

Salme 8 med særlig henblik på GT's antropologi og salmens
betydning for Luthers kristologi

Emneopgave i Gammel Testamente

Marts 1989

Af stud. theol. Carsten Skovgaard-Holm

Vejleder: Universitetslektor Arne Munk

DANSK BIBEL-INSTITUT
BIBLIOTEKET

Indholdsfortegnelse.

1. Indledning.....	side	1
1.1. Problemformulering.....	-	1
1.2. Emneafgrænsning og opgavestruktur.....	-	1
2. Introduktion til Salmernes Bog.....	-	2
3. Introduktion til Salme 8.....	-	3
4. Datering og forfatter.....	-	5
5. Sitz im Leben.....	-	7
6. Eksegese.....	-	9
6.1. Oversættelse.....	-	9
6.2. Inddeling og parafrase.....	-	9
6.3. Detaileksegese.....	-	10
6.3.1. Vers 1.....	-	10
6.3.2. Vers 2.....	-	11
6.3.3. Vers 3.....	-	13
6.3.4. Vers 4-6.....	-	15
6.3.5. Vers 7-10.....	-	18
7. Salmens antropologiske aspekter set i GT- perspektiv.....	-	19
7.1. Forholdet mellem Salme 8 og Genesis 1.....	-	19
7.2. Antropologien.....	-	20
7.2.1. Mennesket er bestemt til at herske.....	-	21
7.2.2. Mennesket er bestemt til at lovprise Gud....	-	22
8. Salmens betydning for Luthers kristologi.....	-	23
8.1. Salmens relation til Luthers kristologi.....	-	23
8.2. Luthers tolkning af Salme 8 med særlig henblik på kristologien.....	-	24
8.2.1. De to naturer.....	-	25
8.2.2. Rige og herredømme.....	-	25
8.2.3. Fornedrelse, lidelse og opstandelse.....	-	26
8.2.4. Kristi herredømme - Adams herredømme.....	-	27
9. Konklusion.....	-	27
Litteraturliste		

1. Indledning.

1.1. Problemformulering: Set i tolknings- og forskningshistorisk perspektiv er forståelsen af Salme 8 omdiskuteret. Fortolkningen af salmen er væsentlig, idet de divergerende opfattelser kan få ikke helt ringe religionsfænomenologiske, antropologiske og dogmatiske konsekvenser.

Spørgsmål, der rejser sig i forbindelse med en eksegetisk undersøgelse af Salme 8, er: Hvad indebærer det, der siges om יהוה? Hvem er עוללים og ינקים (v.3)? Hvordan og med hvilken hensigt optræder disse i konteksten? Hvem er שונוש og אדם-בן betegnelse for (v.5)? Hvorledes beskrives (v.6) og hvilken rolle tildeles denne skikkelse i skaberværket (v.4; 7ff)?

Hypotesen for denne opgave er, at Salme 8 i hvert fald også giver et ikke ubetydeligt bidrag til den antropologi, som fremstilles i Gammel Testamente. Desuden er en del-intention i opgaven at give et eksempel på en forståelse af Salme 8, som i den nyere salmeforskning ikke synes nævneværdig relevant, men som i kirke-, tolknings- og dogmehistorisk og teologisk-dogmatisk perspektiv forekommer væsentlig.

Nærværende opgaves formål er en - begrænset - redegørelse for og en forsøgsvis afklaring af dette skitserede eksegetiske og teologiske problemkompleks.

1.2. Emneafgrænsning og opgavestruktur: Med hensyn til Salme 8 er forskningen relativ omfattende. Den eksegetiske undersøgelse i denne opgave vil primært blive foretaget med baggrund i de senere årtiers forskning.

Det begrænsede volumen betyder, at der, på trods af at det måtte være rimeligt, ikke i denne afhandling vil blive foretaget nogen egentlig metrisk og poetisk analyse af Salme 8, og heller ikke spørgsmålet om de religionsfænomenologiske paralleller vil blive behandlet i nævneværdig grad.

Hvad angår Gammel Testaments antropologi vil primært de aspekter, som Salme 8 i sammenhæng med Gen. 1 lægger op til, blive berørt.

Med hensyn til opgavens struktur vil der indledningsvis blive givet en introduktion til henholdsvis Salmernes Bog og Salme 8. Derefter vil spørgsmålet om salmens datering og forfatter blive behandlet, og i forlængelse heraf vil dens "Sitz im Leben" blive belyst.

Det egentlige eksegetiske afsnit vil indeholde en oversættelse, indledning, parafrase og detaileksegesi. Detaileksegesen kan i sagens natur ikke behandle alle enkeltheder, men de for opgavens helhed vigtige detailspørgsmål vil blive undersøgt.

Med udgangspunkt i en kort drøftelse af forholdet mellem Salme 8 og Gen. 1 vil en redegørelse for de antropologiske aspekter i salmen blive forsøgt. Dernæst vil sålmens relation til Luthers kristologi blive diskuteret, hvorefter Luthers tolkning af Salme 8 vil blive skitseret. Opgaven afsluttes med en konklusion.

2. Introduktion til Salmernes Bog.

Af samtlige skrifter i Det gamle Testamente er Salmernes Bog det skrift, som er hyppigst citeret i Ny Testamente, og gennem hele kirkens historie har Salmernes Bog været læst og værdsat af mange på linie med de nytestamentlige skrifter.

Salmernes Bog indtager tillige en fremskudt plads i den videnskabelige udforskning af Gammel Testamente, hvilket nok bl.a. skyldes den kendsgerning, at de gammeltestamentlige salmer, når alt kommer til alt, er "det mest direkte og oprindelige materiale vi har til at forstå Israels religion"¹.

I sidste halvdel af forrige århundrede, som var litterærkritikkens glansperiode, opfattede man de fleste salmer som eftereksilske. Hvis der ikke kunne henvises til konkrete træk, der pegede på tiden før eksilet, var man tilbøjelig til at opfatte en salme som eftereksilsk.

Men i vort århundrede har salmerne været genstand for den stærkeste omtolkning. Man kan "næsten tale om en revolution" i salmeforskningen. Fra at være udtryk for eftereksilsk individuel, "privat" fromhed er de blevet til "professionel" digtning til den officielle tempelkult, primært fra føreksilsk tid². Dog hersker der uenighed om, hvor mange undtagelser, der er fra denne regel.

Sammen med problemet om hvorvidt salmerne tilhører den private eller officielle "sfære", hører også spørgsmålet om forståelsen af "jeg" og "vi" i salmerne. Fra at skelne ret skarpt mellem kollektive og individuelle salmer, begyndte man efterhånden at tale om "storjeg'et" og individets kollektive bevidsthed ud fra den antik-hebraiske anskuelse af individ og helhed. Dette førte videre ind i den sakrale kongeideologi, hvor "jeg" og "vi" ikke længere kan holdes adskilt. Sættes salmerne i relation til en egentlig liturgisk brug, så skal der ikke spørges efter forfatterens jeg, men efter brugerens "jeg" og "vi"³.

Pioneren i den moderne salmeforskning er utvivlsomt H. Gunkel (1862-1932), som repræsenterede den religionshistoriske skole, og hvis salmekommentar ved indførelsen af den formkritiske metode påbegyndte en ny æra i studierne af salmerne. Det overordnede for Gunkel var at bestemme en salmes type (Gattung) og den hermed forbundne "Sitz im Leben". Først i anden række kom spørgsmålet om forfatter og datering. Gunkel identificerede fem hovedtyper foruden et antal underordnede kategorier⁴.

Endvidere tog Gunkel afstand fra den almindelige forudsætning for Well-

(1)Holm-Nielsen (DIT) s.37. (2)Ibid. s.36-37; Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.67; Mowinckel s.57. (3)Holm-Nielsen (DIT) s.38; Mowinckel s.51-56.
(4)Craigie s.45; Kraus (kun Kraus = kommentar) s.36-37.

hausen (1844-1918) og hans skole, at salmerne som helhed var eftereksil-ske, og han afviste den messianske tolkning.

Ved siden af Gunkel er S. Mowinckel (1884-1965) det største navn i sal-meforskningens historie. Han videreførte og udviklede Gunkels linie, men han er generelt gået betydeligt videre i sin opfattelse af salmernes til-knytning til kulten. Et helt centralt punkt i hele Mowinckels kultforstå-else er hypotesen om en fest på nytårsdagen, hvor man i kulten oplevede, at יהוה igen besteg sin trone i Jerusalem under hyldestråbet יהוה מלך. Mowinckel lagde i det hele taget vægt på, at kult er en oplevelse, hvori de grundlæggende frelsesgerninger stadig bliver fornyet¹.

I Danmark blev Mowinckels forståelse indført af Aa. Bentzen, som i sin salmekommentar (1939) præsenterer de nye synspunkter om kult, drama, nyt-årsfest og tronbestigelse².

Imidlertid er der fremkommet indvendinger mod både Gunkel og Mowinckel³. Kritikken overfor Gunkel går bl.a. på, at formkritikken kan blive for ge-neraliserende, og at det let kan blive en medbragt målestok, som lægges ned over teksten. Detaileksegesen kan derved blive urimeligt undertrykt. En af indvendingerne mod Mowinckel er, at hypotesen om eksistensen af en Jahves tronbestigelsesfest ikke er så overbevisende, idet der ingen ste-der i Gammel Testamente er positive vidnesbyrd om en sådan⁴.

Dog skal man ikke have beskæftiget sig med den nyere salmeforskning ret længe, før det står klart, at trods kritikken er langt de fleste moderne tolkere mere eller mindre præget af Gunkel og Mowinckel.

I øvrigt består Salmernes Bog (תהלים) af 150 salmer, som er delt i fem grupper, muligvis svarende til De fem Mosebøger: Sal. 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150. Hver gruppe afsluttes med en kort doksologi. For øvrigt har LXX⁵ (og Vulgata) en lidt afvigende nummerering af salmerne.

De nævnte smågrupper eller andre mindre samlinger kan muligvis oprinde-ligt have eksisteret selvstændigt, hvilket antydes af, at nogle salmer fo-rekommer to gange, og af brugen af gudsnavne. F.eks. bruger første gruppe יהוה, mens den anden bruger אלהים. Senest omkring år 200 f.Kr. har samlin-gen foreligget i sin nuværende form⁶.

3. Introduktion til Salme 8.

Kontekstuellet befinder Salme 8 sig i den første af de nævnte fem grupper i Salmernes Bog.

Salmen er både berømt og teologisk vigtig⁷. Den tilhører de mest særprægede, kunstnerisk højtstående og digterisk kraftige hymner i Gammel Testa-

(1) Craigie s.45-46. (2) Holm-Nielsen (DIT) s.33. (3) Kraus s.38ff leverer en grundig kritik; Reventlow s.304f. (4) Jvf. Kraus s.99ff. (5) LXX = Sep-tuaginta. (6) Kraus s.12. (7) Rudolph s.388.

mente og er en af de mest kendte og betydelige tekster i Salmernes Bog. Selv udenfor den teologiske videnskab bliver Salme 8 betegnet som noget af det skønneste "die religiöse Literatur aller Zeiten in dieser Gattung hervorgebracht hat"¹. Men midt i sin storhed indeholder salmen mange både eksegetiske og tekstkritiske vanskeligheder.

