

Er løsningen på “menneskesøn”- problemet fundet?

I anledning af Maurice Caseys nye “menneskesøn”-bog

Professor, dr.theol. Mogens Müller

Abstract: This article presents the results of Maurice Casey, *The Solution to the ‘Son of Man’ Problem*, and their impact on the understanding of the expression in the New Testament gospels. The probable background is seen in an Aramaic mode of speech where *bar nash* means nothing more than ‘man’, used by the speaker either about himself, or about himself *and* others, or about somebody whose identity becomes clear through the context. Thus there is nothing Messianic about the expression in itself.

Key words: Maurice Casey – Son of Man in the gospels – Aramaic background.

Det såkaldte “menneskesøn”-problem har flere lag. Det udspringer af, at de nytestamentlige evangeliers – og her især de synoptiske evangeliers – Jesus bruger udtrykket som den foretrukne betegnelse for sig selv. Det efterlader fortolkeren med i hvert fald tre spørgsmål. Det første og for eksegesen mest relevante er, hvad evangelieforfatterne hver især opfattede som betydningen af udtrykket. For her er det ikke på forhånd givet, at de alle forstod det samme.

Det næste spørgsmål er, om talemåden med “menneskesønnen” kan sandsynliggøres at gå tilbage til den historiske Jesus. Da Jesus fra Nazaret imidlertid efter al sandsynlighed talte aramaisk, må det eventuelle forlæg for evangeliernes græske ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου søges i dette sprog, og man må være forberedt på, at oversættelsen kan have ændret betydningen. Er der ikke fuldkommen, så er der dog siden 1890’erne udstrakt enighed om, at det aramaiske forlæg har været *bar nash* (eller i bestemt form *bar enasha*), som i Det Gamle Testamente alene optræder i Dan 7,13.¹

1. For det forskningshistoriske her og nedenfor henviser jeg til min *The Expression “Son of Man” and the Development of Christology. A History of Interpretation* (London: Equinox 2008).

Det tredje og i denne omgang sidste spørgsmål er, om brugen af udtrykket hos tilhørerne skulle og kunne aktivere en bestemt "menneskesøn"-forestilling, dvs. om der eksisterede en sådan forestilling forud for Jesu optræden. I ortodoksiens periode dukkede den opfattelse op, at udtrykket "menneskesønnen" var ensbetydende med messias og altså en messiasbetegnelse, og i løbet af 1800-tallet kom det til en forståelse af "menneskesønnen" som betegnelsen for en åndelig-universel messias i modsætning til den politisk-nationale figur, som blot skulle genoprette Davids rige. Denne forestillings eksistens fandt man, foruden af Dan 7,13, bekræftet i forekomsten af betegnelsen i 1 En 37-71, de såkaldte Billedtaler, og undertiden desuden i 4 Ezra 13. Med Den Religionshistoriske Skoles fremdragelse af en udbredt nær-orientalsk urmenneskemyte så adskillige en "menneskesøn"-forestilling som en jødisk variant af denne, ja enkelte fortolkere sluttede sig i denne forbindelse ligefrem til eksistensen af en førkristen gnostisk myte om en "forløst forløser".

Det er på denne baggrund, man skal forstå en række løsningsforsøg, der fremkom fra slutningen af 1960'erne og fremefter. Her blev de sproglige såvel som de eventuelle forestillingsmæssige forudsætninger taget op til fornyet behandling nærmest samtidig. Således blev det mere og mere tydeligt, at i hvert fald det aramaiske udtryk hverken kunne fungere eller havde fungeret som en messiasbetegnelse. Til gengæld optrådte det i bestemte sammenhænge som et ubestemt pronomen, der kunne indbefatte den talende, i stil med det danske "man". På den anden side faldt tanken om en særlig "menneskesøn"-forestilling mere og mere fra hinanden. Den fandtes hverken direkte eller indirekte i Dan 7,13. Endvidere lod 1 En 37-71 og 4 Ezra 13 sig udmærket forstå messianske tolkninger af "den, der så ud som en menneskesøn" i Dan 7,13. Pionerer for denne forståelse var Ragnar Leivestad og Norman Perrin.

