afstå fra det historisk-kritiske arbejde.³ Netop det historisk-kritiske arbejde fastholder tekstens "andethed" – det, man med Lessings udtryk kan kalde "den garstigen Graben" mellem os og den bibelske tekst. Ikke desto mindre giver det god mening at hævde, at jagten på den historiske profets biografi er blevet til en litterær og teologisk søgen efter den profetiske *persona*, dvs. den litterære karakter, der er førstepersons fortælleren eller den implicitte forfatter i en profetbog.

II. Begrebet *persona*

The Oxford Dictionary of Literary Terms definerer begrebet *persona* som:

Den antagne identitet eller det fiktive "jeg" (bogstaveligt "maske"), antaget af en forfatter i et litterært arbejde; deraf følgende den talende i et lyrisk digt eller fortælleren i en fiktiv fortælling. I en dramatisk

2. Robert P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, OTL (London: SCM Press 1986).

3. Tværtimod; og efter min erfaring ligger der i langt de fleste tilfælde et solidt historisk-kritisk eksegetisk arbejde bag om de kontekstuelle og litterære tilgange.

monolog er den talende naturligvis ikke den reelle forfatter, men en opfundet eller historisk karakter. Mange moderne kritikere insisterer imidlertid også på, at den talende i ethvert digt omtales som persona for at undgå den utroværdige antagelse, at vi hører digterens sande stemme. En begrundelse herfor er, at en givet digter kan skrive forskellige digte, i hvilke de talende er forskellige; en anden er, at en identifikation af den talende stemme med den reelle digters stemme kommer til at blande imaginær komposition med selvbiografi. Nogle litteraturteoretikere foretrækker at skelne mellem fortælleren og persona'en, idet de opfatter persona'en som den samme som den implicitte forfatter [implied author].

Ordet *persona* stammer fra det græsk-romerske antikke teater, hvor skuespillerne gemte deres ansigter bag masker. Den traditionelle etymologi har forbundet *persona* med det græske πρόσωπον, "maske," eller det latinske *personando*, "ved at lyde igennem." Masken forstås som noget, skuespilleren talte igennem for at øge stemmens styrke, en megafon kunne man sige. I den senere tid har filologer imidlertid udledt ordet fra det etruskiske *Phersu*, navnet på en maskeret gladiator,⁴ som man kan finde afbilledet i den såkaldte Augurerens Grav i Tarquinia fra 6. årh. f.Kr. Det etymologiske udgangspunkt har imidlertid ført i flere retninger, fra den oprindelige betydning, masken som et redskab, der transformerer og skjuler skuespilleren på teaterscenen, til Immanuel Kants, af Augustin inspirerede definition af begrebet person (i *Kritik der reinen Vernunft*): "Rationelle væsner kaldes personer [*Personen*], fordi deres natur angiver, at de er mål i sig selv." Fra at være et middel til at skjule sig er begrebet person ændret til at betegne et menneskes eksistentielle inderste, også i almen hverdagsbrug. I vores sammenhæng er det dog måske lige så vigtigt at nævne Carl Gustav Jungs forståelse af *persona* som en maske for den kollektive psyke. Han hævder, at "[t]he persona is always identical with a typical attitude, in which one psychological function dominates, e.g. feeling, or thought, or intuition."⁵ Dette forklares af Goudas Fabian: "Jung opposes the persona, the self a person assumes in order to play a social role, to the anima, a person's

4. Eller måske en skuespiller, se hjemmesiden *The Roman World*, <http://www.ancientsites.com/aw/Post/1237376> (besøgt 12.12.14). Marcel Mauss beskriver etruskerne som en maske-civilisation, Marcel Mauss, "A category of the human mind: the notion of person; the notion of self," *The category of the person: Anthropology, philosophy, history*, red. Michael Carrithers, Steven Collins & Steven Lukes (Cambridge: Cambridge University Press 1985), 1–25 (15); engelsk oversættelse af "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de 'moi'" (Huxley Memorial Lecture 1938), *Journal of the Royal Anthropological Institute* LXVIII (1938).
5. C. G. Jung, *Collected papers on analytical psychology*. Authorized translation, red. Constance E. Long. 2d ed. (New York: Moffat Yard 1917), 466, Jung's fremhævelse.

true inner being.”⁶ At disse to forståelser ikke med nødvendighed må adskilles fremgår hos Marcel Mauss, der i en (blandt især etnografer) klassisk artikel (Mauss 1985) beskriver personlighedsbegrebets historiske udvikling, herunder den latinske *persona* som bærer både af en social rolle og – i tiltagende grad – en individuel identitet.

Den amerikanske litteraturprofessor Robert C. Elliott drøfter i sin bog *The Literary Persona* brugen af begrebet *persona* i dramatik, litteratur og religion gennem historien. De vigtigste spørgsmål er dem, som jeg indledte denne artikel med: hvem er førstepersonstaleren i en given tekst, og hvilken grad af betydning skal man tillægge forfatteren? Har New Criticism ret i at frakende forfatteren betydning for forståelsen af et litterært værk? Eller skal vi hellere følge dem, der hævder, at vi ikke kan forstå en forfatters kunst og tankegang uden om hans personlighed, og som anser anvendelsen af begrebet *persona* som kritisk værktøj som i bedste fald en uheldig fejltagelse?⁷ Et relateret spørgsmål, som diskuteres af Elliott og andre, er “oprigtigheden” (sincerity) hos den forfatter, der kommunikerer gennem en litterær *persona*, hvad enten det er i en førstepersons diskurs eller skjult bag en litterær karakter. Hvordan vil læseren kunne afgøre om den (forudsatte) forfatter er oprigtig i sin præsentation af handlinger eller følelser? Skjuler forfattere som T.S. Elliott og Ezra Pound [eller Søren Kierkegaard, ekh] ikke sig selv bag forskellige litterære *personae* (Elliott 1982, 35–62)?