Set i forsknings- og tolkningshistorisk perspektiv² er der bred enighed om, at Salme 8 er en hymne til Gud, Skaberen. Men med denne bestemmelse er der ikke sagt noget om salmens oprindelse, anvendelse eller anledningen til den. I den tidligere salmeforskning betragtede man for det meste salmen som et stykke lyrik, et religiøst grebet individs begejstrede lovprisning af Gud ud fra en iagttagelse af naturen og menneskets stilling heri, således f.eks. Hupfeld. Delitzsch bestemmer Salme 8 som et lyrisk ekko af Gen. 1 på linie med Sal. 104, men sammenholdt med menneskets syndighed bliver digtet om menneskets nutid også til en forjættelse om fremtidens menneske, formidlet gennem Jesus³. Duhm og Briggs opfatter salmen som en natursalme med betydelig afhængighed af Gen. 1. Buhl kan kun gå med til, at der muligvis foreligger afhængighed af Gen. 1, og at indholdet kun tilsyneladende er almentreligiøst. Desuden mener Buhl, at Israels nationale gudsbevidsthed er salmens virkelige udgangspunkt, hvorfor אדם-בן (v.5) skal forstås kollektivt om Israel. Staerk pointerer kraftigt salmens personligt-religiøse status.

Tillige Gunkel bestemmer Salme 8 som en hymne - dog i en lidt ændret betydning af denne klassificering. På baggrund af salmens liturgiske form antyder Gunkel, at den kan være en tempelsalme. Desuden hævder han salmens føreksilske oprindelse og afviser Wellhausens påstand om salmens afhængighed af Gen. 1. Derimod hviler Salme 8 på det urgamle materiale, der ligger bag Gen. 1.

Kittel og König ligger i deres forståelse tæt på Gunkel, men de forstår dog salmen som en almen hymne. Mowinckel anser også salmen for at være en almen hymne⁴, der handler om menneskets forhold til den skabte verden. Dog kalder han den en kultsalme, som skulle have hørt hjemme ved festen om efteråret for Jahves tronbestigelse. Også i andre tolkninger træffes hyppigst opfattelsen, der taler om salmens alment hymniske karakter, f.eks. H. Schmidt, Herkenne, Buttenwieser og Weiser.

Hvilken karakteristisk er så mest rimelig at give Salme 8?

Engnell mener at kunne fastslå, at salmen er en gammel kana'anæisk salme⁵.

(1) Folkepsykologen W. Wundt, jvf. Beyerlin s.1; Mowinckel s.108. (2) Forsknings- og tolkningshistorisk skitse bygger primært på Holm-Nielsen (Festskr. Sør) s.70ff. (3) Se F. Delitzsch: Psalms (Commentary to the O.T., vol. V, by Keil and Delitzsch), Michigan 1975, s.148; 156f. (4) Mowinckel s.92. (5) Engnell s.277.

Men dette synes at være en for vidtgående antagelse på baggrund af det forhåndenværende materiale¹. Man har bl.a. ikke blandt den omfattende kana'anæiske litteratur fra Ras Sjamra fundet egentlige salmetekster².

Et synspunkt, der udskiller sig fra de gængse, lanceres af Reventlow. Gennem en litteraturvidenskabelig stilanalyse argumenterer Reventlow for, at Salme 8 slet ikke er en hymne men en takkesalme³. Analysen er interessant, men i sin konklusion står Reventlow ret alene.

Der er ingen tvivl om, at Salme 8 p.g.a. sin poetiske og stilmæssige egenart og indhold af klage-, takke- og visdomselementer vanskelig lader sig typebestemme. Men trods de originale og karakteristiske træk er den almindelige opfattelse, at salmen rent faktisk er en hymne, תהלה eller תהלת⁴. Denne type deler Kraus op i 3 undergrupper med betegnelserne "imperativischer Hymnus", "hymnische Partizipien" og "Hymnus eines Einzelnen", hvor Salme 8 hører til i den sidste gruppe⁵. Endvidere opstiller Kraus en tematisk fem-delning af hymnerne⁶: 1) Lovprisning til Skaberen, 2) Jahvekonge-hymner, 3) Høst hymner, 4) Historiske hymner og 5) Indtogshymner. Gruppe 1) inkluderer Salme 8. Craigie klassificerer salmen som en "skabelsessalme"⁷, men denne betegnelse samt bestemmelsen "natursalme"⁸ er egentlig ikke adækvat, idet salmen netop er en lovprisning af Skaberen fremfor skaberværket⁹.

Med denne bestemmelse af Salme 8 er der ikke taget egentlig stilling til det springende punkt i forståelsen af salmen: Hvem er אנוש og בן-אדם betegnelse for? Tales der om mennesket slet og ret? Om Adam som urmennesket eller urkongen? Er det en samtidig kongeskikkelse, således at salmen er en kongesalme¹⁰? Kunne en eskatologisk antydning tænkes? Eller går der både en kongelig-guddommelig og en antropologisk linie gennem salmen, så den rummer et dobbelt aspekt¹¹?

Disse spørgsmål samt spørgsmålet om salmens forhold til Gen. 1 kan imidlertid ikke besvares før en grundigere eksegese af salmen er foretaget, hvorfor disse problemer behandles senere i opgaven.

4. Datering og forfatter.

Som allerede nævnt hævdede Gunkel en føreksilsk oprindelse med hensyn til

(1)Sammen m. Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.77. (2)Holm-Nielsen (DIT) s.39.
(3)Reventlow s.320-321. (4)Childs s.21; Craigie s.106; Kraus s.43ff; Mowinckel s.108; Mowinckel s.92ff giver en almen beskrivelse af de hymniske stilregler. (5)Kraus s.43-46. (6)Ibid. s.46-49; 204. (7)Craigie s.106.
(8)Duhm og Briggs i følge Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.70. (9)Sammen m. Kraus s.46; Childs s.22. (10)Således Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.77.
(11)Ibid. s.80.

Salme 8¹. Andre forskere tilbageviser Gunkel og går i retning af en efter-eksilsk affattelse². Form og tematik sammen med brugen af tiltalen אֲנִי־נִי skulle pege i den retning. I følge Kraus udelukker dette imidlertid ikke, at ældre traditionshistoriske elementer gør sig gældende i salmen. Netop de forskellige traditions-elementer taler for en sendatering, mener Schmidt. Deissler, der leverer en grundig argumentation for den eftereksilske affattelse, fremhæver tillige Job 7,17 og 25,5 relateret til v.4-5 som indicium. Heroverfor hævder Craigie, at hverken indholdet eller parallelliteten med Job giver hjælp til tidsbestemmelsen. Heller ikke skabelses-temaet berettiger til at klassificere Salme 8 som en eftereksilsk salme, pointerer Craigie. For antagelsen af, at skabelsestanken først rigtig udviklede sig under og efter eksilet, er ikke holdbar, idet disse tanker tidligt var almindelige³.

Sammenholdes disse divergerende opfattelser med Schmidts synspunkt, "dass Psalmendatierungen mehr Postulat als gesichertes Forschungsergebnis sein können"⁴, må konklusionen blive, at salmens affattelsestidspunkt kun kan sandsynliggøres, men ikke bestemmes med sikkerhed⁵. En nærmere bestemmelse af salmens forfatter kan måske pege i retning af en bestemt datering.

I forbindelse med forfatterspørgsmålet volder præpositionen ל i לִי (v.1) problemer.

Craigie nævner 5 mulige betydninger af ל: 1) for, 2) af, dvs. ל-auctoris, 3) til, tilegnet til, 4) med reference til, om, angående, og 5) til brug af⁶.

Visse steder som f.eks. Hab. 3,1; Sal. 18,1 og 90,1 er der næppe tvivl om, at det drejer sig om ל-auctoris. Formuleringen i slutverset af anden del af Salmernes Bog לִי־נָתַן (72,20) peger i retning af denne forståelse som generel. Imidlertid er der i andre sammenhænge store vanskeligheder forbundet med ל-auctoris-forståelsen. Det gælder f.eks. לִי i Sal. 102 og לִי־נָתַן i Sal. 20,1 og 21,1, hvor der senere i de to sidstnævnte salmer henvises til kongen i 3. person.

Dog fastslår Kraus, at det i de 13 salmer⁷, hvor der til לִי er knyttet en konkret situationsangivelse, er umuligt at opfatte ל som andet end ל-auctoris. Selv om disse situationsangivelser skulle være senere tilføjelser, er de dog i det mindste udtryk for, at overskriften לִי af den jødi-

(1)Jvf. Deissler s.47; Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.71; Schmidt s.14-15; Soggin s.570 hælder også til en tidlig datering. (2)Deissler s.48-49; Kraus s.205; Schmidt s.14-15. (3)Craigie s.106. (4)Schmidt s.1. (5)Sammen m. Craigie s.106. (6)Craigie s.33-34. (7)Salmerne 3; 7; 18; 34; 51; 52; 54; 56; 57; 59; 60; 63; 142.

ske menighed er blevet betragtet som forfatterangivelse¹. Gammel Testamente taler da også om David som både digter og sanger af salmer og som arrangerer af musikalsk lovprisning af Gud (1. Sam. 16,17ff; 2. Sam. 1,17ff; 22,1f; 23,1f; Amos 6,5; Ezra 3,10; Neh. 12,24; 1. Krøn. 15,16-24; 16,7)². Netop disse gammeltestamentlige vidnesbyrd gør לדוד forskellig fra de tilsvarende ugaritiske overskrifter lb'l, l'qht og lkrt, som henviser til en hovedskikkelse i den overleverede digtning³.

Mowinckel oversætter לדוד med "for David", dvs. for en konge af Davids-slægten. Begrebet skal da opfattes som en anbefaling af salmen. Havde en salme hjulpet en mand som David, måtte den være en Gud velbehagelig og virkekraftig salme⁴. Denne tolkning stiller Kraus sig skeptisk overfor, og han konkluderer, at alle løsningsforsøgene "scheitern an dem oben festgestellten Tatbestand, der die Auffassung des "7-auctoris" nahelegt"⁵.

Med hensyn til det aktuelle לדוד i Salme 8 forholder tolkerne sig ret tavse. Fastholdes en efterreksilsk datering, umuliggør det, at det drejer sig om forfatterangivelse. Holdes dateringsspørgsmålet imidlertid åbent, giver den ovenstående generelle redegørelse isoleret set mulighed for, at לדוד er forfatterangivelse. Men det kan ikke fastslås. Altså giver behandlingen af forfatterspørgsmålet ikke nogen yderligere afklaring af dateringen.

5. Sitz im Leben.

I forlængelse af spørgsmålet om datering og forfatter ligger problemet med salmens Sitz im Leben.

Engnell fastslår frimodigt, at det handler "um einen königlichen Kultpsalm, der in einer konkreten kultischen Situation zu Hause ist, genauer gesagt in sukkōt, dem "Laubhüttenfest", in seiner nördlichen Form"⁶.

Tæt op ad Engnell ligger Holm-Nielsen i sit synspunkt: Salmen er en kongesalme med liturgisk anvendelse ved efterårsfesten, hvor kongen atter besteg sin trone, "og dermed sikrede og dokumenterede frelsen i verdens genskabelse efter sejren over fjenderne, kaosmagterne"⁷.

