

DE GAMMELTESTAMENTLIGE APOKRYFER OG PSEUDEPIGRAFER OG QUMRANTEKSTERNE¹

NIELS HYLDAHL

De mere eller mindre klart afgrænsede samlinger af jødiske skrifter, der her er tale om: de gammeltestamentlige apokryfer, de gammeltestamentlige pseudepigrafer og Qumranskrifterne, er alle blevet til inden for et kortere tidsrum, som bedst kan bestemmes, når pseudepigraferne – eller slet og ret: den apokalyptiske litteratur – sættes i fokus. Med visse forbehold kan det fastslås, at disse skrifter er blevet til i løbet af de to sidste århundreder f.Kr. og det første århundrede e.Kr., altså inden for en periode på ca. 300 år. Denne bestemmelse gælder ikke kun pseudepigraferne; den gælder også apokryferne og – men her måske mindre sikkert – Qumranskrifterne. Med den nye danske oversættelse af apokryferne 1998, med genudgivelsen af den lidt ældre danske oversættelse af pseudepigraferne 2001 og endelig med den nye udgave af den danske oversættelse af Qumranskrifterne 2003 må det siges, at interesserede danske læsere her har fået en del at se til.²

Perioden, der er tale om, indledes med seleukidernes overtagelse af magten over Palæstina efter ptolemæerne ved slaget ved Paneas år 198 f.Kr. og afsluttes med tilstanden efter romernes indtagelse af Jerusalem og ødelæggelsen af templet i år 70 e.Kr. Perioden indrammes, set fra et jødisk synspunkt, så at sige af to katastrofer: på den ene side af seleukidernes hårdhændede undertrykkelse af jødernes opstand under Antiokus IV Epifanes og hans forsøg på i året 168 f.Kr. at tilintetgøre jødedommen, og på den anden side af romernes brutale nedkæmpelse af jødernes oprør under Titus i årene 66-70 e.Kr. Hvad der ikke lykkedes for seleukiderne: at tilintetgøre den jødiske religion, lykkedes næsten for romerne – om ikke før, så ved nedkæmpelsen af Bar Kokbah-opstanden i 132-135 e.Kr. I mellemtiden var det lykkedes jøderne at tilkæmpe sig militær og national selvstændighed under makkabæisk anførsel, en selvstændighed, som dog ikke engang varede i 100 år og afsluttedes med Pompejus' indtagelse af Jerusalem i året 63 f.Kr.

Ligger perioden for tilblivelsen af den her omtalte jødiske litteratur således nogenlunde fast, er der på den anden side ikke tale om nogen geografisk begrænsning til det palæstinensiske område. Tværtimod har denne litteratur sin oprindelse hos jøderne, hvor de end hører hjemme, ikke mindst i Egypten (Visdommens Bog; Tredje Makkabæerbog) og Mesopotamien (Tobits Bog) og måske hovedstaden Rom (Fjerde Ezrabog?), men selvfølgelig også – og måske først og fremmest – i Palæstina selv (fx Judiths Bog, Første Makkabæerbog, Siraks Bog, de fleste af pseudepigraferne – og naturligvis Qumranskrifterne). Med andre ord: Litteraturen er blevet til både i Palæstina og i den vidtforgrenede jødiske diaspora.

I denne sammenhæng kan der måske være grund til at minde om, at ikke al jødisk litteratur fra den nævnte periode er repræsenteret ved de gammeltestamentlige apokryfer og pseudepigrafer og Qumranteksterne. I Alexandria blev Filons store og betydningsfulde forfatterskab til i årene henimod midten af det første århundrede e.Kr., og i Rom skrev Josefus sine historiske og apologetiske værker i sidste fjerdedel af århundredet. Og så er det måske vigtigste af det hele dermed endnu ikke nævnt: den kristne litteraturs ældste dele.³

1. Til erstatning for Benedikt Otzens foredrag: Den antikke jødiske litteratur – hovedlinie eller sidespor?

2. *Det Gamle Testaments Apokryfe Bøger*, København: Det Danske Bibelselskab 1998; B. Otzen, *Kommentar til De Apokryfe Bøger*, København: Det Danske Bibelselskab 1998; *De gammeltestamentlige Pseudepigrafer i oversættelse med indledning og noter* ved E. Hammershaimb ... (opr. 1953-1976), 2. udg. ved B. Ejrnæs/B. Otzen, København: Det Danske Bibelselskab 2001; *Dødehavsskrifterne og de antikke kilder om essæerne* (opr. 1998), 2. udvidede og reviderede udg. ved B. Ejrnæs, S. Holst og M. Müller, København: Anis 2003.

3. En betydelig del af de ikke-bibelske, før-rabbinske skrifter (med undtagelse af Filons og Josefus') findes hos

Hele denne kolossale litteratur omfatter en betydelig mængde litterære genrer, der afspejler både den gammeltestamentlige litteraturs former og den hellenistiske kulturs tænkning og udtryksmåder: historieskrivning, roman, novelle, visdomslitteratur, liturgiske og kultiske skrifter og forskrifter, skriftudlægninger, apokalypter osv. Den litterære rigdom er ganske overvældende.⁴

Også hvad sproget angår, er der tale om en betydelig diversitet: græsk, hebraisk, aramaisk og latin – og vel at mærke: ikke kun uden for Palæstina blev der skrevet på græsk, men også i Palæstina selv.

