

Justin som bibelteolog

Professor emeritus, dr.theol.

Mogens Müller, Københavns Universitet

Abstract: Justin Martyr (dead ca. 165) is the earliest known Christian author to develop a Biblical theology. At the same time, he is the last one to acknowledge the Old Testament as Scripture. Especially in his *Dialogue with the Jew Trypho*, but already in the two Apologies Justin quotes Jewish Holy Scripture extensively. He is the first Christian author to refer to the Septuagint legend about the translation of the Pentateuch, which he extends also to include the translation of the other parts of the Old Testament. Justin is not only convinced about the infallibility of Scripture: he also maintains that the Christians are alone competent to know its real meaning because only they possess the Holy Spirit. The article looks upon Justin as a Bible theologian, focusing on what the Old Greek translation, the Septuagint, contributed to the development of his theology. The rendering 'virgin' in Isaiah 7,14 became a point of departure for his distinguishing in a series of Old Testament stories between the eternal, invisible God and another god, an ἕτερος θεός, who acted in a figure visible to humans and who was the pre-existent Christ. In his selection of Old Testament texts, Justin seems to have aimed at giving content to the saying in Luke 24,44. Thus, he delivers proof from Scripture for the belief that the promised Messiah must be identified with Jesus. As to the question of how Justin became acquainted with Old Testament Scripture, the article defends the view that it was mainly through independent reading. Thus, he did not use any already existing collections of *testimonia*. Rather, he created one. To the old question of how Justin could quote the same text in different versions, the preferred answer in this article is that the *Dialogue* mainly consists of older manuscripts, which Justin had, in an old age, mechanically worked together, not so much in order to convince Jews as to offer a manual for Christians who might be tempted by a Jewish understanding of Scripture.

Keywords: Justin – Old Testament – Septuagint – New Testament – biblical theology – biblical interpretation – biblical hermeneutics – infallibility of Scripture – monopoly of understanding Scripture – Christology – virgin birth – Jesus as god in Old Testament – proof from Scripture – *testimonia*-collections – apologetics

Indledning

Justin indtager i flere henseender en vigtig plads i det 2. århundredes kirkehistorie, hvor han i sine overleverede skrifter træder os i møde

som erfaren lærer og teologisk forfatter.¹ Uden endelig sikkerhed er det rimeligt at antage, at han er født omkring år 100, og at hans død som martyr i Rom må have fundet sted omkring 165. Han fortæller selv, at han stammer fra Flavia Neapolis, det gammeltestamentlige Sikem i Samaria (nutidens Nablus). Justin var dog ikke samaritaner, selv om han kan omtale dem som "mit folk" (Dial 120,6) – han fortæller i hvert fald, at han ikke er omskåret (Dial 28,2). Så formodentlig stammer han fra de græske og romerske kolonister, som Vespasian lod bosætte sig i den nye by, der var grundlagt oven på den, der blev ødelagt under det jødiske oprør i 66-70.

De skrifter af Justin, der har overlevet, er dels *Første* og *Anden Apologi*,² hvoraf den første med stor sandsynlighed kan tidsfæstes til 152-155, den anden til kort tid efter,³ dels den mere omfattende *Dialog med Jøden Tryfon*, der stammer fra omkring 160,⁴ og som stort set synes overleveret i sit fulde omfang.⁵ Disse almindeligt anerkendt ægte Justin-skrifter er sammen med ni uægte eller usikre

1. Denne artikel er en videreførende bearbejdelse af tidligere arbejder med Justin, ikke mindst "Justin og hans Bibel", offentliggjort elektronisk som *Patristik* 11 (2013) 1-19 (www.patristik.dk/Patristik11.pdf). Forkortelserne I Apol, II Apol og Dial i det følgende henviser til henholdsvis *Første* og *Anden Apologi* og *Dialog med jøden Tryfon* i de nyeste danske oversættelser (se nedenfor). Den græske tekst er let tilgængelig i Edgar J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1914, reprint 1984). For venlig gennemlæsning af mit manuskript vil jeg takke Jørgen Ledet Christiansen.

2. Nyeste danske oversættelse, der er benyttet nedenfor, er: *Justins Apologier*. Oversat med indledning og kommentar ved Henrik Pontoppidan Thyssen. Bibel og historie 18 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1996). Dens forgængere er *Justinus Martyrs Forsvarsskrift for Kristendommen* oversat og forsynet med Indledning og Noter af F. Friis Berg (København: Lohse 1932) og *Justinus Martyrs Apologier eller Forsvarsskrifter for Christendommen*. Oversættelse af Carl Høffding Muus (København: Jens Hostrup Schultz 1836). Jeg vil her ikke gå ind i debatten om, hvorvidt de to skrifter i virkeligheden er ét og det samme, idet *Anden Apologi* blot skulle være en tilføjelse, ofte i givet fald kaldet *Appendiks*.

3. Den Ptolemæus, hvis martyrdød under bypræfekten Urbicus (144-160) er omtalt i II Apol 2,9, er formodentlig identisk med den gnostiske forfatter til det brev til Flora, der er overleveret i Epifanius af Salamis' skrift *Panarion* 33,3-7. Åbenbart har det på *Apologiens* affattelsestid ikke stået Justin klart, at Ptolemæus var kætter. Jf. Mogens Müller, *Gnostikerne og Bibelen. Ptolemæus og hans brev til Flora*. Indledning, oversættelse og kommentarer, Tekst & Tolkning 9 (København: Akademisk Forlag 1991) 10-12, og de der i note 6 anførte arbejder af Gerd Lüdemann og Peter Lampe.

4. Første danske oversættelse: *Justins Dialog med jøden Tryfon*. Oversat med indledning og noter af Jørgen Ledet Christiansen, Niels Hyldahl og Mogens Müller. Antikken og kristendommen 10 (København: ANIS 2012).

5. Ud over den tydelige lakune i *Dialogen* mellem 74,3 og 4 er der nogle få henvisninger undervejs, der tyder på udeladelse af enkelte skriftcitater. Således mangler f.eks. i 59,2 den del af skriftcitateret, som der henvises til i 60,2.

alene overleveret i et eneste, dårligt håndskrift fra 1364 (det såkaldte Pariserhåndskrift nr. 450). Af de andre skrifter, som er blevet tillagt Justin, forekommer altså ingen at stamme fra denne forfatters hånd.⁶ Euseb af Cæsarea omtaler ellers i *Kirkehistorien* 4,11,8-9 et skrift mod Markion samt ét mod alle kætterier⁷ og i 4,18,1-10 en række andre,⁸ idet han her indledningsvis (18,1) giver ham følgende skudsmål: “Justin har efterladt os en mængde værker, som er et vidnesbyrd om et sind, der er optaget af de guddommelige ting, og som er fulde af al slags nyttig lærdom.”⁹ De overleverede skrifter, herunder især *Dialogen*, giver imidlertid Justin en plads i kirkehistorien som den tidligste kendte forfatter, der udvikler en bibelteologi.¹⁰

6. Se f.eks. Berthold Altaner & Alfred Stuiber, *Patrologie* (Freiburg: Herder 1966) 65-68.

7. Afskrivningen og dermed overleveringen af disse skrifter kan være ophørt, fordi der fremkom nye og mere omfattende behandlinger, der måske tilmed byggede videre på disse Justin-skrifter. Således henviser Irenæus, *Adversus haereses* IV 6,2/11,2 til Justins bog mod Markion.

8. Deriblandt det omfangsrige skrift *Cohortatio ad gentiles*, som nyere forskning dog med gode grunde tilskriver Markellos af Ankyra. Se *Markellos af Ankyra, Om den sande religion*. Oversættelse, indledning og kommentar ved Henrik P. Thyssen. Bibel og historie 16 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2009).

9. Oversættelsen stammer fra *Euseb: Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palæstina*. Oversættelse og indledninger ved Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen. Antikken og kristendommen 8 (København: ANIS 2011).

10. Af den omfattende litteratur skal indledningsvis nævnes de vigtigste bidrag: Wilhelm Bousset, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria Justin und Irenäus*. FRLANT 23 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1915) 282-308; Willis A. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr* (London: SPCK 1965); Hans Freiherr von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, BHTh 39 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1968) 106-122; Eric Francis Osborne, *Justin Martyr*. BHTh 47 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1973); Oskar Skarsaune, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*. NT.S 56 (Leiden: Brill 1987); Martin Hengel, “Die Septuaginta als ‘christliche Schriftsammlung’, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons”, *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, red. Martin Hengel & Anna Maria Schwemer, WUNT 72 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1994) 182-284, især 188-198 (der er tale om en sammenfatning af flere tidligere studier; jf. indledende note). En nyere dansksproget oversigt over vores viden om Justin er Jörg Ulrich, “Justin Martyr”, *Til forsvar for kristendommen. Tidlige kristne apologeter*, red. Jakob Engberg, Anders-Christian Jacobsen & Jörg Ulrich, Antikken og Kristendommen 3 (København: ANIS 2006) 85-106. Se desuden indledningerne til de to benyttede oversættelser. Af lidt ældre dansk Justin-litteratur vil jeg – foruden Niels Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, AThD 9 (København: Munksgaard 1966) – nævne: Torben Christensen, “Til spørgsmålet om kristendommens hellenisering”, *Festskrift til N.H. Sørensen 29. november 1965* (København: G.E.C. Gad 1965) 11-32; samme, “Bemærkninger og overvejelser til Niels Hyldahl: Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung

Af hans skrifter fremgår, at han som ung gennemgik en filosofisk uddannelse, derefter anlagde palliet¹¹ og drog omkring som vandrelærer og på et tidspunkt grundede en skole i Rom. Men det var vel at mærke som en *kristen* filosof, at han virkede. For gennem en olding, som han mødte i Efesos, blev han overbevist om utilstrækkeligheden i de forskellige filosofiske systemer, når det gjaldt sjælens væsen og udødelighed, og om at sandheden her var at finde hos profeterne, dvs. i jødernes hellige skrifter i *en kristen fortolkning* (se Dial 1-9). Som filosof hører han hjemme i den middel-platoniske retning, hvad han kunne med så meget bedre samvittighed, som han var overbevist om, at Platon havde det bedste af sin lærdom fra Moses.¹² Som kristen lærer – det tredje af de tre embeder, Paulus opregner i 1 Kor 12,28; siden optræder adskillige andre – har han en periode rejst rundt, også efter et første ophold i Rom, for så på et tidspunkt endeligt at vende tilbage til verdenshovedstaden for der at holde skole, indtil han lider martyrdøden i en forholdsvis fremskreden alder.¹³

Med *Apologierne* og *Dialogen* befinder vi os i den seneste del af Justins virke, dvs. disse skrifter stammer fra en erfaren forfatters pen. Således er *Dialogen* også først blevet skrevet omkring 25 år efter, at samtalen med Tryfon skal angiveligt have fundet sted enten i Efesos eller Korinth, nemlig kort tid efter nedkæmpelsen af det andet jødiske

zum Dialog Justins”, *DTT* 29 (1966), 193-232 (heri et “Supplementum. *Enhed og brudlinjer i Dialogens Indledning*”, 221-232); Leif Grane, “Sammenhængen i Justins Apologi. Ulærde betragtninger over enheden i Justins tænkning”, *DTT* 34 (1971) 110-129.

11. Den filosofdragt eller -kappe, som Justin ifølge indledningen til *Dialogen* (1,2; 9,2) skal have båret, synes at skulle forstås i overført betydning, idet der er tale om kristendommen som den sande (ur)filosofi. Se Hyldahl (1966), 102-112. Jf. Shotwell (1965), 115: “For years, Justin has been thought of as the philosopher who became a Christian. His simple Logos doctrine, his concept of philosophy, and his relation to Judaism indicate that he was basically the Christian who used philosophical concepts.”

12. Således overtager Justin uden videre fra jødiske forfattere forestillingen om, at Platon i sine skrifter røber kendskab til Moses og derfor kan udtrykke “rigtige” tanker. For dette såkaldte “Diebstahl der Hellenen”, se I Apol 44; 46,3.