Mere tilbageholdende i sin bestemmelse er Kraus. Han mener, at det ikke er klart erkendeligt, hvor hymnerne til Jahve som Skaber har deres Sitz im Leben. Men de står utvivlsomt i forbindelse med kulten, hvor de er brugt

(1)Kraus s.16; tillige Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.81 note 3; Mowinckel s.87. (2)Jvf. Craigie s.35; Kraus s.16. (3)Sammen m. Kraus s.16. (4)Mowinckel s.87f. (5)Kraus s.17. Anderledes Craigie s.35: "In general, however, it may be safest to recognize that the majority of psalms are anonymous and that no certain statement can be made concerning their authorship". Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.68-69 går i samme retning. (6)Engnell s.278-279. (7)Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.77.

til at anskueliggøre skabelseshistorien i ord og symbol¹. Kraus nævner muligheden for, at Salme 8 kan have haft sin kultiske Sitz im Leben i forbindelse med en natlig fest, hvor salmen har været brugt som vekselsang. At det skulle være en natlig fest antydes af v.4, hvor ikke solen men kun månen og stjernerne nævnes (jvf. Sal. 134,1; Es. 30,29; 1. Krøn. 9,33). Dog mener Schmidt, at begrundelsen for en sådan natlig fest er for tynd².

Selv om det ikke endegyldigt kan fastslås, mener Craigie, at "If the psalm were initially cultic, it would have been appropriate for use on an occasion such as the Feast of Tabernacles"³. Dog kan salmen også være brugt ved mange andre lejligheder. Craigies opfattelse er, at skiftet mellem pluralis og singularis (אֲנִי v.2 og אָרָא v.4) og titlen i v.1 i hvert fald peger i retning af en offentlig brug i templet.

Schmidt hævder, at det ikke er muligt at erkende nogen præcis situation og oplevelse som baggrund for Salme 8. Derfor skal "jeg'et" heller ikke forstås biografisk⁴. Schmidt ser sig her i modsætning til Reventlow, som erklærer, at der er tale om en konkret situation og person: "Hinter den beiden Bezeichnungen für "Mensch" verbirgt sich eine ganz bestimmte Person genau wie in Hi. 16,21; 25,6; 35,8"⁵. Men der behøver nødvendigvis ikke være en modsætning mellem disse to synspunkter. Den mulighed kan foreligge at der oprindeligt har været tale om en konkret situation og person, men efter at salmen måske er gledet ind i kultisk anvendelse, er "jeg'et" blevet et "fælles-jeg".

Kraus taler om et "exemplarischen Ich", der omgivet af menighedens korsang hæver stemmen i lovsangen. Udtalelsen fra dette "exemplarischen Ich" er da kendetegnet af visdomsreflektioner, som betjener sig af ældre traditioner som f.eks. Gen. 1,26ff. Da ville det i følge Kraus være tænkeligt, at Salme 8 har haft sin Sitz im Leben ved den efterreksilske helligdoms gudstjeneste⁶.

Altså er der i forbindelse med Salme 8 forhold, der giver anledning til forskellige formodninger om salmens Sitz im Leben, men langt henad vejen fortaber det sig i det uvisse.

(1)Kraus s.46; Schmidt s.1 erklærer tilsvarende om salmerne generelt: "In der Regel geben Psalmen ihre ursprüngliche Situation nicht mehr zu erkennen". (2)Kraus s.205; Schmidt s.7. (3)Craigie s.106. (4)Schmidt s.9. (5)Ibid. s.9 note 18; Reventlow s.320. (6)Kraus s.206.

6. Eksegese.

6.1. Oversættelse:

V. 1: For korlederen. Al-haggittit¹. Salme af David.

V. 2: Herre, vor herre, hvor herligt er dit navn over hele jorden, du, som har sat² din pragt på himlen!

V. 3: Af spædes og diendes mund har du grundlagt et bolværk³ for dine modstanderes skyld, for at standse fjende og hævner.

V. 4: Når jeg ser din himmel, hvad du har udrettet med dine fingre, månen og stjernerne, som du satte der

V. 5: - hvad er da et menneske, at du drager omsorg for det, et menneskebarn, at du tager dig af det?

V. 6: Du gjorde det ikke meget ringere end engle⁴, og med ære og herlighed kronede du det.

V. 7: Du gjorde det til herre over dine hænders værk, alt lagde du under dets fødder,

V. 8: småkvæg og storkvæg i mængde, ja, markens vilde dyr,

V. 9: himlens fugle og havets fisk, de, som passerer gennem havenes stier.

V.10: Herre, vor herre, hvor herligt er dit navn over hele jorden!

6.2. Inddeling og parafrase:

1. Overskrift (v.1).

2. Guds majestæt (v.2).

Gud prises for sit navns universelle herlighed.

3. Guds svage magtmiddel (v.3).

Overfor sine modstandere og fjender har Gud etableret sig et bolværk ved spædes og diendes mund.

4. Menneskets følelse af ubetydelighed (v.4-5).

Med blikket rettet mod det uendelige univers med alle dets planeter erkender mennesket sin egen ubetydelighed. Men samtidig må det bryde ud i undren over Guds plan og omsorg for den lille menneskeskabning.

5. Den høje placering Gud har givet mennesket i skaberværket (v.6-9).

Skønt mennesket i forhold til det store univers kun er en ringe skabning, har Gud tildelt det en plads lige under englene. Mennesket har fået en ærefuld plads som hersker over det øvrige skaberværk inklusive alle dyr.

6. Afsluttende lovprisning (v.10).

Gud lovprises atter - her for sit navns verdensomspændende herlighed.

(1)Vanskeligt forståeligt musikudtryk. (2)Jvf. eksegesen s.12f. (3)Jvf. eksegesen s.13f. (4)Jvf. eksegesen s.17.

6.3. Detailekseges:

6.3.1. Vers 1: Betydningen af ordene og begreberne i de overskrifter, som 116 salmer er forsynet med, er ofte vanskelige at fastslå og volder derfor en del vanskeligheder.

Salmeoverskrifternes informationer inddeler Mowinckel i 5 overordnede grupper) 1) Arten af salmen, 2) Musikalsk fagudtryk, 3) Liturgiske informationer, 4) Forholdet til kulten, og 5) Vanskeligt forståelige udtryk¹.

Craigie foretager også en fem-delning. Men i stedet for Mowinckels 4) og 5) har han følgende to: 1) Salmens forbindelse med en person eller en gruppe af personer, 2) Historiske informationer².

Efter Mowinckels inddeling hører ordene i v.1 til i disse grupper: למנצח i 3), על-הגתית i 5) og endelig מזמור i 1).

למנצח bruges i alt 55 gange i salmerne samt i Hab. 3,19. Mowinckel afviser den sædvanlige oversættelse "til sangmesteren" og ser i ordet en kultisk term og oversætter med "til at stemme nådig". Meningen bliver da, at salmen skal foredrages til en musik, som er egnet til at stemme Jahve nådig³.

Kraus angiver 3 forståelsesmuligheder af ordet, som kommer af roden נצח⁴: 1) נצח kan betyde "at være fremtrædende" eller "dirigere" (jvf. Ezra 3,8; 1. Krøn. 23,4; 2. Krøn. 2,1), hvilket medfører, at למנצח kan betyde "korlederen". Dette ville passe fint med formen piel participium, men det giver problemer med ל . En mulighed var "for korlederen". 2) I 1. Krøn. 15,21 har נצח sandsynligvis betydningen "musicere". Relateres dette til למנצח, fås muligheden "for den musikalske udførelse". Men dette giver problemer netop med piel participium. 3) I overensstemmelse med kongeideologien kunne oversættes med "for den fremtrædende" med henblik på David eller kongen overhovedet, men dermed afskærer man sig i givet fald fra at opfatte ל i נצח som et ל-auctoris.

På baggrund af dette synes det trods Mowinckels afvisning at give færrest problemer med oversættelsen "for sangmesteren" eller "for korlederen"⁵.

על-הגתית (foruden Sal. 8 kun i Sal. 81,1 og 84,1) prøver Mowinckel at relatere til 2. Sam. 6,10f, som han forstår som en kultskik. Ordet skal da forstås i forbindelse med Jahves ark og festtoget, hvilket giver mulighed for at forstå על-הגתית som: 1) Stedet, hvor festtoget begynder, 2) Arken selv, 3) En rituel handling ved festtogets begyndelse eller 4) Et spe-

(1)Mowinckel s.491-500 foretager en minutøs gennemgang af 27 ord og vendinger, der forekommer i salmeoverskrifterne. Kraus behandler indgående s.14ff 25 begreber. (2)Craigie s.32. (3)Mowinckel s.495f. (4)Kraus s.25. (5)Jvf. Det danske Bibelselskab s.20.

cielt instrument, den "gattiske lyre"¹. Yderligere to forståelsesmuligheder skal nævnes. Udtrykket kan hentyde til en bestemt sangmelodi, altså "på den gattiske måde", eller vendingen kan pege i retning af en "vinperse-sang" (jvf. גַּת = vinperse, og LXX's oversættelse)². Men alt i alt tyder det på, at Mowinckel har ret, når han placerer לַעֲגִיתִי i kategorien "vanskeligt forståelige udtryk".

Det tredje ord i v.1 מְזִמֹּר forekommer som terminus technicus 57 gange i salmernes overskrifter og sammen med זָמַר 35 gange.

מְזִמֹּר betyder salme eller sang, hvilket LXX udtrykker med ordet ψαλμος, som betyder instrumentalt ledsaget sang. Mens det også hyppigt forekommer שִׁיר nok primært refererer til salmens vokale fremførelse, så betegner מְזִמֹּר netop den instrumentalt ledsagede sang³.

(Til זָמַר se opgaveafsnit 4 s. 5f).

6.3.2. Vers 2: Både v.2 og 3 indeholder store syntaktiske og eksegetiske vanskeligheder. Eller positivt udtrykt: Versene er "eine wahre Fundgrube für cruces interpretum"⁴.

V.2 indledes med tiltalen יְהוָה אֱדוֹנֵינוּ. I den senere jødedom var det gudommelige navn יְהוָה blevet så helligt, at man kun brugte אֱדוֹנֵינוּ (אֲדוֹן), men her bruges også יְהוָה. יְהוָה er i Gammel Testamente en karakteristisk tiltale af kongen (jvf. 1. Kong. 1,11.43.47). Da Jahve er skaberværkets herre, bliver Salme 8 ikke en beskrivelse af skabningens herlighed, men dybest set en fremstilling af Jahves herlighed. שׁם inkluderer både Jahves selvåbenbaring og nærværelse. Således er שׁם og הוּד poetiske synonymmer, idet Jahves persons og skaberværks herlighed åbenbares i navnet og alt, hvad det implicerer. Navnet dechifrerer skaberværkets hemmelighed, og dette navn træder frem i sin majestætiske herlighed på hele אֶרֶץ. Kraus mener, at אֶרֶץ her i en parallellisme modsvarer שְׁמִים⁵. Men hermed er eksegesen inde i det store crux i v.2.

אֲשֶׁר תִּנֵּה er i følge udgiveren korrumperet⁶. Der synes da også at være bred enighed om, at MT's⁷ אֲשֶׁר תִּנֵּה (vokaliseret som imperativ emphat. eller forstået som inf. - i begge tilfælde af נָתַן) både er syntaktisk og saglig umulig. Bl.a. fordi imperativ ikke kan optræde i en relativsætning⁸. Imidlertid skorter det ikke på løsningsforsøg.