Overført til gammeltestamentlig profetisme er spørgsmålet, hvilken forbindelse der er mellem en given bogs navn og dens forfatter/e og redaktorer? Med eksempel fra Jeremias og Hoseas: er Jeremias’ konfessioner eller Hoseas’ fortælling i første person om profetens ægteskab med “en kvinde, som er en anden mands elskerinde” oprigtige eller autentiske udtryk for oprør i profetens indre, eller er det teologisk kommunikation? Og videre: hvilken forskel gør dét for den teologiske kommunikation i den gammeltestamentlige tekst?

Elliott indfører endnu et aspekt, der kan være frugtbart i vores kontekst, nemlig anvendelsen af masker i rituel sammenhæng:

From the beginning of recorded history and far back beyond that in cultural time, people have donned masks in the service of various transformative activities—for purposes of entertainment, certainly, including

6. Goudas Fabian, “Persona,” *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, red. Alex Preminger et al. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1993). Brugen af *persona* i kristen teologisk diskussion af de guddommelige personer vil ikke blive behandlet, skønt den kunne være relevant i den aktuelle sammenhæng.

7. Robert C. Elliott, *The Literary Persona* (Chicago & London: University of Chicago Press 1982), 13–14.

‘play-acting’—but also in their efforts to communicate with the spirits and with their gods, even to partake of godhood (Elliott 1982, 21).

Med henvisning til den amerikanske etnolog Raymond D. Fogelson hævder Elliot, at masker er af transcendent betydning, ikke alene for fx de nordamerikanske irokesere, Fogelsons eksempel, men også for mange andre folk:

When an Iroquois puts on the mask, ... he *becomes* the spirit, he is assimilated into the being of the spirit, a phenomenon of participation of a kind that the French philosopher Lucien Lévy-Bruhl described many years ago. Thus among the Iroquois (and many others) to don the mask in the appropriate ceremonial circumstances and settings is not to enact a role, to make believe, but temporarily to incarnate cosmic reality. Clearly this reverses our normal categories: instead of the mask as a bogus front, hiding the real person behind it, for the Iroquois and the others the mask mediates the highest reality of all (Elliot 1982, 21; Elliotts fremhævelse).⁸

Nu bar de gammeltestamentlige profeter, så vidt vi ved, ikke masker, og vi har ikke antydninger af materielle masker i de gammeltestamentlige tekster, sådan som vi har dem som ren tekst. Ikke desto mindre har vi overleveret fortællinger om profetiske tegnhandlinger, der sjældent er praktikable i det virkelige liv, og som snarest bør forstås som performance art eller gadeteater.⁹ Profeter som Hoseas og Jeremias personificerer guddommen i deres forkyndelse (jf. Hos 1; Jer 8–9).¹⁰ Fokus på profeten som historisk person – i modsætning til som litterær *persona*, som en karakter, der repræsenterer eller ikke repræsenterer en israelitisk eller judæisk profet og hans budskab – kan komme til at

8. Om betydningen af masker og forholdet mellem maske og person, se videre Mauss 1985; Armin Geertz, “Communities, Ritual Violence, and Cognition: On Hopi Indian Initiation,” *Religion as a Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*, red. Timothy Light & Brian C. Wilson (Leiden/Boston: Brill 2004), 289–313 (300–306).

9. Se Louis Stulman, “Prophetic Words and Acts”, *The Oxford Handbook of Prophecy*, red. Carolyn J. Sharp (Oxford: Oxford University Press, under udgivelse); vedr. profetiske tegnhandlinger og gadeteater, se Johanna Erzberger, “Prophetic Sign Acts as Performances”, *Jeremiah Invented*, LHBOTS 595, red. Else K. Holt og Carolyn J. Sharp (New York og London: T & T Clark 2015), 104–116.

10. Jf. Else K. Holt, “Communication of Authority: The ‘Prophet’ in the Book of Jeremiah”, *The Discursive Fight over Religious Texts in Antiquity. Religion and Normativity Volume I*, red. Anders-Christian Jacobsen, Acta Jutlandica Theological Series (Aarhus: Aarhus University Press 2009), 110–118.

dække over et fokus på, hvad jeg vil kalde disse bøgers selvforståelse, nemlig at de medierer “the highest reality of all,” Jahves ord.

III. Profeten som historisk person i det tyvende århundredes forskning

Som nævnt ovenfor, udviste den gammeltestamentlige forskning i det tyvende århundrede, især før gennembruddet af den dialektiske teologi, en stor interesse i profeten som person – i Kants forståelse, vel at mærke, ikke som litterær *persona*. Ikke desto mindre mener jeg, der er lighedspunkter i resultaterne mellem den tidlige historisk-kritiske forskning og den aktuelle litterære afdækning af den profetiske *persona*, for den person, de tidlige forskere præsenterer, er ofte fremstillet som inkarnationen af det religiøse budskab.