13. Justins martyrdød er skildret i “Justin og hans fællers forhør og martyrdød”, der er overleveret i tre forskellige versioner, som alle findes med engelsk oversættelse i H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*. Introduction, Texts and Translations (Oxford: Clarendon Press 1972), 42-61. Dansk oversættelse i *Justins Dialog*, 215-217. Ifølge dette skrift 3 bekender Justin over for præfekten Rusticus: “Jeg har boet oven over en vis Martinus’, Timotinus’ søns badstue i hele den tid, jeg har tilbragt som fremmed for anden gang i romernes by.” Det kan nævnes, at også Justins discipel, Tatian, virkede livslangt som lærer, efter at han havde forladt Rom. Bousset giver i Bousset (1915), 314-319, en instruktiv skitse af lærerinstitutionen i den tidligste kirke.

oprør i 132-135.¹⁴ Det erfarne giver sig imidlertid ikke udslag i hverken akribi i omgangen med jødedommens hellige skrifter, som udviser en påfaldende “frihed”, eller i nogen særlig stilistisk formåen eller evne til at disponere sit stof.¹⁵ Til gengæld kan det konstateres, at Justin – om det så er fra hans opvækst i Palæstina og/eller senere omgang med jøder – har et indgående kendskab til ikke alene jødedommens hellige skrifter, men desuden til samtidig jødisk teologi og bibeleksegese.¹⁶

Justins bibelforbrug

Justin er den første kristne forfatter, vi kender til, der ikke begrænser sig til at anføre steder fra jødernes hellige skrifter som belæg for forestillinger eller tankegange, men som citerer længere tekststykker, der så underkastes en udlægning. Der er enkelte tilløb i *Apologierne*, men dér er billedet endnu ikke så påfaldende. Den eneste fuldstændige tekst, der citeres deri, er Sl 1-2, som optræder som én salme (I Apol 40,8-19).¹⁷

Allerede for Apologiernes vedkommende viser et blik i skriftstedsregistret, at Første Mosebog, Salmernes Bog og Esajas’

14. Se Hengel (1994), 196: “Der Umgang Justins mit der LXX ist das Ergebnis einer über dreißigjährigen Erfahrung in christlichen Unterricht und aus der Diskussion mit jüdischen Partnern.”

15. Om Justins fremstillingssevne hedder det i Altaner & Stuibler (1966), 66: “Als Schriftsteller war Justin nicht besonders bewandt. Oft schweift er von seinem Gegenstand ab, um Exkurse einzulegen; Zerstückelungen und Wiederholungen stören den Gedankenfortschritt. Im Satzbau ist er ungeschickt und in der Ausdruckweise matt, aber manchmal wird er warm und schwungvoll; immer ist er jedoch von ehrlicher Offenheit.” Tidlige havde Bousset (1915), 283 n. 1, over for et forsøg på at vise “eine vollendete kunstvolle Disposition” i Justins skrifter, opstillet den tese. “daß nicht die Zusammenhangslosigkeit seiner Art zu schreiben auffällt, sondern eher der Umstand der Erklärung bedarf, daß sich unter der Oberfläche seiner Darlegung gut disponierte, von ihm selbst wieder und wieder durchbrochene Zusammenhänge zeigen.” I øvrigt gør Bousset (1915) 283-298, et forbilledligt forsøg på at skabe et overblik over *Dialogens* indhold og disposition.

16. Dette er grundigt påvist af Shotwell (1966), der kan konkludere (115): “There can be no doubt that Palestinian Judaism greatly influenced the exegesis of Justin.” Spørgsmålet, om han også var inspireret af Filon, må imidlertid stå åbent. Shotwell kommer i sin gennemgang ikke ind på den særlige jødiske *pesher*-kommentar, der er blevet kendt gennem fundet af Dødehavsskrifterne (se nedenfor).

17. De øvrige citater på tre eller flere vers er 1 Mos 1,1-3 (59,2-4); 1 Krøn 16,23-31 (41,1-4; Sl 19,3-6 (40,1-4; Sl. 96 1.2.4-10 (41,1-4; Sl 109(110),1-3 (45,2-4); Es 1,12-14 (37,5); 1,16-20 (44,3-4; 61,7-8); 50,6-8 (38,2-3); 52,13-53,8 (50,3-11); 53,8-12 (51,1-5); 64,10-12 (47,2-3); 65,1-3 (49,2-4); Zak 12,10-12 (52,11-12).

Bog¹⁸ er de absolutte favoritter, men faktisk optræder der i det samlede, overleverede forfatterskab citater fra og henvisninger til næsten samtlige det senere Gamle Testaments bøger. Omdiskuteret er dog den kanoniske Ezras Bog, og fra Tolvprofetbogen anføres kun seks af profeterne (Hoseas, Amos, Mika, Joel, Jonas og Zakarias), mens Ruths Bog, Højsangen, Klagesangene og Esters Bog helt mangler, hvad Prædikerens Bog også synes at gøre.¹⁹ Fra Det Gamle Testaments Apokryfer er der ingen citater.²⁰

Sammenholdt med Det Nye Testamente, og her især evangelierne, falder det i øjnene, at Es 40,3, der indgår i beskrivelsen af Johannes Døber i Mark 1,3; Matt 3,3 og Joh 1,23, slet ikke optræder, og at Es 6,9-10, udsagnet om Israels forhærdelse, der helt eller delvis citeres i Mark 4,12; Matt 13,14-15; Joh 12,40; ApG 28,26-27, ikke optræder i *Apologierne* og ikke spiller nogen særlig rolle i *Dialogen*, hvor et citat fra Es 6,10 i øvrigt tilskrives Jeremias (12,2; jf. desuden 33,1; 69,4). Derimod optræder Es 29,13, ordet om, at farisæerne ærer Gud med læberne, men holder deres hjerte langt borte fra ham, relativt hyppigt (27,4; 38,2; 39,5; 48,2; 68,1; 78,11; 80,3-4 og 140,2).

Det, der er Matthæusevangeliets længste skriftcitater, nemlig Es 42,1-4 i Matt 12,18-20, optræder i *Dialogen* i sin fulde længde både i 123,8 og 135,2, men symptomatisk for Justins anførelsesteknik i en skikkelse, der førstnævnte sted fremstår som en blanding af Septuagintas og Matthæusevangeliets tekst, sidstnævnte stort set i overensstemmelse med Septuagintas tekst, men dog med spor af Matthæusevangeliets gengivelse.²¹ Dog har Justin begge steder indledningsvis den dobbelte tiltale: "Jakob min tjener, jeg vil tage mig af ham, Israel min udvalgte, jeg vil lade min ånd komme over ham ..." For som det fremgår af Justins hensigt med at citere, gælder det, at Gud her taler om Kristus i lignelse ved at kalde ham Jakob og Israel. Som det hedder: "Ligesom nu hele jeres folk har fået navnet Jakob og Israel efter den ene Jakob, der også blev kaldt Israel, sådan vil også vi efter Kristus, der har født os til at have Gud til far, ligesom både Jakob

18. Lader vi igen tre sammenhængende vers være mindstenormen, ser billedet i *Dialogen* for f.eks. Esajas' Bogs vedkommende således ud: 2,2-4 (109,2-3); 3,9-11 (17,2); 3,9-15 (133,2-3); 5,18-20 (17,2); 5,18-25 (133,4-5); 7,10-17 (43,5-6; 66,2-3); 11,1-3 (87,2); 30,1-5 (79,3); 33,13-19 (70,2-3); 35,1-7 (69,5); 39,8-40,17 (50,3-5); 42,1-4 (123,8; 135,2); 42,5-13 (65,4-6); 52,10-54,6 (13,2-9); 52,15-53,1 (118,4); 55,3-5 (12,1); 55,3-13 (14,4-7); 57,1-4 (16,5); 58,1-11 (15,2-6); 62,10-63,6 (26,3-4); 63,15-64,12 (25,2-5); 65,1-3 (24,3-4); 65,9-12 (135,4); 65,17-25 (81,1-2); 66,5-11 (85,8-9). Påfaldende nok er der ikke megen genbrug fra *Apologierne*, hvor Esajas' Bog ellers uden sammenligning er det mest citerede skrift.

19. Goodspeed ser dog en mulig allusion til Præd 12,7 i Dial 6,2.

20. Goodspeed noterer dog ved Dial 136,2; 137,3 Visd 2,12 som mulig allusion.

21. Se opstilling med analyse i Skarsaune (1987), 60-62.

og Israel og Juda og Josef såvel kaldes Guds sande børn som også virkelig være det, fordi vi overholder Kristi bud” (123,9). De to navne optræder imidlertid ikke i Es 42,1-4, men nok i 41,8, som er det, der kommer nærmest, men desuden i den nære kontekst i 41,14; 42,24 og 43,1.28.

Det vil føre for vidt her at anføre samtlige steder i *Dialogen*, hvor tre eller flere vers citeres. Nøjes vi med Salmernes Bog, hvor altså Sl 1-2 optrådte med deres fulde ordlyd i I Apol 40,8-19, handler det om hele 10 salmer i deres fulde skikkelse.²² Nævnes skal endelig også det lange citat fra Dan 7, nemlig versene 9-28 i Dial 31,2-7, hvor udtrykket $\omega\varsigma\ \upsilon\acute{\iota}\delta\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$ i v. 13 ikke assimileres til den dobbelt-determinerede form, hvori det optræder i allusionerne i evangelierne; det er det tidligste kendte eksempel på, at det foranstillede $\omega\varsigma$ udtrykkeligt forstås i betydningen, at skikkelsen *så ud som* et menneske, men ikke var det: “For udtrykket “ligesom en menneskesøn” betegner ganske vist et menneske, som kommer til syne og har været til, men tydeliggør på den anden side, at han ikke er af menneskelig herkomst ($\acute{\epsilon}\xi\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\ \delta\acute{\epsilon}\ \sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha$)” (76,1).²³

Septuagintas dobbelte betydning for Justin

Naturligvis er det en banal betragtning. Men selve eksistensen af en græsk oversættelse af jødedommens hellige skrifter har altså gjort det muligt for en ikke-hebraiskkyndig ikke-jøde, der blev kristen, selv at læse og orientere sig i de profetiske bøger, der i sig – om end undertiden indhyllet i hemmelighedens slør – angiveligt rummede hele Guds frelsesplan. Samtidig kom dette omfattende og forskelligartede skriftcorpus til at levere mange af de begreber og forestillinger, hvori den nye tro udfoldede sig.²⁴ Derved bliver Septuaginta med sin særlige udgave af den antikke jødedom medbestemmende for den måde, hvorpå Justin udfolder sin kristne tro. For selv om Skriften uimod-

22. Det drejer sig om Sl 21(22),1-24 (98,2-6; jf. 99-106); 23(24),1-10 (Dial 36,3-4); 25(26),1-12 (141,3); 44(45),1-18 (38,3-5); 49(50),1-23 (22,7-10); 71(72),1-20 (34,3-6; versene 1-5 også i 64,6); 81(82),1-8 (124,2); 95(96),1-13 (75,3-4; jf. 74,2 (vv. 1-3); I Apol 41,1-4 (vv. 1.2.4-10)); Sl 98(99),1-9 (37,3-4); jf. 64,4 (vv. 1-7)); 109(110),1-7 (32,6; jf. 83,2 (vv. 1-4); Apol 45,2-4 (vv. 1-3)).

23. Denne forståelse ligger vel også til grund for brugen af citatet i I Apol 51,9, hvorfor den danske oversættelses determinerede “som menneskesønnen” er uheldigt. Justin kan imidlertid også bruge udtrykket i andre betydninger, men i de overleverede skrifter optræder det aldrig i den dobbelt-determinerede form.

