

PATRISTIK 8 (2008)

*»Menneskesønnen« – en søn af
et menneske eller af Mennesket*

Mellem spirende ortodoksi og gnosticisme

PROFESSOR, DR. THEOL. MOGENS MÜLLER

Patristik udgives i samarbejde med Forum for Patristik
Redaktion: Anders-Christian Jacobsen, Jesper Hyldahl
og Holger Villadsen

Seriens internetadresse: www.patristik.dk/Patristik.htm
Direkte adresse for nr. 8: www.patristik.dk/Patristik8.pdf

Alle rettigheder tilhører forfatteren

ISBN 87-989980-8-0

Publiceret februar 2008

»Menneskesønnen« – en søn af et menneske eller af Mennesket

*Mellem spirende ortodoksi og gnosticisme*¹

PROFESSOR, DR. THEOL. MOGENS MÜLLER

1. Indledning

Hvor udtrykket "menneskesønnen" i de nytestamentlige evangelier blev opfattet som titlen på en særlig apokalyptisk messiasskikkelse, kunne det give anledning til undren, at en sådan forestilling intet spor efterlod sig i forekomsterne af det i det 2. århundrede. De forskellige forklaringsforsøg blev imidlertid hjemløse, da det på grundlag af ikke mindst Ragnar Leivestads forskningsbidrag i slutningen i 1960'erne blev sandsynligt, at den apokalyptiske menneskesøn var et teologisk fantom, hvis oprindelse skulle søges i tysk universitetsteologi i 1800-tallet.² I forlængelse af hypotesen om, at baggrunden for det græske udtryk var at finde i en aramaisk talemåde, blev betydningsmulighederne nogle helt andre. Var det ikke i Jesu mund et mere eller mindre åbenlyst citat fra Daniel 7,13, blev det naturligt i de forskellige menneskesøn-udsagn at forlægge betydningstygdepunktet fra selve udtrykket til udsagnet i øvrigt.

Var fronten til at begynde med væsentligt bestemt af opgøret med antagelsen af eksistensen af en særlig apokalyptisk menneskesøn-forestilling i den antikke jødedom, som Jesus selv eller hans menighed i deres benyttelse af udtrykket knyttede til ved, så kom det efterhånden til en interesse for de enkelte evangelieforfatteres implicerede forståelse, sådan som den kom til orde i deres brug af det. For

¹ Holdt som foredrag i Forum for Patristik den 21. januar 2008.

² Jf. titlen på Leivestads første bidrag, 'Der apokalyptische Menschensohn ein theologisches Phantom'. *ASThI* 6 (1968) s. 49-105, forkortet udgave 'Er den apokalyptiske menneskesønn en moderne teologisk opfindelse?' *NTT* 70 (1969) s. 221-235. Det er den detaljerede dokumentation for rigtigheden af denne fortolkning, jeg fremlagde, først i *Messias og "menneskesøn" i Daniels Bog, Første Enoksbog og Fjerde Ezrabog*. Tekst & Tolkning 3 (København: Gad 1972), siden i de første kapitler i *Der Ausdruck "Menschensohn" in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung*. *AThD* 17 (Leiden: Brill 1984). For yderligere forskningshistoriske detaljer både her og nedenfor henviser jeg én gang for alle til Mogens Müller, *The Expression "Son of Man" and the Development of Christology. A History of Interpretation* (London: Equinox 2008).

som det ikke kan understreges stærkt nok, så forklares udtrykket "menneskesønnen" intetsteds eksplicit i Det Nye Testamente, hvor det ikke alene optræder med en overraskende selvfølgelighed, men uden de store vanskeligheder også overalt kan erstattes med det personlige pronomen.

Nu er det græske ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου i den dobbeltdeterminerede form ikke kendt fra kilder forud for de nytestamentlige evangelier, og i den ubestemte form υἱὸς ἀνθρώπου alene fra Septuaginta. I forlængelse af Geza Vermes, som i midten af 1960'erne initierede, hvad jeg har kaldt det andet aramaiske stade i menneskesøn-forskningen, har Maurice Casey i en lang række bidrag og sidst i monografien *The Solution to the 'Son of Man' Problem* fra 2007³ leveret gode argumenter for, at det påfaldende græske udtryk er den for den datidige oversætter naturlige gengivelse af det aramaiske idiom *bar nash*, når det skulle gøres entydigt, at udsagnet alene gjaldt den talende – skulle det betyde 'menneske' i almindelighed, var gengivelsen det enkle ἀνθρώπος (jf. først og fremmest forekomsterne af både det ene og det andet i Mark 2,27-28).⁴

Men at udtrykket således dukkede op i evangelierne uden at have nogen betydning på forhånd, udelukker selvfølgelig ikke, at det – i hvert fald hen ad vejen – fik et særligt indhold i overensstemmelse med sin blotte ordlyd. Således er der i de senere år også dukket tolkninger op, der vil se en vis kontinuitet mellem udtrykkets betydning i evangelierne og i den fortolkning, som vi kan finde af det i det 2. århundrede.

Således kommer Ulrich Luz i en artikel fra 1992 om "menneskesønnen" i Matthæusevangeliet frem til den konklusion, at menneskesønnen ikke er en kristologisk titel, da den aldrig fortæller, hvem Jesus er: "It is not the title 'son of the man' which makes clear who Jesus is; rather the history of Jesus makes clear who Jesus the son of the man is."⁵ Luz er tilmed af den mening, at der i nogle jødiske apo-

³ Udkommet som *The Library of the New Testament Studies* 343 (London: T.&T. Clark/Continuum 2007).

⁴ Jf. Mogens Müller, 'Er løsningen på "menneskesøn"-problemet fundet? I anledning af Maurice Caseys nye "menneskesøn"-bog'. *DTT* 71 (2008) s. 42-49.

⁵ 'The Son of Man in Matthew: Heavenly Judge or Human Christ'. *JSNT* Nr. 48 (1992) s. 3-21: s. 18. Det ligner i al beskedenhed min konklusion i 'Om udtrykket "Menneskesønnen" i evangelierne'. *DTT* 40 (1977) s. 1-17: s. 17: "... det er forkyndelsens Jesus, der fortæller os, hvem denne "menneskesøn" er, og ikke udtrykket "menneskesønnen", der fortæller os, hvem Jesus er."

kalyptiske kredse faktisk eksisterede en forestilling om en messiansk himmelsk dommer kaldet "menneskesønnen". Den er imidlertid ikke bestemmende for brugen i Matthæusevangeliet, og da udtrykket her først og fremmest har en horisontal og ikke en vertikal dimension, "this naturally is somehow related to the usage of the expression to denote the human nature of Christ from the second century on. Secondly, the freedom in using the tradition was similar in the Gospel tradition and in the second century." For ganske ligesom Matthæusevangeliets brug helt og holdent er bestemt af denne forfatters opfattelse af Jesus-skikkelsen og ikke af en eller anden apokalyptisk tradition, "in the same way in the second century the expression again was entirely determined by *their* new Christologies and not by the Gospels."⁶