Men er tanken om en særlig "menneskesøn"-forestilling, som enten Jesus selv eller i hvert fald de første kristne kunne knytte til ved, først opgivet, så samler interessen sig især om betydningen af på den ene side det aramaiske forlæg hos den historiske Jesus og i det aramaiske overleveringslag forud for vore græksprogede evangelier og på den anden side den græske gengivelse.

På dette felt har i de sidste årtier nu særlig én fortolker gjort sig gældende, nemlig Nottingham-nytestamentleren Maurice Casey. Efter en længere række forarbejder, der i bogform begyndte med *Son of Man. The Interpretation and Influence of Daniel 7*,² men desuden omfatter studier i henholdsvis de aramaiske forlæg for Markusevangeliet

2. London: SPCK 1980. Jf. anmeldelse i *DTT* 45 (1982), 145-146.

og for kilden Q, er Maurice Casey igen bogaktuel med *The Solution to the 'Son of Man' Problem*.³ Som den bestemte form, løsningen, i titlen udsiger, er Casey overbevist om at have løst problemet på en tilfredsstillende måde, og det netop fordi han mener at have kunnet kortlægge det aramaiske forlægs betydning og dets naturlige vej til det indhold, udtrykket har fået i evangelierne. Så meget desto mindre er hans tålmodighed med fortolkere, der enten ikke har villet eller kunnet sætte sig ind i den aramaiske sprogbrug, eller som mistolker forekomsterne – og/eller de forskningsresultater, Casey hen ad vejen har fremlagt igen og igen.

Som indledning står et kapitel med overskriften 'The State of the Play', hvor nogle hovedlinjer i fortolkningen fra oldkirken til vore dage tegnes op, ikke mindst forsøgene i de sidste århundreder på at forstå evangeliernes "menneskesønnen" ud fra aramaisk sprogbrug. I nyere tid var det Geza Vermes, der genåbnede diskussionen herom ved i 1965 i et foredrag (offentliggjort i 1967) at fremlægge et omfattende materiale med hensyn til brugen af *bar nash* eller *bar 'nasha*; Vermes har dog ifølge Casey ikke til fulde tolket forekomsterne korrekt, først og fremmest fordi han ikke helt forstod, hvordan det var kommet til den påfaldende græske gengivelse.

Efter først at have argumenteret for, at Jesu modersmål virkelig var aramaisk, bringer Casey en analyse af brugen af det aramaiske udtryk *bar ('nash(a)*, som der for øvrigt i mellemtiden er dukket et gammelt belæg op for på en stèle fra omkring 750 f.Kr. (Sefire III,14-17). Betydningen af udtrykket er åbenbart uændret ned gennem tiden, og den ændres heller ikke væsentligt af, om udtrykket står i bestemt eller ubestemt form, da det i begge tilfælde står som fællesbetegnelse. Det optræder som en almindelig betegnelse for mennesker og kunne bruges om enhver i almindelighed eller om en afgrænset gruppe. I ental kunne det anvendes om det enkelte individ, hvad enten det nu var i anonym form, generisk eller specifikt. Sådan kunne en taler i et generelt udsagn med *bar ('nash(a)* også sige noget om sig selv, eller om sig selv og andre, eller om en eller anden, hvis identitet fremgik af konteksten.

Konklusionen er således, at som en almindelig betegnelse for mennesker overhovedet kan det anvendes i forbindelse med alle livets sammenhænge, også døden. Udtrykket *bar ('nash(a)* kan desuden anvendes i ubestemt form som en henvisning til et bestemt individ. Denne brug er imidlertid ikke bevidnet med henvisning til den talen-

3. Library of New Testament Studies (tidligere Journal for the Study of the New Testament Supplement Series) 343 (London: T & T Clark International 2007), xiv + 359 s.

de. Det eneste almene lag af mening er, at individet er et menneske, hvad der kan være af vigtighed eller tilfældigt. Tredives af de i alt ca. halvtreds undersøgte eksempler er almene udsagn, hvor *bar* (^e)*nash(a)* optræder med henvisning til den talende, en gruppe, der inkluderer den talende, eller en anden, hvis identitet fremgår af sammenhængen.