24. Se hertil Mogens Müller, “Septuagintas betydning for udfoldelsen af nytestamentlig teologi”, *DTT* 79 (2016), 139-151 (142-143) og 162-176.

sigeligt står i centrum i Justins teologi, så bliver dens betydning hele vejen igennem bestemt af troen på Kristus.

Hvordan en mand som Justin havde adgang til Septuaginta, kan vi kun gisne om. Måske ejede han selv, dvs. hans skole, eller den menighed han kom i, i hvert fald dele af denne oversættelse. Han kan også have benyttet synagogens samling (se f.eks. I Apol 31,5; Dial 72,3).²⁵ Endelig kan han have hørt det mundtlige foredrag. En mulig kilde til skriftkundskab på denne tid kan nemlig udmærket have været skriftlæsningen ved gudstjenesten. Således fortæller Justin selv i I Apol 67,3, at ved de gudstjenestelige sammenkomster på Solens dag læses ikke alene τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, men desuden τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχορεῖ. Det tyder på en fortløbende oplæsning.

Fordi den græske udgave på denne måde var selve mulighedsbetingelsen for Justins skriftbenyttelse, blev det også afgørende for ham, at denne oversættelse var en pålidelig gengivelse af den hebraiske "grundtekst". Da Justin bliver gjort bekendt med, at gengivelsen "jomfru" i Es 7,14 ikke skal have dækning i den hebraiske tekst, opstår der et behov for at få bekræftet, at det viser den græske oversættelse, at den faktisk har. Læren om jomfrufødslen har en grundlæggende betydning i Justins kristologi, og citatet i Matt 1,23 levner altså for ham heller ingen tvivl om, hvad der i hvert fald oprindeligt må have stået på hebraisk i Es 7,14.

Justin bliver hermed den tidligste, kendte kristne forfatter, der udtrykker bevidsthed om, at jødedommens hellige skrifter kan tage sig anderledes ud på græsk end på hebraisk, og som i den forbindelse inddrager de jødiske overleveringer omkring den græske oversættelses tilblivelse i Alexandria under Ptolemæus 2. Filadelfos i sit forsvar for autenticiteten af den græske tekstform.²⁶ I første omgang, i I Apol 31,1-5, sker det dog alene som forklaring på, at jødernes hellige bøger også foreligger på græsk, selv om de oprindeligt er affattet på hebraisk.

Justin udstrækker herunder uden videre beretningen om tilblivelsen af oversættelsen til ikke blot at omfatte Pentateuken, men også alle de øvrige hellige, profetiske bøger. Det afspejler formodentlig hans

25. Jf. Hengel, "Septuaginta", 191: "Wahrscheinlich entsprach seine Schriften-sammlung der in der römischen Gemeinde, dem letzten Ort seiner Lehrtätigkeit, gebräuchlichen, was durch die weitgehende Übereinstimmung zwischen den bei ihm und Clemens von Rom zitierten biblischen Bücher gestützt wird."

26. Se hertil f.eks. Mogens Müller, *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas* (Frederiksberg: ANIS 1994) 53-57; samme, "Die Septuaginta als Bibeltext in der ältesten Kirche. *Graeca veritas contra Hebraica veritas*", *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, red. Wolfgang Kraus & Siegfried Kreuzer i samarbejde med Martin Meiser & Marcus Sigismund, WUNT 325 (Tübingen: Mohr Siebeck 2014) 613-636 (613-617), og den dér angivne litteratur.

viden om, at alle jødedommens hellige skrifter på hans tid forelå på græsk. Til gengæld er fortællingen helt rensket for de underfulde træk, som dukker op allerede hos de jødiske forfattere Aristobul, Pseudo-Aristeas, Filon og Josefus, og som udvikles med stadig mere fantastiske træk hos senere kristne forfattere.²⁷ Vi får heller intet at vide om, hvor Justin kender denne historie fra.²⁸ Den optræder i sin nøgterne skikkelse udelukkende med det formål at forklare, hvorfor der foreligger en græsk oversættelse.

I anden omgang, i *Dialogen*, bruges denne fortælling om tilblivelsen af Septuaginta imidlertid udtrykkelig som et forsvar for, at de halvfjerds' græske oversættelse gengiver den oprindelige, inspirerede hebraiske tekst, før jødernes lærde begyndte at manipulere med den. Først her oplyser Justin også, at oversætternes antal var halvfjerds. Det er øjensynlig først nu, Justin er blevet klar over, at jøder kan finde på at hævde, at den græske oversættelse ikke altid er i overensstemmelse med den hebraiske tekst, som de dog er fælles om at acceptere som grundteksten. Det er derfor primært den, Justin beskylder jødiske lærde for at have gjort forandring i, hvad der så selvfølgelig har konsekvenser for de samme lærdes græske gengivelse.

Den første henvisning til de halvfjerds ældste og deres oversættelse på foranstaltning af kong Ptolemæus optræder i 68,7-8. Her spørger Justin således sine samtalepartnere, om han, hvis han kan bevise, at profetien gælder den salvede – og ikke, som jøderne mener, den senere kong Hizkija – ikke har

gjort det besværligt for jer at tro på jeres lærere, som vover at sige, at den oversættelse, som jeres halvfjerds ældste kom med, mens de var hos egypterkongen Ptolemæus, på nogle punkter ikke er sand? Hvad der nemlig i skrifterne helt tydeligt synes at modbevise deres tåbelige og selvtilstrækkelige mening, det vover de at sige ikke er skrevet på den måde. Men det, de mener at kunne trække frem og bringe i overensstemmelse med menneskelige handlinger, det siger de ikke drejer sig om denne vor Kristus, men om ham, hvem de søger at knytte deres fortolkning til.

Det er nu netop, hvad jøderne har gjort med hensyn til Es 7,14. Og i 71,1-2 vender Justin opsummerende tilbage til temaet:

Jeg tror ikke på jeres lærere, der ikke anerkender, at oversættelsen foretaget af de halvfjerds ældste hos egypterkongen Ptolemæus er rigtig,

27. Se Müller (1994), 29-52 og 53-84.

28. Det er først Tertullian, der direkte nævner navnet Aristeas og også anfører det "rigtige" antal på oversætterne: tooghalvfjerds. Se *Apologeticum* 18.

men forsøger selv at lave deres egen.²⁹ At de endelig har fjernet mange skriftsteder fra den oversættelse, der blev udarbejdet af de ældste, der var sammen med Ptolemæus, og som tydeligt viser, at han, der blev korsfæstet, blev forkyndt som "Gud," menneske, "korsfæstet" og "død", det vil jeg, at I skal vide.

Ptolemæus nævnes igen i 71,1-2, 84,3 nærmest som tidsangivelse, mens de halvfjerds omtales i 71,1; 86,5; 120,4; 124,3; 131,1 og 137,3, dvs. stort set som synonym for Septuaginta. Hver gang står de som garant for den "rigtige" oversættelse til forskel fra de(n) nye. Det er nemlig ikke alene "jomfruen" i Es 7,14, det gælder. På opfordring af Tryfon (Dial 71,4) nævner Justin i 72,1-73,2 således fire andre eksempler, hvor de jødiske lærde har fjernet noget fra teksten. Det mest "berømte" er udeladelsen af leddet "fra træet" i Davids udsagn i Sl 95(96),10: "Sig blandt folkeslagene: Herren er konge fra træet (ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου)." ³⁰ For Justin henviser det tydeligt til den korsfæstede, hvad han efter at have anført en række enkeltord også fra Sl 46(47) følger op med at citere den fulde ordlyd af Sl 95(96) (73,3-4), påfaldende nok dog uden præpositionsleddet "fra træet".³¹ Denne omgang med Skriften dømmer Justin for mere frygtelig end at have lavet en kalv (se Dial 73,6).³²

Men hovedstedet er altså Es 7,14, udsagnet om jomfrufødslen, som jøderne nu afviser og hævder, at der er tale dels om en ung kvinde (ἡ νεᾶνις), dels om den senere kong Ezekias (Dial 43,8; 67,1; 71,3; 84,3). På Tryfons spørgsmål om, hvordan "ordet" kan sige til David: "Af hans lænd vil Gud tage sig en søn, oprette kongeriget til ham og sætte på sin herligheds trone" (Sl 131(132),11), ser Justin ikke problemet, da der jo i Es 7,14 er tale om Davids hus. Sagen er, at det ved

29. Det kan være en henvisning til Aquilas oversættelse.

30. Denne tilføjelse synes først at dukke op i kristne LXX-manuskripter. Den findes også hos Tertullian og Pseudo-Cyprian. Den er i hvert fald i familie med udlægningen af "ulden på træet" (Num 19,6) i Barn 8,5: ὅτι ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλου. Se også J. Duncan M. Derrett, 'Ο ΚΥΡΙΟΣ ΕΒΑΣΙΛΕΥΣΕΝ ΑΠΟ ΤΟΥ ΞΥΛΟΥ', *VigChr* 43 (1989), 378-392, der er et forsøg på at vise, at I Apol 41 sammen med Barn 8,5 afspejler en tidlig kristen midrash, hvor steder som Es 9,2; Gen 3,22-24; 1 Krøn 16,32 har indgået sammen med Sl 95(96),10-11.

31. Siden fremdrager Justin også en række yderligere eksempler på ændringer i teksten. I 120,4-5 gælder det Gen 49,10, i 124,2-3 Sl 81(82),7.

32. Se Hengel (1994), 57, der fastslår, "daß seine Vorwürfe keinerlei sachlichen Rückhalt besitzen." Siden forklarer Hengel, at disse læsemåder stammer fra testimonia-samlinger, der også er præget af en mundtlig tradition. Og når Justin erklærer, at han alene vil bygge sin argumentation på ikke omstridte steder, tyder det ifølge Hengel på "eine gewisse Unsicherheit [...], die auch durch das siegessichere Auftreten des christlichen Lehrers in seiner Selbstdarstellung nicht überspielt werden kann" (66).

Esajas forklares, “hvordan det, Gud på hemmelig måde sagde til David, skulle ske. Men måske ved I ikke, kære venner,” sagde jeg, “at mange ord, der sagt på gådefuld vis, i lignelser, i hemmeligheder eller i symbolske handlinger, er blevet forklaret af profeter, der er kommet efter dem, der har sagt eller gjort dem” (Dial 68,5-6).

For Justin havde eksistensen af Septuaginta altså den dobbelte betydning, at den for det første muliggjorde en selvstændig læsning af jødedommens hellige skrifter i den udstrækning, han kunne få adgang til dem. For det andet blev Septuaginta for ham den sande udgave af disse skrifter, fordi den afspejlede, hvordan den oprindelige, inspirerede hebraiske tekst havde set ud, før de jødiske lærde bearbejdede den med henblik på, at de kristne ikke skulle kunne bruge den til at bevise sandheden af deres tro.

Justin som vidne om eksistensen af senere nytestamentlige skrifter

Justins overleverede skrifter viser, at han optrådte i et vigtigt skæringspunkt i den tidlige kirkehistorie. For ved siden af jødedommens hellige skrifter fremtræder også en række Jesus-ord, som ikke længere blot behandles som mundtlig tradition, men udtrykkelig tilskrives nogle apostelerindringer,³³ der et enkelt sted ligefrem kaldes “evangelier” (I Apol 66,3: ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια; jf. Dial 100,2). Hans jødiske samtalepartner kan også tale om de kristnes “forskrifter i det såkaldte evangelium (τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα)”, som ganske vist er så forunderlige og store, at han har forstået, at ingen kan overholde dem (Dial 10,2), ligesom Justin kan minde Tryfon om hans indrømmelse af at have læst, hvad vor Frelser lærte (Dial 18,1). Endelig hedder det i Dial 103,8 i forbindelse med et citat, der kun kan være fra Luk 22,44, at det stammer fra “de optegnelser, der – som jeg siger – var skrevet ned af hans apostle og dem, der fulgte dem (ἐν ... τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι).” Det synes at hentyde til de to apostle (øjenvidner) og de to aposteldisciple, der siden optræder som navngivne evangelieforfattere. Justin er i øvrigt med sin “forklaring” til apostlenes optegnelser, at de bliver kaldt “evangelier”, faktisk det ældste vidne om denne sprogbrug. I et fragment af det sandsynligvis

33. I Apol 1 33,5; 66,3; 67,3; Dial 100,4; 101,3; 102,5; 103,6.8; 104,1; 105,1.5.6; 106,1.3.4 (ordene “som det er skrevet i hans apostles Erindringer” er her beklageligvis faldet ud af den danske oversættelse); 107,1.

lidt ældre skrift af Papias, *Udlægning af Herrens ord*, der er citeret i Euseb, *Kirkehistorien* III, 39,15-16, og ellers omtaler såvel Markus og Matthæus som ophavsmænd til skrifter med Jesus-overleveringer, optræder betegnelsen "evangelium" til gengæld ikke.