LXX har passivformen ἐπηρθη af ἐπαίρω (= ophøje, prise). Dette har givet

(1)Mowinckel s.498; Craigie s.105 nævner også muligheden for et specielt instrument eller noget ceremonielt. (2)Craigie s.105; Kraus s.27. (3)Kraus s.15f; Mowinckel s.492. (4)Soggin s.566. (5)Craigie s.107; Kraus s.206f. (6)Tillige Schmidt s.4. (7)MT = Den masoretiske tekst (efter Stuttgartensia). (8)Craigie s.105; Donner s.324; Kraus s.203; Reventlow s.308; Rudolph s.389; Schmidt s.4; Soggin s.566.

anledning til forsøg på at gå ud fra et verbum med roden תנה, som i piel optræder to steder i Gammel Testamente (Dom. 5,11; 11,40), hvor det betyder "besynge". I qal og hifil er alle belæg tekstkritisk usikre, hvorfor verbet enten må vokaliseres som piel ("man priser", upersonligt) eller pual ("bliver lovprist")¹. Det er også blevet forsøgt at omvokalisere til אתנה ("jeg vil synge", "lad mig synge")². Imidlertid forbliver belægget for verbet svagt³.

Man har også prøvet at forstå roden תנה under henvisning til det ugaritiske תny. Men dette afviser Donner gennem en etymologisk og sproglig redegørelse. Verbet תny findes primært i paralleller med רgm (= sige) og betyder ikke andet end "gentage", hvorfor det ganske enkelt optræder som et verbum dicendi. Desuden svarer det ugaritiske תny til det hebraiske שנה (= gentage), hvis betydning er velbevidnet, men som der netop i denne tekst ikke er belæg for. Derimod er der i aramæisk sket en delvis udvikling fra תny til תנא/תנה, men det er vanskeligt at forklare, hvorfor et aramæisk verbum skulle være brugt, når et tilsvarende hebraisk ord har stået til rådighed⁴. Rudolph forstår תנה som aramaisme af det hebraiske שנה og forklarer dette med, at v.2b er en glosse⁵. Dette forekommer imidlertid for radikalt, da der hersker enighed om, at der er en solid og troværdig tradition bag den hebraiske overlevering⁶.

Et væsentligt løsningsforsøg er foretaget ved at opfatte אשר תנה som ét ord אשרתנה ("jeg vil tilbede") bestemt som en piel imperfektum energicum af שרת (= tjene, tilbede)⁷. Styrken ved denne løsning er, at den konsonantiske tekst forbliver uberørt, og det ville også være i god overensstemmelse med 1. person sing. i v.4. Dog kan der rejses den indvending, at שרת ellers altid tager personligt objekt eller betegner kultisk tjeneste i helligdommen⁸.

Et forslag, der ligner det netop omtalte, er omformningen til אשרה-נה, hvor der så er sket én konsonantændring fra ה til ת⁹.

Imidlertid har Symmachus (og Hieronymus) ος σταξας (aorist af στασσω, der betyder "fastsætte", "ordne", dvs. "du har sat"). Targum og Peschitta har et ord, der svarer til det latinske qui dedisti (perfektum af do, dvs. "du har givet"). Disse versioner har altså læst נתת (af נתן = give, sætte) eller kort form תתה (jvf. 2. Sam. 22,41). Den korte form har da kunnet medføre en fejlskrivning til תנה. Denne løsning kan ikke endegyldigt

(1)Hamp s.119f; jvf. Soggin s.567. (2)Jvf. Soggin s.566f. (3)Ringgren s.17; Kraus s.203 betvivler også dette løsningsforsøg fra roden תנה. (4)Donner s.324f; Soggin s.567. (5)Rudolph s.390-391. (6)Holm-Nielsen (DIT) s.36; jvf. Qumran-fundene. (7)Craigie s.105. (8)Ringgren s.17. (9)Donner s.326; Schmidt s.4-5; Soggin s.566.

bevises, man er dog sandsynlig af følgende grunde: 1) Hieronymus, Targum og Peschitta er bedst begrundet, 2) אשר kan tjene som fortsættelse af den hymniske beskrivelse, jvf. Sal. 84,4; 95,9; 115,8; 129,6; 135,10; 146,5, 3) Kun én konsonant er ændret, og 4) Løsningen giver god mening i konteksten¹.

6.3.3. Vers 3: Er betydningen af visse dele af v.2 vanskelige og omstridte, gælder dette ikke i mindre grad med hensyn til v.3. Verset er uden fjerneste parallel i Gammel Testamente og er ofte blevet opfattet som et fremmedelement. Men en tolkning må forsøges.

Det er blevet foreslået at knytte v.3a til v.2b under den forudsætning, at תנה i v.2 forstås som "besynge" eller "lovsynge"². De spæde og diende skulle da blive det egentlige subjekt for תנה . Men denne forståelse er tvivlsom af følgende grunde: 1) At תנה skulle betyde "lovsynge" er netop i afsnit 6.3.2. blevet betvivlet, 2) Hebraisk plejer ikke at udtrykke agens ved passiv, det være sig med מן eller ved anden præposition³, 3) Lovsangen kan underforstås i v.3 ved, at מפי i den hymniske sammenhæng kan opfattes som en forkortet talemåde i meningen: "Af mundens lovsang..."⁴, og 4) V.3a kan i sammenhængen med v.3bc give god mening (jvf. nedenfor).

Kraus spørger, om vendingen måske skal sige, at Gud gør sine store gerninger gennem tilsyneladende ringe midler, således at hans magt tydeligere kan åbenbares⁵. Craigie forstår udtrykket som symbol på svaghed⁶.

Det, der kommer fra børnenes mund, forstår Rudolph ikke som lovsang, men det er skrig, der er tegn på liv og livskraft. Det er Guds skabermagts triumf⁷.

Med hensyn til udtrykket יָסַד er det i følge Hamp således, at יָסַד sædvanligvis bliver brugt i byggeteknisk betydning som "grundlægge"⁸. Dette faktum mener Hamp, gør udtrykket i v.3 problematisk, især i forbindelse med v.3a. Derfor er det afgørende spørgsmål for Hamp, om יָ , som tit står i den generelle betydning "magt" eller "styrke"⁹, også kan have en lokal

(1)Argument 1 og 2 hviler primært på Kraus s.203; Reventlow s.308 og Ringgren s.17 hælder også til denne løsning. Argument 4 hænger dog sammen med forståelsen af v.3, hvilket vil vise sig senere i opgaven. (2)Hamp s.119f erklærer, at problemerne kun kan løses ved at knytte 3a til 2b. Tillige Donner s.324ff; Soggin s.568. (3)Ringgren s.17; Tillige Stamm s.475 mener, at den hebraiske tekst går imod denne løsning. (4)Kraus s.207. (5)Ibid. s. 207. (6)Craigie s.105. (7)Rudolph s.394. (8)Hamp s.116; Ringgren s.17; andre skelner mellem den rent byggetekniske betydning og anvendelsen af ordet i skabelsesterminologien i salmerne, profet- og visdomslitteraturen, jvf. J. Westermann, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT), München 1984, bd. 1, spalte 736. (9)Denne generelle forståelse foretrækker Craigie s.105 i forbindelse med v.3, hvilket da også støttes af rubriceringen i Koehler/Baumgartner s.692f.

byggeteknisk mening. Gennem en grundig analyse påviser Hamp, at ty faktisk godt kan forstås lokalt som "fæstning" eller "bolværk"¹. Selv om ty for det meste står for "magt" og "styrke", får det dog ikke sjældent i parallelstilling til beslægtede udtryk og i status constructus-forbindelser en lokal betydning i retning af "tilflugtssted", "fæstning" (jvf. Jer. 52,53; Amos 3,11; Ordsp. 21,22), dvs. som synonym til מִדּוּר ². Denne betydning kan også retfærdiggøres i v.3, hævder Hamp³. Det interessante er, at dette får Hamp til at knytte v.3a til v.2b, og til at bestemme denne "lokale" fæstning som værende i eller over himlen, jvf. at salmens første del har temæet "himlen"⁴. Men dette behøver nødvendigvis ikke blive konsekvensen. F.eks. opfatter Kraus også ty som "fæstning", "bolværk", men han fastholder samtidig, at v.3a skal knyttes til det efterfølgende: "Aus dem stammelnden Lob der Kinder baut Jahve ein Bollwerk"⁵. Kraus medgiver, at det er bemærkelsesværdigt, at vejen til fjendernes tilintetgørelse går over børnenes mund. Men sådan som Guds endegyldige overvindelse af fjenderne ved Guds indgreben har sit skjulte præludium i dette, at Gud udviser sin frelsesvilje overfor den enkelte, der beder herom, således kan dette bolværk, som Gud opretter ved børnenes lovsang også være et præludium til den endegyldige overvindelse af fjenderne⁶.

På en interessant måde kæder Craigie børnenes magt sammen med Guds helige navn i v.2. Børnene symboliserer menneskelig svaghed, men de har større styrke end fjenderne, når de tager Guds navn på deres læber. Det er ikke den menneskelige arrogance, der giver magt, men det er den barnlige erkendelse og brug af Guds navn⁷.

Hvad angår אויב וּמִתְנַקֵּם er der to hovedopfattelser. Den mytologiske forståelse: At fjenderne oprindeligt har stået som udtryk for kaosmagterne i skabelsen (jvf. Gen. 1,6). Dog afvises dermed ikke, at אויב וּמִתְנַקֵּם senere er blevet forstået som menneskelige, jordiske fjender. Hamp kalder dette en "motivtransposition"⁸. Men hvordan skulle børn i denne verden kunne være middel mod disse kaosmagter eller væsener⁹?

Den anden tolkning er den jordisk-historiske, som har følgende argumenter for sig: 1) אויב וּמִתְנַקֵּם står ordmæssigt parallelt til Sal. 44,17, hvor det går på Israels jordiske fjender, og 2) Ud af 281 אויב -belæg er kun

(1)Hamp s.117ff. (2)Jvf. tillige Ringgren s.18. (3)Hamp anfører s.119 note 16, at denne afgørelse har mange forskere for sig. (4)Hamp s.119; tillige Soggin s.568f. (5)Kraus s.207f; støttes af Stamm s.471 og 475. (6)Kraus s.208. (7)Craigie s.107-108. (8)Donner s.326; Hamp s.119; Soggin s.570; Ringgren s.18 går også i denne retning. Han går dog et skridt videre, idet han i en ekstrem tolkning også identificerer børnene med disse kaosmagter! (9)Stamm s.473.

22-23 brugt for Guds fjender, og med hensyn til disse er mytiske fjender for det meste udelukket¹.

6.3.4. Vers 4-6: Vers 4ff giver stærke belæg for det i omkvædet alment proklamerede om Guds navns herlighed.

Det i v.4 indledende כִּי viser, at hymnen stræber henimod en erkendelse, som bliver vundet ved at betragte den store nattehimmel. Med hensyn til אֱלֹהִים har Peschitta 3 pers. plur., men MT's 1. pers. sing. er at foretrække. I oversættelsen af שְׁמִי har LXX τοῦ οὐρανοῦ, dvs. suffikset er udeladt, hvilket glatter teksten. Himlen er Guds himmel. Den er skabt af ham, og han er suveræn i denne sfære. Himlen og alt det skabte i øvrigt bærer den personlige prægning af Guds majestætiske skabelse og virke, jvf. מַעֲשֵׂי אֱלֹהִים. Stjernerne er "sat" op (כִּוּנָּה) og "gjort fast" på himmelhvælvingen (jvf. Gen. 1,17). Formår Gammel Testamente ellers billedligt at udtrykke uendelighed under henvisning til afstanden mellem himmel og jord (jvf. Sal. 103,11; Es. 55,9), så overgår v.4 denne sammenligning ved at betegne det uendelige himmelrum som "Guds fingres værk".