I det efterfølgende skal alle disse skrifter og litteraturformer selvfølgelig ikke omtales. Men der skal gås ind på nogle få problemstillinger – jeg må nok erkende: hovedsagelig af historisk karakter, men alle med tilknytning til den jødiske litteratur, der her står i centrum: 1) Makkabærbøgerne og spørgsmålet om jødernes ret til deres egen religion; 2) 4QMMT-teksten og spørgsmålet om makkabæernes legitimitet; og 3) spørgsmålet om bestemmelsen af eskatologi og apokalyptik.

1. Makkabærbøgerne og spørgsmålet om jødernes ret til deres egen religion

I det frihedsbrev, som Antiokus III (223-187) udstedte til Jerusalem og byens jødiske indbyggere umiddelbart efter slaget ved Paneas, da seleukiderne overtog magten over Palæstina, hedder det bl.a., at jøderne får ret til at leve efter deres fædres love. Det betyder med andre ord, at der tilstås dem ret til deres egen religion og – under seleukidisk overhøjhed – ret til et vist mål af folkeligt selvstyre.⁵ E.J. Bickerman skrev i sin bog om den makkabæiske opstand, *Der Gott der Makkabäer*, 1937, følgende ord herom:

Jerusalem war also eine heilige Stadt; aber nicht aus eigener Machtvollkommenheit der Judenheit, sondern kraft eines königlichen Befehls, der "die Gesetze der Vorfahren" bestätigte und dadurch ihre Ausübung sicherte.⁶

Siden jeg første gang læste disse ord for mange år siden, er jeg i stigende grad blevet overrasket over deres indhold. Ganske vist synes Bickerman selv at have forstået ordene i retning af, at det drejede sig om et seleukidisk privilegium, som jøderne selv senere kunne pege på og drage nytte af. Det var efter hans opfattelse, hvad der skete, da den illegitime ypperstepræst Jason indførte – som det hedder – græsk kultur hos sine landsmænd, og Bickerman kan henvise til 2 Makk 4,11 som støtte herfor: "Han [sc. Jason] tilsidesatte de for jøderne gældende kongelige privilegier [sc. de i Antiokus' frihedsbrev indeholdte løfter], ... opløste den lovmæssige forfatning og indførte nye skikke, der stred mod loven." Men den bitre sandhed er jo snarere den, at Antiokus' såkaldte frihedsbrev kun garanterede jøderne retten til deres religion så længe, som de seleukidiske overherrer selv tillod det. I samme øjeblik den jødiske religion blev forbudt – og det skete som bekendt under Antiokus IV Epifanes (175-164) i året 168 f.Kr. – var de kongelige privilegier borte, og jødedommens fortsatte eksistens var da ikke længere sikret af kongemagten. Det drejer sig

P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg: F.H. Kerle Verlag/Wilhelm Rühling 1928, genoptrykt Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966.

4. Jf. B. Otzen, "Den antikke jødiske litteratur", i: S. Pedersen (red.), *Den nytestamentlige tids historie*, Århus: Aarhus Universitetsforlag 1994, 194-244; B. Otzen, *Jødisk litteratur på Jesu tid. Udvalgte afhandlinger fra 25 år*, København: Anis 2001 (heri også en bearbejdelse fra 2001 af afhandlingen om den antikke jødiske litteratur, 11-73).
5. Teksten findes hos Josefus, *Ant. Jud.* XII, 138-144 (kap. 3,3); litteratur: se N. Hyldahl, *Den ældste kristendoms historie*, København: Museum Tusulanums Forlag 1993, 11-14.
6. E.J. Bickerman, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin: Schocken Verlag/Jüdischer Buchverlag 1937, 53 (= samme, *The God of the Maccabees. Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt* (Studies in Judaism and Late Antiquity 32), Leiden: E.J. Brill 1979, 34).

(med et anakronistisk udtryk) om forholdet stat – kirke. Men i dette tilfælde var det en *fremmed* stat, den syriske, der optrådte som herre over et andet folk, det jødiske, og over dets religion. Den makkabæiske opstand efter religionsforbudet kan derfor bedre forstås som udtryk for modvilje mod fremmedherredømme overhovedet end som udtryk for et jødisk ønske om at hævde de kongelige privilegier fra Antiokus III's tid. I makkabæernes øjne havde de seleukidiske magthavere tilranet sig en autoritet, som alene tilkom Gud Herren. Hvis dette er en korrekt historisk forståelse af, hvad der lå bag den makkabæiske opstand, der fulgte i kølvandet på religionsforbudet, så er det også dermed sagt, at denne opstand havde præg af zelotisme, dvs. at deltagerne i opstanden kun anerkendte Gud alene, ikke noget menneske, som herre; jf. de udtrykkelige henvisninger til Pinehas (4 Mos 25) i 1 Makk 2,26.54. Lidenskaben eller iveren for loven var makkabæerne fælles med hasidæerne om (se 1 Makk 2,42: ”vældige krigere i Israel, som alle frivilligt ville ofre sig for loven”).

