

Engang slave for den retfærdige gud, nu løskøbt

Udfordringen fra *Jakob* og *Jakobs apokalypse*

Forskningsadjunkt, ph.d. Jesper Hyldahl

Abstract: The discovery and publication of the *Gospel of Judas* from an unknown papyrus manuscript attracted a remarkable attention of public interest. This text is regarded as a very important contribution to our understanding, both of the figure of Judas Iscariot and of early Gnosticism. However, the same codex also contains other texts, among them one with the title *Jakob* (or: *James*). Despite the fact that this text has not reached the same degree of popularity as *Judas*, for future study in Gnosticism it is very likely *Jakob* and not the *Gospel of Judas*, which appears to be the most important text in Codex Tchacos. That is owing to the fact that this text together with the first *Apocalypse of James* from Nag Hammadi Codex V gives us a glimpse of the history and transmission of apocryphal texts in antiquity. This raises new perspectives with regard to the use in the early church of this kind of texts, especially concerning their authority and apparently non-canonical status.

Key words: Nag Hammadi – *The Gospel of Judas* – *James* – *Apocalypse of James* – text history – canonicity.

Offentliggørelsen af et ukendt papyrusmanuskript fra den oldkirkelige periode vækker naturligt nok interesse. Godt hjulpet på vej af forlag og presse skabte det nærmest sensation, da det ellers ukendte *Judasevangeliet* blev publiceret i engelsk oversættelse.¹ Også inden for den akademiske verden anede man visse muligheder for at få et bredere publikum til at fatte interesse for ens egen forskningsdisciplin, og snart så indtil flere publikationer om Judas og *Judasevangeliet* dagens lys.² Specialister inden for såvel Det Nye Testamente som den

1. *The Gospel of Judas*, red. Rodolphe Kasser, Marvin Meyer og Gregor Wurst (Washington, D.C.: National Geographic) 2006.
2. Bart D. Ehrman, *The Lost Gospel of Judas Iscariot. A New Look at Betrayer and Betrayed* (Oxford: University Press) 2006; N.T. Wright, *Judas and*

tidlige gnosis har i stort tal beskæftiget sig med dette spændende skrift, fortrinsvis med henblik på at afgøre, om Judas som han fremtræder i netop dette skrift er en helt, eller om han omvendt skulle være en tragisk skikkelse. Fokuseringen på *Judasevangeliet* har imidlertid skygget for det faktum, at *Judasevangeliet* blot er et af flere skrifter i den kodeks, som er blevet benævnt "Codex Tchacos" (efter en af de antikvitethandlere, der har været i besiddelse af kodeksen). Angiveligt ud fra kommercielle interesser har udgiverne sågar forsynet den tekstkritiske udgave af hele kodeksen med titlen "The Gospel of Judas".³ Det er kutyme for den type udgivelser at angive kodeksen som titel.

Kodeksen består i dens nuværende fysiske tilstand af fire skrifter. Undersøgelser af fragmenter, som udgiverne kun har haft adgang til gennem fotografier, har sandsynliggjort, at kodeksen har indeholdt betydeligt flere sider end de nuværende fireogtres (32 papyrusark),⁴ hvilket indikerer, at der har været mindst fem skrifter.⁵ Det første skrift, *Peters brev til Filip* (p. 1-9), kendes også fra kodeks VIII fra Nag Hammadi skrifterne.⁶ Dernæst følger et skrift med titlen *Jakob* (p. 10-30). Et lignende skrift findes i kodeks V fra Nag Hammadi,⁷ her med titlen *Jakobs apokalypse*. *Peters brev til Filip* fra Tchacos-kodeksen er, hvad indhold angår, omtrent identisk med versionen fra Nag Hammadi. Forskellene skyldes for det meste, at de to skrifter re-

the Gospel of Jesus. Have we missed the Truth about Christianity? (Grand Rapids, MI: Baker Publishing) 2006; Elaine Pagels og Karen King, *Reading Judas. The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity* (New York: Viking) 2007; April D. DeConick, *The Thirteenth Apostle. What the Gospel of Judas Really Says* (London: Continuum) 2007. Også en dansksproget antologi er publiceret: *Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*, red. Anders Klostergaard Petersen, Jesper Hyldahl og Einar Thomassen (København: Anis) 2008.