Bernhard Duhms kommentar til Jeremias fra 1901 og hans monografi *Israels Propheten* fra 1922¹¹ John Skinners bog om Jeremias, *Prophecy and Religion* også fra 1922, og Gustav Hölschers *Hesekiel, der Dichter und das Buch* fra 1924,¹² blev epokegørende. Jeg skal koncentrere mig om *Israels Propheten* i det følgende. Her præsenterer Duhm profeterne i lyset af Israels politiske og religiøse udvikling i tre trin, for “die Prophetie hat eine Geschichte. Sie ist nicht eine zeitlose Offenbarung überirdischer Wahrheiten.” Det første trin, det “untergeschichtliche” er *die dämonistische*, dvs. stammernes primitive og uudviklede folkereligion. Det andet trin er *die dynamistische*, hvor Jahve optræder som leder af folket og bruger profeterne som “menschliche Werkzeuge.” Desværre sker der på et tidspunkt af dette trin et fald, – “das Heldenzeitalter war vorüber” – så folket blev til “ein Bauernvolk,” der ikke ønskede sig andet og mere end konger og intet fremskridt, og da slet ikke et lederskab i en højere, mere åndelig forstand.

Heldigvis fremstår, netop på dette tidspunkt, profeterne, “die nicht Heil und Sieg verkündigten, sondern Gericht und Untergang.” Disse profeter bekymrede sig mere om indre end om ydre anliggender. “Sie waren dazu berufen, die Führung in der inneren Geschichte der Menschheit zu übernehmen.” Hermed er vi på det tredje og højeste trin i Israels liv, et trin kun for de allerbedste få, afsondret fra de brede masser. Hvor andre folkeslag har filosoffer, statsmænd, digtere og kunstnere, havde Israel profeterne som de nyskabende. Selv den mest irreligiøse tænker må forstå, skriver Duhm, at profetismen ikke bare

11. Bernhard Duhm, *Israels Propheten*, 2. Verbesserte Auflage (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck] 1922 (1. udg. 1916).

12. BZAW 39 (Gießen: Töpelmann 1924).

er en besynderlig tilsynekomst, “sondern der Beginn der geistigen Weltgeschichte bedeutet.” Og som sådan har den haft større indflydelse end Grækenlands filosoffer og Indiens vismænd (Duhm 1922, 3–8, Duhms fremhævelser).

Det er på denne baggrund, Duhm præsenterer de individuelle skriftprofeter i deres historiske sammenhæng. *Amos* er “ein verständiger, nüchternen Bürger und Arbeitsmann”, der ville være blevet hos sit kvæg og sine morbærfigner, hvis ikke visionerne med moralsk nødvendighed havde tvunget ham til at forkynde, hvad han så og hørte. Og hans forkyndelse tager form af guddommeligt inspireret poesi.

Hosea er en ganske anden natur end *Amos*, “viel weicher und sanfter von Art,” og “ein Gefühlsmensch.“ Hans ægteskaber med ikke mindre end to utro kvinder (*Hosea* 1–3) er overraskende gammeldags, men hans religiøse følelse er mere fremtrædende end “die männliche Kraft, Klarheit und Unbefangenheit,” vi finder hos *Amos*; hans poesi er fyldt med vidunderlige billeder, der næppe stammer fra mundtlig forkyndelse, men er opstået ved skrivebordet.

Esajas er formentlig af kongelig afstamning, han forkynder dom for at gøre folket modent til undergangen og skal lede til dets moralske og efterfølgende fysiske død. *Ezekiel* er mere en skrivebordsforfatter end en poet, mere en visionær end en profet, et kultmenneske mere end en spirituel person (Duhm 1922, 90–101; 144–47; 227–41).

Det er således en lettelse for Duhm endelig at kunne vende tilbage til den autentiske profet, *Jeremias*, en af de største profeter og digtere i Israel, den sande efterkommer af *Amos*, *Hosea*, *Esajas* og *Mika*, og samtidig en fuldtud selvstændig ånd. Duhm skriver mere end 40 sider om *Jeremias* (Duhm 1922, 242–84).

Jeremias har altså Duhms særlige kærlighed, og det forstår man, når man læser hans kommentar til profeten fra 1901. Jeg skal ikke gå nærmere ind i den her, men i stedet nævne den opfattelse af den bagvedliggende hermeneutik og teologi, som to amerikanske forskere, Joe Henderson og Mary Chilton Callaway, hver for sig har arbejdet med.¹³ De peger begge på betydningen af liberalteologien og dens fokus på personlig tro i Duhms (og også Skinners) præsentation af profeten *Jeremias*. Interessant nok forekommer de fremstillinger af profeterne, som disse to fædre til den historisk-kritiske forskning giver

13. Joe Henderson, “Duhm and Skinner’s Invention of Jeremiah,” *Jeremiah Invented*; LHBOTS 595; red. Else K. Holt og Carolyn J. Sharp (New York/London: T & T Clark 2015), pp. 1–15; Mary Chilton Callaway, “Seduced by Method: History and Jeremiah 20,” *Jeremiah Invented*, pp. 16–33. For en dansk introduktion til *Jeremias*biografiens forskningshistorie, se Else K. Holt, “Den ensomme profet – eller: Hvorfor man skal studere *Jeremias*’ biografi?” *Historie og konstruktion*, Forum for Bibelsk Eksegese 14 (København: Museum Tusulanums forlag 2005), 192–206.

os, at være nærmere på den oplevede profetiske *persona* end på en evt. historisk reference. Med Hendersons ord: “The biography of Jeremiah that resulted from the historical-critical method has a strong resemblance to the lives of the nineteenth-century theologians and biblical scholars who broke with traditional Christianity” (Henderson 2014, 14). Men, kunne jeg føje til, den var dog inspireret af det, eksegeterne fandt i profetbøgerne. Den kritiske tyske teolog med sine åndelige kvababelser springer durch ud af profetbøgernes fremstillinger.