Antiokus IV's forbud mod den jødiske religion og hans profanation af templet i Jerusalem i 168 f.Kr. kom selvfølgelig ikke umotiveret, som et lyn fra den blå himmel. Det fremgår klart af den historiske sammenhæng:

Hans andet egyptiske felttog blev afsluttet sommeren 168 f.Kr. uden for Alexandria, som han ligesom tidligere nu igen belejrede. Men den 22. juni s.å. fandt romernes fuldstændige sejr over makedoneren Perseus sted ved Pydna. På Delos i det ægæiske hav havde en romersk delegation under ledelse af C. Popilius Laenas ventet på udfaldet, og så snart meldingen kom, drog delegationen videre til Rhodos, hvor indbyggerne blev bebrejdet deres passivitet i opgøret med makedonerne (det må jo minde om USA og koalitionen mod Irak). Efter et ophold på fem dage fortsatte delegationen med Popilius i spidsen direkte til Alexandria og opsøgte Antiokus IV på stranden uden for hovedstaden, hvor han opholdt sig i sin lejr. Antiokus, der altid havde været en stor beundrer af romerne, fik nu overrakt en officiel skrivelse fra det romerske senat med ordre om straks at forlade Egypten med hele hæren. Da Antiokus ville rådføre sig med sine folk, tegnede Popilius med sin stok en cirkel i sandet rundt om kongen og bad ham svare, før han overtrådte stregen. Overrumplet måtte Antiokus give efter og efter nogle få dages forløb begive sig af sted med sin hær. Meddelelsen om hans enorme tab af prestige nåede Jerusalem i form af et rygte om, at han var død. Det benyttede den i mellemtiden afsatte ypperstepræst Jason sig af, og med en hær på 1000 mand erobrede han Jerusalem, og den nye, ligeledes illegitime ypperstepræst, Menelaos, som Antiokus havde indsat, og som havde hjulpet Antiokus med udplyndringen af templet året før, måtte søge tilflugt i den syriske garnison i byen. Antiokus har utvivlsomt med rette betragtet Jasons væbnede tilbagevendende som et regulært oprør og lod en del af hæren, der ubesejret kom fra Egypten, behandle Jerusalem efter krigsrettens regler.⁷ Det er i *denne* kontekst, at religionsforbudet og profanationen af templet hører hjemme. Efter tre års forløb kunne makkabæerne foretage templets genindvielse i måneden kislev år 165 f.Kr., men det varede mere end 20 år endnu, før de fik tilkæmpet sig national selvstændighed under makkabæeren Simon.

I spørgsmålet om makkabæerbøgerne, her især 2 Makk., vil jeg gerne pege på ét forhold, som forekommer mig at være af betydning for den samlede vurdering af de to skrifter.

Fra 2 Makk 4,11 (som delvis blev citeret ovenfor) ved vi, at en vis Johannes, far til Eupolemos, var den jøde, der på det jødiske folks vegne havde forhandlet fredsbetingelserne med Antiokus III efter magtskiftet, der fulgte af syrernes sejr over egypterne ved slaget ved Paneas 198 f.Kr.: ”de for jøderne gældende kongelige privilegier, der var opnået af Johannes – far til den Eupolemos, der blev sendt til romerne for at opnå venskab og forbund.” Sproget, der blev forhandlet på, har selvfølgelig været græsk.

Sønnen Eupolemos kender vi fra makkabæertiden som den ene af de to udsendinge, som Judas Makkabæeren sendte til Rom i året 161 f.Kr. for at sikre romernes velvilje over for det jødiske folk. Denne Eupolemos var kendt for sin litterære virksomhed, idet han forfattede et historisk værk, *Om Judæas konger*, omkr. 158 f.Kr., altså efter hjemkomsten fra Rom – selvfølgelig

7. Også andre byer end Jerusalem benyttede lejligheden til at gøre oprør mod Antiokus; se 2 Makk 4,30; N. Hyldahl, *Den ældste kristendoms historie*, 29, note 25.

lig skrevet på græsk.⁸

Den anden af de to udsendinge, der deltog i rejsen til Rom, var Jason, søn af Eleazar. Sendefærdens til Rom er omtalt i 1 Makk 8,17-32. Rejsens historicitet bekræftes af Josefus, der et sted gengiver et brev fra konsulen C. Fannius Strabo (fra år 161 f.Kr.) til øen Kos med omtale af et forbund indgået mellem senatet og jøderne og med ønske om, at de jødiske udsendinge sikres god hjemrejse.⁹ Senere deltog denne Jasons søn, Antipater, i en lignende diplomatisk mission til Rom for at forny forbundet mellem romerne og jøderne (se 1 Makk 12,16).

Spørgsmålet er, om vi ved mere om denne Jason, søn af Eleazar, end der her er sagt. Spørgsmålet herom tror jeg kan og bør besvares bekræftende. Han kan være identisk med den Jason fra Kyrene, hvis historiske værk i fem bøger på græsk forfatteren til 2 Makk. har sammenfattet til én bog (2 Makk 2,23). Det er påfaldende, at 2 Makk. slutter med syrerens Nikanors fald år 161 f.Kr., kort før Eupolemos' og Jasons rejse til Rom og kort før Judas Makkabærens død, der ikke omtales i 2 Makk. Det er betegnende, at det just er i 2 Makk., dvs. i Jasons værk, at ordene *hellenismós* (2 Makk 4,13) og *ioudaismós* (2,21; 8,1; 14,38) dukker op for første gang. At Jason var fra Kyrene, er ikke noget argument mod identiteten.¹⁰

Betydningen af den mulige identitet ligger i det forhold, at 2 Makk. i sin grundsubstans da går lige så langt tilbage i tid som rejsefællens Eupolemos' værk om de jødiske konger. I så fald er værket lige så gammelt som fx Daniels Bog og betydeligt ældre end 1 Makk.