3. *The Gospel of Judas. Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos, Critical Edition*, red. Rodolphe Kasser og Gregor Wurst (Washington, D.C.: National Geographic) 2007. Resten af titlen efter "The Gospel of Judas" er angivet med meget lille skrift.
4. Side 31-32 mangler. Kodikologiske undersøgelser tyder på, at skriveren har lavet en fejl under pagineringen og har sprunget direkte fra side 30 til side 33, *The Gospel of Judas. Critical Edition*, 32.
5. *The Gospel of Judas. Critical Edition*, 28f.
6. *Nag Hammadi Codex VIII*, red. John H. Sieber (Leiden: Brill) 1991, 227-251.
7. *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berlinensis 8502, 1 and 4*, red. Douglas M. Parrott (Leiden: Brill) 1979, 65-103.

præsenterer uafhængige oversættelser til koptisk fra det samme græske forlæg. Men med hensyn til de to Jakobskrifter er de i deres nuværende form formentlig uafhængige koptiske oversættelser af forskellige græske forlæg. Først som det tredje skrift optræder *Judasevangeliets* (p. 33-58). Det følgende fjerde skrift er kraftigt beskadiget, og udgiverne har provisorisk givet det titlen *Allogenes' bog* (p. 59-66).⁸ Dette skrift ser dog ikke ud til at stå i forbindelse med *Allogenes* fra Nag Hammadi kodeks XI. Ud over disse fire skrifter er der identificeret brudstykker af noget, der som et femte skrift kunne være en koptisk oversættelse fra *Corpus Hermeticum* 13,1.⁹

Den ensidige fokusering på *Judasevangeliets* har efterladt vanskeligheder med oversættelse og fortolkning. Forståelsen af flere forhold, f.eks. indledningens omtale af retfærdighed (33,11), forudsætter en intertekstuel tilknytning til den forrige tekst, hvor det retfærdige kvalificeres som noget negativt (18,16-25). Dette er blot ét eksempel, der indikerer, at der er et vist rationale i sammensætningen af kodeksen, og at allusioner til andre tekster i kodeksen har betydning for forståelsen.

Det er skæbnens ironi, at fokus på det tredje skrift har overskygget udforskningen af de andre skrifter. Fremtiden vil måske vise, at det ikke er *Judasevangeliets*, men derimod *Jakob*, der kommer til om ikke ligefrem at revolutionere forskningen i den tidlige gnosis, så i hvert fald bringe forskningen et langt stykke videre. De to Jakobskrifters meget forskelligartede versioner åbner nye perspektiver for vores opfattelse af gnostiske skrifter og deres brugere. Det følgende vil illustrere hvorfor.¹⁰

1. *Jakobs apokalypse* (den første) (Nag Hammadi Codex V)

Der findes to skrifter i kodeks V med titlen *Jakobs apokalypse*. For at skelne mellem dem har udgiverne forsynet dem med tilføjelsen "den første" og "den anden". Når det følgende henviser til *Jakobs apokalypse*, vedrører det udelukkende den første.

8. Studier af fotografier af fragmenter tyder på, at dette skrift har rakt ud over side 66, *The Gospel of Judas. Critical Edition*, 29.
9. *The Gospel of Judas. Critical Edition*, 29f.
10. Ved det seneste seminar under Nordic Nag Hammadi and Gnosticism Network, afviklet i Cairo 27. oktober til 5. november 2007, var *Jakob* udvalgt som den primære tekst. Denne artikel skyldes ikke mindst gode diskussioner ved dette seminar. Den følgende redegørelse står dog for egen regning og er ikke nødvendigvis udtryk for enighed blandt seminarets deltagere.

Skriftets titel angiver, at vi befinder os inden for den apokalyptiske genre (24,10; 44,9f.). Skriftet adskiller sig på mange måder fra f.eks. en apokalypse som Johannes' Åbenbaring ved ikke at omfatte overnaturlige tilsynskomster og profetiske åbenbaringer. Det viser blot, at den apokalyptiske genre har mange facetter. Således er *Jakobs apokalypse* en samtale mellem Herren og Jakob, Herrens bror. Størstedelen af teksten består af direkte tale. Denne tale er litterært knyttet sammen i kraft af en forfatters indskud, der dels præciserer, hvem der taler, dels fremhæver, hvordan Jakob reagerer på det, som Herren siger. En tredjedel henne i teksten findes en narrativ passage, der beskriver, hvordan Herren kommer til syne for Jakob (30,11-31,5). Skriftet afsluttes ligeledes narrativt med en omtale af en retssag mod Jakob (42,20-44,8).

Eftersom papyrusen er beskadiget og store dele mangler, er det vanskeligt præcist at sige, hvad teksten handler om. *Jakob* fra Tchacos-kodeksen hjælper til at udfylde nogle af hullerne, men dette manuskript er også beskadiget, så der er stadig passager, vi ikke kan rekonstruere. Teksternes forskellighed bevirker tilmed, at det er forbundet med stor usikkerhed at bruge det ene skrift som grundlag for rekonstruktion af det andet. Teksterne er afskrifter af uafhængige oversættelser til koptisk fra forskellige græske udgaver. Man får dog det indtryk, at selv om vi havde en komplet tekst, ville vi stadig være konfronteret med en besværlig og vanskeligt gennemskuelig tekst.

