

## DØDEN OG EFTERLIVET HOS JOSEFUS

PER BILDE

### 1. Indledning

I arbejder om synet på døden og efterlivet i antik jødedom og tidlig kristendom inddrager man flittigt Filon, Qumran-litteraturen samt antikke jødiske apokryfe og pseudepigrave skrifter, men kun sjældent Josefus.<sup>1</sup> Hertil svarer, at disse emner som oftest kun spiller en beskedent rolle i værker om Josefus.<sup>2</sup> Begge dele hænger formentlig sammen med, at Josefus endnu ikke agtes højt som teolog.<sup>3</sup> Ikke desto mindre kan man hos Josefus finde tekster med interessante udsagn om døden og livet efter døden, og det er nogle af de vigtigste af disse tekster, som i det følgende skal fremlægges, analyseres og diskuteres.

Formålet med denne undersøgelse er således at indkredse og analysere vigtige udsagn hos Josefus om døden og efterlivet. Opgaven består ikke primært i at indfange Josefus' eget syn på døden, selv om vi undervejs ikke kan undgå at berøre dette spørgsmål, og selv om en dybere indsigt heri forhåbentlig vil vise sig som en sidegevinst i kølvandet af vort hovedprojekt. I dette er vi ude efter det bredere billede af synet på døden og efterlivet, som kommer til orde i Josefus' værker, og som – via Josefus' kilder og referater af andres synspunkter – kan formodes af afspejle videre kredse i den antikke jødedom.<sup>4</sup>

Hvilke metoder kan antages at føre os til dette mål? En nærliggende mulighed er at gå alle de tekster igennem, hvor Josefus anvender ord som "død" (*thanatos*, ca. 255 gange, og *teleuté*, ca. 140 gange), "udødelighed" (*athanasia*, 7 gange), "udødelig" (*athanatos*, 12 gange), "evigt liv" (*zôê aiônios*, aldrig) og lignende udtryk. Dette kan i sig selv være en vigtig opgave, men især en gennemgang af *thanatos* vil sandsynligvis vise sig at være forholdsvis ufrugtbar. I stedet har jeg fundet det mere givtigt at udvælge og analysere et begrænset antal tekster, hvori Josefus til gengæld ytrer sig sammenhængende og fyldigt om vort emne:

1. Bell 2,151b-158 (Josefus om essæernes (essenernes) eskatologi).
2. Bell 3,371-375 (Josefus' gengivelse af sin egne overvejelser i talen mod selvmord i hulen under Jotapata).
3. Bell 6,46-49 (Josefus' gengivelse af en tale af Titus til de romerske soldater før det afgørende angreb på Jerusalem i 70 e.v.t.).
4. Bell 7,340-348 (Josefus' gengivelse af en del af Eleazar Ben Jairs anden tale på Masada).
5. Ant 18,14 (Josefus' gengivelse af farisæernes opfattelse).
6. Ant 18,18 (Josefus' gengivelse af essæernes opfattelse).

- 
1. Således fx Bousset-Gressmann-Lohse 1966, 202-301, jf. 39; Volz 1966, specielt 63 og 269; Moore 1970, bd. 2, 279-395; Stemberger 1972 (intet); Becker 1976 (intet); Hoffmann 1978, 79-80; Schürer-Vermees, bd. 2, 1979, 488-549; Lincoln 1981; Rochais 1981 (intet); Cohen 1987, 87-92/101; de Boer 1988, 207; Barr 1992, 44 og 107; Sanders 1992, 279-303; Witherington 1992. Sievers 1998a, 78 anfører en lignende kritiik.
  2. Således fx Hölscher 1916; Thackeray 1967, 97-98; Rajak 1983; Attridge 1984, 203-206.
  3. Jf. Bousset-Gressmann-Lohse 1966, 39: "Für seine Person kommt Josephus als halber Renegat und als kluges Weltkind, für das die Religion nicht viel bedeutet, bei unserer Darstellung kaum in Betracht", og Moore 1970, bd. 1, 210: "For the religion of his times Josephus is a somewhat disappointing source". Nærmere herom i Bilde 1988, 182-184 og 187-189.
  4. Vigtige bidrag til at løse denne opgave foreligger i Cavalin 1974, 141-147; Fischer 1978, 144-156 (183); Mason 1991, 156-170; Sievers 1998a, som er identisk med 1998b.

7. Ap 2,203 og
8. Ap 2,217-218 (Josefus' gengivelse af det jødiske folks og jødedømmens opfattelse af døden og livet efter døden).<sup>5</sup>

Dette katalog af tekster vil vi i det følgende gennemgå på den måde, at vi først præsenterer hver enkelt teksts bredere kontekst. Dernæst bringes selve teksten i Erling Harsbergs eller min egen oversættelse, hvorefter vi kortfattet forsøger at bestemme og karakterisere tekstens udsagn om døden og efterlivet. Disse tolkninger af hver enkelt tekst vil i høj grad blive udarbejdet i lyset af de øvrige tekster. Efter gennemgangen af teksterne følger en samlet analyse af hele materialet. Undersøgelsen afsluttes med et komparativt udblik, hvor vi søger at sætte Josefus' udsagn i forhold til andre, vigtige, samtidige kilders vidnesbyrd.

## 2. Bell 2,151b-158

Konteksten er Josefus' omfattende beskrivelse af essæerne (eller essenerne) i Bell 2,119-161.<sup>6</sup> Vor tekst stammer således fra slutningen af dette omfattende stykke. På linje med andre samtidige tekster<sup>7</sup> kan Josefus således siges at afslutte redegørelsen for den essæiske gruppe med en fremstilling af deres eskatologi. Erling Harsberg gengiver teksten således på dansk:

(151) (...) De ringeagter farer og smerter besejrer de ved deres viljestyrke; hvis døden kommer til dem med berømmelse, mener de, at den er bedre end udødelighed (*athanasias*).<sup>8</sup> (152) Alle disse karakteregenskaber kom frem for alt til udtryk i krigen mod romerne; i den blev de pint og tortureret, blev brændt og radbrækket; og deres vej førte gennem alle tænkelige torturkamre, for at de skulle smæde lovgiveren eller spise af de forbudte ting; men de lod sig ikke tvinge til noget af dette; heller ikke kunne man tvinge dem til at smigre deres bødler eller udgyde tårer. (153) Smilende under deres pinsler og kun med spot tilovers for deres bødler opgav de ånden, i den sikre forvisning, at de ville genvinde livet.<sup>9</sup> (154) For det er deres urokkelige overbevisning, at deres legemer er forgængelige (*phtharta men einai ta sōmata*), og at det stof, hvorfra de består, ikke er noget blivende, men at sjælene er udødelige og evige (*tas de psuchas athanatos aei diamenein*); de er opstået og blevet til af den fineste æther og er blevet indesluttet i legemerne som i et fængsel, idet de er blevet draget ned ligesom af et af naturens tryllemidler; (155) men når de er blevet frigjort fra kødets bånd, glæder de sig, som var de befriet fra lang trældom (*douleia*), og svinger sig op i det høje (*metēoros*). De deler den anskuelse med grækernes sønner, at der venter de godes sjæle et liv hinsides oceanet på et sted, hvor man ikke plages af regn, sne eller hede, men hvor en mild vestenvind altid blæser fra oceanet og bringer kølighed. Men de onde sjæle venter der en mørk og iskold hule, hvor straffene aldrig hører op. (156) Det forekommer mig, at det er efter den samme anskuelse, grækerne har henvist deres helte, som de kalder heroer og halvguder, til de saliges øer, men de slettes sjæle til Hades, de ugudeliges opholdssted. Deres myter beretter, at her bliver nogle straffet, som Sisyfos, Tantalos, Ixion