2. 4QMMT-teksten og spørgsmålet om makkabæernes legitimitet

Af 1 Makk., der oprindeligt var skrevet på hebraisk, findes der af forståelige grunde end ikke det mindste fragment blandt Qumranskrifterne.¹¹ Dets pro-makkabæiske holdning ville næppe være forenelig med indstillingen, der kan spores bag de centrale skrifter fra Qumran. (Og hvad angår Jason fra Kyrenes oprindelige værk og 2 Makk., så er de affattet på græsk, og heller ikke heraf findes der det ringeste spor blandt Qumranskrifterne.)

Et af de Qumranskrifter, som har påkaldt sig stor opmærksomhed, men også vakt undren på grund af de vanskeligheder, der knytter sig til fortolkningen af det, er den såkaldte MMT-tekst, fundet i flere kopier i hule 4.¹² Med 'lovens gerninger', *ma^ašê hattôrāh*, sigtes der til et sted i teksten selv, hvor udtrykket forekommer. Det minder om Paulus' sprogbrug: 'lovgerninger', dvs. gerninger foreskrevet i Moseloven, og dem er der ifølge Paulus som bekendt ingen frelse ved: "af lovgerninger retfærdiggøres intet kød" (Gal 2,16; Rom 3,20).

-
8. Om Eupolemos: se D. Mendels, *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature. Recourse to History in the Second Century B. C. Claims to the Holy Land* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 15), Tübingen: J.C.B. Mohr/Paul Siebeck 1987, 29-46: 'The Fifties: Eupolemos – City, Temple, the Land and the United Monarchy'.
 9. Josefus, *Ant. Jud.* XIV, 233 (kap. 10,15); se E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*. A New English Version, udg. af Geza Vermes o.a., I, Edinburgh: T & T Clark 1973, 172, note 33.
 10. Identifikationen af Jason med Jason fra Kyrene er foreslået af L. Herzfeld 1855, men bestridt af bl.a. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10), 2. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr/Paul Siebeck 1973, 182. Men har Hengel ikke læst Mark 15,21 om Simon fra Kyrene?! Om identiteten af Jason, Eleazars søn, med Jason fra Kyrene har jeg tidligere udtalt mig; bl.a. *Den ældste kristendoms historie*, 16-17; "Historiesynet i Første og Anden Makkabæerbog", i: G. Hallböck/J. Strange (red.), *Bibel og historieskrivning* (Forum for Bibelsk Eksegese 10), København: Museum Tusulanums Forlag 1999, 116-127, dér 117-118.
 11. Jf. Johann Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, I-III (Uni-Taschenbücher 1862, 1863 og 1916), München: Ernst Reinhardt Verlag 1995-96, med den fuldstændige oversigt over samtlige Qumran-fragmenter.
 12. Oversat af J. Høgenhaven som 'Udvalg af Lovens Gerninger' i: *Dødehavsskrifterne*, 169-179.

I MMT-teksten er der først et kalenderafsnit (A). Dernæst en række udlægninger af bestemte forskrifter i Moseloven, udlægninger, hvori et ”vi” forsvarer udlægningerne over for et ”de”, som åbenbart står for en anderledes udlægning (B). Og til sidst et afsnit, hvori der tales direkte til et ”du”, og hvori der henvises til den fremlagte lovtolkning, som adressaten opfordres til at indse rigtigheden af (C).

Der er med andre ord tale om *et brev*, og det er umiddelbart nærliggende at tænke på Paulus’ breve som en analogi: ”Ligesom Paulus’ breve er Udvalg af Lovens Gerninger blevet behandlet og overleveret som en litterær tekst; det viser de mange kopier af værket, som altså er blevet bevaret og afskrevet gennem et langt tidsrum. Teksten henvender sig ikke bare til den oprindelige adressat, men er blevet læst som et dokument, der havde noget vigtigt at sige til den gruppe, i hvis midte det er blevet overleveret.”¹³ En modsætning til Paulus’ breve kommer man imidlertid næppe udenom. For mens MMT-teksten befatter sig med den udlægning af en række lovgerninger, der anses for at være rigtig, drejer Paulus’ breve sig bl.a. om, hvorvidt læserne overhovedet har fattet, at Moseloven handler om noget andet end lovgerninger; se fx Gal 4,21-31.

MMT-teksten er som sagt et brev. Adressaten synes at være en højtstående person. I hvert fald mindes der til slut om de gammeltestamentlige konger, specielt David. Brevets modtager kunne da være en regerende ypperstepræst eller konge. Lovtolkningerne, som brevet plæderer for, og som synes at være ret strenge, er af flere fortolkere blevet tydet som saddukæisk prægede, mens den lovforståelse, som adressaten står for, og som der tages afstand fra, kan forstås som farisæisk præget.¹⁴ Hvis teksten er blevet til i det 2. århundrede f.Kr., som de fleste fortolkere mener,¹⁵ er det dog i nogen grad betænkeligt at operere med størrelser som saddukæerne og farisæerne. For deres opståen og eksistens ved vi først med sikkerhed besked med i det 1. århundrede e.Kr., fra Det Nye Testamente og Josefus’ skrifter, og som bekendt er den tidligste omtale af farisæerne faktisk Paulus’ Fil 3,5 fra midten af århundredet¹⁶ – det er et par århundreder senere end brevet i MMT-teksten.