I den første tredjedel af teksten (24,11-30,11) taler Herren og Jakob sammen, og Herren fortæller, at hans forløsning er nær, og at han skal gennemgå lidelser. Korsfæstelsen er ikke nævnt, men vi må forstå, at Herren herefter ikke er blandt disciplene længere og måske er blevet henrettet. Således slutter den første samtale med, at Herrens disciple forventer, at Jakob skal overtage rollen som leder.¹¹ Det må underforstås, at disciplene betragter Jakob som Herrens nærmeste slægtning og helt naturligt forventer, at Jakob arver Herrens præstelige forpligtelser. Teksten fremhæver fra starten Jakobs særlige tilknytning til Herren, men afviser dog direkte blodslægtskab (24,13-16). Denne afvisning giver kun mening, såfremt mange mente, at Jakob rent faktisk var Herrens kødelige bror. Denne diskussion hører hjemme i en tradition, hvor man forsøgte at fastholde tanken om Marias fortsatte jomfruelighed ved at hævde, at Jakob ikke var Jesus' kødelige bror, men derimod Josefs søn fra et tidligere ægteskab, som det siges af Origenes (*Matt. com.* 10,17) og antydes i *Jakobs forevangelium* (9).

11. Dette forhold forudskikkes også i *Thomasevangeliet* logion 12 (NHC II 34,25-30).

De sidste to tredjedele af teksten gengiver (31,5-42,19), hvis vi ser bort fra den narrative slutning, en ny samtale mellem Herren og Jakob, efter at Herren er blevet udsat for lidelser. Det vil være naturligt at mene, at denne samtale finder sted efter Herrens opstandelse, men det kan vi strengt taget ikke vide noget om. Herren selv afviser, at han har lidt, men det kan ligeså vel skyldes, at hans og andre menneskers inderste, sande væsen ikke kan lide; det kan kun det ydre, kropslige. En yderligere indikation på, at Herren er befriet fra sin kropslige natur, er en kvalitativ forskel i budskabets form. I den første dialog fremhæves det, at åbenbaringen til Jakob kun er indirekte og arbitrær, dvs. gennem "tegn" (ΜΑΤΘ. 24,13.18; 26,10.12). Man ser her et indslag af johannæisk teologi. I den sidste samtale fjernes dette forbehold, og åbenbaringen formidles direkte. Andre eksempler på dialoger efter opstandelsen er traditionelt kendetegnet ved en direkte åbenbaring af sand erkendelse.

I samtalen forudskikker Herren, at også Jakob må erfare lidelser. En længere passage (33,16-35,[28]), der også er citeret – dog i en lidt anden form – hos Irenæus (*Adv. haer.* 1,21,5), beskriver, hvad Jakob skal sige for at undslippe arkonternes omklamring. Tekstuelle forskelle mellem *Jakobs apokalypse* og Irenæus taler imod, at Irenæus citerer fra *Jakobs apokalypse*. Begge tekster viser derimod tilbage til en fælles kilde. Irenæus kan derfor ikke bruges i henhold til spørgsmål om datering.

Det bliver ydermere klart, at menneskers forløsning er knyttet til erkendelsen af, hvem Herren er, dvs. åbenbaringen fra Herren om Herren selv. Sammen med få valentinianske indslag (f.eks. navnet Achamoth),¹² en nedvurdering af den retfærdige gud, dvs. gud i Det Gamle Testamente, en kritik af Moses, samt en ligegyldighed over for det kropslige, er fokuseringen på erkendelse frem for tro et tydeligt bevis på, at vi har at gøre med et kristent skrift, der hører til en gnosticiserende retning inden for kristendommen.

Den første samtale berører som noget helt centralt kvindelighed, uden dog at forfølge temaet. Den anden samtale tager derimod dette tema udførligt op og beskriver, hvordan visdommen uden at forene sig med det mandlige skabte en kvinde, kaldet Achamoth. Menneskets eksistens i verden og fængslingen til kødet skyldes denne Achamoth. Det kvindelige er imidlertid ikke udelukkende noget negativt,

12. Valentinianske træk skyldes indarbejdelsen af den valentinianske kilde, som også er gengivet hos Irenæus. Af samme grund gentages umiddelbart efter kilden navnet Achamoth knyttet til begrebet visdom (sofia). Det gør ikke skriftet som helhed til valentiniansk. Der er ikke andet i skriftet, der kan henvise det til en bestemt gnostisk skoledannelse.