Francis J. Moloney, der i det hele taget lader den johannæiske brug af "menneskesønnen" angå "the human figure of Jesus", når derved tilsvarende til en forståelse, der bygger bro til den senere opfattelse af udtrykket som betegnelse for Jesu menneskelige natur. Således gælder ifølge Moloney talen både om Jesu ophøjelse og om hans herliggørelse korsdøden og ikke en tilbagevenden til himlen i skikkelse af en himmelfart eller ophøjelse. "The Johannine use of the expression of "the Son of Man" came into the Fourth Gospel from the primitive tradition, and especially its association with the passion predictions (cf. Mk 8,31; 9,31, 10,32-34 and parrs). Its focus upon the human figure and experience of Jesus opens the door to the tendency, in both Greek and Latin Patristic traditions, to use the expression "Son of Man" to stress Jesus' humanity and the expression "Son of God" to stress his divinity."⁷ Det falder meget godt i takt med Maurice Caseys konstatering af, at sprogbrugen omkring fx Mark 2,27-28 sikrede, "that ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου would effectively be interpreted as 'the son of humankind', so the most important person on earth, appropriately described also as ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Mk 3.11; Mt. 16.16; Lk. 4.41 etc). This fits almost all Son of man sayings perfectly, since they generally refer to Jesus himself, and the early

⁶ 'Son of Man in Matthew', s. 20.

⁷ 'The Johannine Son of Man Revisited'. I Gilbert Van Belle, Jan G. van der Watt, and Petrus Maritz (eds.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel: Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*. BETHL 184 (Leuven: Peeters, 2005) s. 177-202: s. 201-202.

church regarded him as the most important person who had been on earth."⁸

2. Den ældste kirke

Det var nu i hvert fald i alt væsentligt også denne forståelse, der gjorde sig gældende i ikke-heterodokse tekster fra det 2. århundrede.⁹ Det forklarer den ellers påfaldende omstændighed, at vi i det store og hele ikke finder nogen fortsættelse af den brug, som er repræsenteret i evangelierne. Hvor der ikke er tale om citater, optræder det næsten over alt alene i fortolkende sammenhænge. Det gælder såvel de overraskende få forekomster i nytestamentlige apokryfer, agrafa og De Apostolske Fædre samt hos de tidligste kirkefædre.

I *Johannesakterne* 109 optræder i forbindelse med en nadverlovsprisning som apposition til "dit diadem": "ham som blev kaldt Menneskesøn for vor skyld",¹⁰ mens *Thomasakterne* 66 lader Thomas selv erklære, at han til forskel fra Jesus kun er et menneske: "For også jeg er et menneske klædt i kød og blod, en menneskesøn ligesom en af jer." Den ubestemte form i det første citat synes at bekræfte den forståelse, som fremgår af det andet, nemlig at udtrykket blot betyder 'menneske'.

Der er dog overleveret et par agrafa, hvor sprogbrugen minder om evangeliernes. Således bringer Euseb i sin *Kirkehistorie* 2. bog 23,13 som et ord af Jesu bror Jakob, da han anbragt på templets tinde stilles spørgsmålet om, hvem der er Jesu dør (jf. Joh 10,9), følgende svar: "Hvorfor spørger I mig om Menneskesønnen? Han sidder i Himlen ved den store Krafts højre Haand, og han skal komme paa Himlens Skyer."¹¹ Familieskabet med Mark 14,62 par. er oplagt, så meget mere hvis dette menneskesøn-udsagn forstås om ophøjelsen og ikke om genkomsten. Det andet agrafon stammer fra en legende i Hebræerevangeliets om et møde mellem den opstandne Kristus og samme Jakob, der havde "svoret, at han intet brød ville spise fra den

⁸ The Solution to the 'Son of Man' Problem, s. 263.

⁹ Det følgende består i alt væsentligt af en dansk bearbejdelse af kap. 1 (Early Church) og kap. 2 (The Son of Man in Gnosticism) i min *The Expression "Son of Man" and the Development of Christology*.

¹⁰ Oversættelsen af dette og det følgende citat er hentet fra Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen, *Nyttestamentlige Apokryfer* (København: Bibelselskabet 2002).

¹¹ Oversættelsen er hentet fra *Eusebs Kirkehistorie*, oversat af Knud Bang (København: Gyldendal 1940-1945).

time, han havde drukket Herrens kalk, til han så ham opstanden fra de hensovede. Og kort tid efter sagde Herren: 'Bring et bord og noget brød!' Og straks føjes til: Han tog brødet, velsignede det og gav det til Jakob den Retfærdige og sagde til ham: 'Min broder, spis dit brød, for Menneskesønnen er oprejst fra de hensovede.'"¹² Også her er forbindelsen til evangelietraditionen oplagt, fx Mark 14,22 par og 8,31 par.

Med de to eneste belæg i *De Apostolske Fædre* er vi imidlertid tilbage ved en definerende eller fortolkende forståelse. Det er således tilfældet i Ignatius' Efeserbrev 20,2, når menigheden dér i forbindelse med brydelsen af det ene brød, som er "udødelighedens lægemiddel", formaner til at komme "sammen i én tro og i Jesus Kristus, efter kødet af Davids slægt, menneskesøn og Guds Søn".¹³ Trods den ubestemte form synes stedet at afspejle evangeliernes brug af "menneskesønnen", idet udtrykket dog tydeligt nok går på Kristus' menneskelige natur. Baggrunden er vel Rom 1,3 eller den bekendelse, som ligger bag dette sted.

En noget anderledes forståelse optræder i Barnabasbrevet 12,10. I 12,9 henviser den ukendte forfatter til, hvad Moses sagde "til Jesus, Nuns søn, idet han giver ham dette navn, dengang han sendte ham ind i landet som spejder: "Tag en bog i dine hænder og skriv ned, hvad Herren siger, nemlig at Guds Søn i de sidste dage vil borthugge hele Amaleks hus fra roden af" [Ex 17,14.16], hvorefter han i 12,10 kommer med opfordringen: "Se igen Jesus, ikke et menneskes søn, men Guds Søn, åbenbaret ved et forbillede i kødet."¹⁴ Her angår 'et menneskes søn' ikke Kristus' menneskelige natur, men alene hans menneskelige tilsynekomst. Efterfølgende forkaster samme forfatter da også på basis af Sl 110,1 og Es 45,1, at Kristus skulle have været Davids søn.

Den bogstavelige forståelse af udtrykket "menneskesønnen" er det også, der optræder hos de tidligste kirkefædre, hvortil jeg i denne sammenhæng regner Justin. Men samtidig kan man iagttagelse, hvordan Dan 7,13 nu eksplicit opfattes som en profeti om Jesu gen-

¹² Oversættelsen er hentet fra *Nytestamentlige Apokryfer*.

¹³ Oversættelsen er Niels Thomsens i *De apostolske Fædre* i dansk oversættelse med indledninger og noter under redaktion af Niels Jørgen Cappelørn, Niels Hyldahl og Bertil Wi-berg (København: Bibelselskabet 1985).