Således er Justin den tidligste kristne forfatter, der inddrager Jesus-ord som *skriftlig tradition* og lader den optræde med en tilsvarende autoritet som den, der tillægges jødedommens hellige skrifter. Men selv om Justin således synes at kende de fire senere kanoniserede evangelieskrifter,³⁴ røber han ikke kendskab til de navne, som de rimeligvis allerede var blevet forsynet med på dette tidspunkt. For det er i princippet ikke forfatterskaber, han henviser til, men Jesus' ord og undervisning.³⁵ Tilsvarende er der i hans skrifter også en række steder, der tydeligvis er citater fra Paulus' breve. Påfaldende nok nævner han dog ikke en eneste gang apostlens navn. Det er åbenbart alene jødernes hellige skrifter og Jesus' ord, der har autoritet i hans

34. Et naturligt nok noget bedaget forsvar for Justins kendskab til de fire evangelier findes herhjemme i en afhandling fra 1809 af Jakob Peter Mynster: "Om Justinus Martyrs Brug af vore Evangelier", *Videnskabelige Forhandlinger ved Sjællands Stifts Landemode* (1809), bind 1 (København 1812), 126-167; optrykt i samme, *Blandede Skrifter* 4 (København: Gyldendalske Boghandling 1855), 357-398; tysk: 'Ueber den Gebrauch unsrer Evangelien in den Schriften Justinus Martyrs', i *Kleine theologische Schriften* (København: Gyldendal 1825) 1-48. Der er – som titlen også siger det – tale om et forsøg på at vise, at Justin faktisk kendte og citerede fra de kendte nytestamentlige evangelier og ikke fra Hebrærevangeliet. Literaturen til dette emne er forståeligt nok omfattende. En nyere fremstilling er A.J. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*. VT.S 17 (Leiden: Brill 1967). Se desuden Luise Abramowski, "Die 'Erinnerungen der Apostel' bei Justin", *Das Evangelium und die Evangelien*, red. Peter Stuhlmacher, WUNT 28 (Tübingen: Mohr Siebeck 1983), 341-353. Hyldahl opregner i *Philosophie und Christentum*, 262 n. 12, de steder i Lukasskrifterne, der lader sig identificere i Justins skrifter. Se desuden drøftelsen i Andrew Gregory, *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus*. WUNT II,169 (Tübingen: Mohr Siebeck 2003) hhv. 211-292 og 317-321. Hvor der ikke er megen tvivl om, at Justin har kendt Lukasevangeliet, er der meget spinkle indicier med hensyn til Apostlenes Gerninger, selv om sandsynligheden taler for det. Dial 47,5 rummer i øvrigt et agrafon, nemlig: "Som jeg finder jer, vil jeg også dømme jer." Se hertil f.eks. Aelred Baker, "Justin's Agraphon in the Dialogue with Trypho", *JBL* 87 (1968), 277-287.

35. Det eneste skrift, han omtaler af dem, der senere kom med i Det Nye Testamente, er faktisk Johannes' Åbenbaring (Dial 81,4). Det er altså slet ikke alle nytestamentlige skrifter, der har efterladt sig spor i Justins skrifter. På den anden side indfører han kun to gange træk i evangeliefortællingen, der stammer fra apokryfe evangelier, nemlig Jakobs Forevangelium 10,1 (100,3); 18,1 (78,5); Thomas' Barndomsfortælling 13,1 (88,8), samt desuden et træk af Esajas-legenden i Esajas' Himmelfart 5 (120,4).

teologiske univers.³⁶ Måske har Paulus på Justins tid desuden været for kontroversiel, ikke mindst efter Markions ankomst på scenen.³⁷

At mange af de skrifter, der senere fandt plads i Det Nye Testamente, således var i omløb og altså på dette tidspunkt havde fået en vis autoritet, især i kraft af at formidle ord af Jesus,³⁸ stiller os over for det fænomen, at Justin ind imellem kan citere indirekte fra jødedommens hellige skrifter, nemlig i den særlige skikkelse, som nogle af disse citater allerede har fået i den kristne reception. Et eksempel er Es 7,14, hvor både MT og LXX har “og du skal kalde hans navn Immanuel”, men hvor Justin i Apol 33,1 i lighed med Matt 1,23 gengiver: “og de vil kalde ham ved navnet ‘Gud med os’ (μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός)”, idet han altså her foregriber udlægningen.³⁹ Det er i øvrigt et fænomen, der i bibeloversættelsernes historie har optrådt helt frem i nyere tid, hvor oversættelser, der ellers erklærede at gå ud fra den hebraiske bibeltekst, i en række tilfælde, hvor teksten optrådte i citater i Det Nye Testamente, pludselig og uden videre inddrog Septuagintas tekst.⁴⁰

36. Se den grundige drøftelse i Andreas Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, BHTh 58 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1979) 353-367. Lindemann (366) har følgende forklaring på Justins tavshed med hensyn til at nævne Paulus, selv om han både kender og benytter i hvert fald Romerbrevet, Første Korintherbrev og Galaterbrevet: “Dass er Paulus dennoch nicht erwähnt, ist Folge seines theologischen Prinzips: Die Wahrheit des Christentums wird aus dem Alten Testament erwiesen; von Bedeutung sind daneben nur noch Worte Jesu, wie sie in den ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστολῶν, d.h. den Evangelien aufgezeichnet sind.”

37. Dette afvises dog af Lindemann (1979), 367.

38. I I Apol. optræder der en større samling af citater fra evangelielitteraturen, nemlig fortrinsvis Jesus-ord som i 15,1-4.8-17; 16,1-2.5-7.9-13; 17,2-4; 19,6-7, forud for inddragelsen af jødernes hellige bøger, der først begynder med 31,7-8.

39. Det er ikke kun i I Apol 33,1, at Justin også medtager denne sætning; den optræder også i Dial 66,2 i formen: “og de skal give ham navnet Immanuel”, mens den i Dial 43,5 formuleres upersonligt: “og hans navn skal være Immanuel”. I ingen af tilfældene lyder opfordringen altså i 2. pers. sing.

40. Hvor man tidligere hurtigt kunne gribe til at forklare græske tekstformer, der afveg fra Septuaginta, med direkte tilgang til den hebraiske tekst eller den pågældende forfatters fortolkende gengivelse, dér har der siden Dominique Barthélemys undersøgelse, *Les Devanciers d'Aquila* fra 1963, været en stigende opmærksomhed for, at der allerede i tiden før vor tidsregnings begyndelse var en revisionsproces i gang, der sigtede på at bringe den græske ordlyd af jødedommens hellige skrifter i større overensstemmelse med den hebraiske, som også undergik en uniformeringsproces på dette tidspunkt. De senere, mere ordrette græske oversættelser fra det 2. årh. e.Kr. af først Aquila og siden Theodotion begyndte ikke på bar bund, men havde altså forgængere. Det har alt sammen f.eks. kastet nyt lys over de såkaldte *kai-ge*-versioner som eksempler på netop denne proces.

Justins bibelhermeneutik

Det er Justins bibelteologiske forhåndsforståelse af jødernes hellige skrifter, at de rummer den hele "kristendom". Således kunne von Campenhausen for et halvt hundrede år siden ikke blot konstatere: "Justin ist der erste rechtgläubige Theologe, der so etwas wie eine 'Lehre von der heiligen Schrift' besitzt", men desuden: "Sein Glaube steht auf dem Alten Testament."⁴¹ Det kræver imidlertid besiddelsen af Guds ånd at kunne læse denne tro ud af jødedommens hellige skrifter. Her tager Justin den hermeneutiske tråd op, som allerede blev knyttet af Paulus i 2 Kor 3, nemlig at det er udtryk for forhærdelse, når jøderne ikke kan se, at Skriften taler om Kristus. Som Paulus skriver:

Dog forhærdedes deres tanker, for indtil den dag i dag bliver det samme slør ved med at ligge over oplæsningen af den gamle pagt uden at tages bort, for det fjernes først i Kristus. Ja, lige til i dag ligger der et slør over deres hjerte, når Moses læses op. "Men når Israel vender om til Herren, tages sløret bort" – "Herren" er Ånden, og hvor Herrens ånd er, dér er der frihed (2 Kor 3,14-17).⁴²

Sagt på moderne dansk: Den sande forståelse af Den Hellige Skrift er alene opnåelig ved deltagelse i et fortolkningsfællesskab, som angiveligt af Gud selv er blevet sat i stand til at afdække den. Dette fænomen kendes fra den samtidige jødedom. For hvor der opstår en hellig, skriftlig overlevering, dukker behovet for den rette fortolkning op. Og hvor fortolkninger går hver sin vej, opstår der en risiko for splittelser og fordømmelser, der henter deres begrundelse i alene at være i besiddelse af den rette fortolkningsnøgle. En sådan sekterisk holdning optræder hos essæerne, sådan som vi har lært dem at kende i deres egne skrifter. For af dem fremgår det, at den sande forståelse af såvel loven som profeterne kun kan formidles af den samme ånd, som også medvirkede ved affattelsen af disse skrifter.

Med sit filosofiske udgangspunkt kan Justin nemlig ikke arbejde med forandringer i Guds vilje. Derfor møder vi hos ham også den forståelse, at kristendommen ikke er en ny filosofi, men i virkelig-

41. Von Campenhausen (1968), 106. Jf. 121, hvor det hedder, at ganske vist kan Justin også anføre enkelte korte ord af frelseren. "Aber auf Ganze gesehen ist er doch noch ein letzter Vertreter jener in kanongeschichtlichen Sinne urchristlichen Epoche, da man sich für die Christusverkündigung auf keine andere "Schrift" berufen konnte als auf das überkommene Alte Testament."