Der er således ikke noget ved det aramaiske udtryk *bar* (^e)*nash(a)*, der indbyder til en messiansk forståelse, og det er der ifølge Casey bestemt heller ikke i de kilder (altså først og fremmest Dan 7,13, 1 En 37-71 og 4 Ezra 13), der i 1800- og 1900-tallet blev set som vidnesbyrd om en særlig "menneskesøn"-forestilling. Det bliver for Billedtalernes vedkommende helt tydeligt, hvis man ikke blot læser dem i oversættelse, men på det sprog, som de alene er overleveret på, det oldetiopiske geez.

Dermed er vi fremme ved det nytestamentlige materiale. Således består kap. 4 af en rekonstruktion af seks angiveligt autentiske Jesusord med udtrykket "menneskesønnen".⁴ Det drejer sig om Mark 2,27-28; 9,11-13; 10,45; 14,21; Matt 11,19//Luk 7,34 og Matt 12,32//Luk 12,10 (jf. Mark 3,28-29), som alle, på nær Luk 12,10 endda er overleveret i deres oprindelige sammenhæng. Det mest anskuelige eksempel er Mark 2,27-28, hvor "på grund af mennesket (διὰ τὸν ἄνθρωπον)" og "mennesket (ὁ ἄνθρωπος)" i v. 27 afløses af "menneskesønnen (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)" i v. 28, fordi der ikke længere er tale om mennesket generelt i betydningen alle skabte mennesker, men udsagnet nu gælder den talende eller den talende og en gruppe af tilhængere – sådan som der er lagt op til det gennem fortællingen om disciplene som dem, der anklages for at bryde sabbatten.

Nu er Casey ikke et øjeblik i tvivl om, at det græske ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hen ad vejen blev en vigtig kristologisk titel. Men det første skridt hertil blev taget netop ved oversættelsen. I det følgende kapitel gælder det et forsøg på en rekonstruktion af det aramaiske forlæg for fortællingen om helbredelsen af en lam (Mark 2,1-12), som Casey når til at klassificere som gennemgående pålidelig efter en historisk målestok, inklusive "menneskesøn"-ordet i v. 10. Fordi årsagen til lammelsen netop ses i mandens syndsbevidsthed, er syndstilgivelsen ikke blot en optakt, men en forudsætning for helbredelsen, hvor Jesus i øvrigt ikke optræder meget anderledes end karismatiske

4. Casey resumerer her tidligere undersøgelser, først og fremmest i *Aramaic Sources of Mark's Gospel*. SNTSMS 102 (Cambridge: CUP 1998); jf. *DTT* 62 (1999), 220-221, og i *An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke*. SNTSMS 122 (Cambridge: CUP 2002); jf. *DTT* 66 (2003), 222-223.

helbredere gjorde på den tid. Siden analyseres i hvert sit kapitel udsagnet om “menneskesønnen”, der ikke har noget sted at hælde sit hoved til (Matt 8,19-20//Luk 9,57-58), hvor det blandt andet gøres til en *pointe*, at der ikke er tale om ræve, men sjakaler, “menneskesønnens” optræden i den himmelske domstol (Luk 1,28-9//Matt 10,32-33 og Mark 8,38), udsagnet om, at “menneskesønnen” blev forrådt med et kys (Luk 22,48) og det oprindelige “menneskesøn”-ord, der ligger bag lidelsesforudsigelserne. I alle tilfælde ligger det aramaiske idiom til grund for evangeliernes $\acute{\omicron}\ \upsilon\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$.