Interessen for profeternes spiritualitet og personlighed fortsatte gennem det tyvende århundrede; hvad Jeremiasforskningen angår, er John Brights amerikanske og Wilhelm Rudolphs tyske kommentarer eksemplariske og helt afgørende indflydelsesrige. For Bright var Jeremias

... both one of the great figures of Israel’s history and a person whom one can readily admire. He was a man of great spiritual insight and depth, a man of driving eloquence who was possessed of unusual poetic gifts; he was, moreover, in the profoundest sense of the word a brave man, a passionate and exceedingly human man who captures our sympathies as few figures from ancient times do.¹⁴

Også Wilhelm Rudolph konstruerer en religiøs profetisk biografi:

Wie schwer ihm diese Verkündigung fiel, erkennen wir daran, daß er immer wieder prüfte, ob es wirklich so schlimm stehe, daß ein göttlicher Vernichtungsspruch gerechtfertigt sei (5 4f.; 6 9; 5 26ff.); begierig griff er nach jedem Anzeichen einer Besserung (3 21ff.), fürbittend sprang er in die Bresche (14 11), und doch, als er nach den paar ersten Jahren seiner Wirksamkeit unter Josia die Bilanz zog, war das Ergebnis trostlos (6 27ff): massa perditionis.¹⁵

Tonen var ganske anderledes blot ca. 10 år senere, i 1980’erne, hvor William Holladays¹⁶ og Robert P. Carrolls store Jeremiascommentarer udkommer. Så forskellige de er – Holladay har en maximalistisk tillid til Jeremias’ Bog som historisk kilde til profetens forkyndelse og dens historiske situation, mens Carroll kan betragtes som den emblematiske, minimalistiske kommentator – så er deres interesse begge en

14. John Bright, *Jeremiah*. Anchor Bible 21 (Garden City: Doubleday 1965), xv.

15. Wilhelm Rudolph, *Jeremia*. HAT Erste Reihe. 3., verbesserte Auflage (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck] 1968, 1. udg. 1947), III.

16. William Holladay, *Jeremiah 1–2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1–25; 26–52*. Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press 1986–89); Carroll 1986.

historisk-kritisk interessere i den historiske oprindelse, mens interessen for profetens *personlighed* er fraværende.

Fra 1980'erne og fremefter forsvinder således profeten som religiøs person fra den videnskabelige litteratur og erstattes med et fokus på de profetiske bøgers tradition, redaktion, komposition, kommunikation, deres historiske og kulturelle baggrund og deres intertekstualitet.¹⁷ Man kan betragte disse kommentarer som en slags parallel til New Criticism med ca. 20 års forsinkelse: forfatteren er forsvundet fra interessen og bliver i vores tilfælde erstattet af redaktorer.

Men midt i denne bevidste, vilde videnskabelige uvidenhed om fx den historiske Jeremias, dukker profeten op i nye klæder, denne gang som litterær *persona*. Man kan selvfølgelig diskutere, om det litterære begreb *persona* overhovedet kan appliceres på profetisk litteratur. Carroll, fx, som afviser, at vi har adgang til en historisk Jeremias, spørger således, om ikke en præsentation af Jeremias som profetisk *persona* er en for moderne tilgang til teksten. "The figure of Jeremiah may only be an editorial link between different elements in the tradition..." (Carroll 1986, 58; min fremhævelse).

Et andet problem er, at begrebet *persona* har været anvendt på ganske forskellige måder i eksegesen. Jeg skal derfor for en ordens skyld gøre min egen definition af begrebet klar. I det følgende bruger jeg *persona* som reference til præsentationen af profeten, enten direkte gennem (selv-)biografisk fortælling eller indirekte gennem budskabet i den profetiske bog. Dvs., at den profetiske *persona* er en litterær figur, der fremstår for læseren gennem læsningen af profetbogen, ligegyldigt om denne *persona* har nogen som helst historisk baggrund som en "rigtig" person eller ej. Jeg koncentrerer mig for enkelhedens skyld om det "biografiske" materiale.

IV. Profetisk litteratur og biografien som genre

Geert Hallböck beskriver i sin artikel "Den himmelske og den jordiske Jesus"¹⁸ forståelsen af Jesus' biografi i forskellige nytestamentlige

17. Det kan ganske vist med rette hævdes, at traditions- og redaktionshistorien havde været de fremherskende metoder i den gammeltestamentlige forskning fra 1950'erne; ikke desto mindre er det først fra 1980'erne, at den profetiske person, forstået som en historisk person, mister sin sidste betydning.