¹⁴ Oversættelsen er min egen i ovennævnte udgave af *De apostolske Fædre*, idet jeg dog for tydelighedens skyld gengiver det græske ἰησοῦς med Jesus og ikke med Josva.

komst. For det må ikke overses, at Dan 7,13 faktisk aldrig citeres i Det Nye Testamente, hvor dette skriftord alene genspejles i allusioner.¹⁵ I sin *Apologi* 51 og i *Dialog med Jøden Tryfon* 31, hvor Justin citerer Dan 7,9-28 *in extenso*, bruges Daniel-stedet til at vise, hvor meget større magt Kristus vil have ved sin genkomst end under sit jordeliv.¹⁶ I *Dialog med Jøden Tryfon* 76 bringes der også – i forlængelse af Justins Logos-kristologi – en forklaring på, hvorfor Daniel siger "som en menneskesøn":

For når Daniel taler om 'en som en menneskesøn', som modtog det evige kongedømme, peger han så ikke hen på selve dette forhold? For ved at sige 'som en menneskesøn' erklærer han, at han kom til syne som og var menneske, men gør det åbenbart, at han ikke var af menneskelig sæd.

Den bogstavelige forståelse får desuden Justin til at overveje, hvem det menneske er, som Jesus ved at benytte dette udtryk ville tilkendegive, at han var søn af. Således kommenterer han i *Dialog med Jøden Tryfon* 100,3 lidelsesforudsigelsen i Matt 16,21 således:

Han sagde, at han var menneskesøn enten på grund af at han var født af en jomfru, der – som jeg sagde – var af Davids slægt, og Jakob og Isak og Abraham; eller fordi Adam¹⁷ var far både til ham selv og til dem, som først blev opregnet, og som Maria fører sin oprindelse tilbage til.

Allerede Justin er altså inde på to temaer, der kom til at gå igen i den følgende tid, når det gjaldt forståelsen af udtrykket 'menneskesøn-

¹⁵ Jf. M. Müller, "'Son of Man' in the Gospels: Quotation, Concept, Or?" I Mogens Müller, *Skriften i Skriften. Mellem tradition og reception. Fjorten Afhandlinger*. Afhandlinger ved Det Teologiske Fakultet. Afdeling for Bibelsk Eksegese, afhandling 2007/1 (København 2007) s. 181-189.

¹⁶ I *Apologi* I 51,8-9 indfører Justin fejlagtigt Daniel-citatet som et Jeremias-citat, og den græske tekst er formodentlig også blandet op med Matt 25,31: 'Ἰδοὺ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἔρχεται ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ σὺν αὐτῷ. I *Justin: Apologier*. Oversat med indledning og kommentar ved Henrik Pontoppidan Thyssen. Bibel og historie 18 (Aarhus Universitetsforlag 1996) gengives udtrykket bestemt: 'som menneskesønnen'.

¹⁷ De fleste manuskripter læser her 'Abraham' i stedet for 'Adam', som dog måske nok er den oprindelige læsemåde.

nen', nemlig tolkningen af Dan 7,13 som en profeti om Kristi andet komme, samt at det sigtede på Maria som det menneske, hvis søn Jesus var. Bemærkelsesværdigt er det, at udtrykket fra og med Justin kun sjældent optræder i determineret form og da som oftest i gnostiske kilder.

Den næste kirkelige teolog, der tager udtrykket op, er Irenæus. I sit værk *Mod Kætterne* (*Adversus haereses*) fra omkring 180 bruger han det adskillige gange om Jesu menneskelige natur i modsætning til hans guddommelige. Rammen er hans rekapitulationslære, hvad der bliver tydeligt i 5. bog 21,1, hvor Irenæus også etablerer en forbindelse mellem menneskesønnen og Adam-Kristus-typologien i Rom 5,12-21 og 1 Kor 15,21-22.45-49. Det hedder således:

Herren kalder sig derfor Menneskesøn, idet han i sig sammenfattede det første menneske, hvorefter kvinden er formet. Ligesom vor slægt steg ned i døden ved det besejrede menneske, skal vi igen stige op til livet ved det menneske, der sejrer.¹⁸

Først og fremmest ser Irenæus dog brugen af 'menneskesønnen' som egnet til over for gnostikerne at understrege Jesu sande menneskelighed. Gentagne gange formuleres det på den måde, at Guds Søn, eller Guds Ord, blev gjort til menneskesøn. Således siges det i 3. bog 16,3: "Guds Søn er bleven Menneske-Søn, for at vi ved ham kunde faae Børne-Ret, idet Mennesket bærer og fatter og indeslutter Guds Søn."¹⁹ 'Menneskesønnen' definerer altså den kvalitet hos Guds Søn, som gør det muligt for mennesker at få lod og del med ham. Som det udtrykkes i 19,1: "Thi derfor er Guds Ord bleven Menneske, og den Guds Søn bleven en Menneske-Søn, for at Mennesket i Guds Ords Favntag kunde vorde en Guds Søn."

I samme 3. bog 16,7 indrammes forståelsen i en slags kristologisk kompendium:

¹⁸ Oversættelsen er hentet fra *Irenæus Mod Kætterne 5. bog*. Oversættelse Ulla Kiel. Indledning og redaktion: Anders-Christian L. Jacobsen (Frederiksberg: Anis 1999).

¹⁹ Oversættelsen er hentet fra *Irenæus om den ægte Christendom*. Udvalgte Steder af første og anden Bog, samt hele tredje og fjerde Bog af Ovennævntes Værk mod Kjætterne, fordanskede og forsynede med Anmærkninger og Indledning af P.W. Christensen (Kjøbenhavn: Iversens Forlag 1854).

Thi han tjener jo Faderens rige og mangfoldige Villie, idet han er Frelser for dem, der frelses, og Herre over dem, der er Herredømmet underlagte, og Gud for hvad der er skabt, og Faderens Eenbaarne og erklærede Salvede og Guds kjødklædte Ord siden Tidens Fylde kom for Menneske-Sønnen at vorde Guds Søn."²⁰

Siden – i 18,3-4 – sidestiller Irenæus praktisk taget menneskesøn og Kristus og Guds Søn i sin understregning af, hvordan Kristus selv tydeliggør, hvem det var, der led, at det ikke var sådan, at

den lidelsesfrie Christus har nedsænket sig i Jesus, men at Jesus Christus i egen og selv samme Person har lidt for os, han der baade sank i Graven og opstod, baade er nedfaren og opfaren, Guds Søn, der er bleven Menneskesøn, kjendelig som Saadan allerede paa selve navnet. ... Han havde nemlig spurgt Disciplene: Hvem holde Folk mig, Menneskesønnen, for at være? Og af Peder faaet til Svar: Du er Christus, den levende Guds Søn. ... Dermed gjorde han jo vitterligt, at Menneskesønnen er Christus, den levende Guds Søn."

Også Irenæus kommer ind på, hvem det menneske var, som Kristus var søn af. I 3. bog 16,5 hævdes det således i forbindelse med en lidelsesforudsigelse, at "Evangeliet [kjender] ikke til nogen anden Menneske-Søn end ham, der er født af Marie, og som tillige har lidt; ei heller til nogen Christus, der før Lidelsen flyver bort fra Jesus". Og i 19,3 siges det, at menneskesønnen også tilkendegiver Kristus' menneskelige natur ved at udpege Maria som den, fra hvem han har den. Det sker i forbindelse med en beskrivelse af de to naturers funktioner, og hvordan de giver plads for hinanden: "Denne Guds Søn altså, vor Herre, Faderens Væsens-Ord, var som Søn af en menneskelig Moder, af Marie, tillige af menneskelig Byrd og, i Kraft af samme, Menneske-Søn."