Som nævnt i afsnittet "Sitz im Leben" har det forhold, at solen ikke er nævnt i v.4, givet anledning til formodningen om, at i kultisk sammenhæng er salmen måske blevet brugt ved en natlig fest.

Efter כִּי burde egentlig forventes: "så må jeg udråbe..." Men i stedet for begynder v.5 med et forbavset eller spørgende מַה. Trods denne anakoluti forbliver v.4 dog en antitetisk forudsætning for v.5².

V.5 er klart salmens indholdsmæssige tyngdepunkt. V.2-4 leder frem til det, og v.6-9 udledes fra det. Dette understøttes både metrisk og grammatisk³.

Centralbegreberne i verset er אָנוּשׁ og især אָדָם בֶּן אָדָם. אָנוּשׁ er ofte blevet forstået som betegnelse for det afmægtige, skrøbelige og dødelige menneske⁴. Desuden bruges אָנוּשׁ i Gammel Testamente hovedsageligt kollektivt om mennesker, menneskehed. Dog er der steder, hvor ordet betegner et enkelt menneske nærmere bestemt ud fra konteksten⁵. אָדָם בֶּן אָדָם betegner "die erdgebundene (אָדָמָה), erdgebundene Menschenart im Sinne der charakteristischen Eigenschaft"⁶. Dog er der nogle, der forstår אָדָם בֶּן אָדָם som udtryk for det individualiserede enkelte menneske⁷.

(1)Stamm s.473; Beyerlin s.8 kalder den mytiske tolkning vilkårlig. (2)Eksegese af v.4 bygger primært på Craigie s.105; 108; Kraus s.204-208; Schmidt s.6-7. Ud fra sin teori om at Sal. 8 er en takkesalme, redegør Reventlow s.326-328 for sammenhængen ml. v.4 og v.5, hvilket af pladshensyn ikke behandles i denne opgave. (3)Reventlow s.316-318. (4)Kraus s.209; Kraus, Theologie s.186; Schmidt s.8. (5)Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.78. (6)Kraus s.209. (7)Schmidt s.6; jvf. tillige Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.78.

Ses v.5 isoleret kan de to udtryk forstås som betegnelse for mennesket slet og ret. Men i relation til v.6 og 7 opstår der problemer med denne forståelse p.g.a. den kongelige terminologi.

נָכוֹן og הָרַר (v.6) bliver i Gammel Testamente både brugt som beskrivelse af Gud og jordiske magthavere. עֶטֶר (v.6) hører også til blandt de kongelige termer, hvilket i v.7 også gælder מַשֵּׁל og udtrykket כָּל שֵׁתָה תַחַת-רַגְלִיו¹.

Denne kongelige terminologi har givet anledning til, at אָדָם-skikkelsen i v.5 er blevet sat ind i en gammeltestamentlig og religionsfænomenologisk tese om den sakrale kongeideologi, således at den antropologi, som v.5 umiddelbart lægger op til, bliver skubbet i baggrunden². Her kommer Kraus imidlertid med følgende væsentlige erklæring: "Bedeutsam ist, wie sorgfältig und vorsichtig in Ps. 8 die königlichen Vorstellungen und Begriffe mitsprechen, jedoch in der Weise zur Sprache kommen, dass sie der Herrlichkeitsaussage über den urbildlichen Menschen dienstbar sind. Darum ist es wohl angemessen, zwischen der Auslegung des Psalms in seiner uns vorliegenden Textgestalt und dem auf Rückschlüssen beruhenden Verfahren der Analyse und Erkenntnis traditionsgeschichtlicher Perspektive zu unterscheiden"³.

Altså er det i følge Kraus legitimt, at opfatte salmen i sin foreliggende form som et bidrag til Gammel Testaments beskrivelse af det oprindelige menneske, urmennesket, forstået som det første skabte menneske, menneskehedens stamfader, der repræsenterer menneskeslægten⁴. Eller - som konsekvens af salmens terminologi og beskrivelse af menneskets kongelige plads i skaberværket - urkongen⁵.

(1)Gross s.96-98 og Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.75 leverer grundige redegørelser for dette; tillige Kraus s.209; Ringgren s.19; Schmidt s.10-11; Wildberger s.481-482. (2)Således Aa. Bentzen: Messias - Moses redivivus - Menchensohn, 1948. Dog fastholder Bentzen i følge Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.82-83 note 20 og Engnell s.279ff både det kongelige og det antropologiske perspektiv i salmen. På linie hermed Ringgren s.20; den kongeideologiske linie Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.74ff; i religionshistorisk og -fænomenologisk perspektiv især Wildberger s.245ff og 481ff. Engnell s. 279ff gør op med Bentzen og erklærer: "Es handelt sich also auch in Ps. 8 nicht um "Urmenschenideologie", sondern vielmehr um Königsideologie". (3)Kraus s.211. (4)Som principielt må adskilles fra urmennesket i antik orientalsk og hellenistisk betydning som en mytologisk og kosmologisk skikkelse. (5)Dermed er der ikke taget stilling til urkonge-forståelsen i den sakrale kongeideologiske betydning og denne teses relevans i forhold til Sal. 8 i traditions- og religionshistorisk perspektiv. Dette ville i givet fald kræve en behandling, som ville sprænge denne opgaves rammer og emne. For øvrigt er det også det antropologiske perspektiv Kraus vælger i sin eksegese, uden at han dog helt afviser den kongeideologiske linie (s.210-211). Tillige Schmidt s.10: "so proklamiert v.6ff. die Königsherrschaft eines jeden und damit des Menschen schlechthin".

Således vil den videre eksegese af salmen gå ud fra, at אָנוּשׁ og אָדָם-בֶּן (v.5) i hvert fald også betegner mennesket i original betydning, hvilket rent sprogligt også er den umiddelbare forståelse¹.

זָכַר (v.5) står ikke kun for den intellektuelle proces, men ordet dækker over "ein Sich-Bewusst-Machen, das nach aussen hin wirksam wird"². Sammen med פָּקַד får זָכַר betydningen "at have omsorg for"³. Det svage og under Guds himmel udsatte menneske er ubegribeligvis det af Gud benådede og antagne menneske. Job 7,17f kommer tæt på temaet i Salme 8, men der hvor Job 7 taler om Guds prøvelse af mennesket og dets lidelse, der taler Salme 8 om Guds bøjen sig ned og menneskets højhed midt i dets ringhed.

Et vanskeligt og vigtigt problem i v.6 er forståelsen af אֱלֹהִים. Der er to hovedopfattelser af ordet: a) Gud, b) guddommelige væsener (engle).

Under henvisning til bl.a. versionerne Aquila og Symmachus og til menneskets gudbilledlighed mener Craigie, at אֱלֹהִים skal oversættes med "Gud". Craigie betoner, at oversættelsen "engle" er foranlediget af det urimelige i at erklære mennesket for at være kun en smule ringere end Gud⁴. Schmidt afviser også oversættelsen "engle", idet han mener, at det er en afsvækkelse af udtrykket. Desuden fremhæver han, at i Gammel Testamente hedder himmelske væsener næppe אֱלֹהִים, men בְּנֵי אֱלֹהִים og lignende (jvf. Gen. 6,2.4; Job 1,6)⁵. Dette sidste modsiges dog bl.a. af Childs⁶.

Imidlertid er oversættelsen "engle" vanskelig at komme uden om. Den har en del tekstversioner for sig, bl.a. LXX, Peschitta, Targum og Vulgata. LXX oversætter direkte med αγγελου. Desuden er det Gud, der tiltales i salmen, hvorfor אֱלֹהִים da bedst kan forstås som "guddomsvæsener", "himmelske væsener", dvs. de væsener, som omgiver Guds kongelige tronsæde (jvf. 1. Kong. 22,19; Job 1,6; Es. 6,1-3), hvorfra der ikke er langt til oversættelsen "engle". Endvidere støttes denne forståelse af en del forskere⁷, (tillige Ny Testamente, Hebr. 2,7, har "αγγελου")⁸

(1)Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.78. (2)Gross s.94 note 17. (3)Kraus s.209; Schmidt s.8; Zimmerli s.314. (4)Craigie s.108. (5)Schmidt s.11; Wildberger s.481 mener også, at oversættelsen "engle" må opgives én gang for alle. (6)Childs s.25. (7)Childs s.22; 25; Gross s.94-95 har en relativ grundig redegørelse; Kraus, Theologie s.186; Kraus s.209; Soggin s.570; Zimmerli s.312; 315. Derimod synes der ikke at være rimelighed i Det danske Bibelselskabs oversættelse "guder", s.20, medmindre dette udtryk også forstås som "guddommelige væsener". (8)Det må pointeres, at oversættelsen "engle" ikke er uproblematisk set i relation til menneskets gudbilledlighed, som den kommer til udtryk i Gen. 1,27: בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא. Men forholdet mellem udtrykkene בְּצֶלֶם אֱלֹהִים (Gen. 1,27) og מִעֵץ מַאֲלֵהִים (Sal. 8,6) er et problem, som det vil føre for vidt at give den til afklaring nødvendige behandling. Det inkluderer bl.a. de traditionshistoriske, litterære og selvfølgelig saglige relationer mellem de to tekster.

Menneskets plads i ordo creationis er altså מַעַט מֵאֱלֹהִים, hvorved målestokken for det lille menneske bemærkelsesværdigt bliver de høje himmelske væsener. Mennesket står umiddelbart under disse væsener - med stråleglans (כְּבוֹד) og majestætisk ære (הֹדָר) hvilende på sig som en kongelig krone. Der er en slags guddommelig og kongelig højhed hos mennesket¹.

Craigie pointerer, at objektivt set har mennesket ingen betydning i det store spil i universet. Guds navn (v.2), igennem hvilket åbenbaringen sker, indicerer dog, at det modsatte er tilfældet. Guds opgave til mennesket er at være mester og hersker i dette skabte univers. Således som Gud er den ultimative og universelle hersker, således har han uddeligeret herskeropgaven til mennesket². Derved får mennesket en slags dialektisk stilling. På den ene side så ubetydelig i ringhed (v.5) og på den anden side hersker på jorden i højhed³. Det er denne herskeropgaves "praktiske" side, der udfoldes i v.7-9.

6.3.5. Vers 7-10: Craigie fremhæver, at der i v.7 (og v.6) er problemer med tidsaspekterne, idet imperfektum (תַּמְשִׁילָהוּ) efterfølges af perfektum (שָׁתָה). Det er muligt, at de begge skal oversættes med datid. Imidlertid mener Craigie, at der i v.6-7 er tale om en chiastisk struktur, hvor digteren vil modstille, hvad Gud har fastsat for mennesket (perfektum), og det, som vil blive menneskets fremtid (imperfektum). Denne opfattelse lader Craigie slå igennem i sin oversættelse⁴. Dog følger denne opgave sammen med andre tolkere⁵ den mere traditionelle opfattelse, at alle fire verber i v.6-7 er datid, hvilket sprogligt er fuldt legitimt⁶.