18. Geert Hallböck, "Den himmelske og den jordiske Jesus: Om forskellen mellem hymnernes og evangeliernes Jesus-billede", *Frelsens biografisering*. Forum for Bibelsk Eksegese 13, red. Thomas L. Thompson & Henrik Tronier (København: Museum Tusulanums Forlag 2004), 190–213.

genrer, herunder dens forskningshistorie. For en gammeltestamentlig eksegetisk synsvinkel er det slående, at der forskningshistorisk betragtet er et sammenfald mellem den tidlige *Leben-Jesu* forskning og interessen i den gammeltestamentlige forskning for profeten som religiøs person, og også, at den dialektiske teologi kom til at spille en rolle for opgøret med såvel *Leben-Jesu* som det, vi kunne kalde *Leben-der-Propheten* forskningen. Både Jesus- og Jeremias-forskerne kan anklages – med den dialektiske teologi – for at male et billede af hovedpersonen, som matcher de religiøse idealer i liberalteologien. De dialektiske teologer erstattede det biografiske fokus på Jesus med *kerygmaet*, og det samme kan siges at ske med en vis forsinkelse i den gammeltestamentlige kommentargenre.

If. Hallbäck har den litterære vending i evangelieforskningen imidlertid ført til en interesse i biografien, forstået som en antik genre; Hallbäck henviser til Charles H. Talberts artikel i *Anchor Bible Dictionary* om antik biografi og evangelielitteratur, kanonisk såvel som apokryf.¹⁹ Det viser sig, vil jeg hævde, at Talberts definitioner glimrende kan anvende heuristisk også på Det Gamle Testamente, så meget desto mere, som mange af de gammeltestamentlige personer får et rigt efterliv i antik jødisk og kristen hellenistisk litteratur.²⁰ Man kan altså forestille sig, at der var en slags behov for eller trang til biografi i antik jødedom, og at det var baggrund for de endelige versioner af profetbøgerne.

Talbert skelner mellem det *essentielle* eller konstitutive og det *accidentelle* i antik biografi. Til det *konstitutive* for genren hører, at subjektet er en fremtrædende eller berygtet figur (konger, generaler, filosoffer, litterære figurer, lovgivere, profeter eller helgener), og at målet er at fremhæve denne persons væsen. Relevansen for profetbøgerne er indiskutabel. De af Talberts *accidentelle* karakteristika ved biografien, der er relevante i vores sammenhæng, er 1) at der ikke er nogen interesse i en personlighedsudvikling, 2) at nogle biografier har til formål at påvirke deres læsers adfærd eller opfattelse, 3) at subjektets liv kan indsættes i en mytisk ramme, og 4) at antikke biografier har en lang række sociale funktioner, blandt hvilke den vigtigste i en gammeltestamentlig kontekst må være propaganda og at anvise, hvor den sande tradition findes i nutiden (jf. Talbert, 747).

Men hvorfor denne trang til biografi? For det første kan man pege på det aksetidsfænomen, at budskabet skal autoriseres af en autori-

19. *Anchor Bible Dictionary*, vol. I, "Biography, Ancient," 745–749. For en uddybende gennemgang af antik biografi, se Tomas Hägg, *The Art of Biography in Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press 2012).

20. Holt 2005.

seret budbringer.²¹ Et godt eksempel herpå er Ezras offentlige oplæsning af Toraen i Nehemias 8. Her bliver oplæsningen af Guds nedskrevne ord understreget som en legitimering af Toraen i det efter-eksilske judæiske samfund. Hele folket samles i Jerusalem på et navngivet sted, Vandporten, på en præcis dato og tidspunkt, og hører på Moseloven, som – det understreges igen og igen – er nedskrevet i en bog. Omstændighederne er omhyggeligt, næsten kedsommeligt udfoldet, og de vigtigste vidner en opregnet ved navn og deres placering på det træpodium, hvorfra Ezra læser Loven. Autorisationen af Toraen for det eftereksilske samfund – eller måske: den eftereksilske menighed – er på denne måde indsat i en fortælling om en bestemt historisk ramme og bestemte historiske personer, der fungerer som garant for budskabets legitimitet. Selv Toraen har altså brug for at blive genbekræftet gennem biografi og historie.

Dette behov for autentifikation og autorisation gælder også profetismen. Denne tanke er allerede til stede i Knud Jeppesens Mikadisputats:²²

Der opstod samlinger af orakler, tillagt profeter; eftertiden havde ingen mulighed for at efterprøve ægtheden af dem, men det har heller ikke været afgørende. Ikke mindst i exilsk tid synes der at være ønske fremme om at hæve profetordenes anonymitet og knytte disse til bestemte kendte profeter; det synes at være pointen ved at sætte overskrifter på orakelsamlingerne ... Dengang som nu var der sikkert ikke langt fra vendingen "Var det ikke Jesaja, der engang sagde" til "Jesaja sagde engang ...".

Som traditionshistoriker taler Jeppesen ikke om profeten som en litterær *persona* i vores forstand; men det ændrer ikke ved betydningen af hans understregning af autorisationsprocessen gennem inddragelse af legendarisk (skriftligt) materiale.

Et aspekt ved – også, men ikke alene – den antikke biografi, nemlig behovet for eller trangen til biografi, som her kun kan antydes, er det kognitive perspektiv: Hvorfor fortæller vi biografi eller historie? Anvendelsen af biografi og historie, også i form af "opfundet" biografi og historie, synes at være en del af vores nedarvede behov som sociale

21. Om Israel og aksetid se Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge, Mass: Harvard University Press 2011), Chapter 6: The Axial Age I: Introduction and Ancient Israel, 265–323. For en dansk introduktion til Bellah og begrebet aksetid se Hans J. Lundager Jensen, "Robert Bellah, religion og menneskelig evolution", *RvT* 60 (2013), 11–31.