- 
5. Sievers berører ligeledes de fleste af disse tekster, ligesom han anfører en længere liste med 30 tekster, hvor Josefus kommer ind på efterlivet (1998a, 90). Sievers' formål er dog et andet end mit, idet han primært er ude efter Josefus' egen opfattelse. Nogle af disse tekster anføres ligeledes hos Cavalin 1974; Fischer 1978 og Mason 1991.
  6. En nærmere undersøgelse af denne tekst har jeg fremlagt i Bilde 1998a, 51-57.
  7. Blandt adskillige eksempler henvises her til Matt 24-25; 1 Kor 15 og Did 16.
  8. Meningen er ikke klar, og jeg vil derfor foreslå, at man her oversætter *athanasia* med "fravær af død", "(det) at undgå døden" eller "at leve videre". En lignende uklarhed i en sætning af næsten samme karakter i Bell 1,58 har Erling Harsberg dér valgt at tolke og oversætte på samme måde: "... hun (Hykanos' mor) ville hellere lide døden for Ptolemaios' hånd end leve videre (*hōs autēi ge kreittona ton ek Ptolemaiou thanaton athanasias einai* ...), hvis blot han fik sin retfærdige straf ..." (Harsberg 1997, 9).
  9. Den græske tekst har ... *tas psuchas ēphiesan hōs palin komiounenoi*, som mere præcist kan oversættes med "de udsendte de deres sjæle i troen på, at de ville få dem igen". Hvad der kan ligge i sætningen "at de ville få dem igen", skal vi forsøge at klarlægge i forbindelse med gennemgangen af Bell 3,374 af Ap 2,218 (i afsnit 3, 6, 9 og 10).

og Tityos. Således betoner de<sup>10</sup> først og fremmest, at sjælene er udødelige (*aidious huphistamenoï tas psuchas*), og dermed ansporer de mennesker til at stræbe efter det gode og kæmpe mod det onde. (157) De mener, at de gode bliver bedre i deres jordiske liv, når de kan håbe på ære også efter døden (...*elpidi timês kai meta tèn teleutên*), og at de slettes tilbøjeligheder hæmmes, når de må regne med, at selv om de ikke bliver opdaget, mens de lever, vil de rammes af evig straf efter døden (*meta tèn dialusin athanaton timôrian huphexein*). (158) Det er altså, hvad essenerne i deres religion lærer om sjælen, og det virker som en uimodståelig tilkaldelse for dem, der først en gang har fået smag for deres visdom (Harsberg 1997, 125-126).

I Bell 2, 119-161 giver Josefus sine græsk-romerske læsere en positiv præsentation af essæerne, som han fremstiller som et jødisk elitesamfund. Der kan derfor næppe herske tvivl om, at Josefus i høj grad sympatiserer med den gruppe, som han her beskriver.<sup>11</sup>

Som en optakt til fremstillingen af essæernes eskatologi skildrer Josefus det mod og den foragt for smerter, som essæerne beviste under det jødiske oprør mod Rom (66-70 (74) e.v.t.). Deres romerske fjender søgte at tvinge nogle af essæerne til at overtræde nogle af Moselovens bestemmelser, men ingen gav efter, og de torturerede gik i døden i sikker forvisning om, at de derved "ville genvinde livet" eller få deres sjæle tilbage igen (153).

Denne tekst udgør således en klar parallel til Anden Makkabærbogs heroiske beskrivelse af moderen og de syv sønner, som i en lignende situation på Antiokus IV Epifanes' tid (170-167 f.v.t.) foretrak tortur og død frem for at svigte jødedommen, hvorfor de efter tekstens opfattelse var overbevist om at de af Gud ville blive belønnet med et nyt og evigt liv (2 Makk 7).<sup>12</sup>

Anskuet fra vor særlige synsvinkel er den følgende beskrivelse af essæernes overbevisning om sjælens udødelighed særligt vigtig. Denne overbevisning består af to led. For det første den tanke, at sjælen er "udødelig" og "evig", at den "oppefra" kommer "ned" i det "forgængelige" legeme, hvor den "i trældom" indeslutes "som i et fængsel", og hvorfra den ved døden atter "befries" (*apalassô*) og vender tilbage til "det høje" (154). Der er her tale om en dualistisk antropologi, der er forbundet med en lære om sjælens præ- og posteksistens, altså en tanke, der er tæt på ideen om reinkarnation (*metempsychosis*).<sup>13</sup> Det andet led består af en art dobbelt eskatologi eller hinsidighedsteori, der går ud på, at sjælene efter døden vil få løn og straf i forhold til deres liv på jorden (155-157). Denne idé kendes i adskillige filosofier og religioner, og Josefus betoner selv (156a), at denne essæiske antropologi og eskatologi svarer til græsk tankegang om hinsidig løn og straf til menneskenes sjæle henholdsvis på "de saliges øer" og i "Hades".<sup>14</sup>

10. Her synes Josefus atter at referere til essæerne, jf. paragraf 158.
11. Jf. Cavalin 1974, 141; Mason 1991, 158-159; Bilde 1998a, 62-64.
12. Jf. 2 Makk 2,9: "Da han (den anden broder) var ved at drage sit sidste suk, sagde han: 'Usling, du skiller os fra livet her, men verdens konge vil lade os, der er døde for hans loves skyld, opstå til evigt liv!' (... *ho de tou kosmou basileus apothanontas hêmas huper tôn autou nomôn eis aiônion anabiôsin zôês hêmas anastêsei*)" (Den autoriserede danske oversættelse, 1998, 173). Terminologien er her en anden (*anastêsei ... eis aiônion anabiôsin zôês*), men den behøver ikke at stride imod den i Bell 2,153, jf. afsnit 3.
13. Denne tanke kender vi på græsk grund hos pythagoræerne, orfikkerne og især Platon jf. Friis Johansen 1991, 29-30 og 238-243; Mason 1991, 161-165, samt Lars Albinus i nærværende skrift, s. 32-38.
14. Disse "græske" ideer kender vi især fra Platons dialoger *Faidon* og *Symposion* samt fra hans fortælling om Er i dialogen *Staten* (10. bog, 613D-620D), men også fra de orfiske guldtavler (jf. Lars Albinus' bidrag til nærværende skrift, s. 32-38), fra den hermetiske litteratur (især *Poimandres* 26-27) og fra *Scipios Drøm* (Cicero: *Om Staten (De Re Publica)* 13-17). Samtidig hevises til Friis Johansens og Masons omfattende gennemgang af det græske materiale (note 13).

