

## Brugen af Mosesfortællingerne hos Paulus og Josefus<sup>1</sup> – i lyset af antikkens politiske ideal om ‘enighed’

*Ph.d.-stipendiat Finn Damgaard*

*Abstract:* The article demonstrates how the ancient concept of *ὁμόνοια* (concord) was crucial for Paul's and Josephus' use of the Moses narratives. In continuation of Margaret M. Mitchell's dissertation *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, I argue that Paul in 1 Cor 10:1-11 uses the Moses narratives to exhort the Corinthians to become re-unified. Paul's use of these narratives and his use of himself as an example to imitate in his struggle for *ὁμόνοια* are compared to the way Josephus rewrites Moses in his *Jewish Antiquities* as a founding figure that both establishes and re-establishes a Jewish *ὁμόνοια*. In so doing, Josephus presents Moses in a way very similar to how he has depicted himself in the *Jewish War* and similarly to the way he later portrays himself in his *Vita*. Josephus demonstrates thus in his own portrait that the story of Moses has to be re-narrated and even repeated if the Jewish community shall continue to exist.

*Key words:* Paul – 1 Corinthians 10:1-11 – Josephus – *Jewish War* – *Jewish Antiquities* – *Life (Vita)* – factionalism – sedition – concord – Moses – reception.

Centralt i antikkens politiske diskussioner om udformningen af den gode stat var begrebet om *ὁμόνοια* (enighed/samdrægtighed). Blandt antikkens politiske tænkere var der således konsensus om, at *ὁμόνοια* var et universelt politisk og socialt ideal og forudsætningen for det gode liv i fællesskab. Xenophons Sokrates-figur siger eksempelvis:

Enighed (*ὁμόνοια*) forekommer at være det allerbedste for byer og som regel formaner senatorerne og de dygtigste mænd borgerne om at enes (*ὁμονοέω*), og overalt i Grækenland er der en lov om at borgerne skal sværge på at ville enes (*ὁμονοέω*), og overalt aflægges man denne

1. Artiklen er en bearbejdet version af et paper præsenteret til en temaeftermiddag om fortolkningshistorie den 20/4 2007 arrangeret af *Center for Studiet af Bibelens Brug*. En stor tak til deltagerne for konstruktiv kritik.



ed. Jeg forestiller mig ikke, at borgerne skal foretrække de samme kor, prise de samme fløjtespillere, holde af de samme digtere eller overhovedet finde nydelse i de samme ting, men at de skal tilslutte sig de samme love. For de byer, hvor borgerne holder sig til lovene, er de stærkeste og lykkeligste. For uden enighed (ὁμόνοια) vil ingen by være god at leve i og intet hjem godt at bo i.<sup>2</sup>

Lige så vigtig 'enighed' var som et ædelt ideal i antikkens filosofiske skrifter, lige så væsentligt har det imidlertid også været at diskutere dét, der som oftest var virkeligheden, nemlig modsætningen til ὁμόνοια, dvs. at et samfund blev domineret af modstridende fraktioner og splittende kræfter – med græske termer στάσις og σχίσμα. Siden Platon og Aristoteles blev στάσις identificeret som en af de største trusler mod staten i antikken. I *De Officiis* skriver Cicero således:

Overhovedet bør de, der ønsker at tage del i statens ledelse, lægge sig Platons to forskrifter herom på sinde [*Staten* 342E og 420B]:<sup>3</sup> For det første, at de skal varetage borgernes tarv således, at de sætter alle deres handlinger i relation dertil uden at tage hensyn til egen fordel – for det andet, at deres omsorg skal være rettet mod staten som helhed, for at undgå at de ved at tage sig af en enkelt del af samfundet forsømmer de andre. Det er med statsledelsen som med et formynderskab, begge bør administreres til gavn for dem, der er betroet i andres varetægt, ikke for dem, i hvis varetægt de er givet. De der plejer en enkelt gruppes interesse, men forsømmer de andres, indfører derved et yderst farligt element af splittelse (*sedition*) og uenighed (*discordia* – modsætningen til den latinske ækvivalent for ὁμόνοια, *concordia*) i samfundet; resultatet er, at nogle gælder for at være "folkepolitikere", andre for tilhængere af eliten, mens kun få anses for at interessere sig for almenvellet. Dette førte i sin tid til stor uenighed (*discordia*) i Athen, og herhjemme har