V.7 betoner altså i de to halvvers, at alt (כָּל) er underlagt mennesket. Gud, Skaberen og Verdensherskeren, overgiver verden til mennesket, som en af ham indsat konge. Dog adskiller dette herredømme sig fra en egentlig konges. For en konge skal underkaste sig folk og fjender, hvorimod mennesket som sådan kun skal herske over dyrene. Baggrunden for menneskelivets vilkår afdækkes her. At vogte og slagte husdyr, at jage og fange de vilde dyr og fiskene er højhedsret, som kendetegner menneskets overordning over alt det skabte⁷.

V.8 taler om de skabninger, som er underlagt mennesket. De er fremstillet analogt til tre-delingen af verden i himmel, jord og hav⁸.

צֹאֵן betegner "småkvæg". Craigie vælger dog versionen צֹאֵן ("får")⁹. מִלֵּפִים har oprindeligt betydningen: "de for mennesket brugbare okser". Her

(1)Kraus s.209f; Kraus, Theologie s.186. (2)Craigie s.108. (3)Schmidt s.13.
(4)Craigie s.105-106; Craigie underbygger s.110ff sin forståelse i en interessant ekskurs: "The Translation of Tenses in Hebrew Poetry". (5)Bl.a. Kraus s.203. (6)Pedersen § 119a s.216. (7)Kraus s.210. (8)Schmidt s.12.
(9)Craigie s.106.

må det vel forstås som "storkvæg". כלם er et altomfattende udtryk for de allerede nævnte to grupper husdyr. גם peger tydeligt ud over de allerede omtalte dyr og betegner vel alle dyr udenfor de af mennesket beboede områder (undtagen fugle og fisk; v.9). I stedet for בהמה ville man efter גם egentlig have forventet חית השדה (jvf. Gen 1,14; 2,20; 3,14). Dog sammenlign til בהמות השדה i omfattende pluralis Joel 1,20; 2,22¹.

Kraus forstår עבר ארחות ימים (v.9) som udtryk for de store sødyr, som i den antikke verden var omgivet af en glorie af uovervindelighed². Craigie mener, at det dækker over alt det maritime liv, og at det indicerer, at selv oceanets uhyrer ("whales, or even mythological monsters"), som var meget større end mennesket, skulle komme ind under menneskets kontrol. Endvidere erklærer Craigie, at ordene er en reminiscens af skibene og Livjantan i Sal. 104,25-26³.

I v.10 er det et problem, hvorfor omkvædet ikke gentages fuldstændigt. Flerlede omkvæd bliver ellers gentaget flerlede (jvf. Sal. 24,7-10; 46,4.8.12; 67,4.6; 80,4.8.20; 19,5.9). Kraus foreslår, at v.10 måske afspejler tankegangen i v.3-9, som i væsentlighed kun drejer sig om jorden⁴. Craigie konkluderer, at salmen slutter, således som den begyndte, med at prise Guds navn. For det var navnet og åbenbaringen gennem det, der omformede menneskets følelse af universel ubetydelighed til en bevidsthed om den "hellige" og betydelige plan⁵.

Hermed skulle den egentlige eksegese af Salme 8 være afsluttet, hvorefter denne opgaves specifikke emne vil blive behandlet.

7. Salmens antropologiske aspekter set i GT-perspektiv.

7.1. Forholdet mellem Salme 8 og Genesis 1: I dette afsnit vil den antropologiske linie, som blev afstukket i eksegesen (se s. 16f), blive fulgt op og uddybet. Som tidligere nævnt vil de antropologiske aspekter, som salmen lægger op til, primært blive fremstillet i sammenhæng med Gen. 1. Relationen mellem Salme 8 og Gen. 1 er der imidlertid uenighed om, hvilket også det tolkningshistoriske rids antydede (se s. 3f).

De forskere, som anser Salme 8 for primært at udtrykke en kongeideologi, har i sagens natur vanskeligt ved at acceptere en egentlig sammenhæng mellem salmen og Gen. 1. Nogen litterær afhængighed afvises klart⁶. Dog går de fleste med til, at der højst sandsynligt må være en traditionshistorisk forbindelse mellem Gen. 1,16-30 og salme 8⁷.

Forstås salmen i antropologisk perspektiv, må Deissler vel også have ret i erklæringen: At Salme 8,6-9 "zumindesten die Lehre, wenn nicht den Text

(1)Kraus s.211. (2)Ibid. s.212. (3)Craigie s.108-109. (4)Kraus s.212. (5)Craigie s.109. (6)Engnell s.278; Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.72ff; Wildberger s.482. (7)Childs s.21; Schmidt s.12 note 25; Wildberger s.481.

von Gen. 1,16-28 zur Basis haben, kann mit guten Gründen nicht bezweifelt werden"¹. Gross går endda så vidt, at han kalder Salme 8 bibelens egen kommentar til Gen. 1,26ff². I relation til dette, mener Holm-Nielsen, at det under forudsætning af den antropologiske forståelse er "lige gyldigt, om man hævder dens afhængighed af Gen. 1 eller omvendt, eller om man indskrænker sig til at sige, at det er de samme "urgamle" forestillinger der ligger bag dem begge. Resultatet er dog i alle tilfælde, at man forstår Sl. 8 på samme måde som Gen. 1: det skabte menneskes undren over sin stilling i universet"³.

7.2. Antropologien: Helt i overensstemmelse med sin tolkning af Salme 8, siger Kraus, at der næppe i hverken Gammel Testamente eller Ny Testamente gives et bedre tekstmateriale til beskrivelse af de antropologiske aspekter end Salmernes Bog⁴, og at Salme 8,5ff simpelthen er et locus classicus med henblik på "das tiefe Geheimnis der Geschöpflichkeit des Menschen"⁵. En hemmelighed, der kun afsløres ved Guds navns åbenbaring (jvf. v.2; 10), og i menneskets forhold til og sameksistens med Gud⁶. Eller i sammenhæng med Gen. 1 er det måske bedre at tale om Guds forhold til mennesket som forudsætning for menneskets selvforståelse⁷.

Salme 8 indeholder primært to aspekter af Gammel Testamentes antropologi: A) Mennesket er bestemt til at herske, og B) Mennesket er bestemt til at lovprise Gud.

Udgangspunktet for antropologien i Gammel Testamente er, at mennesket er skabt i Guds billede. I Salme 8 kommer gudbilledligheden ikke verbalt til udtryk, men den er sagligt inkluderet i salmen⁸.

Ved skabelsen bliver mennesket tiltalt på en særlig måde, jvf. Gen. 1,28. Mennesket får overdraget et for mennesket karakteristisk embede. Salme 8,6 forstår det som en kroning med ære og herlighed. Tillige i Gen. 2,15-23, hvor implikationen fra Gen. 1,26-28 anskueliggøres, får mennesket tildelt en særlig ansvarsfuld opgave og særbeføjelser. Gudbilledligheden kommer bl.a. til udtryk i dette, at mennesket hører, adlyder og svarer på denne Guds tiltale⁹.

Målet med menneskets skabelse er særstillingen blandt alt det andet skabte (Gen. 1,26b; Salme 8,7). Skaberværket skal tjene til arbejde, næring og hjælp for mennesket (Gen. 2,15.16.19). Derved bliver et element i gudbilledligheden, at mennesket skal beskæftige sig med de samme ting, som Gud har skabt¹⁰.

Det fører frem til det første hovedaspekt: A) Mennesket er bestemt til at herske.

(1)Deissler s.49. (2)Gross s.93f. (3)Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.71-72.
(4)Kraus, Theologie s.178. (5)Ibid. s.185. (6)Ibid. s.186f. (7)Wolff s.233.
(8)Wildberger s.481. (9)Wolff s.234. (10)Ibid. s.234-235.

7.2.1. Mennesket er bestemt til at herske: Menneskets gudbilledlighed kommer på en særlig måde frem i herskeropgaven (Gen. 1,26b: וַיִּרְדּוּ; Gen. 1,28). Formålet med menneskets skabelse i Guds billede er ligefrem defineret ud fra dette. I Salme 8 blive det udtrykt med, at mennesket er blevet sat over (לְשׁוֹן) Guds skaberværk, og at alt er lagt under dets fødder. Netop som hersker er mennesket Guds billede. Mennesket praktiserer Guds herredømme som hans forvalter, men samtidig dokumenterer mennesket, at Gud er skaberværkets ultimative herre. Mennesket skal ikke varetage opgaven autotitært eller tyrannisk, men som en ansvarlig chargé d'affaires. Herskerretten og herskerpligten er ikke autonom men netop "afbilledlig"¹.

Denne forvalter-billedlighed indeholder tre vigtige elementer:

1) אָדָם i Gen. 1,26 må nødvendigvis forstås kollektivt, jvf. at Gen. 1,26b udtrykker pluralis. Der er altså tale om en menneskehed. Derved er herskeropgaven ikke overgivet til store og mægtige enkeltpersoner, men til mennesket i fællesskab. Det lille menneske (Salme 8,4) har Gud taget sig af (Salme 8,5) og givet det fuldmagt (Salme 8,6-7). Ingen i menneskeheden skal være udelukket fra denne fuldmagt.

2) Mennesket er skabt tvekønnet (Gen. 1,27), hvilket betyder, at det kun kan varetage sin skabelsesopgave som Guds billede ved at stå sammen og supplere hinanden som mand og kvinde.

3) I Gen. 1,28 kommer det yderligere frem, hvorfor mennesket blev skabt i Guds billede som mand og kvinde. De skulle føde børn, så menneskeheden blev stor, idet menneskehedens vækst og menneskets herskerrolle over alt det skabte er umiddelbart forbundet. Det er en stor menneskehed, der er betroet forvalteropgaven².

Udøvelsen af dette herredømme kan deles op i tre hovedpunkter³:

a) Forudsætningen er en afmytologiseret verden. Intet i verden er guddommeligt og derfor utilgængeligt for mennesket.

b) Arten af forvalter-herredømmet er ubetinget overlegenhed. כֹּשֶׁשׁ (Gen. 1,28) giver frihed til en fuldstændig underkastelse af jorden. Den anden imperativ וְרָדָה optager stikordet fra begyndelsen af Gen. 1,26b. וְרָדָה bliver andre steder brugt som kongelig term (Sal. 72,8; 110,2; Es. 14,6; Ez. 34,4). Men her tilkendes denne kongelignende herskerværdighed alene mennesket i dets mangfoldighed. וְרָדָה kan også i forbindelse med en vinperse betyde noget i retning af "at træde", dvs. det har noget at gøre med at omforme et materiale til noget andet. Sættes det i relation til Gen. 1,28, kan man sige, at mennesket er bemyndiget til at udføre nyttige forandringer i skaberværket.

(1) Childs s.22; Gross s.98; Kraus s.214; Wolff s.235; Zimmerli s.316.

(2) Wolff s.236-238. (3) Ibid. s.238ff; 325ff.

c) Herredømmets objekt er generelt jorden men især dyrene. De fremhæves, fordi alene dyrene er menneskets rival i kampen om føden (Gen. 1,29-30), og de skal tugtes og tæmmes. Måske er der i Gen. 1 ikke tænkt på døden, idet planterne udtrykkeligt gives til både mennesker og dyr. Dette bliver ændret i Gen. 9,1ff. Salme 8 inkluderer også jagten på dyrene. I salmen er rækkefølgen ændret i forhold til Gen. 1,28. Salme 8,8f fremstiller et klimaks i undren over det lille menneskes højhed. Mennesket har grundlæggende fået lagt alt under dets fødder (Salme 8,7b). Dog skal mennesket selv ikke være med i denne underkastelse (Gen. 9,6)!