Med kap. 10 er vi nået frem til de “menneskesøn”-ord i de synoptiske evangelier, som ikke er eller går tilbage til autentiske Jesus-ord, men er skabt i den tidligste menighed eller af forfatterne til evangelierne. De viser sig fortrinsvis at optræde i apokalyptiske belæringer (Matt 24; Luk 17 og 21) og andetsteds i evangelierne, hvor der entydigt er tale om Jesus. Her kan man nu konstatere, at det græske “menneskesønnen” i alle tre evangelier optræder som en vigtig kristologisk titel, idet såvel Markus- som Matthäusevangeliet også fandt det af vigtighed, at udtrykket optræder i Dan 7,13, som de ifølge Casey læste som en forudsigelse af Jesu andet komme. Mens udtrykket i denne kontekst i Markusevangeliet alene optræder i 13,26 og 14,62, udvider Matthäusevangeliet antallet af “menneskesøn”-udsagn med dette tema, hvad der også gælder Lukasevangeliet, der dog ikke synes at gøre det med en bevidst henvisning til Daniel-stedet – den nære genkomst var ikke et tema, som denne evangelist ønskede at understrege; dertil var der gået for lang tid.

Denne angiveligt titulære brug af det græske udtryk “menneskesønnen” ser Casey nu som et resultat af oversættelsen fra aramaisk til græsk. For i denne proces har oversætterne hverken taget fejl eller gjort noget usædvanligt, men de har simpelt hen handlet i overensstemmelse med, hvad vi kender som oversættelsespraksis i denne kultur. Således var “søn/sønner ($\upsilon\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma/\upsilon\acute{\iota}\acute{\omicron}\acute{\iota}$)” ganske ligesom på hebraisk (*ben*) og aramaisk (*bar*) en af mulighederne for at betegne et enkeltindivid af en slags (jf. flertalsformen “menneskesønnerne” i Mark 3,28), hvad enten det nu gjaldt en art, et folk eller en by. Det har længe været erkendt. Imidlertid har den gentagne bestemte artikel (“sønnen af menneske”) voldt vanskelighed. Og denne har tit været søgt løst gennem antagelsen af, at den afspejlede en tilsvarende bestemthed i det aramaiske (eller undertiden hebraiske) forlæg. Tydeligt nok har oversætterne konsekvent valgt det dobbeltbestemte udtryk, når det aramaiske *bar* (^e)*nash(a)* skulle henvise til Jesus, hvorfor flertalsformen ikke her kom i anvendelse. Gjaldt henvisningen ikke Jesus, var gengivelsen “mennesket ($\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\varsigma$)” som f.eks. i Mark 2,27. Når “menneskesøn ($\upsilon\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$)” i denne tradition først

var blevet en betegnelse, der entydigt gjaldt Jesus, var artiklen foran første led en naturlig følge. Og den bestemte artikel foran andet led skal ganske enkelt forstås generisk, hvad der var helt almindeligt på græsk (se f.eks. Rom 7,1, hvor loven siges at herske over et menneske (τοῦ ἀνθρώπου), så længe det lever).

Forfatterne bag de tre første evangelier har således alle overtaget og brugt udtrykket "menneskesønnen" som en betegnelse, der entydigt henviser til Jesus, det vil ifølge Casey sige som en kristologisk titel. Og hvor der kan antages at have ligget et aramaisk forlæg til grund, kan Casey kun finde tre eksempler på, at et aramaisk *bar* (^(e)*nash(a)*) ikke er blevet oversat med "menneskesønnen (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)", og det er Mark 3,28 samt Matt 10,32-33 med det gentagne "over for menneskene (ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων)". Hvor forfatterne til henholdsvis Matthæus- og Lukasevangeliet har overtaget "titlen" fra Markusevangeliet, kan man kun gisne om, hvor dette tidligste evangelieskrift har den fra. Og hvor forfatteren til Markusevangeliet selv kun har "skabt" to nye "menneskesøn"-udsagn i forlængelse af sin forståelse af Dan 7,13 som en profeti om Jesus, dér har forfatterne til de to senere synoptiske evangelier formet en længere række nye. Således har forfatteren til Matthæusevangeliet ikke blot fortsat Markusevangeliets midrashiske aktivitet for at udvide billedet af Jesu andet komme i en nær fremtid, men overhovedet indført en række udsagn med en eskatologisk reference, mens forfatteren bag Lukasevangeliet, skønt han gik samme vej, var mere forsigtig med at vække forventninger om en snarlig genkomst.