42. Jeg har her i v. 17 valgt Lutherbibelens gengivelse. For selv om betegnelsen "Israel" ikke optræder i den græske tekst, rammer det efter min opfattelse Paulus' mening.

heden en genopdagelse eller fornyelse af den oprindelige.⁴³ Der er her berøringsflader med Paulus, der tilsvarende kunne argumentere med en før-mosaisk frelsesordning, som han imidlertid koncentrerer i Abraham-skikkelsen og til troen, hvor Justin altså ser på hele tiden indtil “syndefaldet” med guldkalven og opererer med lovoverholdelse også forud for Moseloven. Også forfatteren til Lukasskrifterne arbejder med en historisk løsningsmodel, men uden at gøre kristendommen til den oprindelige religion. Her er det Jesus, der skaber grundlaget for den historiske udvikling, der fører kristendommen ud af jødedommen – og dermed omdefinerer de dele af Moseloven, der konstituerer jødedommen, fra bud, ἐντολαί, til skikke, ἔθη (se ApG 6,14; 15,1; 16,21; 21,21; 26,3; 28,17).⁴⁴ Måske nogenlunde samtidig løser forfatteren til *Barnabasbrevet* det samme problem med sin radikale antagelse af, at den første pagt, Sinaj-pagten, aldrig blev sluttet (se Barn 4-8), og at den ceremonielle del af loven aldrig var tænkt til at skulle overholdes bogstaveligt – det var en ond engel, der bedrog “dem”, dvs. jøderne, til at sætte deres lid til en omskærelse i kødet. Det var imidlertid hjertets forhud, der var ment (se Barn 9,4).⁴⁵

Det er helt i tråd med en sådan forhåndsforståelse, at Justin som samlet overskrift til jødedommens hellige bøger i Dial 32,2 bruger betegnelsen de “hellige og profetiske skrifter (αἱ ἅγιαὶ καὶ προφητικαὶ γράφαι)”. I Justins optik er jødedommens hellige bøger virkelig kristne i den forstand, at de, fordi de grundlæggende handler om Kristus, kun forstås af kristne. Som det hedder lige forud i I Apol 31,7-8:

Nu har vi virkelig fundet i profeternes bøger, at det forud er forkyndt om Jesus, vores Kristus, at han kommer til stede, idet han fødes af en jomfru, og at han bliver voksen, og at han helbreder al sygdom og al svaghed, og at han opvækker døde, og at han mødes med modvilje og miskendes og korsfæstes, og at han dør og opstår og stiger op i himlene, og at han er Guds søn og kaldes det, og at nogle udsendes af ham til ethvert menneskeligt folk for at forkynde dette, og at de mennesker, der er fra hedningefolkene, snarere tror ham. Det er forkyndt forud, før han

43. Denne forståelse optræder også siden hen hos Platon-inspirerede teologer som Origenes og Euseb fra Cæsarea. For sidstnævnte, se Mogens Müller, “Den sande gudsyndyrkelses oprindelse – en skitse”, *DTT* 70 (2007), 83-92 (90-92).

44. Se hertil Mogens Müller, “Historie som teologi. Om afviklingen af Moseloven i Lukasskrifterne”, *Det gamle Testamente i jødedom og kristendom*, red. M. Müller & John Strange, Forum for Bibelsk Eksegese 4 (København: Museum Tusulanum 1993), 123-150; optrykt i samme, *Skriften i Skriften. Mellem tradition og reception. Fjorten afhandlinger*. 2. ændrede udgave. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 22 (København 2011), 139-164.

45. Om Justin har kendt *Barnabas' Brev*, er omdiskuteret. Mens von Campenhausen (1968), 112, er positiv, afviser Hyldahl (1966), 260, enhver indflydelse.

viste sig, snart femtusind år før, snart tretusind, snart totusind, og igen tusind, og en anden gang ottehundrede år. Thi svarende til, at slægterne afløste hinanden, blev snart nogle, snart andre, profeter.

At betegnelsen “en jomfru” og ordene om, at “han helbreder al sygdom og svaghed” i sidste instans stammer fra Skriften (Es 7,14; Deut 7,15; jf. 2 Krøn 21,15.19), hindrer ikke, at Matthæusevangeliet synes at være kilden (1,23 og 4,23; 9,35). Så I Apol 31,7-8 forstås bedst som en sammenfattende overskrift, der skal introducere skriftbeviset, der også fører til betegnelsen αἱ τῶν προφητῶν βιβλίοι for samtlige de skrifter, der anføres i det følgende samt siden i *Dialogen*. Dette bekræftes allerede af det første skriftsted, der anføres, nemlig Gen 49,10-11, idet det i 32,1 indføres med ordene: “Moses, der var den første af profeterne, sagde da ordret sådan (Μωυση̅ς μὲν οὖν, πρῶτος τῶν προφητῶν γενόμενος, εἶπεν αὐτολεξεῖ οὕτως).”⁴⁶ Justin kan desuden i I Apol 36,1 hævde: “Når I hører profeternes udsagn, der fremsættes som var det i deres egen person, skal I ikke tro, at de siges af de inspirerede selv, men af den guddommelige fornuft (ἀλλ’ ἀπὸ τοῦ κινου̅ντος αὐτοὺς θείου λόγου).” Siden siger han om sine skriftbeviser, at de “er blevet til som bevis for, at Jesus, Kristus, er Guds søn og apostel, idet han tidligere var fornuft (λόγος)” (I Apol 63,10; jf. 63,14 og II Apol 10,8). Som det gælder, at ligesom profeterne “opfyldt af Helligånd” forkyndte det sande, således er det heller ikke “synligt eller forståeligt for alle, men kun for den, hvem Gud og hans Kristus giver at kunne forstå” (Dial 7,1.3).

Den konsekvens, Justin gentagne gange drager af dette, er, at jøderne er afskåret fra at forstå deres egne hellige skrifter, så længe de ikke vil komme til tro på, at væsentlige dele af det forjættede er sket, kort sagt, at Jesus er Kristus. Troen gælder forkyndelsen, men åbner altså i anden omgang for forståelsen af de hellige skrifter, som leverer beviset for, at hvad der blev åbenbaret ved Kristus, hele tiden har været virkeligheden. Derved kommer Skriften til at uddybe og udfolde troen.

Justin er her helt fast i sin overbevisning om Skriftens ufejlbarlighed ud i alle enkeltheder. Den tanke, at steder i Skriften skulle kunne være i modstrid med hinanden, afvises kategorisk, idet Justin ligefrem udvikler en ufejlbarlighedslære. Da Tryfon således giver udtryk for den opfattelse, at skriftsteder kan være i modstrid med hinanden, afviser Justin det kategorisk:

46. Glosen αὐτολεξεῖ optræder igen i 33,1 og 59,1, men ellers ikke i Justins overleverede forfatterskab. Trods denne betydelse citeres Gen 49,10-11 dog ikke ordret efter LXX.

Jeg vil nemlig ikke vove nogensinde at overveje det eller sige det, men hvis et skriftsted, der forekommer at være sådan, bliver forelagt mig, og det tager sig ud, som om det er i modstrid med et andet, så vil jeg, da jeg er fuldstændig overbevist om, at intet skriftsted er i modstrid med et andet, hellere indrømme, at jeg ikke forstår det, der bliver sagt, og anstrenge mig for at overbevise dem, der antager, at skriftsteder er i modstrid med hinanden, om at de hellere skal mene det samme som jeg (Dial 65,2).

Sådan må det nødvendigvis være, fordi det er Gud selv, der taler i de hellige skrifter. På den anden side står det for Justin altså også fast, at ingen på egen hånd, egenmægtigt kan forstå Skriften. Som det hedder i Dial 92,1 efter en allegorisk udlægning af Deut 33,13-17 i Dial 91,1-4:

Hvis nu nogen ikke med stor nåde fra Gud har taget imod for at forstå det, der er sagt og gjort af profeterne, vil det ikke gavne ham at have ry for at kunne gengive det, der er sagt eller gjort, hvis han ikke også kan aflægge regnskab for indholdet deraf. Vil de ikke tværtimod forekomme de fleste at være yderst latterlige, når de fremsiges af sådanne, som ikke forstår dem?

I det hele taget går Justin stærkt ind for allegorisk udlægning. Således kan han f.eks. i Dial 40-42 efter at have opregnet en længere række billeder på den nye pagt: Påskelammet, de to gedebukke på den store forsoningsdag, ofringen af hvedemel, omskærelsen og de tolv bjælder på ypperstepræstens dragt, slutte (42,4):

“Alt det øvrige, der er påbudt af Moses, I mænd,” sagde jeg, “kan jeg opregne ét for ét og vise jer billeder, symboler og forjættelser om det, der skulle ske Kristus, og om dem, som det var forudset skulle tro på ham, og ligeledes på det, som skulle ske ved Kristus selv.”

Ved den allegoriske tolkning opnår Justin her det frirum, hvor han kan erklære en bogstavelig forståelse for overfladisk, fordi den ikke ransager dybden af det talte (se Dial 112,1). Når Moses f.eks. trods billedforbuddet fremstillede kobberslangen som frelsesmiddel, så er det nødvendigt at forstå den som et symbol, nemlig som et tegn på den korsfæstede Kristus. Så det gælder, at der intet findes, “som nogen med rette kan indvende mod det, der er sagt eller gjort af slet og ret alle profeterne – forudsat, at I [Tryfon og hans fæller] har fattet meningen (τὴν γυνῶσιν), der er indeholdt deri” (112,3). “For” – som det senere hedder (114,1) – “snart udførte Helligånden tydeligvis en gerning, som var “forbillede på det, der skulle ske” [jf. Rom 5,14],

snart udtalte den ord om det, der skulle finde sted, idet den udtalte ordene som om de begivenheder, der dengang fandt sted, eller også havde fundet sted.”

Forståelsen er imidlertid som sagt ikke noget, man kan opnå, hvis man ikke får det givet. Som Justin spørger sine samtalepartnere: “Tror I, I mænd, at vi nogensinde kunne have fået denne indsigt i skrifterne, hvis ikke vi havde fået nåden til at indse det ved hans vilje, der vil det?” (Dial 119,1). Konsekvensen for Justin er, at den virkelige ejer af skrifterne er den, der forstår dem. Derfor må Tryfon undervejs også pludselig overrasket komme med udbruddet: “Hvadbeholder? Er det jer, der er Israel, og siger Han [Gud] dette om jer?” (Dial 123,7). Med andre ord: Jøderne kan nok fysisk besidde skrifterne, men det bliver de ikke det sande Israel af.⁴⁷ Det sande Israel findes alene dér, hvor mennesker har modtaget forståelsens nådegave, som også alene sætter i stand til at virkeliggøre Guds vilje. Bagsiden af denne anskuelse er – sådan som det fremgår af både Det Gamle og Det Nye Testamente – forestillingen om en forhærdelse, som også kommer til orde igen og igen i *Dialogen* (se f.eks. 55,3).

Hele denne forståelsesproblematik i den antikke jødedom, som altså især kommer til syne i nogle af Dødehavsskrifterne (som ikke mindst i Habbakuk-kommentaren) og dens videreførelse i forhold til jødedommens hellige skrifter i Lukasskrifterne og Justins forfatter-skab, er for nylig blevet underkastet en perspektivrig undersøgelse af Susan Wendel.⁴⁸ Skønt Susan Wendel udtrykkelig ikke ønsker at drage nogen kronologiske slutninger, viser hun ret overbevisende, hvor tæt de to forfatterskaber alle forskelle ufortalt, i adskillige henseender står hinanden. Dette gælder ikke mindst med hensyn til begges fordring på i forhold til jøderne at sidde inde med et forståelsesmonopol på deres hellige skrifter.

Dette forståelsesmonopol tilskriver begge disse forfattere tilmed undervisning, som den opstandne har givet. Dette træk er nyt i forhold til de tre andre evangelier og forklarer, hvorfor sand forståelse af de hellige skrifter ikke er opnåelig for andre end apostlene og dem, som de har undervist deri. I dette befinder Lukasskrifterne sig i nærheden af den kun lidt senere apokryfe litteratur, der består af samtaler

47. Også her er der tydelige nytestamentlige forlæg, nemlig ikke mindst Gal 6,16, hvor Paulus kalder de Kristus-troende “Guds Israel (ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ)”. For en argumentation for denne forståelse af det omstridte sted, se Mogens Müller, ““Guds Israel” i Gal 6,16 og “hele Israel” i Rom 11,26. Til spørgsmålet om den kristne menighed som det sande Israel i Det Nye Testamente og den ældste kirke”, *DTT* 78 (2015; FS Niels Peter Lemche), 282-298.

48. Susan Wendel, *Scriptural Interpretation and Community Self-Definition in Luke-Acts and the Writings of Justin Martyr*, NT.S 139 (Leiden: Brill 2011).

mellem den opstandne og hans disciple, derunder også kvindelige som Maria Magdalene. Forudsætningen er, at det forud for denne undervisning af disciple i Luk 24,25-27 og især i 24,44-48 faktisk slet ikke var muligt at få denne sande forståelse af loven, profeterne og salmerne (24,44).⁴⁹ Det var derfor en nødvendighed for den opstandne, at han da “åbnede deres sind, så de kunne forstå Skrifterne (τότε διηνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν συνιέναι τὰς γραφάς)” (v. 45).