Irenæus' pointe her som så mange andre steder er en understregning over for enhver gnostisk doketisme af Jesu sande menneskelighed. Når han siger 'menneskesøn' og ikke blot 'menneske' er det for

²⁰ Den latinske tekst – plenitudo temporis, in quo Filium Hominis fieri oportebat Filium Dei – er dobbelttydig, da den lige så godt kan forstås derhen, at tidens fylde kom for Guds Søn til at blive menneskesøn.

at pege på, at Kristus er født af jomfruen Maria. Som det konkluderes i 22,1:

Har han ikke af et Menneske modtaget Kjødstoffet, saa er han heller ikke blevet enten Menneske eller Menneske-Søn, og er han ikke bleven det, vi vare, saa er det ikke Stort bevendt med hvad han led og taalte. ...; derfor vedgaaer han at være Menneske-Søn,

hvorefter der følger citater fra Gal 4,4 og Rom 1,3-4. Udtrykket skal altså i Irenæus' kristologiske tænkning både sikre den inkarneredes menneskelighed, og at det var Maria, der gav ham den, og det som noget ganske særligt ved, at han var søn af en kvinde og uden jordisk far. Netop det gjorde ham imidlertid i stand til at råde bod på Adams ulydighed. Det betyder, at selv de gange, hvor Dan 7,13 citeres (4. bog 20,11 og 32,11), forstås det først og fremmest som en forudsigelse af Kristus' natur og ikke i den ramme af forudsigelse-opfyldelse, der ellers er central i denne forfatters skriftbrug; samtidig lader han dog også Daniel-stedet være en forudsigelse af Kristi andet komme (3. bog 19,2; 33,1).

I denne sammenhæng vil vi i det store og hele springe Irenæus-disciplen Hippolyt (c. 170-235) over. I sin Daniel-kommentar følger han i det væsentlige sin lærer, og det gør han også i *Mod Noetius' Kætteri* (*Contra haeresin Noeti ejusdam*) 4, hvor vi dog i beskrivelsen af forståelsen hos denne den modalistiske monarkianismes fader indirekte møder det problem, som Joh 3,13 kunne skabe for kirkelige teologer. Således kunne Noetius hævde, at dette sted viser, at Kristus også i sin himmelske forudtilværelse besad menneskelig natur. Den forestilling, at der således havde været "kød" i himlen, må Hippolyt dog afvise på det skarpeste. Hvad der befandt sig i Himlen forud for inkarnationen, var det kødløse Logos (Λόγος ἄσαρκος), og når det alligevel blev kaldt 'menneskesønnen', var det alene med henblik på, hvad det skulle blive.

Den sidste "ortodokse" teolog fra det 2. århundrede, der skal nævnes her, er den nordafrikanske sagfører Tertullian (c. 160 – c. 220), der dog på et tidspunkt gik over til montanismen. I hans store værk *Mod Markion* (*Adversus Marcionem*), som han gennemskrev tre gange, sidst i 207, bliver hans forståelse af menneskesønnen især tydelig i en

længere udredning i 4. bog 10 i forbindelse med argumentationen for, at Kristus har myndighed til at tilgive synder:

Hvad angår menneskesønnen, er vores opskrift en dobbelt: Hverken kunne Kristus lyve, således at han kaldte sig menneskesøn, hvis han ikke var det, ej heller kunne han fremstille sig som menneskesøn, hvis han ikke var født af et menneske, enten af en far eller en mor.

Fordi Kristus er undfanget som Guds Søn, har han ingen menneskelig far. Derfor må han være søn af en menneskelig mor, som så også må have været jomfru. Ellers ville der være to fædre, og resultatet ville være en mytisk skikkelse som Castor eller Herkules.

Hvis der sondres på denne måde, dvs. hvis det er fra moren, han er menneskesøn, fordi det ikke er fra faren, men af en mor der er jomfru, fordi han ikke er menneske efter faderen, så er han den Kristus fra Esajas, som denne forkyndte skulle undfanges af en jomfru.

I sit angreb på Markions doketiske kristologi, henviser Tertullian også til Dan 7:

Hvad nu, hvis Kristus hos Daniel beskrives med selve titlen menneskesønnen? Er det ikke tilstrækkeligt til at vise, at han er profetiens Kristus? For hvis han bruger den betegnelse om sig selv, som blev forkyndt som tilhørende Skaberens Kristus, udgiver han uden tvivl sig selv som den, der skulle tænkes på med denne.²¹

Og Tertullian fortsætter med en længere redegørelse for, hvorfor Markion ingen ret har til at anvende betegnelsen (*appellatio*) 'menneskesønnen' om sin Jesus, da han mener noget andet dermed, end den betyder, hvorfor der i givet fald ville være to 'menneskesønner'. Men Jesus er også den, der især er berettiget til denne betegnelse, fordi det var ham, der af den babyloniske konge blev set som den mystiske fjerde mand i ovnen med den flammende ild, og som "var som

²¹ Dette er det tidligste sted i litteraturen, hvor jeg har fundet betegnelsen "titulus" om menneskesønnen.

en menneskesøn" (Dan 3,25),²² og som altså siden blev åbenbaret for Daniel "som den menneskesøn, der kommer med himlens skyer som dommer, som også Skriften godtgør."²³

Er dette nu ifølge Tertullian tilstrækkeligt med hensyn til menneskesønnen som profetisk benævnelse, så har han imidlertid noget yderligere at tilføje, som vel at mærke er selve Herrens fortolkning (*ipsius scilicet domini interpretatione*). For når jøderne, der ikke anerkendte ham som Gud, skønt han var Guds søn, fornægtede hans myndighed til at forlade synder (Luk 5,24), idet det er Guds fortrinset, hvorfor – spørger Tertullian – fortalte han dem så ikke, at han alligevel besad denne myndighed,

for så vidt som, når han nævnede 'menneskesønnen', da også nævnede et menneske? – hvis det ikke var, fordi han ønskede, netop ved hjælp af selve betegnelsen 'menneskesønnen' fra Daniels Bog, at foranledige dem til besindelse ved at vise dem, at han, der forlod synder, var Gud og menneske – den eneste menneskesøn, rigtignok, den fra Daniels profeti, som havde fået overladt magten til at dømme, og dermed, naturligvis, til ligeledes at forlade synder (for den, der dømmer, forlader også). Så når først deres indvending var splittet i stumper og stykker ved at indse dette, ville de så meget lettere anerkende ham som menneskesønnen gennem det, at han forlod synder. Til sidst: Han bekender sig ikke som menneskesøn før end første gang, han forlader synder, dvs. for første gang dømmer, da han tilgiver.

