



Tidsskriftet Fønix, Årgang 2018, s. 289–299

Esajas gennem århundrederne

*Frederik Poulsen, adjunkt, Det Teologiske Fakultet, Københavns
Universitet*



*Dette værk er licenseret under en Creative Commons Kreditering-
IkkeKommerciel-IngenBearbejdelse 2.5 Danmark Licens.*

Tidsskriftet Fønix
www.foenix1976.dk
ISSN 2446-175X

Esajas gennem århundrederne

Bogpræsentation: Esajas er adventstidens store profet. Hans trøsterige ord skaber lys i mørket, indgyder nyt mod og fremmaler storstillede visioner om spirende træstubbe og blomstrende ørkener. Lige fra begyndelsen har kristne læst hans profetier om Immanuel-barnet og Davidsønnen som stærke forvarsler om Kristi fødsel. Mere om dette og meget andet i John F.A. Sawyers nye kommentar til receptionen af Bibelens største profetbog.

Profeten Esajas har altid spillet en betydningsfuld rolle i både synagogen og kirken. I den antikke jødiske litteratur og i Det Nye Testamente er der flest citater fra denne profetbog, og bogen har tydeligt ligget apostlen Paulus' hjerte nært. Diskussionen af Esajas er omfattende i rabbinske og oldkirkelige kommentarværker, og over århundreder har navnlig dette profetskrift været et mødested – eller en slagmark – for jødisk-kristen diskussion. I synagogen og kirken er profeten massivt til stede blandt udvalget af læsninger fra Bibelen; i *Den Danske Alterbog* er hver fjerde læsning fra Det Gamle Testamente hentet i Esajas' Bog. Teologer, forfattere, musikere og kunstnere har til alle tider fortolket på livet løs og i deres værker tilkendegivet deres opfattelse af, hvad profetens ord må betyde. Det gælder musikalske mesterværker som Bachs kantater, Händels *Messias* og Brahms' *Requiem*, og det gælder kunsthistoriens mange skildringer af vingårdssangen, Esajas i templet og bebudelsen af Immanuel-barnets fødsel. Fra filmverdenen kan nævnes Alfred Hitchcocks *Fuglene* (1963), hvori en fuld stamgæsts vrøvleri bliver besvaret med profetens udfald mod drukkenboltene (Es 5,11).

I kristendommen følger Esajas-receptionen flere hovedspor, der knytter sig til kirkens tre højtider. For det første hævdes profeten i sine messianske orakler at pege frem mod Jesu fødsel i julen: det

jomfrubårne Immanuel-barn (Es 7,14) og den vise Davidsøn, som skal spire fra Isajs stub og genrejse det gamle rige med ret og retfærdighed (Es 9,1-6; 11,1-5). For det andet læses passagerne om Guds udvalgte tjener og hans kald, ydmygelse og bortgang (Es 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12) som billeder på Kristi lidelse og død i påskeugen. For det tredje finder man hos Esajas en foregribelse af pinsens verdensomspændende perspektiv: Alle folkeslag skal se Guds herlighed (Es 40,5) og bøje sig for Kristus (Es 45,22-25), og det glade budskab skal nå ”de fjerneste øer”.

At receptionen af Esajas er langt mere vidtfavnende end disse hovedspor, kan man forvise sig om i John F.A. Sawyers nye bibelkommentar *Isaiah Through the Centuries*. Bogen er udkommet i Wiley Blackwells serie af kommentarer, der netop er viet de enkelte bibelbøgers efterliv i teologi og kultur.

Fra første til sidste vers

Blandt tidligere undersøgelser af den næsten 2500 år lange fortolkningshistorie til denne profetbog kan nævnes Sawyers egen og glimrende *The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity* (1996), Brevard S. Childs' *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture* (2004) og senest det omfattende opslag ”Isaiah, Book and Person” (2016) i Brills ambitiøse leksikon *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Fælles for disse udgivelser er, at dispositionen for stoffet er styret af fortolkningshistoriens forskellige perioder fra den antikke jødedom og oldkirken over middelalder, renæssance og reformation til nyere litteratur, musik og kunst.