for i det følgende bliver det klart – det overrasker Jakob –, at i alt syv kvinder, heriblandt Maria (Magdalene), Salome, Arsinoe og muligvis også Martha, indtager en meget høj position som Herrens disciple og faktisk figurerer på niveau med Jakob selv, og det vil sige over de tolv mandlige disciple.¹³

Samtalen rummer også informationer om, hvordan Jakob skal bringe åbenbaringen videre. Jakob skal videregive åbenbaringen til Addaios, der muligvis er identisk med den i legenden omtalte stifter af den syriske kirke.¹⁴ Det placerer ikke nødvendigvis oprindelsen til vores skrift i en syrisk kontekst, for Addaios fungerer som en retorisk figur, der skal flytte kristendommens fokus væk fra Jerusalem.

Skriftet slutter med en fortælling, der angiveligt redegør for Jakobs handlinger efter samtale afslutning. Denne del af manuskriptet er kraftigt beskadiget. Vi kan se, at der omtales en retssag mod Jakob. Scenen synes at være analog til retssagen mod Jesus i de synoptiske evangelier, idet der spilles på motivet om Jesus' uskyld og folkets krav om henrettelse trods uskyldigheden. Således kræver folket Jakob henrettet trods hans mangel på skyld. Skriftet fremhæver paralleliteten, eftersom Jakob siger: “[Min] fader, [du som er i himlene, tilgiv] dem, for [de ved, hvad de gør].”¹⁵ Men til forskel fra Jesus' skæbne er der ikke noget der tyder på, at denne tekst omtaler en henrettelse af Jakob. Det nævnes tværtimod, at han gik bort. Steningen af Jakob er derimod tematiseret i den følgende anden *Jakobs apokalypse* i Nag Hammadi kodeks V. I forordet til den tekstkritiske udgave af kodeks V foreslås det, at den afsluttende sektion sandsynligvis har omtalt Jakobs martyrium.¹⁶ Udgiverne af Tchacos bruger Tchacos-teksten som bekræftelse på, at Nag Hammadi-versionen med sikkerhed har omtalt Jakobs martyrium.¹⁷ Som det bliver klart herunder, er denne konklusion tvivlsom. Tchacos kan omvendt bruges som bevis på, at *Jakobs apokalypse* (den første) i modsætning til *Jakob* ikke omtaler steningen af Jakob.

13. Foruden disse tre til fire (Martha er usikker) kan vi se fra Tchacos (24,5f.), at de tre andre er Sappira, Susanna og Johanna. Syv kvindelige disciple er også omtalt i *Jesu Kristi visdom* (NHC III 90,17f. og BG 77,13-15), men kun Maria ved navn.
14. Jf. Euseb, *Kirkehistorien* 1,13, hvor denne Addaios er benævnt Thaddaeus og som en af de halvfjerds disciple er sendt til Edessa. Navnet Addai figurerer i senere syriske kilder.
15. Denne passage kan rekonstrueres ud fra Tchacos. Måske er der faldet et “ikke” ud i afskrivningen: “... for de ved <ikke>, hvad de gør”, jf. Luk 23,34. Dette udsagn i Lukas findes ikke i de tidligste håndskrifter.
16. William R. Schoedel, *Nag Hammadi Codices V*, 2-5, 66.
17. Gregor Wurst, *The Gospel of Judas. Critical Edition*, 117.

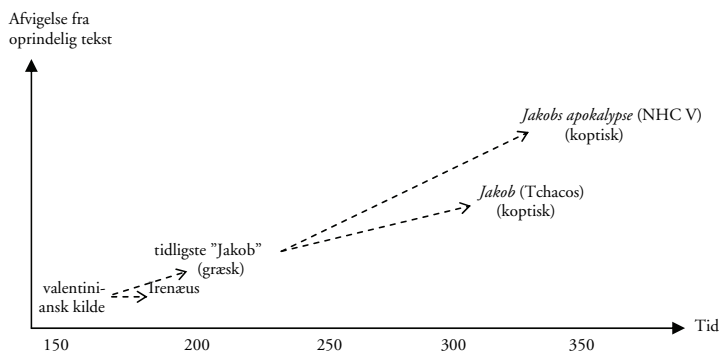
2. *Jakob* (Codex Tchacos)