22. Knud Jeppesen, *Græder ikke saa saare. Studier i Mikabogens sigte*. Vol I (Aarhus: Aarhus University Press 1987), 99, med henvisning til Peter R. Ackroyd.

væsner. Kognitivt har vi brug for at “kende” kilden til budskabet og at “kende” personen bagom budskabet for at tillægge budskabet troværdighed og betydning.²³ Ezra, der læser Tora'en højt for Israel, det biografiske materiale i profetbøgerne, eller tilføjelsen af Davids navn og udvalgte episoder fra hans liv i rubrikkerne til salmerne er alle eksempler på nødvendigheden af kendskab til kilden og dens autorisation.

Går vi til de direkte biografiske informationer i profetbøgerne, så er deres omfang og indhold, som bekendt, ganske varierende. Nogle af profetbøgerne, som Joel, Obadias og Malakias, associeres kun ganske kort med deres eponyme forfattere gennem *Wort-Ergehen* formelen i overskriften eller gennem nogle få redaktionelle formularer, som fx i Haggai og Proto-Zakarja.²⁴ Andre profetbøger indeholder mere detaljeret “biografisk” information, en information, hvis formål ikke alene eller primært synes at være præsentation og præservering af profetens liv. Snarere synes der at være tale om en dobbeltsidig autorisation: gennem præsentationen af den profetiske litterære *persona* autoriserer “biografien” budskabet som guddommeligt budskab; på samme tid bliver den profetiske *persona* autoriseret som guddommeligt sendebud af sendebuds- og *Wort-Ergehen* formlerne. Nogle profetbøger, som fx Jeremiasbogen, omhandler lange perioder i profetens liv, og i tilfældet Jonas' Bog er budskabet fortællingen om hans liv. Ingen profetbog – bortset fra Malakias' bog – er dateret eller unavngivet, og man kan derfor nok slutte, at når vi når frem til den redaktionelle aktivitet i persertiden, var behovet for autenticitet og autorisation så påtrængende, at samlingerne af (måske) tidligere anonyme orakler fik tilføjet rubrikker, der knyttede oraklerne til en bestemt person og ofte også til bestemte tider og steder – en modifikation af Jeppesens synspunkt.

Foruden Jonas, der i øvrigt er ganske atypisk, er nogle af de bedste eksempler på profetisk “biografi,” dvs. skabelsen eller fremstillingen af profeten og hans budskab som litterær *persona*, Hoseas, Amos, Jeremias og Ezekiel, med Esajasbogen som undtagelsen, der bekræfter reglen. Jeg vil i det følgende bruge Ezekiels Bog som eksempel; den er

23. Jesper Sørensen, *Interacting Minds Centre*, Afd. for Religionsvidenskab, Århus Universitet, i en personlig samtale. Den aktuelle interesse blandt eksegeter i at “opfinde” biografier kunne skyldes den omstændighed, at vi med vores minimalistiske mistroens hermeneutik savner den traditionelle historiografi og/eller tidligere historiske naivitet.

24. Se hertil fx Jill Middlemas, “The Shape of Things To Come: Redaction and The Early Second Temple Period Prophetic Tradition,” *Constructs of Prophecy in the Former and Latter Prophets and Other Texts*. Ancient Near East Monographs 4, red. Lester L. Grabbe & Martti Nissinen (Atlanta: Society of Biblical Literature 2011), 141–55.

ganske interessant, fordi den har et bestemt, ret “syret,” greb om det biografiske materiale.²⁵

V. Biografi og *persona* i Ezekiels Bog

Selve Ezekielbogens størrelse gør generaliseringer om den risikable. Bernhard Duhm kaldte, som tidligere nævnt, Ezekiel for *Schriftsteller*, prosaist og skrivebordsforfatter uden sans for poesi, mens hans samtidige Gustav Hölscher, gennem anvendelse af radikal litterærkritik, befriede Ezekiel fra “der öden prosaischen Schablone,” som redaktionen havde spændt hans digte ind i, så at digteren Ezekiel genopstod i et klart lys med sin “blendenden, phantasievollen und leidenschaftlichen Rhetorik,” og billedet af profeten selv – det, jeg ville kalde profetens *persona* – forandredes fra “der steife priesterliche Literat und Bahnbrecher des gesetzlich-ritualistischen Judentums” til “ein echter Prophet der Judäischen Antike, ein Gesinnungsverwandter des echten Jeremias,”²⁶ Jeremias’ soulmate, så at sige.

Ezekiel rummer nogle få egentlig “biografiske” fortællinger, lange og udfoldede lignelser, giftige domstaler og arbejdstegningen til det post-katastrofiske tempel i Jerusalem. Foruden de allerede nævnte tidlige, klassisk historisk-kritiske fortolkninger har Ezekiel været læst som psyko-patologi,²⁷ som udtryk for post-traumatisk stress syndrom (PTSD) og i lyset af katastrofe-forskning, der må betragtes som en – af flere – kollektiv parallel til det individuelle PTSD.²⁸ Som Louis Stulman og Paul Kim udtrykker det, åbner Ezekiels bog, med sin “surplus of violence and unrelenting blame ... a dark shadowy window into the pain of displaced people” (Stulman og Kim 2010, 145).