Dette sted er ikke mindst interessant derved, at udtrykket 'menneskesønnen' her af Tertullian opfattes som en tydelig henvisning til Dan 7,13 og dermed til den dømsmyndighed, som den danieliske menneskesøn får overdraget, noget som altså Herren selv skal have angivet ved første gang at anvende udtrykket i sammenhæng med en fordring på myndighed til at forlade synder, hvad der rigtignok

²² Vulgata læser "similis filio Dei", mens LXX i Daniel 9,92 har teksten ὁμοίωμα ἀγγέλου θεοῦ ὁμοία υἱῷ θεοῦ. Tertullian gentager denne læsning i 4. bog 21 og *Adversus Praxean* 16

²³ Også Tertullian forstår Dan 7,13 som en profeti om Kristi andet komme. Det fremgår af 3. bog 7, hvor citatet fra Dan 7,13-14 følges op med kommentaren: "Da skal han både have en hæderværdig skikkelse og en usvækket anstand og ynde over for menneskesønnerne" samt af citater fra Sl 95,2-3; 8,5-6 og Zak 12,10.12.

gælder Luk 5,24 samt Mark 2,10, men ikke førsteforekomsten i Matthæusevangeliet (8,20).

Også en række andre steder fra Tertullians omfattende forfatter-skab kunne fremdrages,²⁴ men dette får her være nok. Sammen med stederne hos Justin og Irenæus viser det anførte, at udtrykket 'menneskesønnen' praktisk taget fra begyndelsen af er blevet inddraget i polemiske kontekster, hvor det gjaldt om at vise, dels at Jesu sande menneskelighed var forudsagt i Skriften, dels at det netop udtrykte denne hans sande menneskelighed. Derved afspejler brugen indirekte en anden forståelse, hvor denne betydning åbenbart ikke lå til grund. Og det er netop, hvad der er tilfældet i samtidige gnostiske kilder.

3. Udtrykket 'menneskesønnen' i gnosticismen

Gnosticismen anskues i den nyere forskning væsentligt som et kristent fænomen, hvis tidligste manifestationer hører hjemme i begyndelsen af det 2. århundrede.²⁵ Således behandler kirkefædre heller ikke gnostikerne som hedninger, men som kættere. Så når udtrykket 'menneskesønnen' optræder i gnostiske kilder, er der ikke grund til at tro andet, end at det kommer fra evangelietraditionen. Kun få steder fungerer det på en måde, der ligner Jesus-udsagnene i evangelierne. Og selv om der er forskelligheder og undtagelser, er der overordnet en bestemt forståelse, der kan kaldes den særligt gnostiske. Det er den, hvor det menneske, som menneskesønnen er søn af, bliver det første arketyperiske menneske, eller guden "Ἀνθρώπος". Hvor denne gud optræder som den højeste guddom, synes det at afspejle en fortolkning af Gen 1,26, hvor det siges, at mennesket blev skabt i Guds billede. I overensstemmelse hermed må Gud være Mennesket med stort begyndelsesbogstav, og den næste gud i hierarkiet kan da passende kaldes 'menneskesønnen'.²⁶

Hvis distinktionen mellem Den Højeste Gud og Skaberguden (Demiurgen) ses som en grundlæggende bestemmelse af, hvad der

²⁴ Især *De carne Christi* 5 og 14-15 samt *Adversus Praxean* 21 og 27.

²⁵ Dette er en hovedpointe i Simone Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* (Paris: du Cerf 1984).

²⁶ Af litteratur om menneskesøn-betegnelsen i gnosticismen skal især nævnes: Hans-Martin Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962); Carsten Colpe, 'ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου', *ThWNT VIII* (1969) s. 478-480; Frederick H. Borsch, *The Christian and Gnostic Son of Man*. SBTh SS 14 (London: SCM 1970).

er gnosticisme, kan Markion regnes med til gnostikerne. Hos ham synes der imidlertid at kunne spores en vis tilbageholdenhed over for udtrykket 'menneskesønnen'. Ganske vist bibeholder han det i sit evangelium tolv steder, men han udelader det ti steder. Det tillader ikke drastiske konklusioner, men under alle omstændigheder har hans modalistiske kristologi ikke tilladt ham at forstå 'menneskesønnen' i lighed med kirkefædrene som udtryk for Jesu menneskelige natur og afstamning. Markion må have forstået det som en allegori, ganske som siden den fiktive markionit, Megethius, gjorde det i dialogen *Om den rette tro på Gud* (*De recta in Deum fide*), der er blevet tillagt Origenes, men øjensynlig hører hjemme i tiden efter 325 og stammer fra en anti-origenistisk forfatter, der skriver under navnet Adamantius. For her, i I 7, konfronterer den ortodokse Adamantius sin modstander Megethius på følgende måde – mens en tredjemand, Eutropius, stadig er neutral om end velvillig:

Adamantius: Nu siger Kristus: 'Jeg er en menneskesøn (υἱὸς ἀνθρώπου εἰμί)'. Er han så efter din opfattelse søn af et menneske og ikke af Gud?

Megethius: Kristus er søn af Gud.

Euthropius: Du siger, at det forholder sig således ifølge skrifterne (τὰ γεγραμμένα). Hvorledes er han nu Guds søn, når han kalder sig selv menneskesøn (ἑαυτὸν λέγων υἱὸν ἀνθρώπου)?

Megethius: Han benyttede en lignelse (Παραβολῆ ἐχρήσατο), når han sagde menneskesøn.

Euthropius: Er det en intelligibel (dvs. alene for νοῦς tilgængelig) lignelse eller en sandelig (dvs. tilgængelig for sanserne, altså den almindelige forstand) (Παραβολῆ νοητῆ ἐστὶν ἢ αἰσθητῆ)?

Megethius: Det er en intelligibel.

Euthropius: Hvordan kan du så sige, at Skrifternes indhold er enkelt (ψιλὰ εἶναι τὰ τῶν γραφῶν)? På den måde er de jo intelligible og ikke enkle, og hvor de synes at være i modstrid med ordlyden, dér må den virkelige mening (ὁ νοῦς) udfindes.

Megethius: De er dels intelligible, dels enkle.

Euthropius: Du synes mig at have let ved at skifte mening.

Megethius: Hvor der er indskrevet en lignelse, dér er [Skriften] intelligibel, ellers er den enkel.

Adamantius: Vil du være så venlig at vise, at det angående menneskesønnen er indskrevet i en lignelse (περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου

παραβολὴ ἐπιγέγραπται)? Forstå dog, at det ikke er indskrevet i en lignelse! Med hvilken begrundelse vil du da vise, at han er Guds søn? Du må stå ved enten det ene eller det andet. For efter hvad du mener, så må Kristus enten siges at være en løgner, når han kalder sig selv menneskesønnen, selv om han ikke var et menneske, – eller alle de guddommelige skrifter er intelligible (ἡ νοητὰ εἶσι πάσαι αἱ θεῖαι γραφαί), også når deres indhold ikke er indskrevet i en lignelse (derfor siges også det hele hos apostlen at være guddommeligt inspireret (πάσα θεόπνευστος εἴρηται παρὰ τοῦ ἀποστόλου) [2 Tim 3,16]); de er samstemmende i deres mening ..., og det er ikke allerede det enkelt skrevne, der er sandt og sikkert.