Umiddelbart ser det ud til, at *Jakob* fra Tchacos-kodeksen er den samme tekst som *Jakobs apokalypse*. Men når de to tekster læses og sammenlignes, optræder der afgrundsdybe forskelle. Som eksempler kan nævnes, at de litterært er meget forskellige, at *Jakob* har en anden karakter og funktion og at Jesus' eller Herrens betydning er forskellig. Om skriftet også i dette tilfælde falder ind under genren apokalyptik, er vanskeligt at sige. Hvis det gælder for det andet skrift, at det gennemæssigt kan bestemmes som apokalyptisk, må noget tilsvarende også gælde for dette skrift, selv om ordet 'apokalypse' ikke indgår i titlen. Var det ikke for eksistensen af *Jakobs apokalypse*, ville *Jakob* gennemæssigt blive rubriceret under kategorien åbenbaringsdialog, en særlig genre for denne type litteratur. Åbenbaringsdialogen ses som en selvstændig genre, fordi den ikke nødvendigvis deler mange af de kendetegn, som er bestemmende for den apokalyptiske genre. Måske er det på tide at bryde snævre kategoriseringer ned og gøre den apokalyptiske genre bredere, så den også kan omfatte åbenbaringsdialogen.

Den litterære forbindelse mellem de to skrifter er endnu ikke undersøgt i detaljer, men ud fra de eksempler, der findes i det følgende, tyder meget på, at *Jakobs apokalypse* er en viderebearbejdning af en version af *Jakob*, ikke ulig den *Jakob*, vi finder i Tchacos, men ikke identisk med den. Metodisk forudsætter vi således, at en forfatter har genskrevet en Jakobtekst omtrent svarende til *Jakob* fra Tchacos-kodeksen. Dette genskrevne skrift kender vi nu som *Jakobs apokalypse*. F.eks. findes der mange obskure bemærkninger i *Jakob*, som vi har vanskeligt ved at fortolke og finde mening i. Noget tyder på, at forfatteren til Nag Hammadi-versionen har haft lignende vanskeligheder med disse passager, for ofte har forfatteren udeladt eller ændret dem, så teksten bliver mere flydende og sammenhængende. For yderligere at lette forståeligheden er Nag Hammadi-versionen tilføjet klare markeringer af typen "Jakob sagde" og "Herren sagde" for at gøre tydeligt, hvem der taler. Ændring af obskure udsagn samt markeringer af aktører er eksempler på skriftlig tilpasning af et tekstforlæg, der i højere grad er præget af mundtlighed, med hvad det indebærer af manglende krav til logisk sammenhæng og spring i tekstens forløb. Følgende passage, hvor Jesus eller Herren taler, er sigende:

skyldes sandsynligvis en afskrivningsfejl, for Tchacos har faktisk "ham" (ηαα).

Imidlertid viser det litterære forhold mellem de to tekster sig at være særdeles komplekst. Hvis man sammenligner den passage, som teksterne har til fælles med Irenæus, viser det sig, at *Jakobs apokalypse* har enkelte udtryk, der ligger tættere på kilden, end det er tilfældet med *Jakob*. Omvendt har Jakob andre steder, som modsat det andet skrift svarer til den oprindelige fælles kilde.¹⁹ Forklaringen må være, at *Jakobs apokalypse* stammer fra en tidligere version af *Jakob*, og at *Jakob* i Tchacos har ændret sig lidt i forhold til tidligere versioner. Man kan forestille sig overleveringen i følgende illustration (de græske forlæg for de koptiske oversættelser er ikke skrevet ind):



Diagrammet bygger på en række antagelser. Det er for det første sikkert, at *Jakobs apokalypse* fra Nag Hammadi kodeks V ikke er litterært afhængig af *Jakob* fra Tchacos i dens nuværende form. Det kan vi konkludere ved at sammenligne med Irenæus. Det er for det andet sandsynligt, at forfatteren til Nag Hammadi-versionen har rettet en tidligere version af Tchacos-udgaven. For det tredje er det næsten sikkert, at kristne skrifter, der ikke kom med i kanon, herunder de skrifter, der henregnes til apokryferne, og som tilfældet med de to Jakob-tekster stammer fra år 300-400, ikke er kopieret ordret gennem to til

19. Irenæus' tekst er i sin helhed kun overleveret i latinsk oversættelse. Undertiden findes Irenæus citeret på græsk hos andre forfattere. Den omtalte perikope findes hos Epifanios, *Pan.* 36,3. Hos Irenæus (i Epifanios' gengivelse) korresponderer ἐγὼ υἱὸς ἀπὸ πατρὸς, ἐκ τοῦ προόντος, τῆς μὴ ἐχούσης μητέρα, ἀλλ' οὔτε σύζυγον ἀρρένα bedst med Nag Hammadi-versionen, mens ἀλλὰ τῆς Ἀχαμῶθ, εἰ ἡ μήτηρ ὑμῶν ἀγνοεῖ τὴν ἐαυτῆς ρίζαν, ἄφθαρτον Σοφίαν, svarer bedst til Tchacos-versionen.

tre århundreder. For det fjerde adskiller Irenæus sig på flere punkter fra *Jakob* og har næppe kendt et sådant skrift.