Men hele tiden står mennesket i fare for at pervertere sin forvalteropgave, hvorfor der må sættes grænser for udøvelsen af herredømmet. Forbudet mod at udgyde menneskeblod under henvisning til gudbilledligheden er en sådan grænse, hvilket bekræfter, at "die Gottebenbildlichkeit nicht im Zustand der Rechtfertigung besteht, sondern eine bleibende wesensmässige Beziehung des Menschen zu Gott zum Inhalt hat"¹.

Generelt kan følgende to retningslinier for udøvelsen af herredømmet opstilles:

1) Menneskets underkastelse af verden må ikke føre til ødelæggelse af omverdenen, således at det medfører en trussel mod menneskehedens eksistens. Menneskers hensynsløse herredømme over mennesker forfalsker afbilledet af Gud. 2) Den tekniske udvikling må ikke føre til, at mennesket underkastes en teknisk-økonomisk tvang.

Hvor mennesket bliver overvældet af de ting, som det skulle forvalte og bestride, der vil "u-mennesket" altid opstå².

Det menneske, som erkender den her beskrevne overlegenhed og herskerrolle, kan ikke bringe det til udtryk i selvros, men kun i den lovprisende tiltale til Gud (Salme 8,6f.10), hvilket fører frem til det andet antropologiske hovedaspekt: B) Mennesket er bestemt til at lovprise Gud.

7.2.2. Mennesket er bestemt til at lovprise Gud: Den taknemmelige dialog med Skaberen bliver i Salme 8 ikke fortrængt af en selv-fascination over egne muligheder og evner, fordi mennesket bevarer erkendelsen af egen begrænsning og nød (Salme 8,5) og bevidstheden om, at dets position i skaberværket hviler på "hellig nåde"³.

Salmen taler ikke om mennesket som en midter-skabning⁴, men her er tale om en spænding i det menneskelige væsen som sådan, en spænding mellem ringhed og storhed. Det særegne ved Salme 8 ligger imidlertid ikke kun i denne ringhed-storhed polaritet, men specielt deri, at menneskets berømmelse

(1)Gross s.90. (2)Wolff s.326. (3)Childs s.22; Wolff s.328; Zimmerli s.314.
(4)Gross s.100 og Schmidt s.13 mener i modsætning til Zimmerli, at mennesket er i en midterstilling "zwischen Gott und Kreatur".

ganske nøje er knyttet til berømmelsen hos og af den, der har udstyret mennesket med højhed (jvf. v.2 og 10). Erkendelsen af menneskets egentlige væsen (v.5) og bestemmelse fører til en reflekterende lovprisning af Gud, der tænker på og tager sig af mennesket¹.

I den taknemmelige og ophøjende lovsang til Gud "findet die Bestimmung des Menschen zum Leben in der Welt, zum Lieben des Mitmenschen und zum Beherrschen der aussermenschlichen Schöpfung ihre wahrhaft menschliche Erfüllung. Sonst wird der Mensch als sein eigener Abgott zum Tyrannen, oder er verliert im Verstummen zur Sprachlosigkeit seine Freiheit"².

Hermed er salmens spørgsmål מִן-מֶלֶךְ forsøgt besvaret ud fra salmens eget svar sat i relation til primært Gen. 1.

8. Salmens betydning for Luthers kristologi.

8.1. Salmens relation til Luthers kristologi: Umiddelbart vil nogle nok indvende, at Luthers kristologi ikke er særlig rimelig eller relevant i sammenhæng med Salme 8, og at nærværende opgave dermed falder fra hinanden.

Den kristologiske tolkning af Salmernes Bog vil ikke her blive drøftet på grundlag af sine specifikke forudsætninger³. Men der synes at være udbredt enighed om, at bl.a. de kongelige elementer på en eller anden måde peger ud over sig selv⁴. Begrundelsen for dette kan imidlertid være endog meget forskellig - lige fra profeti-forståelsen (Kristus-forståelse) til en religions-evolutionistisk opfattelse (religiøs efterrationalisering).

Mowinckel mener, at der må skelnes mellem den videnskabelig-historiske udlægning og den praktisk-opbyggelige, men samtidig erklærer han dog, at en kristologisk-opbyggelig forståelse ikke er en "illigitim omtydning, ingen uberettiget innleggelse av et fremmed innhold"⁵. Fra fuldendelsen falder der lys over det foreløbige⁶. Den gammeltestamentlige åbenbaringsreligion skrider til stadighed ud over sig selv, hvilket giver en principiel ret til at læse Gammel Testamente "i lyset av den fullkomne Kristusåbenbaring"⁷. Craigie går også med til, at den nytestamentlige tolkning af visse salmer i en vis forstand er legitim⁸, og Childs argumenterer indgående for det rimelige i at læse Gammel Testamente (og salmerne) også i lyset af Ny Testamente⁹.

Med hensyn til Salme 8 er det specielt Hebr. 2,5ff, der har givet anledning til at sætte salmen i forbindelse med kristologien.

Holm-Nielsen taler om, at Salme 8 har et dobbelt aspekt, nemlig et rent menneskeligt og et kongeligt¹⁰. Tidligere i denne opgave er der blevet

(1) Zimmerli s.313. (2) Wolff s.330; jvf. Kraus s.214. (3) Det ville sprænge kravene til denne opgaves volumen og derfor kræve en speciale-afhandling. (4) Mowinckel s.60. (5) Ibid. s.471f. (6) Ibid. s.472. (7) Ibid. s.473; jvf. også s.490. (8) Craigie s.41. (9) Childs s.26ff. (10) Holm-Nielsen (Festskr. Søe) s.80.

argumenteret for, at begge disse aspekter i hvert fald også peger tilbage på "urmennesket" eller "urkongen". Under den forudsætning, at Salme 8 på en eller anden måde peger ud over sig selv, er det vel ikke urimeligt at sige, jvf. Hebr. 2,5ff, at netop dette dobbelte aspekt viser frem mod den eskatologiske messias-konge. I det mindste siger Holm-Nielsen: "dette dobbelte aspekt turde da også endelig være forklaringen på, at vi i senjødedommen kan finde såvel den opfattelse af Sl. 8 at den taler om mennesket "slet og ret", som at den taler om den eskatologiske messias-konge"¹. Derfor må der vel også svares nej på Holm-Nielsens spørgsmål: "Er det for spidsfindigt at finde det samme dobbelte aspekt i Hebræerbrevet, idet 2,6-7a skulle udtrykke Messias' menneskelighed i inkarnationens fornedrelse, mens 2,7b-8 drejer sig om Messias' guddommelige herlighed"².

Selv om Ringgrens argumentation ikke ligger helt på linie med nærværende, så mener han dog, at Hebræerbrevet måske ikke er så langt fra den historiske virkelighed, som det umiddelbart forekommer³.

Som det vil fremgå af næste afsnit, er det Hebræerbrevets anvendelse af Salme 8, som Luther fører ud i sin yderste konsekvens. Dermed kommer Luthers kristologiske tolkning til at fremstå som et - ikke uvæsentligt - gennemført tolknings- og dogmehistorisk eksempel på dette, at salmen på en eller anden måde peger ud over sig selv.

Forholdet mellem denne opgaves to linier, den antropologiske respektive den Luthers-kristologiske, kan opfattes som et - ikke urimeligt - spændingsforhold, eller det kan forstås således, at den antropologiske linie peger bagud, mens den Luthers-kristologiske linie peger fremad, altså på følgende måde: Urmenneske/-konge (antropologiske linie) - Salme 8 - Messias-kongen (Luthers-kristologiske linie).

Hermed er den fremadvisende linie, som i næste afsnit vil blive udfoldet i Luthers forståelse, forsøgt legitimeret

8.2. Luthers tolkning af Salme 8 med særlig henblik på kristologien:

Luther er ikke i tvivl om, hvorledes han forstår Gammel Testamente generelt: "hie wirstu die windeln und die krippen finden, da Christus innen ligt, dahin auch der engel die hirtten weissset, Schlechte und geringe windel sind es, aber theur ist der schatz Christus, der drinnen ligt"⁴.

At Luther satte specielt Salmernes Bog højt viser følgende udtalelse: "Das es wol mächt ein kleine Biblia heissen, darin alles auff's schönest und kürtest, so in der gantzen Biblia stehet, gefasset und zu einem seinen Euchiridion oder Handbuch gemacht und bereitet ist"⁵.

Med hensyn til Salme 8 tolker Luther den som direkte messiansk profeti,

(1) Holm-Nielsen (Festskr. Sæ) s.80. (2) Ibid. s.84 note 31. (3) Ringgren s. 20. (4) WDB 8 s.12. (5) WDB 10,1 s.99.

og ikke kun som en type på Messias¹. For Luther er den messianske forståelse "its God-intended sense"², og han "addressed himself to the use that the Epistle to the Hebrews makes of Psalm 8"³.

Luthers tolkning af Salme 8 foreligger i en prædiken fra 1. november 1537. Dog blev den først publiceret i 1572. I nærværende redegørelse for Luthers tolkning af Salme 8, vil Luther i relativ udstrakt grad selv komme til orde ved anvendelse af direkte citater, og der vil specielt blive sat fokus på de egentlige kristologiske elementer.

At Salme 8 står centralt i Luthers kristologi, viser allerede indledningsordene til prædikenen: "Auff das wir nu urfach haben von Im zureden, So wollen wir für uns nemen den achten Psalm Davids, welcher von unserm Herrn Jhesu Christo gemacht ist"⁴.

8.2.1. De to naturer: I v.2 ser Luther i brugen af יהוה אדונינו en antydning af, at kongen (Kristus) må være både Gud (יהוה) og menneske (אדונינו)⁵. Men personens enhed bevares, idet Kristus får to navne: "ein grossen, Göttlichen Namen, HERR, und ein kleinen, Menschlichen Namen, Herrscher"⁶. Dermed indiceres de to naturer, den guddommelige og den menneskelige, i en og samme person, Kristus. "Das sind drey hohe Artickel, so David hie mit kurtzen worten rüret und bekennet, Der erste, das dieser König zwo Naturen habe... Der ander, das er ein unzertrennete Person sey... eine Person, ein König, ein HERR und Herrscher... Der dritte Artickel ist, das dieser HERR, das ist: Gott, solle Mensch werden und empfangen Herrschafft, Gewalt und Ehre vom Vater uber alles"⁷.

I v.7 kommer læren om Kristi to naturer også klart frem, mener Luther. Betydningen af תמשילתו går nemlig i retning af at gøre et menneske til herre, hvorved Kristi menneskelige natur antydes. Den guddommelige natur fremgår derimod af hele vendingen, idet Gud ikke gør nogen til herre over hans hænders værk, eller lægger alt under nogens fødder, medmindre "er sey denn im gleich, das ist: Gott"⁸.

8.2.2. Rige og herredømme: Jesu Kristi rige og herredømme bliver også i følge Luther beskrevet i Salme 8. På baggrund af sin oversættelse af v.2b: "Da man dir dancket im Himel"⁹, tolker Luther dette sted således: "So soltu verstehen, das David die Lande und den Himel zusamet reimet, in dem er spricht, Unsers Herrschers Name sey herrlich in allen Landen, und da dancket man Im im Himel"¹⁰. Kristi rige er på jorden i alle lande, men samtidig i himlen. For det er ikke et jordisk, fysisk og dødeligt rige, men et evigt rige¹¹. De troendes pris og tak på jorden er samtidig en himmelsk lovprisning¹².