Indtil fundet af Nag Hammadi-skrifterne i 1945 var man i det store og hele henvist til de anti-gnostiske fædres beskrivelser af de gnostiske kætterier, også hvad angår udtrykket 'menneskesønnen'. Og allerede her fremstår der, om ikke et ganske ensartet, så dog et forholdsvis entydigt billede af den gnostiske 'menneskesøn'. I Irenæus' omfattende beskrivelse af den valentinianske gnosis, som udgør de første otte kapitler af 1. bog i *Mod Kætterne*,²⁷ optræder 'menneskesønnen' dog kun én gang og det i et citat fra Matt 8,20 = Luk 9,58. Men allerede her bliver det klart, at udtrykket har en anden betydning end i de kanoniske evangelier. I overensstemmelse med den antropologiske tredeling af menneskeheden (pneumatikere, sjælelige og de rent materiebestede hylkere) tilhører manden, der erklærer sig villig til at følge Jesus, sidstnævnte gruppe. Derfor advarer Jesus ham om de materielle vanskeligheder, der vil være en følge af hans beslutning, idet 'menneskesønnen' altså betegner Jesu synlige og legemlige eksistens, som dog ifølge Ptolemæus' lære ikke er hylisk, men af en bestemt sjælelig substans.

Ifølge en anden valentinianer, Ptolemæus-disciplen Colorbasus (og hans disciple), tilkendegiver Frelseren ved at kalde sig 'menneskesønnen', at han kommer af Anthropos. Han er altså en emanation af denne og derfor af samme væsen som sin far. I valentinianeren Markus' system fødes Jesus ganske vist af Maria, og den transcendent kraft kommer først over ham ved dåben, og det var denne

²⁷ Findes i dansk oversættelse i Mogens Müller, *Gnostikerne og Bibelen. Ptolemæus og hans brev til Flora*. Tekst & Tolkning 9 (København: Akademisk Forlag 1991) s. 74-102.

Ånd, der talte gennem Jesu mund og bekendte, at han var Menneskesønnen såvel som den, der åbenbarede Faderen, idet den, efter at være kommet ned over Jesus, blev ét med ham. Her bruges udtrykket altså i forlængelse af en doketisk kristologi med en vis dobbelttydighed, nemlig både om åbenbareren og den menneskelige fremtrædelsesform.

Med større eller mindre variationer fastholdes denne grundlæggende forståelse af, hvem mennesket bag menneskesønnen er, også af valentinianerne Theodotus, kendt gennem Clemens fra Alexandrias excerpter, og Heracleon, kendt gennem fragmenter i Origenes' Johannes-kommentar, af ofiterne, som også omtales af Irenæus, af naasenerne, som omtales i Hippolyts *Gendrivelse af alle kætterier* (*Refutation omnium haeresium*), hvor der endelig desuden tales om peraterne, sikkert en undergruppe under ofiterne, samt af araberer Monöimus og i gnostikeren Justins *Barukbog*.

Forbindelsen til det himmelske "Αυθρωπος bliver fx klar i Irenæus' beskrivelse (1. bog 30) af ofiternes opfattelse af Kristus' komme til verden sammen med sin søster Sofia. Først hører vi om det første "Αυθρωπος, der gennem sin Tanke ("Εννοια) skabte en søn, som er Menneskesønnen – det andet Menneske. Længere nede i hierarkiet befinder sig Helligånden og under den igen elementerne. Under dem befinder sig Ånden, som er en kvinde, og hvis skønhed fik elementerne til at kaste lys over hende og derved frembringe et uforgængeligt lys, en tredje mand, som de kalder Kristus – en søn af det første og det andet Menneske og af Helligånden, den første kvinde. Endnu længere nede i systemet optræder Ialdabaot, demiurgen, som er kommet til som en emanation af Sofia.

Da denne Ialdabaot skuer tingene under sig, praler han og bryder ud i ord, der minder om Es 45,5-6 og 46,9: "Jeg er Gud og Fader, og over mig er ingen." Dette får imidlertid hans mor, Sofia, til at råbe til ham: "Lyv ikke, Ialdabaot, for over dig er al tings Fader, det første Menneske, og det er også Mennesket og sønnen af Mennesket." Ialdabaot opdager dog ikke, hvor denne røst kommer fra, og tager dernæst, sammen med andre magter, der er emanationer fra ham selv, fat på at skabe et menneske i sit eget billede. Det lykkes dog kun mådeligt, og først ved Sofias mellemkomst får det livsånde og andre egenskaber, der gør det egnet til at få del i frelsen. Dette menneske takkede nu straks det første "Αυθρωπος og så bort fra dem, der havde skabt det. Dette menneske er åbenbart en himmelsk skikkelse. Ef-

ter en længere redegørelse, der også indbefatter en række skikkelser fra den bibelske fortælling, når vi endelig til Kristus' besøg i verden sammen med sin søster Sofia. Det fandt sted i Jesus-skikkelsen: "Men Jesus, eftersom han var blevet til ved en jomfru ved Guds mellemkomst, var visere, renere og mere retfærdig end alle andre mennesker: Forenet med Sofia var Kristus steget ned i ham, og på den måde blev Jesus Kristus til." Mange af hans disciple var dog ikke klar over, at Kristus således var steget ned i ham. "Men da Kristus var steget ned i Jesus, begyndte han at udvirke undergerninger og at helbrede og at forkynde den ukendte Fader og åbenlyst at bekende sig selv som sønnen af det første Menneske (*Filium Primi Hominis*)."²⁸ På denne måde er "menneskesønnen" her ikke længere en rent himmelsk skikkelse, medfader til Kristus, men er steget ned over den jordiske Jesus.

Nag Hammadi-fundet har dels i vid udstrækning bekræftet, dels uddybet de anti-agnostiske fædres billede af gnostikernes forståelse af menneskesøn-betegnelsen. I *Johannes-apokryfen* optræder der en længere passage, der trods væsentlige forskelle ligner ofiternes tale om Ialdabaot og menneskets skabelse i Irenæus' gengivelse.

Af særlig interesse er *Filipsevangeliet*, som ganske vist først synes at stamme fra anden halvdel af 3. århundrede. I noget, der ligner brugen i de kanoniske evangelier, optræder menneskesønnen i Filipsevangeliet første gang (54) i forbindelse med, at Herren går ind i Levis farveri, tager 72 farver og kaster dem i kedlen, hvorefter han tager dem op igen i ukendelig tilstand med ordene: "Således er virkelig menneskesønnen kommet som en farver."²⁸ At udtrykket virkelig optræder med sin særlige gnostiske betydning bliver tydeligt i den næste forekomst, hvor det står i konklusionen på en længere argumentation, der gælder, at enhver art reproducerer sig selv. Således nedstammer kristne heller ikke fra jøder, men der var et andet folk, og disse velsignede kaldte man den levende Guds udvalgte slægt "og det sande menneske og menneskesønnen og menneskesønnens afkom" (102). Dette betyder, at Menneskesønnen er søn af guden Menneske og at menneskesønnens afkom er de sande gnostikere. Derfor kan betegnelserne det sande menneske og menneskesønnen

²⁸ Oversættelsen er hentet fra Søren Giversen, *Filipsevangeliet. Indledning, studier, oversættelse og noter* (København: Gad 1966), der dog i 54 rekonstruerer "menneskesønnen[s søn]".

også siges at gælde den udvalgte slægt. Dette bekræftes siden i Filippsevangeliet i talen om menneskesønnens søn (120):

Menneskesønnen er til, og menneskesønnens søn; herren er menneskesønnen, og menneskesønnens søn er den, der er skabt ved menneskesønnen; menneskesønnen modtog fra Gud det, at han kunne skabe; han har også det at kunne avle.