Jakob hjælper os til at få øje på detaljer i *Jakobs apokalypse*. Og omvendt. Vi bliver i stand til at kortlægge og forklare redaktionelle ændringer. Det gælder f.eks. med udtrykket “tegn”, der optræder flere steder under den første samtale i *Jakobs apokalypse*. Dette udtryk findes derimod ikke i *Jakob*, hvilket peger på, at det er en bevidst ændring, som forfatteren til *Jakobs apokalypse* har tilføjet, dels for at bearbejde teksten i en mere johannæisk retning – noget der også kendetegner et andet af skrifterne i den samme kodeks²⁰ – dels for at afvise, at åbenbaringen under den første samtale sker uformidlet. Dette forbehold findes ikke i *Jakob*, hvor det er tydeligt, at åbenbaringen sker direkte (men det er netop kun tydeligt, fordi vi kan se forskellen til den anden Jakobtekst).

Det er måske mere besynderligt, at forfatteren til versionen i Nag Hammadi kodeks V konsekvent har ændret “Jesus” i *Jakob* til “Herren”. Det er et gennemgående træk i kodeks V, hvor hverken navnet/titlen “Jesus” eller “Kristus” figurerer. Har forfatteren ikke kunnet acceptere navnet Jesus? Selv om vi ikke kan vide, hvad der har motive-ret forfatteren til at foretage disse ændringer, har jeg respekteret intentionen og i gennemgangen af *Jakobs apokalypse* konsekvent undladt at kalde den, der fører dialog med Jakob, for Jesus. For der må være en pointe i, at Jakob taler med en person, som ikke skal kaldes Jesus. Først efter tilvejebringelsen af den anden Jakobtekst fra Tchacos bliver vi klar over, at forfatteren intentionelt har slettet navnet Jesus. Det hører med til billedet, at udtrykket Kristus heller ikke findes i *Jakob*. Manuskriptet til hele kodeksen har faktisk kun overleveret ét sted, hvor Kristus omtales, nemlig i *Judasevangeliet* (52,6: $\overline{\text{XC}}$), og her er det anvendt negativt. Det kan dog ikke udelukkes, at *Peters brev til Filip*, hvor Nag Hammadi-versionen enkelte steder har “Jesus Kristus”, har indeholdt udtrykket Kristus. Men skriftets dårlige fysiske tilstand tillader ikke en sådan konklusion. Vi må tværtimod overveje, om ikke forfatteren eller redaktøren af skrifterne i Tchacos kan have udeladt ordet Kristus fra *Peters brev til Filip*. Som påvist af Michael Williams har denne type bøger oftest et rationale i sammensætningen af skrifter, idet det ikke er tilfældigt, hvilke skrifter en kodeks indeholder, og hvordan de er placeret i forhold til hinanden.²¹ Som nævnt i indledningen tyder meget på, at et lignende rationale ligger

20. Jf. *Eugnostos*, NHC V 5,19-[29], der i forhold til den tidligere version i NHC III 76,13-19 indfører *monogenes* og *logos*.

21. *Rethinking “Gnosticism”. An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: University Press) 1996, 249-260.

til grund for valget af skrifter i Tchacos, og det er dermed sandsynligt, at skrifterne er rettet til for at skabe kohærens i kodeksen. Med eksemplet "Kristus" indebærer det, at ét skrift næppe har brugt udtrykket Kristus positivt, mens et følgende skrift har set det samme udtryk som negativt.

Jakobs funktion er ændret, hvilket får betydning for kristologien. *Jakobs apokalypse* (NHC) er i mange henseender mere from end *Jakob* (Tchacos). I forhold til Jesus i *Jakob* har Herren i *Jakobs apokalypse* en eksklusiv karakter. I Tchacos-versionen er Jakobs skæbne identisk med Jesus', og han ser ud til at erstatte Jesus som forløser. Således opnår Jakob forløsning på lige fod med Jesus gennem selvløselevering og selverkendelse. Dette forhold har forfatteren til Nag Hammadi-versionen ophævet. I Tchacos er både Jesus og Jakob ængstelige for de lidelser, de forudsættes at måtte gennemgå. Endvidere erkender Jakob, at menneskeslægten hører ham til, og at han er kommet for at forløse den, og teksten tøver således ikke med at benævne Jakob som "sønnen, der findes i den, der er forud" (20,17f.), dvs. faderen. Hvis man sammenligner med Irenæus, bliver det klart, at den bestemte form af "søn" (πωηρε) repræsenterer en betoning af Jakobs lighed med Jesus. Irenæus har "søn" i ubestemt form (υιός), så når *Jakobs apokalypse* også bringer den ubestemte form (ογωηρε), har forfatteren til Nag Hammadi-versionen enten rettet tilbage, eller også har forfatteren kopieret fra en tidligere version af Jakob, hvor den ubestemte form optræder. Som tidligere nævnt er Jakobs henrettelse modeleret over Jesus' skæbne i de synoptiske evangelier. Det er sigende, at samtlige de passager i Tchacos, der gør Jakob til en ny forløserfigur, og som vel at mærke er medvirkende til at degradere Jesus' unikke frelserfunktion, er fjernet eller nedtonet i *Jakobs apokalypse* fra Nag Hammadi. Det placerer *Jakobs apokalypse* i en bestemt teologisk tradition, der repræsenterer en tillem্পning til ortodokse synspunkter.