### 3. Bell 3,371-375

I slutningen af tredje bog af *Den Jødiske Krig* beskriver Josefus Jotapatas fald til Vespasian i juli 67 e.v.t. I den forbindelse fortæller han, at han selv, som havde haft kommandoen over byen, efter erobringen sammen med 40 forretningsmænd var flygtet og havde skjult sig i en hule. Dér blev de opdaget af romere, som opfordrede dem til at overgive sig. Det afviste Josefus' kammerater, som i stedet forlangte, at de alle skulle enten kæmpe til døden eller begå selvmord. I denne prekære situation holder Josefus en tale imod forslaget om at begå selvmord, som han betegner som en synd imod Gud. Som et alternativ fremsætter Josefus sit berømte og berygtede forslag om, at de i stedet alle skal kaste lod om at slå hinanden ihjel. Hans forslag vinder gehør, og det gik da sådan, at han blev

tilbage sammen med en anden, hvad enten man vil tale om lykken (*hê tuchê*) eller Guds forsyn (*theou pronoia*), og da det var ham magtpåliggende hverken at blive dømt til døden af loddet eller, hvis han blev alene tilbage, at besmitte sine hænder med en landsmands blod, overtalte han også den anden til at forblive i live ved at slutte en pagt med ham (Bell 3,391; Harsberg 1997, 219).

I Josefus' foregående tale mod forslaget om selvmord hedder det bl.a.:

(371) Tror I ikke, at Gud harnes, når et menneske behandler hans gave<sup>15</sup> med foragt? For det er fra ham, vi har modtaget livet (*to einai*), og det er ham, vi må overlade det til at bestemme hvornår det er forbi (*kai to mêketti einai*). (372) Alles legemer er dødelige, og de er skabt af et forgængeligt stof, men sjælen er altid udødelig, og den bor i vort legeme som en del af Gud (*psuchê de athanatos aei kai theou moira tois sômasin enoiktizetai*). Hvis nogen ødelægger det, som er blevet ham betroet af en anden, eller forvalter det dårligt, anses han for slet og upålidelig; men hvis nogen fra sit eget legeme fjerner det, der er blevet ham betroet af Gud, tror han da at kunne holde sig skjult for den, som han har krænket på denne måde? (373) Man anser det jo også for ret og rimeligt, at man straffer bortløbne slaver, selv om de herrer, de har forladt, er onde mennesker; skal vi så ikke anse det for ugudeligt, hvis vi selv løber bort fra den bedste af alle herrer, Gud? (374) Ved I ikke, at de, der forlader livet efter naturens lov og således tilbagebetaler det lån, de har modtaget af Gud, når giveren ønsker det, vinder evigt ry, og at det er sikret dem, at deres huse og slægt skal bestå? Ved I ikke, at deres sjæle, som forbliver rene og lydige, får tildelt den helligste plads i himlen, hvorfra de i tidernes kredsløb (*ek peritropês aiônôn*)<sup>16</sup> vender tilbage for atter at finde bolig i hellige legemer (*hagnois ... sômasin*)? (375) Men hvis nogle er så vanvittige, at de lægger hånd på sig selv, er det det mørkeste sted i Hades, der tager imod deres sjæle, og Gud, deres fader, hjem søger fædrenes synder på deres efterkommere (Harsberg 1997, 217).

Her skal vi ikke fortabe os i Josefus' historie i Jotapata,<sup>17</sup> men koncentrere os om den i teksten indeholdte antropologi og eskatologi. Hele teksten tjener den sag, der er hovedformålet med Josefus' tale i hulen i Jotapata, nemlig at overtale hans fæller til at opgave tanken om selvmord. Ifølge teksten er selvmord utilladeligt, fordi selvmorderen med sin handling sætter sig i Guds sted og tiltager sig en ret, som alene tilkommer Gud. Det forekommer klart, at vi i teksten møder det samme syn på mennesket, som kom til udtryk i Bell 2,151b-158. Menneskets sjæl (*psuchê*) er udødelig, ja, her tilspidses denne tanke til, at sjælen siges at være "en del af Gud".<sup>18</sup> Den bor i et dødeligt legeme,

- 
15. På græsk *autou to dôron*. Dermed menes "livet", jf. *to zên* ("det at leve" (370)) og *to einai* ("det at være til" (371)).
  16. Oversættelsen "tidernes kredsløb" er ikke klar, og jeg vil i stedet foreslå "tidernes ændring, vending, skiften eller omslag". Ordet forekommer også i Ap 2,218, hvor oversættelsen "omslag" ligeledes er rammende. Steve Mason når efter en grundig diskussion af dette udtryk frem til en lignende oversættelse: "in/at the succession (or change) of the ages" (1991, 168).
  17. Derom nærmere i Bilde 1988, 47-52.
  18. Denne tanke kan være opstået ved at læse 1 Mos 2,7 i lyset af 1,26-27, jf. Ant 1,34. Tanken om, at menneskets sjæl er udødelig, optræder i adskillige tekster hos Josefus, jf. Sievers 1998a, 90. Se fx Bell 2,163 (farisæernes syn på sjælen); Ant 1,85 (Enok); 1,231 (Isaks sjæl); 3,96 og 326 (Moses' sjæl) og 17,354 (Josefus' egen opfattelse).

og det gælder for mennesket om ikke at "ødelægge" sjælen eller egenhændigt at "fjerne" den fra legemet, dvs. tage sit eget liv.<sup>19</sup> At adlyde Gud er derimod ensbetydende med at undlade selvmord, og den, der således adlyder Gud, vil få en belønning, som her defineres såvel dennesidigt - som "evigt ry" (*kleos... aiônion*) og sikkerhed for, at "hus og slægt" vil bestå, - som hinsidigt - som "den helligste plads i himlen". De ulydige, derimod, vil som straf blive henvist til "det mørkeste sted i Hades" (375).<sup>20</sup>

I Bell 3,371-375 udtrykkes således den samme dualistiske antropologi og eskatologi, som vi fandt i Bell 2,151b-158. Derudover finder vi to særlige ideer, dels den, at sjælen er "en del af Gud", og dels den tanke, at de "rene og lydige" sjæle, der som løn har fået "den helligste plads i himlen", på et nærmere bestemt tidspunkt, der angives som "i tidernes kredsløb" (eller bedre: "ved tidernes omslag"), skal "vende tilbage"<sup>21</sup> for atter at finde bolig i hellige legemer" (374). Hvad der menes med udtrykket "hellige legemer", er ikke klart, men jeg opfatter det som udtryk for en art (gen)opstandelse.<sup>22</sup> For denne tolkning taler selve udtrykket "ved tidernes omslag", som i alt fald kan referere til den apokalyptiske tanke om det på forhånd guddommeligt fastsatte tidspunkt, dvs. "æonskifter". I så fald foreligger der med udtrykket "hellige legemer" en tanke, som er meget tæt på Paulus' formuleringer i 1 Kor 15 om de kristnes opstandelseslegemer, som han dér betegner som "pneumatiske legemer", og som netop siges at skulle erhverves ved den afgørende eskatologiske vending, der indtræder med parusien.<sup>23</sup>

Da Josefus i Bell 3,371-375 gengiver en tale af sig selv, må vi antage, at vi her er nærmere ved forfatterens egen opfattelse, mens Bell 2,151b-158 er præget af den usikkerhed, der følger af, at Josefus her må antages at bestræbe sig på at gengive esærernes synspunkter. Slægtsskabet mellem de to tekster tyder dog på, at Josefus også med sin gengivelse i i Bell 2,151b-158 af det essæiske syn på døden og efterlivet er ganske tæt på sine egne synspunkter. Denne tolkning støttes af det faktum, at Josefus generelt beskriver essæerne med en høj grad af sympati (jf. ovenfor i note 11).