Den regerende ypperstepræst og/eller fyrste som brevets adressat – hvem kunne det være? Der kunne tænkes på makkabæren Jonatan (161-143 f.Kr.), som i året 152 f.Kr., under løvhyttefesten, lod sig udråbe til ypperstepræst (1 Makk 10,21), skønt han lige så lidt som de øvrige makkabæere var af ypperstepræstelig slægt (ypperstepræsteembedet forblev i øvrigt i makkabæerslægten besiddelse indtil så sent som år 37 f.Kr.). At Jonatan skulle have skubbet Retfærdighedens Lærer, hvis virkelige navn vi som bekendt ikke har, til side, er ren spekulation.¹⁷ Der er ganske vist mange dunkle punkter i den makkabæiske historie. Fx ved vi ikke, hvem der fungerede som ypperstepræst ved genindvielsen af templet år 165 f.Kr. Men at det var Judas Makkabæer, vægrer man sig dog ved at tro. Og Alkimos, der var forsøgt indsat som ypperstepræst af syrerne og også virkelig synes at have haft legitim adgang til embedet, lagde sig frygteligt ud med hasidæerne ved på én dag at lade 60 af dem gribe og slå ihjel, og det endnu før Judas Makkabærens død (1 Makk 7,5.9.12-25; 2 Makk 14,3-14) – efter Alkimos’ død i året 159 f.Kr. (1 Makk 9,54-57) er der et længere tomrum, før Jonatan blev ypperstepræst, men vi kan ikke udfylde dette tomrum. Vi kan heller ikke gennemskue det komplekse forhold mellem makkabæerne og hasidæerne, og vi ved ikke med sikkerhed, om disse hasidæere var de samme som essæerne.¹⁸

13. Høgenhaven, 171.

14. Se Høgenhaven, 172.

15. Se Høgenhaven, 172.

16. Jf. M. Müller, *Dødehavsskrifterne*, 20.

17. Til de forskellige overvejelser, se Høgenhaven, 172.

18. Forholdet makkabæerne – hasidæerne har jeg forsøgt at udtale mig om i artiklen om ”Historiesynet”; se foran, note 10.

Til trods for den store usikkerhed, der knytter sig til forståelsen af en række enkeltheder i det historiske forløb, er det dog netop i anledning af MMT-teksten, at jeg gerne vil gøre opmærksom på en sammenhæng hos Josefus, der fortjener at inddrages under fortolkningen af MMT-teksten. Sammenhængen hos Josefus relaterer sig til den makkabæiske historie, i dette tilfælde til makkabæeren Johannes Hyrkan I's tid (135-104). Han var som søn af Simon, den sidste af Mattathias' fem sønner og den, der havde skaffet jøderne national selvstændighed, både ypperstepræst og konge i én og samme person. Det er i forbindelse med Johannes Hyrkan, at Josefus bringer den første eksplicite omtale af farisæerne og saddukæerne (som allerede antydning skal man dog være forsigtig med at drage historiske konklusioner – Josefus skriver ved slutningen af det 1. århundrede e.Kr. om farisæerne og saddukæerne, altså to århundreder efter de skildrede begivenheder!). Josefus beretter, at Johannes Hyrkan selv hørte til farisæernes parti og ønskede at stå sig godt med dem.¹⁹ Engang havde han indbudt dem og fortalte dem, at han ønskede at være retfærdig (gr. *dikaios*), og at han i alle henseender gjorde, hvad der behagede Gud og dem. (Den retfærdighed, der her er tale om, er selvfølgelig den, der bestemmes af overholdelsen af Moseloven.) Johannes Hyrkan fortsatte med at bede farisæerne om at lede ham tilbage på retfærdighedens vej, hvis han skulle forville sig. Men ingen havde noget at sige herom – undtagen en vis Eleazar, som sagde: ”Hvis du ønsker at være retfærdig, så giv afkald på ypperstepræsteembedet og lad dig nøje med kongeværdigheden.” På Johannes Hyrkans anmodning om en forklaring på, hvorfor han skulle give afkald på ypperstepræsteembedet, svarede Eleazar: ”Vi har hørt, at din mor var krigsfange under Antiokus Epifanes.” Han sigtede dermed til, at Johannes Hyrkans slægtsforhold var tvivlsomme, og at han derfor var uegnet til at være præst, end-sige til at være ypperstepræst. Denne forklaring er selvfølgelig kun anekdotisk. Den virkelige forklaring var den, at farisæerne var misfornøjede med, at Johannes Hyrkan var både ypperstepræst og konge, og den smule sandhed, der kunne være i bagtalelsen af ham for hans tvivlsomme oprindelse, har langt snarere at gøre med det forhold, at makkabæerne ikke tilhørte den ypperstepræstelige slægt og derfor var illegitime indehavere af embedet, som brød med jødisk tradition. Hvad der i farisæernes øjne var forargeligt ved Johannes Hyrkan, var ikke det forhold, at han var konge, men at han var ypperstepræst. Det var til gengæld det embede, Johannes Hyrkans magt beroede på – at han også var konge, var mindre vigtigt. Josefus' beretning slutter med, at han blev vred, forbød farisæernes parti og straffede dem, der fulgte farisæisk lære, og at han derpå sluttede sig til saddukæerne.