Hos Justin forskydes perspektivet dog en smule. Skønt han ved og også forudsætter, at de første Kristus-troende var jøder, bliver den kristne menighed, der på hans tid alt overvejende bestod af såkaldte hedningekristne, praktisk taget betragtet som den direkte arvtager til de gammeltestamentlige forjættelser. Den kristne menighed træder her i stedet for det jødiske folk som det sande Israel. Processen, sådan som den især er skildret i Lukasskrifterne, og som skelner mellem en første henvendelse med frelsesbudskabet til jøderne og en senere til hedningeverdenen, spiller ingen rolle hos Justin. Han er helt og holdent forankret i sin aktuelle, historiske situation.⁵⁰

Hvad Septuaginta muliggjorde i udviklingen af Justins teologi

Hvor jomfrufødslen i Matthæusevangeliet først og fremmest tjener til at fremhæve undfangelsen ved Helligånden (som ikke er nævnt i Esajas-teksten), hvor den i Lukasevangeliet har til formål at løse

49. Se Wendel (2011), 92-93: “The reference to the mind-opening of the disciples suggests that they needed supernatural assistance to grasp the scriptural interpretation of Jesus”. Passivkonstruktionerne antyder, “that their lack of understanding was due to divine concealment; the confusion of the disciples was not simply a matter of being unable to make sense of what Jesus was saying. By having Jesus recalling these earlier scenes [18,34; 24,44; vgl. 9,45] directly before he opened the minds of the disciples, Luke emphasizes that the correct interpretation of the scriptures required more than a simple exposition of them. A revelation from Christ, together with his exegetical instruction, was essential to their proper understanding of the true meaning of these sacred texts. Moreover, Luke indicates that further divine enablement to proclaim the message would come through the empowerment of the Spirit (Luke 24:49; cf. Acts 1:8).”

50. Det er efter min mening en svaghed ved Wendels fremstilling, at hun ikke lægger nok vægt på dette procesaspekt. Apostlenes Gerninger slutter faktisk med den lukanske Paulus’ erkendelse af, at jødemissionen nu kan afsluttes, da jøderne som folk betragtet ikke vil komme til tro på Jesus som Kristus. Så selv om hun naturligvis er opmærksom på forskellighederne med hensyn til genre, synes Wendel her at undervurdere den teologiske nærhed imellem de to forfattere med hensyn til spørgsmålet om overgangen fra jødekristen til hedningekristen kirke.

Jesus ud af hans tilhørsforhold til det jødiske folk,⁵¹ bruger Justin motivet til udtrykke, at Jesus ikke stammer fra mennesker, men har sin oprindelse i Gud Fader, dvs. er et guddommeligt væsen, der bliver menneske. Vigtigheden af dette ses af, at betegnelsen “jomfru” optræder hele 35 gange i *Dialogen*, 15 gange i *Apologierne*. Det er for Justin helt afgørende at fastholde, at Kristus ikke – som Tryfon påstår – blot er “et menneske af et menneske (ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου)” (Dial 48,1; 49,1; jf. 67,2 og I Apol 30).

I øvrigt kommer netop Sl 95(96) – med eller uden ordene ἀπὸ τοῦ ξύλου – til at lægge op til en drøftelse af det, som er en teologisk hovedsag for Justin, nemlig ud fra Skriften at bevise, at den mange steder tydeligt skelner mellem Faderen, der skabte himlen og jorden, og Herren som Kristus. Som det formuleres af Tryfon som et spørgsmål i 50,1: “Hvordan kan du bevise, at der er en anden Gud ud over altings skaber, og derpå skal du bevise, at han fandt sig i at blive født af jomfruen.” Det gælder med andre ord spørgsmålet om Jesu præeksistens. I Det Nye Testamente udfoldes denne især i Johannesevangeliet. For i talen om, at Gud har ingen nogensinde set, bliver den, som fortidens store fromme faktisk har set, Jesus i hans forudtilværelse.⁵²

Vi står her over for et hovedstykke i Justins middel-platonisk bestemte Logos-kristologi, der ikke alene indebærer en prægnant forestilling om præeksistens, men desuden om Kristus som ἕτερος θεός (se f.eks. Dial 55,1; 56,11).⁵³ Med sine filosofiske forudsætninger formår Justin helt enkelt ikke at forestille sig den evige, ufødte og uudsigelige Gud, der i menneskelig skikkelse optræder i denne verden. Den præeksistensforestilling, som allerede er udtalt hos Paulus og altså også i Johannesevangeliet, er det nu muligt for Justin at udvikle og uddybe. Før beviset for, at Kristus er et guddommeligt væsen, der som en dødelig gik ind i denne tilværelse gennem jomfruen, bliver ført ud fra en række steder, hvor den græske oversættelse dels af tetragrammet med κύριος, dels af betegnelsen *elohim* med θεός, dels endelig af talen om ἄγγελος som et guddommeligt væsen, gør

51. Se hertil drøftelsen i Müller (2016), 163-164.

52. Se hertil f.eks. Mogens Müller, “Jeg er, før Abraham blev født’ (Joh 8,58). Forestillingen om Jesu præeksistens i Johannesevangeliet”, *Præeksistens*, red. Kristian Mejrup, Søren Holst & Søren Feldtfo Thomsen, Forum for Bibelsk Eksegese 18 (København: Museum Tusulanum 2014), 211-226.

53. Således hedder det i Dial 56,4, at skrifterne viser, ὅτι ἐστὶ καὶ λέγεται θεὸς καὶ κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὄλων, ὃς καὶ ἄγγελος καλεῖται, διὰ τὸ ἀγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις ὅσα περ βούλεται αὐτοῖς ἀγγεῖλαι ὁ τῶν ὄλων ποιητής, ὑπὲρ ὃν ἄλλος θεὸς οὐκ ἔστι.

det muligt for Justin at skelne mellem de to: Den evige Gud og Altets Fader på den ene side og på den anden hans søn, Kristus.⁵⁴

Der er tale om en radikal videreførelse af en fortolkning, der også optræder i nytestamentlige skrifter, vel tydeligst i den implicitte forståelse af tiltalen i Sl 109(110),1 i Mark 12,36; Matt 22,44; Luk 20,42 og ApG 2,34 som et ord af Gud Herren til Herren Jesus (εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου), en forståelse, der er umulig med den hebraiske ordlyd med *Jahve* og *adonaj*. Således optræder Sl 109(110),1-3 også i 1Apol 45,2-4, mens hele salmen citeres i Dial 32,6 for i udtog også at blive det sidenhen i skriftet.⁵⁵

Dette afgørende punkt i Justins Logos-kristologi bliver – foruden gennem en række Salmer (Sl 23(24); 44(45); 46(47) og 98(99)) – underbygget igennem en række tekstanalyser, især i Dial 32-34; 36-38; 55-65 og 126-129, af fortællingerne om de tre besøgende i Mamre sammen med Sodoma-episoden (Gen 18-19), om Jakobs drøm i Betel og om hans kamp med en engel (Gen 28 og 32) og om Moses ved den brændende tornebusk (Ex 3). Alle steder gælder en optræden her på jorden af en guddommelig skikkelse, en præeksistent ἕτερος θεός. Således kan Justin, efter at han har resumeret sin argumentation i Dial 126,2 og 127,1 i 127,2 først præcisere sin præmis:

For den uudsigelige Fader og altings Herre hverken kommer eller går omkring eller sover eller står op, men forbliver på sit sted, hvor det end er, Han ser skarpt og hører skarpt, ikke med øjne og heller ikke med ører, men med usigelig kraft, og alt overvåger han, og alt kender han, og ingen af os er skjult for ham. Han bevæger sig ikke, Han er ubegrænset i henseende til både sted og hele verden, Han var til, før verden opstod. Hvordan skulle denne nu enten tale til nogen eller åbenbare sig for nogen eller komme til syne på den mindste del af jorden ...

Efter dette formulerer han så i 127,4 sin konklusion på følgende måde:

Hverken Abraham eller Isak eller Jakob eller noget andet menneske har altså set Faderen og den uudsigelige Herre over alle, også over Kristus selv, men de har set ham, der efter Hans beslutning også selv er Gud, Hans søn, og engel, fordi han adlyder Hans vilje; som efter hans beslutning også er født som menneske ved jomfruen; som også engang blev lid ved samtalen med Moses fra tornebusken.

54. Noget overraskende overbevises Tryfon og hans ledsagere, som ellers oprindelig mente, at alle tre besøgende i Mamre var engle, idet Gud åbenbarede sig for Abraham forud for dette besøg (se Dial 56,59), af Justins argumentation om eksistensen af en ἄλλος θεός, der åbenbarede sig for Abraham (se 56,9).

55. Det afgørende v. 1 således i Dial 32,3; 33,2; 34,2; 36,5; 56,14; 83,1.2 og 127,5.

Om denne kraft, der således kom til udtryk i disse forskellige skikkelser forud for Kristus' fødsel gennem jomfruen, gælder det ifølge 128,3 endelig:

Denne kraft er, siger de, udelelig fra og uadskillelig fra Faderen på samme måde, som solens lys på jorden er udeleligt fra og uadskilleligt fra solen selv, der befinder sig på himlen, og når den går ned, føres lyset samtidig bort; således, siger de, udsender Faderen, når Han vil, sin kraft, og når han vil, drager Han den igen op til sig.

Overraskende er det, at Justins jødiske samtalepartner(e) ikke undervejs fremsætter det modargument mod hans antagelse af en anden guddom, at den forudsætter *gere*-læsningen *adonaj* af tetragrammet for at blive til κύριος, da *ketibs* Jahve ikke tillader dette.

Også inddragelsen i *Dialogen* af navnet Josva, der i Septuaginta gengives med Ἰησοῦς (jf. i Ny Testamente med ApG 7,46; Hebr 4,8-11, men desuden med Barn 6,9; 12,5), skal omtales i denne forbindelse. Vigtigste sted er Dial 113-116 (men jf. Dial 24,2; 61,1; 62,5; 114,4; 132,1), hvor Moses' efterfølger ikke alene indføres som en type på den kommende, der ikke blot formidler en midlertidig, men en evig arv – det kommer herunder til en allegorisk udlægning af stenknivene i Jos 5,2-3 som Jesu ord, der omskærer hjertet, ligesom siden også apostlenes forkyndelse gjorde det. Justin inddrager imidlertid også ypperstepræsten Josva/ Ἰησοῦς i Zakarias' Bog, idet han hævder, at den, som profeten har set i en åbenbaring, ikke var præsten af dette navn. Det var derimod en "forudforkyndelse af de ting, der skulle gøres af vores præst og Gud og Kristus, altings Faders søn" (Dial 115,4). Umiddelbart forud, i Dial 115,1-2, har Justin citeret Zak 2,14-3,2, hvor det bl.a. hedder: "Se, jeg kommer og tager bolig hos dig, siger Herren. Og mange folkeslag (ἔθνη πολλά) skal slutte sig til Herren på den dag og være mit folk (ἔσονται μοι εἰς λαόν). ... Og Han lod mig se Josva [Ἰησοῦς], ypperstepræsten, som stod foran Herrens engel." At Justin her og en lang række andre steder udnytter den større åbenhed over for hedningefolkene i Septuaginta i forhold til Biblia Hebraica, som allerede inddrages i Det Nye Testamente, overrasker ikke. Tilmed gælder det ifølge hans opfattelse, som vi allerede har berørt det, at kirken overhovedet har overtaget Israels plads som λαὸς θεοῦ.