#### 4. Bell 6,46-49

I begyndelsen af værkets sjette bog beskriver Josefus den af Titus anførte belejring af Jerusalem i juli 70 e.v.t. Foran fæstningen Antonias mure holder Titus en feltherretale til de romerske soldater, som han opflammer til det afgørende angreb. Kernen i talen er fremhævelsen af døden i kamp som en forløsning af sjælen, hvorved denne ophøjes til en status som "daimon" og "hero" "i ætheren" og "blandt stjernerne". Heroverfor fremstilles døden af sygdom i fredstid som en død til "glemsel". Erling Harsberg oversætter teksten til dansk på følgende måde:

(46) Jeg vil ikke ved denne lejlighed lovprise døden i krigen og den udødelighed (*athanasia*), der vindes af dem, der falder i den vilde kamptummel; men jeg ville ønske for dem, der tænker anderledes, at de i fredstid må dø af en sygdom, så at sammen med deres legeme også deres sjæl dømmes til graven (*hois meta tou sômatos kai hê psuchê taphôi katakrinetai*). (47) For hvem ved ikke, at tapre mænds sjæle, som i kamp er blevet frigjort ved sværdet fra deres legeme, bliver optaget i ætheren, det reneste af alle elementer (*stoicheion*), og hensat blandt stjernerne, og at de som gode ånder og venligt sindede heroer

- 
19. Her ses det tydeligt, i hvor høj grad "sjæl" og "liv" er forbundet i betydning.
  20. Disse eskatologiske formuleringer om hinsidig løn og straf har ikke blot klare paralleller i græsk litteratur (jf. note 14), men også i Det Ny Testamente, jf. fx Matt 25,31-46; Luk 16,19-31; Rom 2,5-10; Åb 19-22. Den påfaldende dobbelte eskatologi med både denne- og hinsidig belønning (374) er i overensstemmelse med den, der udtrykkes i Matt 19,28-30. Se den foregående artikel om døden og efterlivet i NT.
  21. Da det sted, man "vender tilbage" fra, angives som "himlen", synes teksten med "tilbage" at mene "tilbage til jorden".
  22. Således også Cavalin 1974, 143; Mason 1991, 167.
  23. 1 Kor 15,51-52, jf. ligeledes Mason 1991, 169.

åbenbarer sig for deres efterkommere (*daimones d'agathoi kai hērōes eumeneis idiois eggonois emphanizontai*)? (48) Men de sjæle, som hentæres i syge legemer, bliver, selv om de er nok så rene og ubesmittede, opslugt af den underjordiske nat og synker ned i den dybeste glemsel (*lêthê*), og med et eneste slag er det ude med deres liv (*bios*), deres legeme og med mindet (*mnēmê*) om dem. (49) Men hvis det er skæbnestemt (*kekhlōstai*) for menneskene, at døden er uundgåelig, så er sværdet en hjælper, der er lettere at udholde end en hvilken som helst sygdom, og ville det ikke være vanværende at undlade at ofre det for vort land, som vi dog er skæbnen (*to chreôn*) skyldige (Harsberg 1997, 353).

Titus søger således at opildne sine soldater ved at erindre dem om, at den, der falder i kamp, derved "frigør" sin sjæl, som vil vinde udødelighed ved at blive ophøjet til "ætheren" og "stjernene". Den, som derimod i fredstid dør af sygdom, vil gå glip af et liv efter døden.

Vi præsenteres således her for den samme dualistiske antropologi som i de foregående tekster, men for en anden type af eskatologi, der skelner mellem slagmarkens glørvædige og guddommelige-gørende død og sygesengens død som en død til glemsel i graven. Til denne anderledes artede eskatologi svarer tekstens særlige teologiske terminologi. Josefus taler i denne tekst ikke om "Gud", men om "skæbnen", og den ophøjede status, som de faldne helte opnår, betegner han som en ophøjelse til "ætheren" og "stjernene", hvorfra de kan åbenbare sig for deres slægtninge som *daimones d'agathoi kai hērōes eumeneis*. Denne beskrivelse svarer i høj grad til den, som Cicero giver i Scipios Drøm.<sup>24</sup>

I Bell 6,46-49 søger Josefus således at formulere en romersk slagmarkens eskatologi, hvis terminologi og teologi er tydeligt forskellige fra dem, vi mødte i de foregående tekster. Dette forhold finder sin naturlige forklaring med den antagelse, at Josefus her bestræber sig på at formulere Titus' tale i et romersk sprog. Alligevel er teksten ikke er uden slægtsskab med de jødiske eskatologiske tanker, som vi mødte i de foregående tekster, eftersom den dualistiske antropologi forener dem.

## 5. Bell 7,340-348

I slutningen af *Den Jødiske Krigs* syvende bog beskriver Josefus romernes belejring af de jødiske oprørere på Masada i 74 e.v.t. Romerne har bygget den store, endnu i dag eksisterende, rampe op til muren, som de allerede har gennembrudt. I denne nederlagssituation holder den jødiske oprørsleder Eleazar Ben Jair to store taler med en opfordring til kollektivt selvmord. Med den første tale lykkes det ham ikke at overbevise sine kammerater, og i vor tekst gør Eleazar et nyt forsøg ved at indlede sin anden store tale som med henvisning til døden som en befrielse af sjælen. Erling Harsberg oversætter teksten således:

(340) Derfor holdt han ikke inde med sin opfordring til dem; idet han mandede sig selv endnu mere op og følte sig grebet af en vældig lidenskab, begyndte han med endnu mere flammende ord at tale om sjælens udødelighed (*peri psuchês athanasias*). (341) I stærkt sindsoprør og med blikket rettet ufravendt mod de grædende udråbte han: "Hvor har jeg dog taget fejl, når jeg troede at have tapre mænd ved min side i kampen for frihed, mænd, som var besluttede på at leve med ære eller at dø. (342) Men I adskiller jer jo ikke spor fra alle andre mennesker i tapperhed og heltemod, I, som er bange for døden, skønt den dog vil befri jer fra de allerstørste ulykker; i denne sag burde I hverken tøve et øjeblik eller vente på råd fra andre. (343) Fra vore tidligste år, ja, lige fra det øjeblik, da vi begyndte at skønne, har vi ustandselig fået indprentet de fædrene og guddommelige bud, som også bekræftedes ved vore forfædres handlinger og indstilling - nemlig, at det er livet, der er en ulykke for menneskene, ikke døden. (344) For det er den, der skænker sjælene friheden og lader dem drage til deres sande og rene bolig (*eis ton oikeion kai katharon aphîēsi topon*), hvor de vil leve uden lidelser og fri for al ulykke. Men så længe sjælene er bundet til det dødelige legeme (*eisin en sōmati thnêtōi dedemenai*) og derfor må dele dettes ondt, kan man i virkeligheden sige, at de er døde. For et fællesskab mellem det guddommelige og det dødelige er imod naturens orden. (345) Nok formår sjælen meget, også mens den er lænket til legemet; for den gør det til sit eget fungerende redskab, og, selv usynlig, bevæger den det, og leder det i dets handlinger, udover hvad de dødeliges natur ellers magter. (346) Men først når sjælen er frigjort fra den tyngde, der drager den ned mod jorden og holder den fast, når den frem til sit rette hjem, og da får den del i guddommelig kraft

24. Jf. henvisningen i note 14. Ciceros tekst er oversat til dansk i Krarup 1966, som er gengivet i Bilde 1998b, 139-141.

og styrke, der på intet punkt møder nogen hindring, og den forbliver usynlig for menneskenes øjne, ligesom Gud selv. (347) For også mens den er bundet til legemet, er den usynlig; uset træder den ind i det, og uset forlader den det. Den er i sin natur én og uforgængelig, men den er årsag til forandringer i legemet. (348) For hvad som helst sjælen rører ved, lever og blomstrer, og hvad som helst den forlader, visner bort og dør; en sådan rigdom skænker dens udødelighed den (Harsberg 1997, 419-420).