(1)Gawrisch s.85. (2)Ibid. s.86. (3)Ibid. s.91. (4)WA 45 s.205; jvf. til-lige ibid. s.207. (5)Ibid. s.208. (6)Ibid. s.209. (7)Ibid. s.209f. (8)Ibid. s.244. (9)Ibid. s.205. (10)Ibid. s.215. (11)Ibid. s.215f. (12)Ibid. s.216.

Efter Luthers opfattelse beskriver v.3 Kristi herredømme og arten af hans rige, og hvordan Kristus etablerer riget¹. Kristus etablerer ikke sit rige gennem menneskelig magt, kraft og visdom, men ved ordet og evangeliet prædikeret af umyndige og spædbørn. Luther forstår de spæde som mennesker "die Unmündigen Kindern gleich sind, das Wort mit einfeltigem Glauben fassen und annehmen und sich von Gott führen und leiten lassen wie Kinder", og de diende er dem "die den Seuglingen gleich sind, Das ist: die dem lautern, reinen Wort anhangen on allen zusatz Menschlicher trewme und gedancken"².

Fjende og hævner forstår Luther som djævelen og hans brud³. Kristus opretter altså sit rige ved svage og hjælpeløse menneskers evangelieforkyndelse, som driver djævelen og hans rige bort, når mennesker kommer til tro på dette evangelium⁴. Gud kunne have sendt en stærk himmelsk hær til jorden, men han har valgt at etablere sit rige ved det, som ser svagt ud⁵.

I forlængelse heraf skal det blot nævnes, at Luther i v.4 ser en omtale af Kristi nye rige⁶.

8.2.3. Fornedrelse, lidelse og opstandelse: I forbindelse med v.5 overvejer Luther end ikke, at verset skulle tale om andet end Kristus⁷. På baggrund af וְיָכַח, forstået som "ein betrübten, ermlichen, elenden Menschen"⁸, udfolder Luther sin forståelse af Kristi fornedrelse og lidelse. Kristus bliver her kaldt "Filium Adam", fordi "er vom Menschen geboren ist, Nicht on mittel von Gott geschaffen"⁹. Vers 5 og 6 udtrykker dybden i Kristi fornedrelse, hans største lidelse og pine, da han blev hånet, spottet og korsfæstet¹⁰.

Vers 6a oversætter Luther temporalt på følgende måde: "Du wirst In lassen ein Kleine zeit von Gott verlassen sein"¹¹, hvilket får ham til at opfatte dette som en beskrivelse af Kristi gudsforladthed i lidelsen. Her er ikke tale om Kristi fysiske lidelse, men om hans høje åndelige lidelse, som Kristus har følt i sin sjæl. En lidelse, der overgår enhver fysisk lidelse. "von Gott verlassen sein, das ist viel erger denn der Tod"¹². "David sihet hie on zweifel im Geist Christum an, da er im Garten mit dem Tode ringet und am Kreutzen schreiet"¹³. Kristi fysiske lidelse indikeres ved brugen af וְיָכַח (v.5), hvilket står for et elendigt og lidende menneske. Den åndelige lidelse kommer til udtryk, når det siges, at "Er werde eine kleine zeit von Gott verlassen sein"¹⁴.

Efter Luthers mening handler dernæst v.6b om Kristi opstandelse. Efter

(1)WA 45 s.217. (2)Ibid. s.218. (3)Ibid. s.219. (4)Ibid. s.220-221.
(5)Ibid. s.222. (6)Ibid.s.229-230. (7)Ibid. s.234. (8)Ibid. s.235. (9)Ibid.
s.235. (10)Ibid. s.235. (11)Ibid. s.206. (12)Ibid. s.237. (13)Ibid s.239.
(14)Ibid. s.241.

en længere udredning af ordene כבוד וְהָדָר¹ fastslår Luther: "Darumb sind diese wort eine herrliche Weissagung von der Aufferstehung Christi und von seiner Kröning, Und solcher Ehre und Schmuchs wird keine ende sein"².

8.2.4. Kristi herredømme - Adams herredømme: Til sidst skal en i relation til denne opgave interessant detalje hos Luther kort skitseres. I forbindelse med v.7-9 foretager Luther en sammenligning af Kristi og Adams herredømme. Med hensyn til v.7 siger Luther, at Adam også ved skabelsen blev sat som herre over Guds skaberværk, men ikke alting blev lagt under hans fødder. Mennesket skulle ikke være herre over andre mennesker, og endnu mindre herre over englene (jvf. Gen. 1,28). Derfor er dette i sammenligning med Kristi herredømme kun "eine geringe Herrschafft"³.

I relation til v.8-9 erklærer Luther dog: "Dis ist das letzte stück der Herrschafft Christi, welche Herrschafft auch Adam empfangen hat im Paradis, dasselb wirsst hie David auch unter Christum"⁴.

Hermed er linien Urmenneske/-konge - Salme 8 - Eskatologisk messiaskonge igen trukket op, og det er vist, hvor konsekvent Luther kunne gøre brug af Salme 8 i forbindelse med udfoldelsen af sin kristologi.

9. Konklusion.

For det første er det kommet frem under denne undersøgelse af Salme 8, at salmen indeholder en del både tekstkritiske og eksegetiske problemer, som har givet anledning til diskussion og uenighed inden for forskningen, og som har affødt divergerende hypotesedannelser.

For det andet har den forsøgsvis afklaring, på trods af flere tilbageværende uafklarede og ubehandlede spørgsmål, vist, at der med rimelighed kan argumenteres for, at Salme 8 også giver et ikke ubetydeligt bidrag til Gammel Testaments antropologi, hvorved den indledningsvis opstillede hypotese er blevet bekræftende underbygget.

For det tredje har den skitserede Luther-tolkning af Salme 8 givet et eksempel på en gennemført messiansk-kristologisk opfattelse af salmen og klargjort, at Salme 8 havde stor betydning for Luthers kristologi.

Derved fremtræder følgende linie i nærværende opgaves behandling af Salme 8: Urmennesket/-kongen - Salme 8 - Messiaskongen.

--oOo--

(1)WA 45 s.242-243. (2)Ibid. s.243. (3)Ibid. s.246-247. (4)Ibid. s.248.

I

Emne: Salme 8 med særlig henblik på GT's antropologi og salmens betydning for Luthers kristologi

Litteraturliste:

Tekst:

Salme 8	Biblia Hebraica Stuttgartensia, Deutsche Bibelsellschafft, Stuttgart 1967/77, s.1091-1092	2 sider
---------	---	---------

Kommentarer:

Craigie, P. C.	Word Biblical Commentary, Vol. 19, Texas 1983, s.25-56; 104-113	42 -
Kraus, H.-J.	Biblischer Kommentar Altes Testament XV/1, Neukirchen-Vluyn 1961/1978, s.1-117; 202-214	130 -

Monografier, artikler m.m.:

Beyerlin, W.	Psalm 8, Chancen der Ueberlieferungskritik, Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZTK) 73, Tübingen 1976, s.1-22	22 -
Child, B. S.	Psalm 8 in the Context of the Christian Canon, Interpretation (Int) 23, Virginia 1969, s.20-31	12 -
Det danske Bibelselskab	Salme 8, Davids Salmer, Det gamle Testamente i ny oversættelse, København 1984, s.20	1 -
Donner, H.	Ugaritismen in der Psalmenforschung, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (ZAW) 79, Berlin 1967, s.322-350	29 -
Deissler, A.	Zur Datierung und Situierung der "kosmischen Hymnen" Pss 8 19 29, Lex Tua Veritas, Festschrift für H. Junker, Hrsg. H. Gross, F. Müssner, Trier 1961, s.47-58	12 -
Engnell, I.	Die Urmenschvorstellung und das Alte Testament, Svensk Exegetisk Årsbok (SEA) 22-23, Uppsala 1957-58, s.265-289	25 -
Gawrisch, W. R.	Luther and Psalm 8, Luther Lives, E. C. Fredrich (ed.), Wiscousin 1983, s.85-97	13 -
Gross, H.	Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, Lex Tua Veritas, Festschrift für H. Junker, Hrsg. H. Gross, F. Müssner, Trier 1961, s.89-100	12 -
Hamp, V.	Ps.8, 2b. 3, Biblische Zeitschrift (BZ) 16, Paderborn 1972, s.115-120	6 -
Holm-Nielsen, S.	De sidste årtiers salme- og profetforskning, Dansk teologisk Tidsskrift (DTT) 1-2, København 1972, s.30-46	17 -
Holm-Nielsen, S.	Til forståelsen af Salme 8, Festschrift til N. H. Sørensen, København 1965, 65-84	20 -
Krauss, H.-J.	Theologie der Psalmen, Biblischer Kommentar Altes Testament XV/3, Neukirchen-Vluyn 1979, s.134-257	124 -
Luther, M.	Der Achte Psalm Davids gepredigt und ausgelegt durch D. Martin Luther Anno 1537, D. Martin Luthers Werke, 45. Band, Weimar 1911, s.204-250	47 -

514 sider

II

Luther, M.	Vorrede auff das Alte Testament (1545), D. Martin Luthers Werke, Die Deutsche Bibel, bd. 8, Weimar 1954, s.11-31	21 sider
Luther, M.	Vorrede auff den Psalten (1545), D. Martin Luthers Werke, Die Deutsche Bibel, bd. 10,1, Weimar 1956, s.99-105	7 -
Mowinckel, S.	Offersang og sangoffer, Salmediktningen i Bibelen, Oslo 1980, s.50-117; 470-500	99 -
Reventlow, H. G.	Der Psalm 8, Poetica (Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft) 1, München 1967, s.304-332	29 -
Ringgren, H.	Psalm 8 och kristologin, Svensk Exegetisk Årsbok (SEA) 37-38, Uppsala 1972-73, s.16-20	5 -
Rudolph, W.	"Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge..." (Psalm 8,3), Festschrift für W. Zimmerli, Hrsg. H. Donner, R. Hanhart, R. Smend, Göttingen 1977, s.388-396	9 -
Schmidt, W. H.	Gott und Mensch in Ps. 8, Theologische Zeitschrift (TZ) 25, Basel 1969, s.1-15	15 -
Soggin, J. A.	Textkritische Untersuchung von Ps. VIII vv.2-3 und 6, Vetus Testamentum (VT) 21, Leiden 1971, s.565-571	7 -
Stamm, J. J.	Eine Bemerkung zum Anfang des achten Psalms, Theologische Zeitschrift (TZ) 13, Basel 1957, s.470-478	9 -
Wildberger, H.	Das Abbild Gottes, Theologische Zeitschrift (TZ) 21, Basel 1965, s.245-259; 481-501	36 -
Wolff, H. W.	Anthropologie des Alten Testaments, München 1984, s.233-330	98 -
Zimmerli, W.	Was ist der Mensch, Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie, Gesammelte Aufsätze II, München 1974, s.311-324	14 -

Ialt 863 sider

Hjælpebidler:

Koehler, L./Baumgartner, W. (ed.)	Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1958
Köhn, R.	Hebraisk grammatik, Oslo 1972
Pedersen, J.	Hebræisk Grammatik, København 1981

Frederiksberg d. 28. november 1988
Carsten Skovgaard-Holm