Det egentligt biografiske materiale, der præsenterer den litterære *persona* Ezekiel, består primært af fortællinger om tegnhandlinger. Ezekiel spiser bogrullen, Ez 3,1–3; på Guds befaling undlader han at

25. For en introduktion til fremstillingen af den profetiske *persona* i Hoseas’, Amos’, Esajas’ og Jeremias’ bøger, se Else K. Holt, “The Prophet as Persona”, *The Oxford Handbook of Prophecy* (under udgivelse).

26. Hölscher 1924, 56.

27. B. Baentsch, „Pathologische Züge in Israels Prophetentum.” *ZwTh* 50 (1908), 52–81; David J. Halperin, *Seeking Ezekiel: Text and Psychology* (University Park: Pennsylvania State University Press 1993). Flere eksempler hos Walter Zimmerli, *Ezekiel 1: Ezekiel 1–24*, BKAT XIII1, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1969), 25*–26*.

28. Daniel L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile*, OBT (Minneapolis: Fortress Press 2002), 89–96; Louis Stulman og Hyun Chul Paul Kim, *You Are My People: An Introduction to Prophetic Literature* (Nashville: Abingdon 2010), 145–81.

sørge over sin kones død, både følelsesmæssigt og rituelt, 24,16–18; han profeterer for de døde ben i dalen, 37,1–10; og efterfølgende gør han to træstykker til ét, 37,16–18. Alle disse tegnhandlinger forsynes med fortolkninger, som gør profeten til repræsentant for det guddommelige budskab. De er ikke, eller i hvert fald ikke primært, fortællinger om noget, der er sket; tegnhandlingerne er ikke blot tegn, men udførelser af den guddommelige vilje og hensigt. Handling og budskab er ét og det samme, og profeten bliver en personifikation af teologien, en maske, der repræsenterer det guddommelige (jf. eksemplet med irokeserne ovenfor). Tegnhandlingerne er samtidig talehandlinger, speech-acts, og dette gælder også visionerne, fx Ezekiels to besøg i Jerusalems tempel i kap. 8²⁹ og kap. 40–48. Litterært set sker der det, at den litterære profetiske *persona*, forfatteren Ezekiel, gennem fremstillingen af visionerne bliver transformeret til en fortalt *persona*, profeten Ezekiel, i en indlejret fortælling, en *persona*, der fortælles af en *persona*, så at sige. Denne sidste, fortalte *persona* er den, der repræsenterer budskabet.³⁰

Som nævnt har der været stort fokus på Ezekiel som psykisk syg. Selv Karl Jaspers har bidraget med en artikel om Ezekiel som skizofren (se videre Zimmerli 1969, 26*). Men Zimmerli henviser i sin Ezekielkommentar til B. Baentsch, der i 1908 konkluderede: “Diese Handlungen sind bis in alle Einzelheiten hinein so genau berechnet und auf ihren Zweck hin angelegt, daß von einer Geistesstörung hier nicht die Rede sein kann.”³¹ Zimmerli kommenterer:

Es geht keinesfalls an, sie schlicht als Schilderung eines biographischen Tatbestandes zu lesen und auszuwerten. Visionen und Zeichenhandlungen sind unverkennbar auf die von ihnen zu Gehör und Gesicht zu bringende Verkündigung hin so ausgestaltet, reflektierend stilisiert, daß der hinterliegende Erlebnis- und Handlungsvorgang oft nur mehr undeutlich greifbar ist. ... Das Biographische ist immer wieder vom Kerygmatischen verschlungen und durch dieses verfremdet (Zimmerli 1969, 27*).

29. Halperin forstår Ez 8,7–8, hvor Ezekiel graver et hul i tempelmuren som “a symbolic representation of sexual intercourse”. Dette er udgangspunktet for hans psykoanalytiske læsning af Ezekiels bog (Halperin 1993).

30. Vedr. begrebet “genre inden for genre,” fx biografiske elementer i fiktion, som retorisk og litterær strategi, se Sune Auken, “Genre As Fictional Action: On the Use of Rhetorical Genres in Fiction”, *Nordisk Tidsskrift for Informationsvidenskab og Kulturformidling* 2, vol. 3 (2013), 19–28.

31. B. Baentsch, „Pathologische Züge in Israels Prophetentum”, *ZwTh* 50 (1908), 52–81 (79–80), jf. Zimmerli 1969, 26*.

Men heller ikke Zimmerli med sit fokus på kerygma'et er rede til at skippe historiciteten i Ezekiels handlinger og tegnhandling: "Mit alledem will nicht gesagt sein, daß man es bei den Visionen und Zeichenhandlungen Ezekiels mit reiner literarischer Fiktion zu tun habe," fortsætter han (ibid.). Det første skridt mod minimalisme og litterær eksegese var endnu ikke taget.

Ikke desto mindre: hvis man tager udgangspunkt i Baentsch og Zimmerli, så er det værd at overveje, om ikke Baentsch's "beregning" er en del af den litterære præsentation af den profetiske *persona*? Af-spejler de mere "syrede" sider af Ezekiel i virkeligheden ikke den tætte forbindelse mellem tegnhandling og forkyndelse?