I talen gør Eleazar alt, hvad han kan, for at fremstille valget af den "overlevelse", som består i at undlade det kollektive selvmord, som en ulykke og som den egentlige død, mens den heltmodige død i det kollektive selvmord, som han tilskynder til, beskrives som vejen til det sande liv, fordi den vil skænke sjælene befrielse, liv og frelse. For så vidt har Eleazars tale det samme sigte som Titus' tale i Bell 6.

Med dette mål for øje fremstilles den dualistiske antropologi, som vi kender fra de allerede gennemgåede tekster. Imidlertid udtrykkes tanken om sjælens udødelighed i denne tale i en særligt tilspidset formulering, "at det er livet, der er en ulykke for mennesket, ikke døden" (343).<sup>25</sup>

En anden ejendommelighed i denne tekst er fraværet af en eksplicit dobbelt eskatologi. Teksten taler alene om, at sjælen ved døden vil blive befriet fra legemet, således at den vil kunne begive sig til sit sande hjem (344 og 346), mens enhver tale om et hinsidigt straffested er fraværende. Tanken om straf og mørke knyttes i stedet til dette liv på en måde, der klinger orfisk og gnostisk. Disse pointerede formuleringer skyldes formodentlig denne tales særlige kontekst og formål, hvor det for alt i verden gælder om at fremstille døden som tiltrækkende og livet her på jorden som frastødende.

Afslutningsvis vil vi spørge, om det er muligt at indkredse Eleazar Ben Jairs identitet. I Bell 7,253 betegner Josefus Eleazar som "sikarier". Samtidig hævder Josefus, at Eleazar var en efterkommer af Judas Galilæer, som Josefus i Ant 18,4-10 og 23-25 skildrer som grundlægger af den "fjerde filosofi".<sup>26</sup> Denne gruppe var ifølge Josefus enig med farisæerne i alle henseender bortset fra den ene, centrale religio-politiske tese, at den ikke anerkendte nogen anden (jordisk) herre end Gud selv, hvilket førte den til at gøre væbnet oprør, da romerne under Quirinius i 6. e.v.t. lagde Judæa under direkte romersk styre. Under forudsætning af, at Josefus har ret i denne karakteristik, må vi foreløbig slutte, at tekstens antropologi og eskatologi er farisæiske.

## 6. Ant 18,14

At denne slutning har en vis berettigelse, fremgår af, at Josefus i Ant 18,14 (og andre steder) om farisæerne hævder, at:

Hos dem hersker den overbevisning om sjælene, at den (sjælen) er stærk og udødelig (*athanaton te ischun tais psuchais pistis autois einai*), og at der under jorden følger fordømmelse og belønninger for dem, hos hvem der i livet har været tale om en hengivelse til henholdsvis dyd eller ondskab. For den sidste gruppe er der beredt et evigt fængsel og for den første hvile i et nyt liv (*tais de rastônên tou anabioun*).<sup>27</sup>

- 
25. Også denne formulering af tanken finder vi flere gange hos Platon, fx i Sokrates' forsvarstale 39C-40A og Gorgias 492E, jf. Lars Albinus' bidrag til nærværende skrift, s. 37.
  26. Denne retning kan vi betegne som den "militante", og den er beslægtet med hasmonæerne, ligesom den senere manifesterer sig i de grupperinger, som Josefus betegner som "zeloter" og "sikarier".
  27. Min oversættelse. Louis H. Feldman skriver i en note i Loeb-udgaven, at Josefus med udtrykket "et nyt liv" refererer til en opstandelse, og ikke til sjælevandring (1969, 13). Herfor taler if. Feldman især den kendsgerning, at Josefus her anvender et verbum (*anabioun*), der korresponderer med substantivet *anabiôsis* ("genoplivelse"), som vi fandt i 2 Makk 7,9, jf. ovenfor i note 12. Den samme tolkning foreslås af Mason 1991, 169.

I denne kortfattede tekst betones sjælens udødelighed og en dobbelt eskatologi. Der siges intet eksplicit om farisæernes antropologi, men udsagnet om sjælens udødelighed synes dog at forudsætte en dualistisk antropologi.<sup>28</sup>

Vi må dog spørge, hvad Josefus her kan mene med "belønning" og "hvile i et nyt liv". Læser vi denne knappe tekst i lyset af Bell 2,153 og 3,374, synes svaret dog at være, at der dermed refereres til en art opstandelse i et nyt legeme.<sup>29</sup>

Men dermed har vi etableret en vigtig forskel til Bell 7,340-348 (og 6,46-49), hvor der *ikke* tales om opstandelse, men om sjælens rejse til "deres sande og rene bolig" (7,344) og "til sit rette hjem" (7,346), som kan sammenlignes med den "æther" og de "stjerner", der omtales i Bell 6,46-49, og som synes at referere til en himmelsk tilværelse.

## 7. Ant 18,18

I Ant 18,11-25 giver Josefus en af sine sammenfattende beskrivelser af de tre (fire) jødiske religiøse retninger - eller "filosofier", som Josefus ynder at kalde dem (jf. Ant 18,11 og Bell 2,119). I disse sammenfatninger spiller (guddommelig) forudbestemmelse over for (menneskelig) frihed og synet på sjælen en fremtrædende rolle, således som vi allerede har set det i Bell 2,156-158 og Ant 18,14. I Ant 18,16 siges det således om saddukæerne, at "de har den lære, at sjælene forsvinder sammen med legemerne".

I Ant 18,18 hedder det endelig om essæerne (essenerne):

Men hvad essenerne angår, hylder de for det første den lære (*logos*) at overlade alt til Gud. Endvidere anser de sjælene for udødelige (*athanatizousin de tas psuchas*), og de mener derfor, at vejen til retfærdighed er noget, der er værd at kæmpe for (*perimachêton hêgoumenoi tou dikaiou tèn prosodon*).<sup>30</sup>

Bortset fra læren om sjælevandring, som ikke optræder i denne kortfattede tekst, kan den i en nøddeskal siges at indeholde det samme syn på sjælen, døden og efterlivet, som udfoldes bredt og ordrigt i Bell 2,151b-158. Kernen i tankegangen er begge steder den, at der er en guddommelig retfærdighed til, at døden ikke er det sidste ord, og at der derfor er mening i at leve retfærdigt (eller "dydigt").

I denne henseende er der således ifølge Josefus ingen forskel mellem essæerne og farisæerne. En forskel optræder derimod, når Josefus nærmere skal bestemme karakter af og sted for sjælens frelse, en himmelsk bolig eller nye legemer på jorden.