Gevinsten ved Sawyers kommentar er, at den følger profetbogens kapitel for kapitel, vers for vers. Det gør det nemt hurtigt at finde frem til det tekststykke, man gerne vil vide mere om. Men principielt set flytter det også fokus fra det historiske studie af fortidens fortolkere til teksterne selv. Sawyer kalder selv tilgangen

for receptions-eksegese ("reception exegesis"), for ærindet er klart eksegetisk, nemlig at blive klogere på selve bibelteksten ved at oplyse og forstå, hvorledes de enkelte udsagn eller passager er blevet brugt og fortolket i en mangfoldighed af forskellige sammenhænge.

Omfanget af relevant materiale er enormt: kommentarværker, prædikener, salmer, liturgi og tekstrækker, litteratur, musik, kunst og film. Sawyers fortrolighed med stoffet, gode overblik og stramme disposition gør, at projektet lykkes. Læser man bogen fra ende til anden, bliver stilen hurtig ensformig. Bruger man den til gengæld som håndbog – som bibelkommentarer jo er – bliver man mødt af en koncentreret og indholdsrig oversigt over fortolknin-ger og med præcise litteraturhenvisninger, så man selv kan gå videre. Typisk begynder Sawyer med at placere de enkelte passager i jødisk-kristen gudstjenestetradition, før han går videre til kommentarerne – f.eks. Kyrillos af Alexandria, Hieronymus, middelalder-rabbineren Rashi, Martin Luther og biskop Lowth – og brugen i kunsten og litteraturen. Vægten hviler mange steder på teologiske diskussioner i kommentarværkerne, f.eks. om Guds fremmede værk (Es 28,21), Gud som ophav til det onde (Es 45,7) og Gud som både skjult og åbenbaret (Es 45,15). Litteratur, musik og især billeder inddrages i de kapitler af profetbogen, som har grebet kunst-ernes interesse; bogen indeholder 44 illustrationer fra oliemalerier til israelske frimærker og gadeskilte.

Det er mærkeligt at opleve, hvor anderledes tilgangen til bibelteksten har været gennem tiden, og hvor aparte betydninger fortolkere har fået ud af teksten. Det gælder den billedlige udlægning – den allegoriske metode – som både jøder og kristne har benyttet i rigt mål (se længere nede). I nyere tid har læsere fundet støtte i profetbogen til deres vegetariske levevis (Es 1,15; 11,6-9; 66,2-3); sudanesiske kristne har anvendt et af folkeoraklerne om deres

eget land, dets skæbne og håb for fremtiden (Es 18,1-7); og postkoloniale indere har formuleret et modsvar til Esajas' latterliggørelse af tilbedelsen af gudebilleder (Es 2,7-8; 40,19-20; 41,7.21-29; 44,9-20). I den mere kuriøse ende har religiøse bevægelser, nybyggere, bygninger og værker taget – eller fået – navn efter udtryk i profetbogen: Jehovas Vidner trækker på ”I er mine vidner, siger Herren” (Es 43,10); Holocaust-museet i Jerusalem *Yad Vashem* henter sit navn fra løftet om et evigt mindesmærke (Es 56,5); og titlen på et af kapitalismens filosofiske hovedværker, Adam Smiths *Wealth of Nations*, stammer fra visionen om folkeslagene, der bringer deres rigdomme op til Zion (Es 60,5).

Dyrene ved krybben og Muhammed på kamelryg

Det er fascinerende med Sawyer som guide at dykke ned i næsten 2500 års fortolkningshistorie. Et godt eksempel på hans tilgang er udlægningen til Es 1,3: ”Oksen kender sin ejer, æslet sin herres krybbe”.



*”Oksen kender sin ejer, æslet sin herres krybbe” (Es 1,3).
Sarkofag i Milano fra det 4. århundrede e.Kr.*

Halvverset indgår i den programmatiskke åbning på profetbogen med dens harske kritik af folket Israel, der som oprørske sønner har brudt med deres himmelske far og ikke vil kende til ham. De skattede husdyr viser altså mere forståelse for den hånd, som fodrer dem, end Guds eget folk. Allerede Oldkirkens fortolkere knytter de to dyr til krybben i Betlehem (Luk 2,7). På en sarkofag i Milano fra det 4. århundrede e.Kr. knæler oksen og æslet ved det svøbte Jesusbarn (se illustration), og de indgår siden i de julekrybber, som Frans af Assisi gjorde populære i det 13. århundrede e.Kr.