Nævnes skal endelig også, at Justin inddrager den profetiske tale om den nye pagt i Jer 38(31) i Dial 11,3-4; 24,1; 34,1; 43,1; 67,9 og 118,3. I modsætning til Hebræerbrevet (Hebr 8,8-12) citerer han ikke noget sted Jer 31(38),31-34 i sin helhed. Kun én gang anfører han i den forbindelse det udsagn i v. 12, der udtrykker kritik mod den hidtidige pagt, og det uden egentligt eftertryk. Mere påfaldende er hans tale i samme

forbindelse om, at på samme måde som en ny pagt sætter en tidligere ud af kraft, sætter ny lov den gamle ud af kraft, og her er Kristus “givet os som en evig og endelig lov”. Da Tryfon indvender, at de kristne ved hverken at overholde festerne eller sabbatten eller praktisere omskærelse ringeagter pagten og derfor ikke kan gøre sig forhåbninger, svarer Justin, at de netop ikke har sat deres håb til Moses eller loven.

Nu har jeg nemlig læst, Tryfon, at der skal være en endelig lov og en pagt, der overgår alle, og som alle mennesker, der tragter efter Guds arv, nu skal overholde. Loven fra Horeb er gammel og jeres alene, mens den anden uden undtagelse er alles. En lov, der er fastsat mod en anden, bringer den første til ophør, på samme måde som en ny pagt sætter en tidligere ud af kraft. Kristus er givet os som en evig og endelig lov, denne “pagt er usvigelig” (Dial 11,2).

Som von Campenhausen peger på det, bliver hos Justin modsætningen til den gamle lov ikke evangeliet eller troen, men den fuldkomne lov, som patriarkerne kendte og profeterne forkyndte, og som nu endelig i en fuldkommen skikkelse og med forløsende kraft er blevet legemliggjort i Jesus som den nye lovgiver.⁵⁶ På den måde kan Justin på én og samme tid fastholde den ikke-ceremonielle del af loven som gyldig med uformindsket styrke og få plads til den ceremonielle del som et særligt tiltag over for jøderne og med ophør ved Kristi komme.

Dette begrundes af Justin også ud fra Es 51,4, hvor det hedder, at “en lov skal udgå fra mig” (Dial 11,3), og den optræder igen i 11,4 i udsagnet, “at han er den “nye lov” og “den nye pagt”, “forventningen” for dem blandt alle “folkene”, der håber på det gode fra Gud” (se også 43,1; 122,5). Hvor Justin med hensyn til begrebet “den nye pagt” selvfølgelig har kunnet bygge videre på Paulus, Hebræerbrevet og de tre første evangelier, synes han at have fået sin inspiration til talen om Kristus som “den nye lov” gennem egne skriftstudier, nemlig af Es 51,4, hvor Septuaginta gengiver *torah* med νόμος, et skriftsted, der citeres og udlægges i Dial 11,3-4 (jf. 34,1; 43,1), samt Mika 4,2 (24,1), hvor Septuaginta ligeledes oversætter *torah* med νόμος.⁵⁷

Ud over den række af steder, hvor Septuagintas særlige ordlyd muliggjorde nogle andre teologiske slutninger, må det også tages i betragtning, at selve den omstændighed, at eksistensen af en græsk bibeltekst gjorde det muligt for en ikke-hebraisk-kyndig som Justin gennem egen læsning selv at finde nye steder, som kunne støtte hans kristne teologi, og desuden forelægge selvstændige fortolkninger. Således vil jeg her til

56. Von Campenhausen (1968), 117.

57. Jf. hertil diskussionen af det problematiske ved denne oversættelse i Mogens Müller (2016), 171-172.

sidst komme med dels et eksempel på inddragelsen af et “nyt” skriftsted, dels med den vel tidligste kristne vers-til-vers kommentar til et større, sammenhængende tekststykke fra den jødiske Bibel.

Således skyldes det måske egen læsning i jødedommens hellige skrifter, at Justin lidt overraskende er den tidligste kristne forfatter, der inddrager det mærkelige sted i Ezekiels Bog, hvor Gud i forbindelse med folkets frafald i ørkenen ligeud erklærer: “Jeg gav dem love, som ikke var gode, og bud, som de ikke kunne bevare livet ved” (Ez 20,25; i Dial 21,2-4 citerer Justin hele tekststykket Ez 20,19-26).⁵⁸ Konteksten hos Justin er hævdelser af, at kristne gerne ville holde Moseloven, hvis det ikke var, fordi de vidste, hvorfor Israel havde fået den, nemlig på grund af deres syndighed. Buddene var således ment som en straf. Justin udfolder hermed et træk, der ligger *in nuce* i Markus- og Matthæusevangeliet, nemlig i påstanden om, at Moses alene gav tilladelsen til skilsmisse som en indrømmelse på grund af folket hårdhjertethed (Mark 10,5; Matt 19,8); fra begyndelsen var det ikke sådan! Med denne forhåndsforståelse af Moselovens formål⁵⁹ kan Justin nu fortsætte med at citere steder hos profeterne, der angriber kulten, nemlig Amos 5,18-6,7 (22,1-5); Jer 7,21-22 (22,6), men desuden hele Sl 49(50) (22,7-10). Flere gange kan Justin også pege på, at “de retfærdige og patriarkerne, der levede før Moses og ikke overholdt noget af det, som Ordet viser tog sin begyndelse som påbud ved Moses, alligevel har del i frelsen (se f.eks. 67,7).

Men Justins *Dialog* indeholder også den tidligste, kendte kristne udlægning til en længere tekst. Det understreger, at jødedommens hellige skrifter ikke alene inddrages i skikkelse af belægssteder, dvs. tematisk, men at en kristen forfatter nu også kan føle sig forpligtet på “hele teksten”. Det drejer sig om Sl 21(22),2-24. Det sker som en opfølgning på et citat af salmens vers 17-19 i Dial 97,3, hvor han erklærer sine samtalepartnere for helt forblindede, når de hævder, at dens ord ikke handler om Kristus. I Dial 98,1 erklærer han derefter, at han vil “fremsigte hele salmen”, hvorfor man må tro, at v. 25-32 har manglet i hans bibeltekst. Efter citeringen i Dial 98,2-5 i en skikkelse, der praktisk taget er identisk med Septuagintas, følger nu en udførlig vers-til-vers udlægning, hvor de enkelte vers citeres igen

58. Jf. hertil P.W. van der Horst, “I gave them laws that were not good. Ezekiel 20:25 in Ancient Judaism and Early Christianity”, *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism*. A Symposium in Honour of A.S. van der Woude, red. J.N. Bremmer & F. García Martínez. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 5 (Kampen: Pharos 1992), 94-118 (106-107).

59. Glosen *σκληροκαρδία* forekommer i Det Nye Testamente alene Mark 10,5 og Matt 19,8 [samt Mark 16,14], mens det sammen med adjektivet *σκληροκαρδίου* optræder 21 steder i *Dialogen*.

undervejs. Justins eksegese kan her minde en del om den, vi efter fundet af Dødehavsskrifterne har fået kendskab til i de såkaldte *pesher*-kommentarer, ikke mindst IQHab. For forståelsesnøglen er træk for træk Jesus-historien, sådan som den grundlæggende skal fremgå af τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστολῶν, der undervejs i udlægningen nævnes ikke mindre end tolv gange (bemærk desuden henvisningen i 100,1 til, hvad der står skrevet ἐν εὐαγγελίῳ).⁶⁰

Slutning

Justin befinder sig på tærsklen til en tid, hvor jødedommens hellige skrifter ikke længere besidder en umiddelbar og indiskutabel autoritet. Markion og folk som Ptolemæus lægger i stedet vægten på Jesus-overleveringen, fordi Jesus åbenbarer den Højeste Gud. Justin fastholder imidlertid i denne situation de profetiske skrifter som det afgørende trosgrundlag, fordi Jesu betydning ikke mindst fremstår gennem skriftbevisets påvisning af overensstemmelse. Ja, det skriftbevis, der tager sin begyndelse i Lukasskrifterne, udvikles i Justins forfatterskab til et foreløbigt højdepunkt. Men hvor Lukasskrifterne i deres konstruktion af frelseshistorien får skabt plads til kirkens tid, hvor apostlene, eller rettere Helligånden overskrider grænsen til de ikke-jødiske folkeslag, dér bliver Justins billede et mere statisk, idet han opererer med opfyldelsen som en slags tilbagevendende tilstandene forud for Moseloven, hvor kirken altså bliver en genoptagelse og ikke en nyskabelse og en i sig selv også formativ størrelse. Hos Justin bliver der således tale om to religioner, der står over for hinanden i et modsætningsforhold, og hvor den ene, jødedommen, i virkeligheden udgør en parentes, afgrænset af Moseloven i den ene ende og af Kristi opfyldelse af profetierne i den anden. I parentesens tid har Gud/Kristus virket gennem profeterne, og med til opfyldelsen hører dannelsen af et nyt folk (Dial 119,3), hvormed Justin knytter til ved tanken om de kristne som en tredje race i forhold til jøder og hedninger.⁶¹

60. Den omstændighed, at de tolv gange (se ovenfor n. 33), betegnelsen τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστολῶν o.lign. optræder i *Dialogen*, alle er indeholdt i denne udlægning af Sl 22(21), er med til at sandsynliggøre Boussets hypotese i Bousset (1915), 292 og 293, "dass J. hier einen bereits fertigen Kommentar zu Ps 21 seinem Dialog einverleibt hat!" og desuden at "der häufige Gebrauch des Wortes in diesem Abschnitt zeugt sicher stark für die Herübernahme eines früher verfassten Elaborats." Se videre nedenfor.

61. Et udgangspunkt kan være Matt 21,43, hvor der tales om et andet folk, hvis kvalifikation er, at det bærer Guds riges frugter. I *Diognetbrevet* 1,1 tales der tilsvarende om "en ny slægt (καὶνὸν γένος)".

Dette nye folk er hos Justin overraskende nok bl.a. karakteriseret ved, at kvinder her står på lige fod med mænd. Argumentationen er den, at det, at kvinder ikke kan omskæres i bogstavelig forstand, viser, at omskærelsen blev givet som et tegn og ikke kunne fungere som en retfærdighedsgerning. Det viser, at

Gud har gjort det sådan, at også kvinderne på samme måde kan overholde alt det, der er retfærdigt og dydigt. Selv om vi ser, at mænd og kvinder er forskellige af skikkelse, så er det ikke derfor, vi regner den ene eller den anden for retfærdig eller uretfærdig, men det er på grund af fromhed og retfærdighed (23,5).

Selv om det ikke betyder, at Justin gik ind for kvinders emancipation i samfundslivet, så drager han dog her en tydelig konsekvens af den tanke, at enhver, mand og kvinde, i forholdet til Gud står og falder med sin virkeliggørelse af retfærdigheden – eller mangel på samme.⁶²

Justin udmærker sig som bibelteolog i flere henseender. Han er altså den sidste kristne forfatter, der alene betragter jødedommens hellige skrifter som *Skriften*. Han er samtidig også den første, der mere systematisk arbejder selvstændigt med dette skriftkorpus i udarbejdelsen af sin teologi. Han citerer herunder således i *Dialogen* i et omfang, der lader dette skrift fremstå som en slags kompendium til jødedommens hellige skrifter. Det, at dette skrift først er blevet til omkring 25 år efter at samtalen med Tryfon skal have fundet sted, vækker en mistanke om, at det i hvert fald repræsenterer det videre arbejde med en problematik, hvis aktualitet mindre skyldes dialogen med jøder end de vanskeligheder, som en bogstavelig forståelse af jødedommens hellige skrifter har skabt blandt kristne. Således synes *Dialogen* først og fremmest at være en apologi til indvortes brug for anfægtede kristne, der kunne være i fare for at gå over til jødedommen.⁶³

62. I *Christian Beginnings. From Nazareth to Nicaea (AD 30-325)* (London: Allen Lane, an imprint of Penguin Books 2012) 183-184, bemærker Geza Vermes drilsk til dette sted: "It is quite amusing to note that in this disputation Justin comes up with a surprising objection against circumcision as a means of justification. As a ritual applicable only to males, it is against sex equality! His principle, *mutatis mutandis*, has a contemporary ring and should well embarrass present-day opponents of women's ordination in the traditional Christian churches."