## 8. Ap 2,202-203

I dette sene, lille, apologetiske værk (jf. Bilde 1988, 113-122) giver Josefus bl.a. en omfattende fremstilling af Moseloven som det jødiske folks "forfatning" (*politeuma*, 2,145). I den nærmere kontekst gør Josefus rede for Moselovens bestemmelser om ægteskab, seksualliv, abort, børneavl, opdragelse og uddannelse af de unge (2,199-204). I forbindelse med en beskrivelse af lovens regler om abort hedder det:

(202) Den (loven) har bestemt, at alle børn skal opfores. Og kvinder pålægger den, at de hverken må fremprovokere en abort eller slå fosteret ihjel, og hvis det viser sig, at en gør noget sådant, vil hun blive anset for at være en barnemorder, fordi hun både ødelægger en sjæl (*psuchên aphanizousa*) og reducerer folket (*to genos*). (...) (203) Også efter et legalt samleje mellem mand og kvinde er det nødvendigt at rense sig. For den (loven) antager, at dette (samlejet) medfører en deling af sjælen, som (dermed bevæger sig)

- 
28. I Bell 2,163 hedder det i en parallel fremstilling af farisæernes eskatologi: "Enhver sjæl er udødelig, men kun de godes går over i et andet legeme (*metabainein de eis heteron sôma*); de ondes derimod rammes af evig straf".
  29. I overensstemmelse med Mason 1991, 164-170, og i modsætning til Fischer 1978, 153-156.
  30. En anden mulig oversættelse kan formuleres således: "(og de mener derfor, at) den retfærdiges løn (er noget, der er værd at kæmpe for)", jf. Feldman 1969, 15-16.



til et andet sted.<sup>31</sup> For den (sjælen) lider ondt, både når den indplantes i legeme, og når den ved døden igen skilles fra dem.

Denne tekst er uklar og vanskelig at oversætte og fortolke. Set fra vor synsvinkel kan tanken måske antages at være den, at den menneskelige sjæl ved undfangelsen kommer fra manden og følger med hans sæd over i kvinden. Derfor kan kvinden siges at "ødelægge en sjæl", hvis hun aborterer eller slår fosteret ihjel. Den påbudte renselse efter samleje synes i denne tekst også at blive tolket som en forholdsregel, som skal mildne de farer, der er forbundet med samlejets indplantning af sjæle i nye legemer.

Bortset fra de konkrete tekstkritiske og eksegetiske problemer synes hovedtanken dog også her at bestå i den dualistiske antropologi, som vi har mødt i de øvrige tekster. Dog synes også dette sted - ligesom Bell 3,371-375 - at forudsætte en art sjælens reinkarnation.

## 9. Ap 2,217-218

Vi befinder os med denne tekst i slutningen af Josefus' stort anlagte redegørelse for Moseloven som det jødiske folks grundlov (2,145-219). I konteksten gør Josefus rede for de strenge straffe, som oftest døden, som Moses har fastsat for overtrædere af loven (2,215-217), og i vor tekst beskriver Josefus den løn, som loven stiller dé fromme jøder i udsigt, som overholder Moseloven:

(217) For dem, der lever efter loven, er hædersprisen ikke sølv eller guld, eller en krans af vild oliven eller selleri med en dertil hørende offentlig proklamation.<sup>32</sup> (218) Men, på grundlag af sin egen samvittigheds vidnesbyrd og lovgiverens (Moses) forudsigelse, hvortil Gud har føjet sin egen stærke trofasthed, er enhver (jøde) selv overbevist om, at til dem, der overholder lovene og gladeligt dør for dem, dersom dét er nødvendigt, har Gud skænket at blive til på ny og, ved omslaget, at få et bedre liv (... *dedoken ho theos genesthai te palin kai bion ameînô labein ek peritropês*).

Det "omslag", som her omtales, må tolkes i sammenhæng med det, som vi mødte i Bell 3,374. Der er efter alt at dømme tale om det eskatologiske æonskifte, som vi kender fra andre jødiske og kristne apokalyptiske og eskatologiske tekster.<sup>33</sup> Den komplicerede sætning kan derfor hævdes at udsige den enkle tanke, at jøderne på grundlag af deres hellige skrifter er overbevist om, at Gud i det eskatologiske tidehverv vil skænke de retfærdige opstandelse og et bedre liv.

Tanken om sjælens udødelighed forekommer således ikke eksplicit her, lige så lidt som en dualistisk antropologi og en eksplicit dobbelt eskatologi. Dog udelukker teksten heller ikke disse tanker. Det kan hævdes, at Josefus her og andre steder udtrykker sig uklart. Det er rigtigt, og det gør han måske med fuldt overlæg.

## 10. Analyse og diskussion

Gennemgangen af de udvalgte tekster viser, så vidt jeg kan se, at de opfattelser af mennesket, døden og efterlivet, som her kommer til udtryk, til en vis grad er beslægtede, især når man tager i betragtning, at vi i teksterne hører så forskellige stemmer som den romerske feltherre (Titus), essæerne, farisæerne, den fjerde filosofi, jødedommen som helhed og Josefus selv.<sup>34</sup> Hver stemme

31. *Psuchês gar echein touto merismon pros allên chôran*. Teksten er usikker, jf. Thackeray 1966, 374-375.

32. Se den nære parallel hos Paulus i 1 Kor 9,24-25.

33. Jf ovenfor i afsnit 3 og 6. For Josefus er de eskatologiske hovedtekster Daniels Bog 2 og 7, jf. Ant 10,210. 271. 277, og hertil Bilde 1988, 187-188, og 1998c, 42-43.

34. Fischer (1978, 151-152 og 156) tolker denne ensartethed i teksterne som udtryk for, at Josefus i alle disse tekster bringer sin egen opfattelse til udtryk, som består i en omtolkning af den farisæiske opstandelsestro til en sjælevandringslære. Dermed overdriber Fischer dog teksterne fællespræg.

har bestemt sin egen klang, men samtidig går der nogle grundlæggende fællestræk igen, som vi har sammenfattet i påstanden om en fælles dualistisk antropologi og en dobbelt eskatologi.

Josefus' egen opfattelse kommer formodentlig tydeligst til udtryk i Bell 3,371-375 og måske i Ap 2, fordi det her er Josefus, som for egen regning formulerer og tolker jødedommen på den måde, som han mener, at denne skal præsenteres på over for en bredere græsk-romersk læserskare (jf. Bilde 1988, 113-122). Det er da også karakteristisk, at det kun er i disse tekster, vi finder det vigtige udtryk "omslaget" (eller "vendingen", *hê peritropê*). Dette udtryk har vi analyseret og tolket i lyset af andre eskatologiske tekster hos Josefus, først og fremmest hans parafrase af Bileams orakler (4 Mos 24) i Ant 4,125 og af Daniels Bog (2 og 7) i Ant 10,210. "Omslaget" refererer sandsynligvis til det af Gud på forhånd (apokalyptisk) fastsatte tidspunkt, da han vil fjerne Rom fra positionen som verdenshersker (jf. Bell 5,367) og i stedet skænke denne position til det jødiske folk (jf. Bilde 1988, 187-188).