Kirkefædrene diskuterer ivrigt, hvem dyrene henviser til. Nogle fortolker oksen som repræsentant for jøderne, der er tynget af loven, og æslet som hedningerne, der er vildledt af afgudsdyrkelse, altså jøder og hedninger i samlet flok. Andre ser oksen som et billede på kristen tro og lydighed, mens æslet repræsenterer jødernes uvidende og forhærdede sind over for Kristus. Derimod opfordrer Augustin sine medkristne til at identificere sig med æslet: ”Skam jer ikke over af være Herrens æsel. Hvis du bærer Kristus, går du aldrig vild”. Senere fortolkere stiller sig dog kritiske over for sådanne udlægninger. For Calvin er det en absurd fabel, der blot afslører dens fortalere som dumme æsler. De to husdyr dukker jævnligt op i julens salmer og bibelske gendigtninger, bl.a. hos Rudyard Kipling. I H.C. Andersens julesalme ”Barn Jesus i en krybbe lå” nævnes kun oksen, der til gengæld får lov at kysse spædbarnets fod.

Æslet dukker op igen i det mærkelige domsorakel om Babylon i Es 21,1-10. Gud beordrer profeten at sætte en vagtpost ud, som skal melde tilbage, hvad han ser: ”Ser han vogne med heste spændt for, ryttere på æsler, ryttere på kameler, da skal han lytte, lytte opmærksomt” (21,7). Både jødiske og kristne fortolkere har knyttet denne vagtpost til profeten Habakkuk, angiveligt en elev

af Esajas, der i sin egen bog stiller sig på vagt og spejder efter nyt om den babylonske tyrans fald (Hab 2,1). Gennem tiden har der været stor diskussion om antallet af mennesker og dyr i Esajas-verset, eftersom både ryttere og dyr er i ental i den hebraiske tekst. Mange fortolkere antager kollektivformer og fremmaler en hel hær af krigere, nogle på æsler og andre på kameler (jf. Herodots oplysninger om, at perserkongen Kyros' hær red på kameler).

Den græske oversættelse, Septuaginta, gengiver dog verset som omhandlende to ryttere, én på et æsel og én på en kamel. For kristne fortolkere danner dette rytterpar baggrund for Jesu udsendelse af sine disciple to og to (Mark 6,7). Den jødiske lærde Rashi i det 11. århundrede e.Kr. forestiller sig én vogn trukket af to ryttere på henholdsvis et æsel og en kamel som repræsentanter for Persien og Medien, Babylons erobrere. I islamisk tradition derimod bliver verset læst som en af flere bibelske profetier om Allahs sidste profet: Muhammed kommer ridende på kamelryg, flankeret af Messias på æselryg.

Da Esajas talte græsk

Sawyers kommentar viser gang på gang, hvor indflydelsesrig den græske Septuaginta-oversættelse har været på kristen reception. To nøgleudsagn i Es 7 om troen og Immanuel-tegnet kan tjene som illustrationer. Ved udsigten til fjendeangreb på Jerusalem formaner profeten den rædselsslagne kong Akaz om ikke at frygte og om at sætte sin lid til Gud; for som Herren siger: "Hvis I ikke tror (*ta^amînû*), så vil I ikke være sikret (*te'āmenû*)" (7,9). Den hebraisk tekst rummer et ordspil på roden *'mn*, henholdsvis i betydningen "tro eller have tillid til" (*hifil*) og "være sikker eller forblive" (*nifal*), glimrende indfanget af 1992-oversættelsen: "Holder I ikke fast ved mig, holder jeg ikke fast ved jer". På græsk er udsagnet imidlertid gengivet således: "Hvis I ikke tror, så skal I ikke for-

stå”. Kirkefædrene, heriblandt Augustin, citerer netop fra denne ordlyd i spørgsmålet om forholdet mellem tro og fornuft: Kristen-troen er en forudsætning for forståelsen. Verset får derved sit eget efterliv i kristen filosofi og kan læses som et bibelsk forbillede for Anselm af Canterburys kendte sentens ”jeg tror for at kunne indse” (*credo ut intelligam*).