Så konklusionen er, at når den aramaiske talemåde med *bar* (^(e)*nash(a)*) ikke uden videre blev oversat til græsk, var det, fordi græsk ikke havde en sådan talemåde. Undervejs i oversættelsesprocessen foretog oversætterne altså desuden den beslutning alene at bruge gengivelsen "menneskesønnen" dér, hvor der skulle være tale om en entydig henvisning til Jesus – hvorved de skabte en kristologisk "titel". Det var ikke en misforståelse, men tilsigtet.

I bogens næstsidste kapitel (12) vil Casey endelig vise, hvordan denne "løsning" blev "købt" af den johannæiske menighed. Det sker i en gennemgang af Johannesevangeliets tretten "menneskesøn"-udsagn, som Casey mere eller mindre ser som modelleret over forlæg hentet ikke mindst i Markus- og Matthæusevangeliet. Således ses Joh 1,51 som en inspireret midrash over Matt 26,64 med inddragelse af andre skriftsteder, mens den artikelløse forekomst (den eneste i evangelierne) i 5,27 afspejler Dan 7,13, idet fraværet af de bestemte artikler ikke giver en anden betydning end den bestemte form, som imidlertid ville have tydeliggjort henvisningen til genkomsten på en uønsket måde. Der er altså tale om en midrashisk videreudvikling, og

som fællesnævner finder Casey, at udtrykket her i særlig grad kommer til at henviser til Jesu menneskelighed som den inkarnerede Gud.

I bogens konklusion i kap. 13 repeteres naturligt nok argumentationsforløbet, derunder blandt andet, at det alene er på græsk, at udtrykket bliver en titel, og det fordi oversætterne valgte at tydeliggøre én betydningsmulighed i det aramaiske på andre muligens bekostning. Hvad det indebar af muligheder, derom vidner det ældste evangelieskrift, ved at dets forfatter i forlængelse af de oversatte udsagn selv skabte to nye under inddragelse af “profetien” i Dan 7,13.

Maurice Casey har gennem sit forfatterskab, og ikke mindst gennem *The Solution to the 'Son of Man' Problem*, bidraget til at stabilisere det, som jeg har kaldt “den anden aramaiske fase” i “menneskesøn”-forskningen – den første var i 1890’erne med navne som Arnold Meyer, Hans Lietzmann og Julius Wellhausen. Den anden fase indledtes som sagt med Geza Vermes’ undersøgelse, men hvor Vermes nåede til, at det aramaiske *bar* (ε)*nash(a)* tjente som en omskrivning for den talende i en bestemt kategori af udsagn,⁵ dér gør Casey’s gennemgang det klart, at der er flere betydningslag i den aramaiske tale-måde med *bar* (ε)*nash(a)*. Først den valgte græske gengivelse medfører, at der bliver tale om en entydig henvisning til Jesus. Denne ændring kan i øvrigt aflæses i senere aramaiske og syriske oversættelser af den græske tekst, der ikke finder tilbage til *bar* (ε)*nash(a)* eller dets ækvivalenter.