Sådanne tanker kan Josefus, som under flavisk protektion skriver sine værker i Rom, imidlertid ikke ytre åbent og utvetydigt, men kun vagt og forblømt, således som det sker både i Ant 4,125; 10,210 og her i vore tekster. Tolket således bliver vagheden og forblømmetheden en nødvendighed for forfatteren. Men for den opmærksomme læser, er "omslaget" dog tydelig tale. Det er også Josefus' henvisning i Bell 3,374 til, at de fromme jøder vil "vinde evigt ry, og at det er sikret dem, at deres hus og slægt skal bestå" (jf. Matt 19,27-29 par.). Her refereres der tydeligt til en dennesidig eskatologi, ligesom det er tilfældet i Ant 4,125 og 10,210, læst i lyset af Bell 5,367.

Josefus' egen eskatologi, som han synes at identificere med en generel jødisk teologi, er således "dobbelt" i den anden forstand, at den både er hinsidig og dennesidig. Josefus synes således at regne både med en hinsidig dom for "sjælen" med efterfølgende straf og belønning og med en messiansk genrejsning af Israel og det jødiske folk, hvor de retfærdige afdøde er ikklædt nye "hellige legemer".

Endnu tydeligere end Josefus' egen opfattelse står hans fremstilling af essæernes syn på mennesket, døden og efterlivet. I en overraskende disharmoni med det faktum, at Josefus selv hævder at være farisæer, eller at følge farisæernes tolkning af loven (Vita 12), står hans udførlige, og vel at mærke sympatiske beskrivelser af essæerne.<sup>35</sup> Skulle man udelukkende tage bestik efter varmen og beundringen i Josefus' beskrivelser, ville man til enhver tid antage, at han personligt stod denne gruppe nærmest. Forklaringen er måske den, at essæerne efter Josefus' opfattelse dels står den hellenistisk-romerske verden nærmere end farisæerne, og at de dels i hans værker fremholdes som en jødisk elite, som i praksis har virkeliggjort de idealer, som grækere og romere kun kender til i teorien (jf. Bilde 1998a, 62-64).

Den væsentligste forskel mellem Josefus' egen eskatologi og teksterne i Bell 2,151b-158 og Ant 18,18 består i, at disse sidste tekster ikke indeholder skyggen af en dennesidig og messiansk eskatologi. Al vægt i disse tekster ligger på (essæernes udholdenhed under krigen,) deres dualistiske antropologi, deres tanke om sjælens (himmelske) præeksistens og deres tro på en hinsidig dom med henholdsvis belønning og straf. Det skal betones, at Josefus' fremhævelse af essæernes udholdenhed under romersk tortur svarer både til hans beskrivelse af sikarierne på Masada, til jøderne i almindelighed (Ap 2,232-235) og til de trofaste jøder på Antiokus IV Epifanes' tid, som vi kender fra 2 Makk (jf. Bell 1,34-35 og Ant 12,253-256).

Gengivelsen af Eleazar Ben Jairs tale på Masada bæres af de samme to ideer, om end næsten al vægt lægges på tanken om sjælens udødelighed og den dermed forbundne dualistiske antropologi. Her er indflydelsen fra Platon (og orfikerne) stærkest, og beskrivelsen af livet her på jorden er så negativ, at vi kommer tæt på en gnostisk opfattelse. Man skal dog være opmærksom på, at denne vægtlægning må antages at hidrøre fra konteksten og talens sigte, som er at overtale kammeraterne på Masada til at vælge døden.

35. Dette misforhold er en af grundene til, at Mason (1991) søger at argumentere for, at Josefus *ikke* selv var farisæer.

Titus' tale til de romerske soldater før det endelige angreb på Jerusalem i sommeren 70 er i skopus beslægtet med Eleazars. I begge taler fremstilles døden ved sværdet som en befrielse, der letter sjælen på dens vej til en højere status. Titus' tale er dog klart en feltherres; den er også umiskendeligt romersk, og den er fri for den efter Josefus' opfattelse karakteristiske jødiske-græske tanke om en gennemført hinsidig retfærdighed.

I beskrivelsen af farisæernes eskatologi (Ant 18,14 (og Bell 2,163)) nøjes Josefus ikke med at betone deres tro på sjælens udødelighed og en hinsidig retfærdighed med straf og belønning i forhold til menneskers liv inden døden, men han udtrykker sig vagt om sjælens "hvile i et nyt liv". På baggrund af Bell 3,371-375 og Ap 2, 217-218 tolker vi dette udtryk som en henvisning til en opstandelse i et nyt legeme. Denne opfattelse forener således farisæerne med Josefus selv, og vi må på den baggrund desværre erklære os uenige i Steve Masons hovedtese.

## 11. Komparative udblik

Gennemgangen af de udvalgte tekster hos Josefus om døden og efterlivet rejser det spørgsmål, om den bør give anledning til at revidere de traditionelle tolkninger af palæstinensisk jødisk eskatologi.

En foreløbig overvejelse over dette spørgsmål må hæfte sig ved det synspunkt i Josefus-forskningen, der går ud på, at Josefus repræsenterer en helleniseret fremstilling af jødedommen og ikke en genuin palæstinensisk-jødisk position (jf. Fischer 1978, 144). Til en vis grad må dette synspunkt anerkendes, når man tager i betragtning, at Josefus skriver for en bredere, dannet hellenistisk-romersk offentlighed. Det er derfor indlysende, at han er nødt til at formulere sig pædagogisk og anvende et ikke helt uforståeligt sprog. Hertil kommer den rigtige vurdering, at Josefus i sine værker generelt drives af et grundlæggende ønske om at forsvare og forklare jødedommen for de nævnte læsere (jf. Cavalin 1974, 141 og 145-146).

Dermed er det også antydnet, at Josefus' helleniserede fremstilling af jødedommen ikke nødvendigvis forudsætter, at han selv er blevet helleniseret. Dels kan han have sine pædagogiske og apologetiske grunde til at skrive, som han gør, og dels kan det tænkes, at jødedommen i det første århundrede e.v.t. generelt var mere helleniseret, end det ofte antages, ikke mindst på grundlag af Qumran-litteraturen og de senere rabbiniske kilder. En endelig afgørelse af dette spørgsmål forudsætter derfor en fornyet kritisk analyse af hele den samtidige jødiske litteratur: Septuaginta, Qumran-teksterne, pseudepigrapher, apokryfer, Det Ny Testamente og Mishnah.

Her skal resultatet af en sådan fornyet undersøgelse ikke foregribes, men det skal blot bemærkes, at den faktisk for længst er i gang (jf. især Hengel 1969), og at det ind til videre endnu ikke kan udelukkes, at palæstinensisk jødedom i hellenistisk-romersk tid generelt var mere helleniseret, end man tidligere antog. Her vil jeg som et par eksempler blot henvise til Dan 12,1-3; 1 Enok 22,3-4; 2 Makk 7; Visd 1-6 og 4 Esra 6-7.

Sammenligner vi Josefus med Det Ny Testamente, melder der sig straks to indsigter. For det første den grundlæggende overensstemmelse i eskatologisk grundstruktur, dvs. forventningen om en hinsidig retfærdig dom med henholdsvis straf og belønning i forhold til menneskers gerninger før døden. For det andet en næsten lige så grundlæggende mangel på overensstemmelse i henseende til dualistisk antropologi. Når man tvinges til dette "næsten", skyldes det primært Paulus' tvetydige antropologi. Jeg skal ikke fortabe mig i eventuelle positivt antropologiske tekster hos Paulus, men nøjes med at henvise til de tunge negative antropologiske tekster først og fremmest i Rom 7, 1 Kor 15 og 2 Kor 4-5.