Kong Akaz finder imidlertid hverken ro eller indsigt i troen og nægter ligefrem at søge et tegn fra Himlen. Som svar giver profeten det berømte Immanuel-tegn: ”Se, den unge kvinde skal blive med barn og føde en søn, og hun skal give ham navnet Immanuel” (7,14). I den hebraiske tekst er det uklart, hvem denne unge kvinde (*‘almāh*) er: profetens kone, kong Akaz’s dronning, enhver ung kvinde i Jerusalem eller en fremtidig skikkelse? Den græske oversætter snævrer mulighederne ind ved at gengive kvinden som en ”jomfru” (*parthénos*), der hos evangelisten Matthæus siden danner skriftbelæg for Jesu fødsel af jomfru Maria (Matt 1,23). Gennem tiden har kristne fortolkere forsvaret den græske ordlyd med henvisning til dens alder og indhold, for hvilket særpræg ville tegnet have, hvis det bare var en almindelig ung kvinde og ikke en jomfru, der skulle føde barnet?

Dernæst er det i den græske oversættelse ikke kvinden, men det ubestemte ”du” (måske kong Akaz), som skal navngive barnet. Siden Hieronymus i det 4. århundrede e.Kr. har de fleste kristne bibelfortolkere dog enten læst ”de skal kalde ham” eller ”han vil blive kaldt” (jf. Matt 1,23) – ”de” kunne da være hedningerne, der modsat jøderne forstår den dybere mening af profetien.

Selve navnet ”Immanuel” må for den unge hebraiske kvinde betyde, at ”Gud er med os”, dvs. at han er med hendes folk i truslen om fjendeangreb og erobring. For Luther og Karl Barth er navnet og den mirakuløse fødsel derimod en tilkendegivelse af bar-

nets dobbelte natur: Han er både Gud og mand – det himmelske Ord, som bliver jordisk kød (Joh 1,14).

Billedudlægning i rigt mål

Det er slående, hvor omfattende den billedlige udlægning af Esajas har været helt frem til Oplysningstiden og den historiske kritiks koncentration om tekstens forfatter og oprindelige betydning. Det gælder for både jødiske og kristne fortolkere.

Flere rabbinerne fortolker anarkiet i åbningen af Es 3, hvor Gud ét for ét fjerner embederne i samfundet, i nær relation til studiet af Toraen: ”Støtten” er de Tora-lærde, ”støtten, der er i brød” er de Talmud-lærde, ”slangebesværgeren” er dem, der kender Toraens hemmeligheder osv. I en anden rabbinsk tradition fortolkes udsagnet ”Fred, fred for den, der er langt borte, og for den, der er nær” (Es 57,19) om dem, som har holdt Toraen hele deres liv, og dem, som først for nyligt er kommet til.

Oldkirkelige fortolkere anser det stykke kul fra Herrens alter, som berører profetens læber og fjerner hans skyld (Es 6,6-7), for at være et billede på brødet fra Herrens bord, der virker syndsforladelse, og udsagnet om ”Herren rider på hurtige skyer og kommer til Egypten” (Es 19,1) henføres til Maria, Josef og Jesusbarnets flugt til Egypten (Matt 2,13-15).

Et længere eksempel er Es 35 om ørkenen, der skal blomstre. Fra begyndelsen har kristne fundet opfyldelsen af denne vidunderlige vision i Kristi liv og tjeneste. Ørkenen i v. 1 er den martrede sjæl eller kirken, der får styrke gennem Helligåndens livgivende kraft fra oven. Kirkefædrene finder i Septuagintas ordlyd i v. 2 ”Jordans ødemarker skal blomstre” en henvisning til Jesu dåb i Jordanfloden. Libanons herlighed og Karmels og Sarons pragt, som ordret skal gives til *hende* (ødemark er hunkøn på hebraisk), bliver i Middelalderen læst om Jomfru Maria, og Herrens herlig-

hed, som folket skal se, betegner Kristi komme. Han skal styrke de svage og bringe frelse (v. 3-4). Helbredelsen af de blinde, døve, halte og stumme i v. 5-6 knyttes direkte til Jesu undergerninger, som det allerede er tilfældet i Det Nye Testamente (jf. Matt 11,5; Luk 7,22). Kristus er ”Den Hellige Vej” (v. 8), og på den færdes hverken Satan eller hans dæmoner (”løver og rovdyr” i v. 9); denne vej fører til Zion, det himmelske Jerusalem, som de af Kristus befriede og løskøbte skal følge i glæde og lovsang (v. 10).