Vi ser altså i Josefus-teksten en kritik af ypperstepræsten for ikke at være i overensstemmelse med jødisk tradition. Kongen bør nøjes med at være konge og overlade ypperstepræsteembedet til en anden, der er værdig og berettiget dertil. Det er ikke nok at ”være retfærdig”, dvs. i det ydre overholde Moselovens bestemmelser. I MMT-teksten ser vi implicit et lignende krav rettet til adressaten: han bør tage sig de gammeltestamentlige konger, ikke mindst David, som forbilleder og overhovedet bestræbe sig på at rette sig efter loven, på hvis rette ud-lægning brevet har givet en række anvisninger. MMT-brevet kan tolkes som udtryk for, at kongen skal lade sig nøje med at være hersker over sit folk og overlade de præstelige funktioner til dem, det tilkommer. Hvis denne tolkning er korrekt, er der tale om et i virkeligheden meget nært slægtskab mellem MMT-teksten og Josefus' beretning.

3. Spørgsmålet om bestemmelsen af eskatologi og apokalyptik

Med spørgsmålet om meningen med størrelserne ’eskatologi’ og ’apokalyptik’ bevæger jeg mig ind på et minefelt, hvor meget er usikkert og mange farer truer. Men det er næppe ganske forkert at sige, at fortolkerne af både de bibelske skrifter og af de intertestamentariske skrifter, der her er på tale, traditionelt har blandet de to størrelser sammen og ikke har gjort nogen væsentlig forskel mellem dem gældende. Eskatologi og apokalyptik var stort set ét og det samme. Eskatologien befattede sig ganske vist først og fremmest med tidsaspektet og tidsforløbet, først og fremmest

19. Josefus, Ant. Jud. XIII, 288-298 (kap. 10,5-6).

med spørgsmålet om denne verdens snarlige ende, Gudsrigets nært forestående komme og den problematik, der udsprang af Gudsrigets faktiske udeblivelse. Men netop ved denne tilsyneladende koncentration om det eskatologiske blev forståelsen af apokalyptikken forsømt – eller rettere: også apokalyptikken blev for det meste forstået i eskatologiens tegn, og også tidsaspektet i de apokalyptiske fremstillinger fik derfor tillagt hovedvægten: den fortidige seer, der havde gennemskuet og skildret historiens efterfølgende gang præcist og detaljeret, måtte også have ret i sine forudsigelser af de begivenheder, der var umiddelbart forestående på læsernes tid.

Men inden for de seneste årtier har der fundet bevægelser sted i denne ellers noget stivnede forståelse.

Dels blev apokalyptikken ikke længere først og fremmest forstået som en idemæssig forlængelse af den gammeltestamentlige profetisme, men blev snarere set på baggrund af den visdomstradition, der er repræsenteret både i Det Gamle Testamente (Ordsp., Præd. og Jobs Bog) og i de gammeltestamentlige apokryfer (Siraks Bog og Visd.), og som ikke mindst er egyptisk inspireret.²⁰ Derved kunne det intellektuelle ved apokalyptikken forklares, og nødvendigheden af interessen for kalenderspørgsmål af hensyn til fastlæggelsen af festerne bandt yderligere apokalyptikken til tempel, præsteskab og skriftlærde. De jødiske periodespekulationer, som de fx kommer til udtryk i Dan., kunne skyldes bekendtskab med sådanne tanker i *den græske verden*, hvor de optræder hos Hesiod.²¹

Dels blev væsentlige, hidtil upåagtede træk ved apokalyptikken påpeget af engelske og amerikanske fortolkere, af hvilke jeg først og fremmest vil nævne englænderen Christopher Rowland for hans bog om *The Open Heaven* fra 1982.²² Det drejer sig her om den apokalyptiske forståelse af verden som opdelt i himmel og jord, der er fysisk adskilt fra hinanden. (At netop apokalyptikken ynder at tale om flere eller mange himle, er i den umiddelbare sammenhæng her fuldstændig ligegyldigt, men er selvfølgelig ikke uden betydning for apokalyptikkens videre udvikling i gnosticismen.) Indsigten i det himmelske kan da enten formidles ved, at himlen åbnes og Gud Herren giver sig til kende (fx i beretningen om Jesu dåb i Mark 1,9-13), eller ved, at den udvalgte seer kommer på en himmelrejse, vejledes dér af en *angelus interpretis* og, efter sin tilbagekomst til jorden, gør sine fæller eller sin slægt til medvidere af de himmelske hemmeligheder (fx 1 Enoksbog). Den indsigt i de himmelske mekanismer, som seeren og hans kreds således kommer i besiddelse af, sætter dem i stand til at forstå det, der sker på det jordiske plan, som helt igennem bestemt og styret af det himmelske; men *uden* en sådan indsigt og forståelse, som den største del af menneskeheden må savne, er alting uforståeligt og kaotisk og meningsløst, og menneskenes færden tilsvarende kaotisk og meningsløs, uden mål og med. Men seeren og hans kreds af indsigtfulde er blevet et erkendelsessamfund, der som udvalgte kan betragte sig selv som kognitivt og intellektuelt højt hævet over den øvrige menneskehed.