Det bringer os til en drøftelse af skriftets afslutning (29,[16]-30,26). Som i *Jakobs apokalypse* omtales en retssag mod Jakob. Vi bekræftes i, at scenen er analog til retssagen mod Jesus i de synoptiske evangelier (f.eks. uskyldstemaet og folkets krav), og analogien styrkes, idet der også spilles på motivet om Jesus' uskyld samt fortællingen om Jesus og Barabbas. Det sker ved at introducere en anden mand end Jakob og lade denne mand gå fri på bekostning af Jakob. I *Jakob* omtales til sidst steningen, og paralleliteten til Jesus' død fremhæves, idet Jakob siger: "Min fader, du som er i himlene, tilgiv dem, for de ved, hvad de gør." Tidligt i skriftet er der en forudsigelse af pågribelsen af Jakob, hvor også steningen nævnes (11,22). Dette er en tydelig henvisning til slutscenen. Imidlertid er vi nu opmærksomme på, at forfatteren til Nag Hammadi-versionen ikke har ønsket denne hen-

visning og derfor har slettet omtalen af steningen. Et andet sted i teksten har forfatteren ligeledes fjernet en henvisning til Jakobs forestående død ved at ændre “når du forlader kødet” (23,14f.) til “når du kom[mer]” (NHC V 36,16).²² Der er således grund til at antage, at også den afsluttende retssag er ændret og omtalen af steningen udeladt, således at *Jakobs apokalypse* i modsætning til *Jakob* ikke afsluttes med Jakobs død.

Årsagen til disse ændringer kan have været flere. Det kan hænge sammen med, at den anden *Jakobs apokalypse* i kodeks V følger i naturlig og umiddelbar forlængelse af den første, og at det i givet fald ville forvirre læseren, hvis Jakob døde midt under samtalen med Herren. Teologisk kan ændringen være motiveret af en yderligere nedtoning af analogien mellem Herren og Jakob. Historisk er Jakob som leder af den jerusalemitiske menighed en kendt person, som Paulus også stiftede bekendtskab med (Gal 2,9). Hvis Nag Hammadi-versionen tilnærmer sig mere ortodoks- kirkelige synspunkter, som meget kunne tyde på, ville det virke påfaldende, hvis Jakob døde umiddelbart efter Jesus’ opstandelse.

Med alle disse ændringer står vi med den første *Jakobs apokalypse* tilbage med et skrift, der nok er mere litterært kohærent og teologisk opportunt, men hvis sigte er gået tabt eller fortoner sig i det uvisse.

3. Teksters historie

Jakob tvinger os til at modificere vores opfattelse af teksthistorie. Traditionelt har man været af den opfattelse, at et skrift i dets oprindelige, originale form repræsenterer den mest kohærente og meningsfulde version. Senere ændringer skyldes et forfald og fejl i overlevering, og vi bliver således konfronteret med en korruperet version. En sådan tilgang skyldes en idé om, at en skriftlig tekst er en stabil størrelse, der helst skal overleveres ordret fra generation til generation. Ambitionen om at søge så langt tilbage i historien som muligt, finde den bedste kilde så tæt på de beskrevne begivenheder som muligt og forestille sig, hvad den oprindelige forfatter har skrevet, definerer også denne tilgang. Som eksempel betragter eksegeter af Det Nye Testamente den senere slutning af Markus som noget uægte, der er med til at forstyrre intentionen med teksten.