I *Thomasevangeliet* optræder "menneskesønnen" kun en enkelt gang (logion 86) i et "citat" fra Matt 8,20 = Luk 9,58, hvor det gnostiske kun lige kommer til orde i tilføjelsen til "Menneskesønnen har ikke et sted at lægge sit hoved": "og hvile sig."²⁹ En gnosticerende forståelse sandsynliggøres dog, hvis man også inddrager logion 106: "Jesus sagde: "Når I gør to til én, vil I bliver sønner af mennesket." Men fraværet af udtrykket i resten af skriftet er påfaldende.

Overraskende nok findes der et evangelielignende sprog i et gnostisk skrift, som almindeligvis siges at være uden åbenlys kristen indflydelse, nemlig *Eugnostos' brev* samt i *Sophia Jesu Christi*, der synes at være en kristen-gnostisk bearbejdelse af *Eugnostos' brev*.³⁰ Første gang udtrykket optræder, er det i vendingen "menneskesønnens rige". I en sammenhæng, hvor vi hører om, hvordan det udødelige menneske tager sin fælle og åbenbarer den androgyne førstefrembringer, hvis mandlige navn er førstefrembringer, Guds søn, og hvis kvindelige navn er førsteføder Sophia, altets moder, som nogle kalder kærlighed, hedder det (III 81,10-82,7):

Førstefrembringer fader kaldes lysets Adam. Men menneskesønnens rige er fyldt med ubeskrivelig glæde og uforanderlig jubel. De (rigets beboere) fryder sig uophørligt i ubeskrivelig glæde over hans uforgængelige herlighed, som man aldrig har hørt om, ej heller blev den åbenbaret for alle de æoner, der blev til, og deres verdener. Så stemte menneskesønnen overens med Sophia, sin fælle, og åbenbarede et stort androgynt lys. [Dets] mandlige navn [kal-

²⁹ Oversættelsen er Jørgen V. Hansens i *Nytestamentlige Apokryfer*.

³⁰ Således Jesper Hyldahl, 'Har gnosticisken en filosofisk oprindelse? – det litterære forhold mellem *Eugnostos' brev* og *Sophia Jesu Christi* belyst', *DTT* 62 (1999) s. 203-215.

des] frelseren, [al]frembringeren. Dets kvindelige navn kaldes alføder Sophia. Nogle kalder hende Pistis.”³¹

At vi her står over for et velkendt skema, bekræftes af tredje (og fjerde) forekomst af udtrykket i Eugnostos' brev (85,11-13): "Så den første æon tilhører det udødelige menneske. Den anden æon tilhører menneskesønnen, der kaldes førstefrembringer. <Det tredje tilhører menneskesønnens søn>, der kaldes frelseren."

Af de i alt seks forekomster af udtrykket i *Sophia Jesu Christi*, har de tre paralleller i Eugnostos' brev, og af de tre, der ikke har, optræder den første i et spørgsmål fra Bartholomæus til den hellige: "Hvordan går det til, at han i evangeliet blev betegnet som mennesket og menneskesønnen? Fra hvem af dem er denne søn så?" (III 103,22-104,2) Svaret fra den hellige går ud på, hvordan det første menneske overvejede med sin fælle Sophia og åbenbarede en androgyn søn, der som mandlig kaldes førstefrembringeren, Guds Søn, mens hans kvindelige navn er Sophia, idet dog nogle kalder hende kærlighed. Førstefrembringeren kaldes også Kristus og har sin myndighed fra sin fader. At vi skal forstå dette om en emanation af menneskesønnen eller om skabelsen af en anden "Søn" af menneskesønnen, synes at blive antydnet af indholdet i et svar senere. Den egentlige overraskelse er, at menneskesønnen optræder i spørgsmålet og ikke i svaret (jf. Matt 16,13).

På en lignende måde som Eugnostos' brev taler også Sophia Jesu Christi (105,19-21) om "menneskesønnens rige", idet det dog med det samme tilføjes: ham, "der kaldes Guds Søn." Det følgende ligner meget udredningen i Eugnostos' brev, idet dog menneskesønnens æon her står først. I et afsluttende afsnit, der er uden parallel i Eugnostos' brev, hedder det endelig om den, der opnår frelse: "Den, der kender menneskesønnen i erkendelse og kærlighed, lad ham bringe mig et kendetegn på menneskesønnen, så han kan gå derhen sammen med dem, der er i otteheden" (117,23-118,4). Måske er der en forbindelse her til talen om menneskesønnens tegn i Matt 24,30, ganske som talen om menneskesønnens rige, som ganske vist er overtaget fra Eugnostos' brev, kunne have mindet forfatteren om Matt

³¹ Oversættelsen er hentet fra René Falkenberg og Jesper Hyldahl, *Grundlaget for erkendelse. Teksterne Eugnostos' brev og Sophia Jesu Christi* fra Nag Hammadi-biblioteket og Berlingnostikeren. Bibel og historie 25 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2003).

16,28 (og 13,49). Rimeligvis stammer menneskesønnen i Eugnostos' brev fra kristen gnostisk brug af udtrykket, og overtagelsen i Sophia Jesu Christi giver indtryk af at være blevet harmoniseret med en mere kristen gnostisk forståelse, blandt andet gennem indsættelsen af titlerne Guds Søn og Kristus og i det, at menneskesønnen bliver gjort til den første æon.

En længere række af andre steder fra Nag Hammadi-skrifterne, hvor udtrykket "menneskesønnen" forekommer – det gælder *Apostlen Paulus' bøn*, *Jakobsapokryfen*, *Brevet til Rheginos om opstandelsen*, *Dialog med frelseren*, *Den store Seths anden traktat*, *Peters åbenbaring*, *Sandhedens vidnesbyrd* og *Den tredobbelte førstetanke*³² – kunne også inddrages, men ændrer ikke billedet væsentligt, uddyber det højst.