63. Michael Mach, "Justin Martyr's *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* and the Development of Christian Anti-Judaism", *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, red. Ora Limor & Guy G. Stroumsa, Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 10 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1996), 27-47, rummer en udførlig argumentation for, at Justin i *Dialogen* ikke henvender sig til jøder og heller ikke var interesseret i deres svar.

Jeg vil i denne forbindelse fremsætte den tese, at Justin her i virkeligheden stillede sig den opgave at give indhold til udsagnet i Luk 24,44, nemlig hvad alt det var, der stod skrevet om Jesus i Moseloven, hos profeterne og i salmerne, og som måtte opfyldes. Med det formål betjente han sig af de eksegetiske værktøjer, som de første kristne overtog fra den samtidige jødedom, især allegoresen (se f.eks. Dial 42,4 og 11-112) og *peshet*-kommentaren.⁶⁴ Dertil kommer det egentlige skriftbevis, som i Det Nye Testamente først dukker op i Lukasskrifterne,⁶⁵ men som Justin viderefører og uddyber.⁶⁶ Hvor skriftbeviset i Lukasskrifterne først og fremmest optræder i forbindelse med den salvedes lidelse og død (vel klarest i ApG 17,3), udvides anvendelsesområdet kraftigt hos Justin, som det altså ikke mindst ses i hans kommentar til Sl 21(22),2-24. Skriftbeviset, som Justin allerede udfolder bredt over for kejseren i I Apol 32-53, tjener nu ikke mindst det formål at hævde, at jødedommens hellige skrifter i virkeligheden har et kristent indhold, og samtidig – over for en markionitisk opfattelse – at fastholde dem som kristendommens uundværlige grundlag.⁶⁷ Både teologisk, men også kronologisk er en nærhed til Lukasskrifterne svær at overse.⁶⁸

64. Jf. Mogens Müller, "Peshet Commentary and Its Afterlife in the New Testament", *The Mermaid and the Partridge. Essays from the Copenhagen Conference on Revising Texts from Cave Four*, red. George Brooke & Jesper Høgenhaven, StTDJ 96 (Leiden: Brill 2011), 279-287.

65. Se til denne problematik Mogens Müller, "The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture", *NT* 43 (2001) 315-330 (dansk udgave i Müller (2011), 70-84). Hvad der i Matthæusevangeliet ofte er bleve benævnt "skriftbevis", er således efter min opfattelse snarere en overtagelse af *peshet*-kommentarens fortolkningsstrategi.

66. Jf. benyttelsen af verbet ἀποδείκνυμι mere end 120 gange og af substantivet ἀπόδειξις 35 gange i *Apologierne* og i *Dialogen* samt af substantivet ἐπίδειξις én gang i Dial 36,2. Se også Hyldahl, *Philosophie und Christentum*, 269: "Jeder Leser von Justins Schriften wird unmittelbar erkennen, dass der bei Lukas nicht entfaltete Schriftbeweis sich offenbar bei Justin darbietet." Et næsten samtidigt vidne om en lignende brug af skriftbeviset er apokryfen *Apostolens Brev*, især 19(30); 31(42); 33(44) und 35(46).

67. Jf. von Campenhausen (1968), 109, hvor det om Justins skriftbevis siges: "Er stammt aus der älteren christlichen Tradition, dient aber jetzt in charakteristisch veränderter Zielsetzung weniger dazu, den Christusglauben vor der Schrift auszuweisen, als vielmehr umgekehrt, die bedrohte Autorität der Schrift aufs Neue zu begründen." Og videre: "Der Schriftbeweis, den Justin gleichzeitig traditioneller Weise gegen die Juden führt, ist in dieser Form hinfort eine nahezu unveränderliches und in der Fülle der Belege auch später kaum übertrroffenes Hauptstück der apologetisch-didaktischen Literatur geblieben."

68. Således allerede Franz Overbecks, "Ueber das Verhältniss Justins des Martyrers zur Apostelgeschichte", *ZwTh* 15 (1872), 305-349, fx 332: "Der so charakteristischen Stellung des Justins zum Gesetz nun ist die der AG. innerlich auf das Engste verwandt durch die Principiosigkeit." Se desuden John C. O'Neill, *The Theology of*

Også i *Dialogen* er det springende punkt, om Jesus kan identificeres med den forjættede salvede, der skal lide og dø. Justin får her overraskende tidligt i samtalen den indrømmelse fra Tryfons side, at han, Justin, tilstrækkeligt har bevist, at skrifterne faktisk forkynder, at den salvede skal lide (ὅτι γὰρ καὶ παθητὸς ὁ χριστός),⁶⁹ for at vende tilbage i herlighed og modtage et evigt herredømme over alle folkeslag, når alle riger er blevet underlagt ham. Der står her kun en ting tilbage: ὅτι δὲ οὗτός ἐστιν, ἀπόδειξον ἡμῖν (Dial 39,7; desuden 89,2 og 17,1). Og netop skriftbeviset gør her, f.eks. over for en Markion, besiddelsen af jødedommens hellige skrifter uundværligt til at bestemme indholdet af den kristne tro.

Måske er vi herved også fremme ved en forståelse af *Dialogens* tilblivelse, der kan være med til at forklare den forvirrende mangfoldighed i læsemåder, vi finder deri. Som det ofte er konstateret, er der ingen konsistens i Justins tekstbenyttelse, men han citerer ofte samme tekst i forskellige skikkelser. Kendt er det også, at han i sine skrifter seks gange forsyner bøger, han citerer fra, med en forkert forfatterangivelse.⁷⁰ At det bl.a. skulle skyldes, at Justin benyttede foreliggende

Acts in its Historical Setting (London: SPCK 1961), og von Campenhausen (1968), 118, der fastslår: "Lukas steht Justin seiner Art zweifellos näher." For hans billede af Paulus røber en betragtelig tidsafstand. Når Skarsaune (1987), 432, finder det forsvarligt at benævne "Justin as 'Luke of the second century'", fordi han repræsenterer den samme omfattende syntese mellem paulinsk og ikke-paulinske tradition som Lukas, beror det efter min mening på en for tidlig datering af det lukanske dobbeltværk.

69. Der er gode grunde til her såvel som en række andre steder, hvor der ikke er tale om egennavnet Kristus, at benytte et lille χ og at oversætte det med "den salvede". Det gælder også i Lukasskrifterne, hvor tekstudgiverne faktisk også gør det dér, hvor de ikke mener, at der er tale om et egennavn. Desværre sætter det sig ikke altid spor i moderne bibeloversættelser – i hvert fald ikke i den danske 1992-Bibel. Udtrykket παθητός ὁ χριστός står yderst centralt i en del af de tidlige forsøg på at formulere en kristologi på et "bibelsk" grundlag. Således f.eks. i ApG 26,23, hvor lidelsen forkyndes som en forudsætning for opstandelsen. Se hertil Bent Noack, "Si passibilis Christus", *SEÅ* 37-38. FS Harald Riesenfeld (1972-1973) 211-221; optrykt i samme, *Fra det exegetiske værksted. Artikler og notater*, red. Sigfred Pedersen (København: G.E.C. Gad 1992), 59-69, hvor der er tilføjet en undertitel: "Lidelse, opstandelse og forkyndelse i Acta 26,23". Noack oversætter her (220/67): "At Kristus skulle og måtte lide, når han – som den først opstandne fra de døde – skulle forkynde lys for både vort folk og hedningerne." Det "og", der er indsat i mange oversættelser (derunder også 1948-oversættelsen, der ligefrem har "og derefter") har intet grundlag i den græske tekst. Mens παθητός er et nytestamentligt *hapax legomenon* og ikke forekommer i LXX og hos *De apostolske Fædre* alene hos Ignatius (*Ef* 7,2; *Pol* 3,2 i en kristologisk sammenhæng), optræder det hos Justin hele 20 gange og udelukkende i kristologiske sammenhænge. Har Justin måske hentet udtrykket παθητός ὁ χριστός fra ApG 26,23?

70. Således kaldes Zakarias i I Apol 35,10 fejlagtigt Sefanias (korrekt i Dial 53,3,5), Daniel i I Apol 51,8 Jeremias (korrekt i Dial 76,1), Jeremias i I Apol 53,10 Esajas, Esajas i Dial 12,2 Jeremias, Zakarias i Dial 14,8 Hoseas og Malakias i Dial 49,2 Zakarias.

florilegier, har været en populær hypotese,⁷¹ men den er vanskelig at sandsynliggøre, og dertil er den unødvendig, men karakteristisk for en holdning i forskningen, hvor man mener, at alle variationer må skyldes forskellige kilder. Der er heller ingen tvingende grund til at tilskrive det eventuelle afskriveres skødesløshed, selv om det synes åbenbart, at de heller ikke har gjort noget for at rette op på situationen. Øjensynlig har det alt sammen kunne tåles, fordi det ikke for alvor forstyrrede Justins teologiske argumentation.⁷² Den hypotese, der derfor synes at komme den historiske sandhed nærmest, er Wilhelm Boussets fra 1915, at de mange brudflader og inkonsekvenser i *Dialogen* skyldes, at dette skrift er sammenstykket af en række forskellige arbejder, der er blevet til over en årrække.⁷³

Det ser ud, som om beskyldningen mod jødernes lærde for at gøre forandringer i den hebraiske tekst og derefter tilsvarende i den græske oversættelse, for at umuliggøre de kristnes benyttelse af den, i virkeligheden først og fremmest er fremkaldt af påstanden om, at der i Es 7,14 ikke i den hebraiske tekst står noget, der kan oversættes med *παρθένος*, men derimod med det *νεάνις*, “ung kvinde”, som også de nye græske oversættelser i 100-tallet indfører.⁷⁴ Hvor Justin ellers erklærer at ville begrænse sig til steder, der ikke er omstridte, gælder dette ikke Es 7,14. Og dermed udløser han den proces, der fører til “kanoniseringen” af netop Septuaginta som kirkens Bibel, og som i det efterhånden overvejende latinsktalende Vesten først falder ud med Hieronymus og hans *Hebraica veritas*, men som endnu har gyldighed i østkirkerne.

71. Et omfattende forsøg på ad denne vej at afdække kilder til Justins citater er Skarsaune (1987), der vil her genoplive *testimonia*-hypotesen. Se for kritik Torben Christensen, “Justin og *testimonia*-traditionen. Oskar Skarsaunes doktorafhandling”, *NTT* 84 (1983), 39-62, der dog refererer til den stencilerede udgave.

72. Se Osbornes konklusion på kapitlet “Text and Testimonies” (Osborne 1973, 111-119): “All these factors [i Justins skriftbenyttelse] make it difficult for us. The most hardly won conclusion concerning Justin’s testimonies cannot claim certainty. His citations are so variable and his adaptations are so frequent. In whatever form they were placed before Justin they must have been used haphazardly to produce the results we see. This haphazard use is important for it means that, once he is within scripture, Justin does not bother about minutiae of text and authorship. Scripture is a unity. It does not matter which prophet spoke the prophecy as long as it has come true” (119).

73. Se Bousset (1915), 298-299, hvor Bousset indleder en kort oversigt med sammenfatningen: “Bei einer näheren Untersuchung klafft der Dialog Justins in eine ganze Menge einzelner, oft einfach neben einander stehender gebliebener, oft künstlich mit einander verankerter Traktate aus einander.” Se desuden 287: “Justin hat ihm bereits fertig vorliegende ‘Logoi’ über eine Reihe von Themen – die vielleicht von ihm selbst herkommen mögen – künstlich und recht äußerlich zusammengewoben und zum Dialog umgestaltet.”

74. Som Hengel (1994), 196, bemærker, førte denne konfrontation mellem den gamle og nye oversættelse snart til, “daß die LXX allmählich endgültig zum christlichen Alten Testament wurde und sich die jüdische Gemeinde in der Übersetzung des Aquila einen neuen autoritativen griechischen Text gab.”