22. CT 23,14f.: ρΟΤΑΝ ΕΚΨΑΛΗΕΙ ΕΒΟΛ ΖΗ ΤΣΑΡΑΖ, NHC V 36,16: ΕΨΩΠΙΕ ΕΚ[Ι]ΛΕ[Ι] Ε]ΒΟΛ.

Men i grunden forholder det sig ofte anderledes. Senere tekstændringer er ikke nødvendigvis korrupperinger, men forbedringer.²³ Man må naturligvis tage højde for afskrivningsfejl og fejl i oversættelse mv. Men generelt udtrykker ændringer et behov for justeringer af teksten, så teksten bliver meningsfuld og relevant for det aktuelle publikum. Kun i de færreste tilfælde er en skriftlig tekst noget, man ikke kan ændre i og skrive til. Det gælder, hvis et skrift tillægges kanonisk autoritet, som det senere er tilfældet med udvalgte bibelske skrifter, eller hvis et skrift stammer fra en velrenommeret forfatter som f.eks. Homer, Virgil eller Platon. I de fleste andre tilfælde er teksten en flydende størrelse, som er underlagt de samme vilkår for justeringer og kulturelt vederhæftige omformuleringer, der kendetegner den mundtlige tradition. Her er der ingen krav om, at noget fortidigt skal bevares ordret. Hvis det var tilfældet, ville et skrift hurtigt miste sin aktualitet og blive fortrængt af historien. Nye livsanskuelser, teologiske opfattelser, sociale forhold osv. kræver nye fortællinger. Der er dermed tale om forbedringer på flere fronter: dels i litterær henseende, idet tidligere fejl og vanskeligt forståelige passager korrigeres, dels i kulturel henseende, idet der formidles kulturelt tidssvarende viden.

4. Resultat og perspektiver

Fundet af et skrift som *Jakob* fra Tchacos-kodeksen stiller udforskningen af gnostiske skrifter over for nye udfordringer. For denne type skrifter er genskrivninger og omskrivninger reglen snarere end undtagelsen. Heri adskiller de sig fra skrifter, der har opnået officiel kanonisk status eller i det mindste en sådan grad af udbredelse og anerkendelse, at de herefter vanskeligt kan skrives om. Når der, som tilfældet er med *Jakob*, tilvejebringes en anden version af et skrift, der hidtil kun har foreligget i ét eksemplar, kommer redaktionelle ændringer til syne, som på baggrund af intenderede omskrivninger medvirker til at placere et skrift i dets rette historiske kontekst. I tilfældet med den første *Jakobs apokalypse* fra Nag Hammadi kodeks V står vi over for et skrift, der i dets nuværende ordlyd dårligt kan være skrevet før midten af det fjerde århundrede, dvs. umiddelbart før man fabrikerede kodeksen eller måske i forbindelse med selve fabrikationen. Det kan bestemt ikke afvises, at også den koptiske tekst i dens overleverings-

23. Se også Karen L. King, "The Variants of *Apocryphon of John*", i *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, red. John D. Turner and Anne McGuire (Leiden: Brill) 1997, 105-37 (106f.).



historie er blevet justeret og ændret. Forud for sidste års offentliggørelse af Tchacos anede ingen, at Nag Hammadi-versionen er en sen, radikal omskrivning af et helt andet skrift, ikke ulig versionen i Tchacos, men ikke identisk med den. Det siger sig selv, at i de tilfælde, hvor der kun findes ét eksemplar (evt. flere kopier fra samme periode), lad os sige fra fjerde århundrede, bliver redaktionskritiske analyser med henblik på at søge tilbage til den såkaldt oprindelige version en tvivlsom affære. At sådanne analyser foretages, skyldes indflydelse fra bibelsk eksegesi. Men hvor genstanden for kritiske analyser inden for bibelforskning udgøres af relativt stabile skrifter, fordi disse skrifter vinder sig autoritativ status, så fortsætter andre skrifter, der ikke i samme grad kan påberåbe sig autoritet, med at være flydende og let omskrivelige.

Idet vi har to forskellige tekster, får vi blik for nye perspektiver. Man kan korrigere og afvise den hypotese, at den oprindelige Jakobstekst har støttet sig til Johannesevangeliet. Indflydelse herfra sker langt senere. Der kan registreres tillem্পning til mere ortodoks-kristne synspunkter, idet Jakobs funktion som forløser nedtones, og Herrens eksklusivitet styrkes. Derudover kan vi skimte et religiøst miljø, i hvilket det har været berettiget ikke at bruge navne eller titler som Jesus og Kristus. Dette forhold kommer for alvor til at åbne for nye opfattelser af gnosis og kristendom. Det tvinger historikerne til at tage højde for eksistensen af gnostiske grupper, som ser bort fra personnavne og jødiske titler, når det vedrører den himmelske frelser. For hvem er det naturligt at undgå jødiske navne og titler? Har vi at gøre med filosofisk inspirerede personer med hedensk baggrund, der foretrækker neutrale begreber? Det må yderligere undersøgelser be- eller afkræfte.