Ezekiel er specielt præget af anvendelse af traditioner, vi også finder andre steder i Det Gamle Testamente. Eksegeter har forstået denne referentialitet som udtryk for autentifikation af den historiske profet, fordi han manglede autoritet i og med sin geografiske placering i Babylon. Tager man imidlertid Ezekiels udpræget litterære form i betragtning, både hvad angår præsentationen af tegnhandlingerne og den generelle anvendelse af intertekstuelle referencer som byggeklodser for hele bogen,³² vil jeg foreslå at betragte disse mange referencer som en del af opbygningen af den profetiske *persona*.³³ Præsentationen af Ezekiel som profet gennem selvbiografiske elementer kan forstås som en litterær handling, der præsenterer Ezekiel som profetisk *persona*. De gennemført urealistiske fortællinger om visioner og tegnhandling, som oftest blot bliver beordret af Jahve, men aldrig udføres af Ezekiel, præsenterer og autentificerer Ezekiels bog som en profetbog om en profetisk *persona*, der hører, ser og oplever guddommelig indblanding i sit liv. Således kan han tjene som profet, som rollemodel og inspiration til omvendelse og transformation for sit læsende publikum, det samtidige eller et senere, således som det var meningen med den antikke biografi.

Hertil kan føjes, at Ezekiels litterære biografi, qua sin omhyggelige angivelse af historiske data og geografiske placeringer, kan tjene som overlevelseslitteratur for de eksilerede i Babylon. Igen med Stulman og Kim (2010, 161): "In broad strokes Ezekiel makes the paradoxical claim that life's greatest gifts emerge in the most unlikely places. Who would have ever expected Babylon to become a fulcrum of hope and newness?" Fortællingerne om profetens oplevelser tjener

32. Jf. Anja Klein, "Prophecy Continued: Reflections on Innerbiblical Exegesis in the Book of Ezekiel, VT 60 (2010), 571–82.

33. Jf. Margaret S. Odell, "Genre and Persona in Ezekiel 24:15-24", *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives*, red. Margaret S. Odell & John T. Strong (Atlanta: Society of Biblical Literature 2000), 195–219.

altså også som medium for håb, et andet af Talberts kendetegn for den antikke biografi.

VI. Afsluttende, perspektiverende bemærkninger

Timothy Polk udgav i 1984 en lille, ofte oversat, men ikke desto mere meget fremsynet first mover-bog, *The Prophetic Persona: Jeremiah and the Language of the Self*. Heri hedder det:

The poetic, metaphoric qualities of our material are clear evidence that the book of Jeremiah is a work of the imagination. This is not to say that it is fanciful, unreal, or untrue. Nor is it even to say that it is dominated by an aesthetic interest. Quite to the contrary, the aesthetic labors in the service of the religious, and the book is clearly engaged in making truth-claims—about the world, about the prophet, and about God—though scarcely in propositional form. The point is that the kind of truth claimed ... is of a special sort, one that cannot be expressed apart from the imaginatively charged language it employs.³⁴

Den sandhed, som profetbøgerne vil fremme, kan altså if. Polk kun fremsættes gennem et andet sprog end det blot begrebslige, rationelle sprog. Hermed indgår Polk i en diskussion, som også afspejles andre steder. Fx argumenterer John Barton for at forstå gammeltestamentlig etik gennem fortælling.³⁵ Det gør han inspireret af Martha C. Nussbaum, der har vist, hvordan selv Aristoteles og de græske tragedieforfattere formidler etiske overvejelser gennem drama og fortælling, ikke (blot) gennem principiel eller second order tænkning. På samme måde som hos Aristoteles bliver gammeltestamentlig etik ikke kommunikeret gennem universelle regler eller principper, afledt af menneskelig interaktion (mod Kant), men som fortællinger, der hjælper os med at tænke over etiske problemstillinger. "To put it in modern terms, ethics is not a science but an art," siger Barton (2003, 57). Denne tilgang åbner for en mulig åbning i demarkationslinjerne mellem eksegeterne, hvor de historisk-kritiske befinder sig i én skyttegrav, de litterære i en anden. Barton konkluderer:

34. Timothy Polk, *The Prophetic Persona: Jeremiah and the Language of the Self*, JSOTSup 32 (Sheffield: JSOT Press 1984), 166.

35. John Barton, *Understanding Old Testament Ethics* (Louisville/London: Westminster John Knox Press 2003).

What unites us with the text is not a decision to read it as if it had just been written, but the conviction that it and we are both exercised by certain fundamental questions about human beings and the world they inhabit, chief among which is 'How ought we to live?' ... One gets from her [Nussbaum's] writing a sense that the great texts matter because they ask what is good for humankind and never rest till they have found an answer (Barton 2003, 64).

Jeg mener, Bartons indsigter kan anvendes på profetismen, såvel som på fortællingerne. Når vi nærmer os spørgsmålet om den sandhed, som teksterne vil have os til at høre – og vi i Danmark er langt mere akademisk bornerte i forhold til at tale om netop dette sandhedskrav end vores kolleger, også i Europa – så er de profetiske *personae*, forstået som masker og som megafoner for Gud, bærere af teo-logien, Guds tale, på deres krop og gennem deres tegnhandlinger og orakler og prædikener, og det er derigennem, de formidler teo-logien til deres læsere. Profetbøgerne, forstået som litteratur på linje med Aristoteles' og Euripides' værker, har til hensigt at overføre imitation og religiøs overvejelse til deres publikum, for at føre til etisk forståelse, omvendelse og handling. Hvad der er sandt for etikken, er lige så sandt for den religiøse forståelse, omvendelse og handling, nemlig at religious persuasion is not a science but an art – religiøs overtalelse er ikke en videnskab, men en kunst.