Nævnes skal i denne sammenhæng imidlertid *Mariaevangeliet*, selv om det ikke hører til Nag Hammadi-biblioteket, men har været kendt siden fundet af *Codex Berolinensis Gnosticus* i 1896 og i øvrigt heller ikke er tydeligt gnostisk, selv om det har en rem af huden. I *Mariaevangeliet* 8-9 optræder et Jesus-ord, der minder så stærkt om Luk 17,21, at det næppe er tilfældigt. Umiddelbart før den opstandne frelser forlader disciplene, holder han en lille tale, der slutter med ordene:

Modtag min fred. Pas på at ingen narrer jer ved at sige: "Se her!" eller "Se der!" for Menneskesønnen, han er i jeres indre. Følg efter ham. De, der søger ham, de skal finde ham. Gå da og forkynd Rigets evangelium. Fastsæt ingen regler udover den, som jeg har udpeget for jer, og giv heller ingen love, ligesom lovgiverne, så at I ikke fanges af dem.³³

Her er menneskesønnen altså udtrykkelig en indre virkelighed, og det er han på en sådan måde, at der er en vis identitet mellem menneskesønnen og gnostikeren. Der er endda blevet talt om en "demo-

³² Jeg benytter her de danske titler på skrifterne, som optræder i den nyttige oversigt i Falkenberg og Hyldahl, *Grundlaget for erkendelse*, s. 13-15.

³³ Oversættelsen er hentet fra Bente Holmen og Annette Lerstrup, 'Maria Evangeliet på koptisk', i Bendt Alster og Paul John Frandsen (red.), *Dagligliv blandt guder og mennesker* (København: Museum Tusulanum 1986) s. 211-220.

kratisering" af brugen af udtrykket, ved at det angiver, at fuldkommen menneskelighed opnås i efterfølgelsen af Jesus.³⁴

Efterfølgende berettes der om disciplenes reaktion på Jesu bortgang: "Men de var bedrøvede. De græd meget og sagde: "Hvordan skal vi kunne gå ud til menneskene og forkynde dette Evangelium af Menneskesønnens Rige? Når de ikke har skånet ham, hvorledes skal de da kunne skåne os?" Denne tale om menneskesønnens rige kan – i lighed med Sophia Jesu Christi 105,19-21 – afspejle Matt 16,28 (og 13,49). Og hvad forkyndelsen af riget angår, kan fx Matt 24,14 stå i baggrunden.

Den sidste skriftgruppe, der skal inddrages her, er den jødekristne pseudo-clementinske litteratur, der ganske vist ikke er rent gnostisk, men hvor gnostisk indflydelse ikke desto mindre er til stede. Vi må her se bort fra de forviklede traditionshistoriske omstændigheder omkring tilblivelsen af henholdsvis *Homilierne* og *Genkendelserne* (*Recognitiones*), der i deres nuværende skikkelser er temmelig sene, men hvis forlæg synes at række tilbage i det 2. århundrede. Vi vil nøjes med at notere, at menneskesønnen i denne litteratur optræder som betegnelse for den sande profet, som har manifesteret sig i en række af sande profeter – kaldet menneskesønner – for til sidst at finde sin endegyldige skikkelse i Jesus (Hom II 17,2 og III 26,1). Den særlige betydning af udtrykket i denne litteratur fremgår især af *Genkendelser* I 60,1-7, hvor Jesu fordring på at være Kristus anfægtes af en Johannes Døber-discipel, der citerer fra evangelieoverleveringen, men forsvares af Simon Kana'anæeren. Logikken i argumentationen er interessant:

Og se, en af Johannes' disciple hævdede, at Johannes og ikke Jesus var Kristus, for så vidt Jesus selv erklærede, at Johannes var større end alle mennesker og alle profeter [Matt 11,9.11]. "Hvis da – sagde han – han er større end alle, må han anses for at være større end Moses og end Jesus selv. Men hvis han er den største af alle, så må han være Kristus." Dertil svarede Simon Kana'anæeren,

³⁴ Jf. Jens Schröter, 'Zur Menschensohnavorstellung im Evangelium nach Maria'. I Stephen Emmel, Martin Krause, Siegfried G. Richter & Sofia Schaten (eds.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.-26. Juli 1996. Vol. 2: Schrifttum, Sprache und Gedankenwelt. SKCO 6.2 (Wiesbaden: Reichert Verlag, 1999) s. 178-188.

idet han bekræftede, at Johannes sandelig var større end alle profeterne og alle kvindefødte, at han dog ikke var større end menneskesønnen (*filius hominis*). Derfor er det altså Jesus, der er Kristus, mens Johannes alene er profeten. Og der er lige så stor forskel mellem ham og Jesus som mellem en forløber og ham, som han er en forløber for; eller som mellem ham, der giver loven, og ham, der holder den.

Logikken er, at mens Johannes er født af en kvinde, er Jesus søn af en mand og tilhører derfor den mere betydningsfulde mandlige profetlinje, mens Johannes tilhører den mindre betydningsfulde kvindelige linje. Den inddeling i par, der optræder i det efterfølgende, viser, at menneskesønnen alene anvendes om den jordiske Jesus. Og i *Homilierne* III 22 hører vi om forskellen mellem det første menneske og det kvindelige sidestykke, der blev skabt sammen med ham. Hun repræsenterer den profeti, der angår alle kvindefødte, mens menneskesønnen i sin egenskab af at være mand repræsenterer den bedre profeti om den verden, der skal komme. I kap. 23 gøres det yderligere klart, at den kvindelige profeti er bedragerisk.

4. Slutning

Den første oversætter af det aramaiske forlæg for evangeliernes $\acute{\omicron}\ \upsilon\iota\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$ foretog et valg, der ganske vist ikke udelukkede, at man i evangeliene kunne forstå udtrykket i dets oprindelige betydning, men som samtidig på grund af det påfaldende i gengivelsen åbnede for at tolke udtrykket ud fra dets ordlyd. Denne mulighed var så meget mere nærliggende, som det eksklusivt optrådte om Jesus. En titulær forståelse kunne være hjulpet på vej gennem opfattelsen af Dan 7,13 som en profeti. Alligevel blev 'menneskesønnen' i den almindelige kirkelige fortolkning ikke taget som en titel; Jesus blev gennemgående ikke set som *Menneskesønnen*, men først og fremmest som en søn af et menneske, idet betegnelsen blev opfattet som komplementær til Guds Søn.

I gnostisk reception kom imidlertid den gnostiske forestilling om guden $\Upsilon\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ til helt at bestemme forståelsen. Her blev menneskesønnen således opfattet som en emanation af Urmennesket – og i forlængelse deraf kunne der tales om gnostikerne som menneskesønnens sønner.

Så en oversigt over den meget forskellige brug af udtrykket 'menneskesønnen' i det 2. århundrede – og det billede holder sig med variationer helt frem til vor egen tid – bekræfter, at det langt hen ad vejen er rammen for enhver udlæggers og tids kristologiske tænkning, der bestemmer, hvordan det bliver forstået. Udtrykket har nærmest ingen modstandskraft haft over for indlægning, og dets suggestive kraft er åbenbart stadig utæmmelig. Et aktuelt vidnesbyrd om dette er *Den Nye Aftales* gengivelse med "jeg, Menneskesønnen" de fleste steder, hvor udtrykket forekommer.³⁵ Her er der faktisk en vis kontinuitet at spore til fortolkningerne i det 2. århundrede.

³⁵ *Den Nye Aftale* (København: Bibelselskabet 2007), hvor dog "menneskesønnen" i Matt 8,20 er gengivet med "jeg", mens fx 9,6 og 12,8 har "jeg, Menneskesønnen". I Ordforklaringer (s. 508) tales der om, at det har "en gådefuld klang", og det er den, man vil formidle.