Et andet eksempel på allegorisk udlægning er den dramatiske passage i Es 63,1-6, hvor Gud iklædt blodrøde klæder vender hjem fra den nådesløse nedslagtning af folkeslagene i Edoms land. Kirkefædrene fandt i denne skikkelse den opstandne Kristus, der efter lidelse og død vender sejrrigt tilbage til livet iført blodstænkte klæder. ”Vinpersen trådte jeg alene” (63,3) er Jesu ensomme byrde frem mod Langfredag, forladt og forrådt af sine disciple. Vinpersen bliver udlagt som et billede på korset – ligesom druerne presses sammen i persen, så led Kristus under presset fra korset – og persen tydeliggør samtidig sammenhængen mellem Kristi blod og vinen i nadveren. Billedkunsten rummer en stribe eksempler på motiver, hvor korset fremstilles som en vinperse, eller hvor korset i toppen bærer ordene ”Jeg trådte vinpersen alene”.

Med profeten til gudstjeneste

En klar gevinst ved Sawyers kommentar er den løbende interesse i de enkelte tekststykkers plads i gudstjenestens liturgi og tekststrækker. I jødisk gudstjenestefejring danner Esajas et markant modsvar til den tunge fastedag, *Tisha Be Ab*, hvor man mindes templets ødelæggelse. De følgende syv sabbatter, der leder frem til det jødiske nytår, er alle læsninger fra Profeterne hentet fra opløftende passager i Esajasbogens anden halvdel (Es 40,1-26; 59,14-51,3; 54,11-55,5; 51,12-52,12; 54,1-10; 60,1-22; 61,10-63,9). I jødisk

tradition er Esajas først og fremmest trøstens profet. En overlevering siger ligefrem, at hvis du ser Esajas i en drøm, så kan du forvente trøst!

I andre tilfælde er læsningen fra Esajas et tematisk modspil til Tora-læsningen. Som eksempel bliver oplæsningen af Syndflodsberetningen (1 Mos 6,9-11,3) efterfulgt af profetens ord om løftet til Noa og fredspagten (Es 54,1-17). Endelig er det bemærkelsesværdigt, at mange af teksterne om Guds tjener, som de kristne fra begyndelsen har identificeret med Kristus, er påfaldende fraværende blandt bibellæsningerne i synagogen. En fransk middelaldermunk, der var konverteret fra jødedommen, erindrer, hvordan han som barn blev instrueret i at undgå sangen om Herrens lidende tjener (Es 52,13-53,12), fordi den angiveligt leder jøderne væk fra Loven.

I kristen gudstjenestetradition dukker læsninger fra Esajas op i løbet af hele kirkeåret. Blandt højdepunkterne er Juledag, Helligtrekongersdag, Marias bebudelse og Langfredag. Og så advent. Esajas er adventstidens store profet. Adskillige adventssalmer er farvet af hans poetiske univers, og på tværs af forskellige kirkesamfund læser man i disse uger om spirende træstubbe (Es 11), blomstrende ørkener (Es 35), en banet vej i det øde (Es 40) og fredens budbringer (Es 52). Esajas' ord skaber lys i mørket og vækker håb. Nyt livsmod spirer frem. Det er en glædelig forventningstid.

Når man betænker Esajas' betydningsfulde plads i kristen gudstjenestetradition verden over, så forekommer forslaget om at fjerne *alle* gammeltestamentlige læsninger fra Folkekirkens tekstrækker både historie- og perspektivløst. Esajas hører lige så meget hjemme i kirken som i synagogen – og i den kultur, som gennem århundrederne er blevet formet af de to fortolkningssamfunds fælles helligskrift. Det er Sawyers vellykkede kommentar et vigtigt vidnesbyrd om.

John F.A. Sawyer, Isaiah Through the Centuries. Wiley Blackwell Bible Commentaries. Wiley Blackwell, 2018.