Oversættelsen skaber med andre ord en ny betydning. Men hvad denne er i de synoptiske evangelier, strejfer Casey kun. En enkelt gang skriver han således, at de forskellige faktorer omkring brugen her sikrer, at det græske udtryk “would effectively be interpreted as ‘the son of humankind’, so the most important person on earth, appropriately described also as ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Mark 3.11; Matt 16.16; Luk 4.41 etc.)” (s. 263). Det er jo i givet fald en forståelse, der udspringer af udtrykkets ordlyd og ikke af dets egnethed til at fremkalde en bestemt i forvejen foreliggende forestilling. Derfor tøver jeg i modsætning til Casey med at kalde “menneskesønnen” i evangelier-

5. I min disputats, *Der Ausdruck “Menschensohn” in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung*, AThD 17 (Leiden: Brill 1984), tilsluttede jeg mig denne forståelse. På det punkt har Jens Christensen, *Menneskesønnen. En bibelteologisk studie*. Bibel og historie 19 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1996) ret i sin kritik. Derimod kan jeg ikke se berettigelsen af hans tese: “Hvor udtrykket “menneskesønnen” forekommer i tilknytning til en eskatologisk skikkelse i skrifter senere end Ezekielbogen, optræder denne skikkelse principielt altid i en visionær sammenhæng” (s. 41, hvor ordene er kursiverede, samt s. 55), idet den således alligevel er forestillingsbærende.

ne for en titel. Det sker ud fra den betragtning, at det er de forskellige evangeliets Jesus-billeder, der fortæller, hvem "menneskesønnen" er, hvorimod udtrykket i sig selv ikke siger så meget, hvorfor det – som så ofte påpeget – heller aldrig optræder i bekendelser eller prædikativt. Men hvad udtrykkets baggrund angår, mener jeg, at løsningen virkelig er fundet.

Vi skulle så vel efterhånden være ude over at skulle tale om en særlig "menneskesøn"-forestilling, selv om den har vist sig overmåde sejlivet, ikke mindst i Tyskland, hvor f.eks. Peter Stuhlmacher simpelt hen lader som om, at denne opfattelse ikke er blevet stærkt problematiseret.⁶ Men selv i Tyskland er det måske muligt at vejre morgenluft i denne sag.⁷ Således er det nærliggende, at fremtidig forskning arbejder videre i den retning, som redaktionskritikken indbyder til, og som også Casey er inde på, nemlig at undersøge de enkelte evangeliets særpræg i deres brug af udtrykket "menneskesønnen". For at der sker en udvikling i forståelsen her, er ikke blot Johannesevangeliets brug udtryk for. Og så er det jo en tankevækkende omstændighed, at selv om Dan 7,13 uomtvisteligt er inde i billedet en række steder, så citeres stedet aldrig eksplicit.⁸ Men den nygrundlæggelse af problemstillingen, som Casey's erkendelse af forskellen mellem det aramaiske forlæg og den græske gengivelse medfører, er der ikke noget uden for evangeliernes fremstilling, der behøver at skabe nogen "misvisning" i forståelsen, som det ville være tilfældet, hvis der virkelig forelå en forholdsvis fast kontureret forestilling knyttet til udtrykket "menneskesønnen".

6. Således forbigår Stuhlmacher i sin *Biblische Theologie des Neuen Testaments* 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992) i paragraffen "Der messianische Menschensohn – Jesu Hoheitsanspruch" (s. 107-125) helt at nævne repræsentanter for en aramaisk "løsning".
7. Ulrich B. Müller, der tidligere – bl.a. i *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes*. SNT 6 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1972); jf. *DTT* 36 (1973), s. 229-230, ikke var i tvivl om eksistensen af en apokalyptisk "menneskesøn"-forestilling, er nu kommet til et mere nuanceret syn; se 'Jesus als "der Menschensohn"', *Gottessohn und Menschensohn*, red. Dieter Sänger, BThS 67 (Neukirchen: Neukirchener Verlag 2004), s. 91-129.
8. Jf. Mogens Müller, "'Son of Man' in the Gospels: Quotation, Concept, Or?' I samme, *Skriften i Skriften. Mellem tradition og reception. Fjorten afhandlinger*. Afhandlinger ved Det Teologiske Fakultet. Afdeling for Bibelsk Eksegese 2007/1 (København: Det Teologiske Fakultet 2007), s. 181-189.