Det er afgørende at forstå apokalyptikken i dens *vertikale* aspekt – til forskel fra og i modsætning til den eskatologiske anskuelse, der betragter tidsforløbet *horizontalt*. At apokalyptisk tænkemåde og eskatologisk tænkemåde derved kommer til at stå uformidlet over for hinanden, må foreløbig tages til efterretning. Men at den apokalyptiske, rumlige tænkemåde var vidt udbredt i den antikke jødedom og i den ældste kristendom, kan ikke let betvivles; forklarelsen på bjerget (Mark 9,2-8) og borttrykkelsen til den tredje himmel (2 Kor 12,2-4) er gode eksempler herpå.

Den tredje iagttagelse af væsentlig betydning for forståelsen af apokalyptikkens væsen stammer fra Henrik Tronier – det er i hvert fald den opfattelse, jeg har dannet mig af forholdet.

20. Se bl.a. B. Otzen, ”Den jødiske apokalyptik” (opr. engelsk 1990), i: samme, *Jødisk litteratur* (se foran, note 4), 105-116, dér især 109-111.

21. Otzen, smst., 112. Der er ikke tale om nogen umiddelbar litterær sammenhæng!

22. C. Rowland, *The Open Heaven: a Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, London: SPCK 1982.

Jeg tænker her på en række afhandlinger om apokalyptikken, Filon og Paulus, hvoraf de tidligste er fra 1994, men allerede angiver retningen.²³ Filosofihistorisk hører Filon fra Alexandria hjemme i den såkaldte middelplatonisme, som søgte at forene platonismen med stoiske elementer. Filons allegoriske tolkning af Mosebøgerne er netop udtryk for dette filosofihistoriske tilhørsforhold. Øverst i erkendelseshierarkiet står selvfølgelig den evige og uforanderlige *lógos* og ideerne eller ideernes verden, som også kan opfattes som Guds tanker. Over for denne begrebsverden står den materielle verden, som er foranderlig og forgængelig. Indsigt i ideernes verden giver indsigt i den materielle verden og dens beskaffenhed, og erkendelse former sig som en bestandig rejse (man fristes næsten til at sige: en himmelrejse) bort fra det materielle og sanselige til det ikke-sanselige og intellektuelle. Men der er ingen rumlig eller fysisk adskillelse mellem den sanselige og den ikke-sanselige verden. Der er udelukkende tale om en *begrebsmæssig* adskillelse, og den materielle og den ikke-materielle verden udgør ét, sammenhængende kontinuum. Den største del af menneskeheden raver omkring i blinde, uden forståelse for den ikke-sanselige verden. Men de indsigtfulde udgør et fortolkningssamfund, der kunne – men ikke nødvendigvis måtte – betragte sig selv som en elite hævet højt op over alle andre.

Sammenlignes den apokalyptiske tilværelsesforståelse nu med den filosofiske, der kommer til udtryk hos Filon, vil det straks ses, at de er beslægtede. I begge tilfælde er der tale om, at den virkelighed, der betinger alt andet, er den guddommelige, transcendent og uforfølgelige, intelligible verden. Men mens denne transcendent verden hos Filon kun er begrebsmæssigt fattelig, ikke fysisk, så er der i apokalyptikken tale om en rumlig, fysisk adskillelse af himmel og jord. Filon var ikke apokalyptiker, det var derimod Paulus. Men sammenligningen med Filons tænkning viser desuden, at også den apokalyptiske to-rums-tænkning har netop *den* græske filosofiske tradition med den transcendental-tænkning, som vi først og fremmest kender den fra den middelplatoniske filosofi, som forudsætning. Hvordan det i detaljer end er gået til og blevet formidlet – det turde stå fast, at apokalyptikken forudsætter den græske filosofiske tradition i dens (middel)platoniske udformning.

Hvilket i øvrigt stemmer fuldstændig overens med den tidsmæssige indplacering af de gammeltestamentlige pseudepigrapher (kort og godt: den apokalyptiske litteratur) i hellenismen, som denne fremstilling blev indledt med.

Tillad mig her en ekskurs om Filon og Paulus.

At Paulus skulle have kendt til Filons skrifter, er der intet, der tyder på. Han har ikke desto mindre været på nærmeste hold af ham, om end på uventet måde. Det drejer sig om den alexandriske jøde Apollos, der var uddannet i retorik, veltalenhed, og var kyndig i Skrifterne, dvs. Septuaginta, hvis vi skal tro Ap.G. (ApG 18,24-28). Af Paulus' 1 Kor. fremgår det, at mens Paulus selv var borte, var Apollos kommet til Korinth og havde dér bidraget til den korinthiske menigheds vækst i et sådant omfang, at Paulus selv følte sig fortrængt og en rum tid foretrak at holde sig borte. Om Apollos og forholdet mellem ham og Paulus står der adskilligt at læse i 1 Kor 1,12; 3,4-6.22; 4,6 og 16,12. Det er nærliggende at forestille sig Apollos som udgået fra Filons skole og ligesom Filon som repræsentant for den allegoriske udlægning af Mosebøgerne. Ligesom Filon, men til forskel fra og i modsætning til Paulus selv, har Apollos selvfølgelig afvist enhver form for apokalyptisk tilværelsesforståelse.