Enhver ved, at det blandt Paulus-forskere ikke er politisk korrekt at tale om Paulus' negative antropologi. Fornyelse i forskningen kommer dog ikke fra politisk eller ideologisk ensretning, men fra iagttagelser, som kombineres i frihed og med fantasi.

Paulus taler ikke meget om *psuchê*, men så meget desto mere om *pneuma* og et "indre menneske" eller "jeg" (Rom 7). Det er denne spirituelle størrelse, som skal reddes (frelses) på trods af og evt. ved en forvandling af det *sôma*, som også for Paulus er uforeneligt med den himmelske verden (1 Kor 15,42-53).

## 12. Konklusion

Vi kan dermed konkludere,

- for det første, at forskellige gruppers og personers eskatologi hos Josefus formuleres påfaldende generelt og vagt;
- for det andet, at indholdet af hver enkelt eskatologisk tekst hos Josefus er tilpasset hver sin særlige kontekst;
- for det tredje, at alle de udvalgte tekster er præget af visse fælles grundtanker om sjælens udødelighed og en guddommelig retfærdighed, der ytrer sig i en vis hinsidig gengældelse. Dermed står vi formodentlig over for ret vidt udbredte tanker i hellenistisk-romersk tid;
- for det fjerde, at Josefus' egen opfattelse kan vises at være i overensstemmelse med de eskatologiske tanker, som i øvrigt præger forfatterskabet;
- for det femte, at der ikke i nogen tekst er anført en eksplicit tanke om opstandelse, men at en sådan formuleres vagt og implicit i de tekster, der beskriver Josefus' egen og farisæernes opfattelse.

Hovedkonklusionen af denne undersøgelse er dog den, at Josefus' udsagn om mennesket, døden og efterlivet altid bør undersøges i deres kontekst.

Dertil kommer, at hans egen eskatologi synes at ligge meget nærmere en traditionel farisæisk opfattelse, end man hidtil har antaget. Begge synes at operere med en kombineret hinsidig og dennesidig eskatologi. Efter døden frigøres sjælen fra legemet og føres til en anden verden, hvor den dømmes og - foreløbig - placeres på et belønnings- eller straffested. Men ved det eskatologiske omslag, da Israel skal genrejses, vil der samtidig foregå en opstandelse for de fromme eller retfærdige, som da vil blive iklædt "hellige legemer", finde "hvile i et nyt liv" eller modtage "et bedre liv".

Endelig er det vigtigt at tolke den karakteristiske vaghed i de eskatologiske udsagn adækvat. For det første er vaghed overalt og altid et generelt karaktertræk ved næsten alle eskatologiske udsagn, og for det andet må vagheden i de gennemgåede tekster tydes i sammenhæng med Josefus' særlige forfattersituation i Rom og med hans apologetiske og kulturpolitiske program.

## Bibliografi

- Attridge, H.W., 1984: "Josephus and his Works", in: Michael E. Stone (ed.): *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Assen-Philadelphia, 185-232.
- Barr, James, 1992: *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, London.
- Becker, Jürgen, 1976: *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, Stuttgart.
- Bilde, Per, 1988: *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome. His Life, his Works, and their Importance*, Sheffield.
- Bilde, Per, 1998a: "The Essenes in Philo and Josephus", in: F.H. Cryer and Th.L. Thompson (eds.): *Qumran between the Old and New Testaments*, Sheffield, 32-68.
- Bilde, Per, 1998b (udg.): *Den hellenistisk-romerske verden. Religiøse tekster*, udvalgt af P.B., København.
- Bilde, Per 1998c: "Josephus and Jewish Apocalypticism", in: Steve Mason (ed.): *Understanding Josephus*, Sheffield, 35-61.
- Bousset, Wilhelm, 1966: *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen, 3. Aufl von Hugo Gressmann 1926, 4. Aufl. Von E. Lohse).
- Cavalin, H.C.C. ,1974: *Life After Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in I Cor 15. Part I. An Inquiry into the Jewish Background*, Lund, 141-147.
- Cohen, Shaye J.D., 1987: *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia.

- De Boer, Martinus C., 1988: *The Defeat of Death. Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5*, Sheffield.
- Feldman, Louis H., 1969: *Josephus in Nine Volumes. IX. Jewish Antiquities XVII-XX. ... With an English Translation by L.H.F.*, Cambridge, MA - London.
- Det Gamle Testamentes Apokryfe Bøger*, 1998: Autoriseret oversættelse, København.
- Fischer, Ulrich, 1978: *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum*, Berlin-New York, 144-156/183.
- Harsberg, Erling, 1997: *Flavius Josefus: Den jødiske krig. Oversat med indledning og kommentarer af E.H.*, København.
- Hengel, Martin, 1973: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter Besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s v.Chr.*, Tübingen (1969, 2. Aufl.).
- Hölscher, Gustav, 1916: "Josephus", in: *P-WRE*, IX, 1934-2000.
- Hoffmann, Paul, 1978: *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster (1966, 3. Aufl.).
- Johansen, Karsten Friis, 1991: *Den europæiske filosofis historie. Bind I. Antikken*. København.
- Krarup, Per, 1966: *Cicero: Somnium Scipionis. Scipios Drøm*. Ved P.K., København
- Lincoln, Andrew T., 1981: *Paradise Now and Not Yet. Studies in the role of the heavenly dimension in Paul's thought with special reference to his eschatology*, Cambridge.
- Mason, Steve, 1991: *Flavius Josephus on the Pharisees. A Composition-Critical Study*, Leiden, 156-170.
- Moore, G. F., 1970: *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, Vol. 1-3, Cambridge (1927, reprint).
- Rajak, Tessa, 1983: *Josephus. The Historian and His Society*, London.
- Rochais, Gérard: *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament*, Cambridge.
- Sanders, E.P., 1992: *Judaism. Practice and Belief 63 BCE - 66 CE*, Philadelphia-London.
- Schürer, Emil - Geza Vermes, 1973-1987: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135). A New English Version*. Revised and Edited by G.V. et al., Vol I-III,2, Edinburgh.
- Sievers, Joseph, 1998a: "Ansichten des Josephus zu Unsterblichkeit und Leben nach dem Tod", *Münsteraner Judaistische Studien*, 2, 78-92
- Sievers, Joseph, 1998b: "Josephus and the Afterlife", in: Steve Mason (ed.): *Understanding Josephus*, Sheffield, 20-34.
- Stemberger, Günter, 1972: *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v.Cr. - 100 n.Chr.)*, Rom.
- Thackeray, H.St.J., 1967: *Josephus in Nine Volumes. II. The Jewish War, Books I-III. With an English Translation by H.St.J.T.*, Cambridge, MA - London.
- Thackeray, H.St.J., 1967: *Josephus. The Man and the Historian*, New York (1929, reprint).
- Volz, Paul, 1966: *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Hildesheim (Tübingen 1934).
- Witherington, Ben, III, 1992: *Jesus, Paul and the End of the World. A Comparative Study in New Testament Eschatology*, Downers Grove - Exeter.