Striden mellem Paulus og Apollos vil kunne kaste lys over forståelsen af meget i Paulus' to breve til Korinth.²⁴ Men situationen var yderst kompleks. En del tyder på, at Paulus selv har ladet

23. H. Tronier, *Transcendens og transformation i Første Korintherbrev* (Tekst & Tolkning. Monografier udgivet af Institut for Bibelsk Eksegese 10), København: Akademisk Forlag 1994; "Om engle og den sunde fornuft – Angelus interpres og Logos", i: N.P. Lemche/M. Müller (red.), *Fra dybet. Festskrift til John Strange* (Forum for Bibelsk Eksegese 5), København: Museum Tusulanums Forlag 1994, 253-273; "Apokalyptikkens historiefilosofi. Erkendelse og historiekonstruktion i Dyreapokalypsen, Første Enoks Bog 85-90", i: *Bibel og historieskrivning* (se foran, note 10), 140-161.

24. Se N. Hyldahl, "Betragtninger vedrørende Filons antropologi", i: P. Bilde o.a. (red.), *Jødedommen og hellenismen* (Hellenismestudier 9), Århus: Aarhus Universitetsforlag 1995, 26-42; "Corinthian Gnosis?" i: S. Giversen o.a. (red.), *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Con-*

sig belære af den alexandrinske strømning, han stiftede bekendtskab med i Korinth, og at han ikke udelukkende har været afvisende i sin egen apokalyptiske holdning. Den *sofía*, visdom, han taler om i 1 Kor 1-2, kan han kun tale om, fordi den *var* blevet introduceret i Korinth af Apollos, og den radikale skriftudlægning, han fremkommer med i 2 Kor 3, er han formodentlig blevet udfordret til af den anderledes skriftfortolkning, som Apollos-fløjen havde produceret. Paulus kender også så meget til den alexandrinske visdomstradition og er blevet så fortrolig med den, at han ved, at indsigt, visdom og erkendelse ifølge den er en guddommelig nåde (*cháris*) og gave (*dôreá*), som ikke giver dens indehaver nogen grund til at blæse sig op; der er forskel på at modtage (*lambánein*) og at besidde (*échein*), som Paulus skriver i skarp tilrettevisning af Apollos-fløjen (1 Kor 4,7), og det med ord og udtryk, som også Filon kunne have brugt.²⁵ Filon må selv have haft grund til at advare mod intellektuelt overmod og elitær selvbevidsthed og har gennem sine jødiske omgivelser formodentlig vidst besked med, at visse folk var opfyldt af tanken om at være fuldkomne i erkendelse og dyder og gjorde brug deraf gennem udøvelse af den autoritet og magt, som de i deres fuldkommenhed mente sig berettiget til – fx Apollos, som netop derfor har set sig nødsaget til at forlade Alexandria og slå sig ned andetsteds.

Slutning

Intet eller højst meget lidt af, hvad jeg her har sagt, vil få nogen til at tænke på *gnôsis* eller gnosticisismen (og dog har der i det foregående været tale om både visdomstradition og intellektualisme/rationalitet i forbindelse netop med apokalyptikken). Men i overvejelserne af, hvad hele den jødiske litteratur fra de her berørte tre århundreder: de gammeltestamentlige apokryfer og pseudepigrapher og Qumranskrifterne, siden hen førte til, vil det være nærliggende at tænke på den umiddelbart efterfølgende periode. Det vil med andre ord sige: det 2. århundrede e.Kr. Det er just dér, vi finder gnosticisismen, ikke før – om end man ikke skal være blind for, at der selv hos Paulus findes spor, der kan tydes i retning af det gnostiske: Gal 1,4 om den nuværende, onde verden; 2 Kor 4,4 om denne verdens gud.

Hvilken mulig sammenhæng består der da mellem apokalyptikken og gnosticisismen?

For mig er svaret ganske enkelt: Den rumlige, fysiske adskillelse af himmel og jord, som er så karakteristisk for den apokalyptiske tænkning, bliver i gnosticisismen så uovervindelig, at jorden eller denne verden ikke længere kan forstås som skabt af Gud, men må betragtes som skabt af en ond verdensskaber, demiurgen, Det Gamle Testaments gud og skaber, mens Gud selv bliver den fremmede gud, *le dieu séparé*. At dette virkelig er en rammende karakteristik af gnosticisismen, har Simone Pétrement efter min mening én gang for alle gjort klart i 1984.²⁶ Men det er først ved at *modstille* apokalyptikken og gnosticisismen sådan, som jeg her har gjort, at også *sammenhængen* mellem de to størrelser bliver åbenbar. Som apokalyptikken har græsk filosofisk tænkning som forudsætning, sådan har tilsvarende gnosticisismen apokalyptisk tænkning som forudsætning. Det kunne være en fremtidig opgave i detaljer at eftervise denne sammenhæng.

ference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. On the Occasion of the 50th Anniversary of the Nag Hammadi Discovery (Historisk-filosofiske Skrifter 26), København: C. A. Reitzel 2002, 183-188; se også D.P. Ker, "Paul and Apollos – Colleagues or Rivals?" *Journal for the Study of the New Testament* 77 (2000), 75-97.

25. Se N. Hyldahl, "Filon's antropologi" (se forrige note), 37.

26. S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris: Les Éditions du Cerf 1984 (= *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism*, London: Darton, Longman & Todd 1991).