2. Xenophon, *Memorabilia* 4.4.16, *LCL*. Hvor intet andet er nævnt, er oversættelserne mine egne.
3. Cicero refererer formentlig her dels til 342E i *Staten*, hvor Sokrates konkluderer, at en magthaver, ligesom en læge og en sømand, ikke handler til gavn for sig selv, men for dem, der står under ham. Alt hvad han siger, og alt hvad han gør, er rettet mod hvad der er til gavn og velfærd for hans undergivne. Det andet sted, Cicero refererer til, er sandsynligvis 420B i *Staten*, hvor Sokrates pointerer, at hans vision om staten ikke sigter mod at gøre en enkelt klasse lykkelig, men at samfundet i dets helhed så vidt muligt skal være lykkeligt, jf. Cicero, "De Officiis" (oversat af Thure Hastrup), *Ciceros Filosofiske Skrifter* (bind V), red. Franz Blatt, Thure Hastrup og Per Krarup (København: Gad 1972), 26-327 (90).

vi oplevet ikke blot politisk splittelse (*seditio*), men også ødelæggende borgerkrige. Dette er ting, som enhver forstandig og dygtig borger, der har gjort sig fortjent til en ledende politisk rolle i samfundet, må hade som pesten (1.25.85-86).<sup>4</sup>

Josefus og Paulus har, som vi skal se, delt deres samtids opfattelse af *ὁμόνοια* som et socialt ideal. Josefus siger eksempelvis i sin selvbiografi *Vita*, at ”strid (στράσις) ruinerer det fælles bedste (eller dét, der er gavnligt for alle)”.<sup>5</sup> Josefus bruger ikke *ὁμόνοια* her (det gør han imidlertid mange andre steder) – han bruger dog et beslægtet begreb til *ὁμόνοια* i antikkens politiske diskussioner, nemlig τὸ συμφέρον – det gavnlige eller hensigtsmæssige. Når ’enighed’ skal forsøges etableret, må det netop ske med udgangspunkt i det fælles bedste, altså dét, der er gavnligt for alle.

Også i 1. Korintherbrev spiller ideen om ”det fælles bedste” en helt central rolle; således slår Paulus allerede fast i brevets indledning, at brevet er en appel om enighed og en advarsel mod splittelser:

Men jeg formaner jer, brødre, ved vor Herre Jesu Kristi navn, til at enes (eller egentlig: ’sige det samme’, τὸ αὐτὸ λέγητε), så der ikke er splittelser (σχίσματα) iblandt jer, men så I holder sammen i tanke (ἐν τῷ αὐτῷ νοί, synonym med den tekniske betegnelse *ὁμόνοια*) og sind (καὶ ἐν αὐτῇ γνώμῃ, 1 Kor 1,10).

At Paulus her gør brug af en række tekniske termer hentet fra antikkens politiske diskussioner, er umiddelbart ikke så underligt, som det kan lyde. For idealet om *ὁμόνοια* var ikke kun begrænset til den politiske sfære af samfundslivet. Idealet blev også appliceret på familien og andre mindre sociale grupperinger, sådan som det også fremgår af den passage hos Xenophon, som jeg indledte med at citere. At Paulus overfører idealet til korinthermenigheden, ligger således i tråd med den måde, andre i samtiden brugte idealet på.

For såvel Paulus som Josefus har idealet om enighed imidlertid ikke været et abstrakt filosofisk ideal, men et ideal, de har ment at kunne finde allerede i fortællingerne om Moses og israelitterne. Selvom begreberne *ὁμόνοια* og *ὁμονοέω* ikke spiller nogen nævneværdig rolle i Septuaginta, bruger de imidlertid begge Mosesfortællingerne i lyset af antikkens *ὁμόνοια*-begreb.

4. Ibid. 91.

5. Josephus, *The Life* 264, *LCL*

## 1. 1. Korintherbrev

*En opfordring til enighed*

Margaret Mitchell har i sin doktor-disputat *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* argumenteret overbevisende for, at hele 1. Korintherbrev skal forstås i lyset af 1 Kor 1,10, altså at brevet er et omfattende opgør med fraktionsdannelse i Korinthermenigheden og en opfordring til enighed og samhørighed.<sup>6</sup> Jeg vil ikke komme ind på detaljerne i Mitchells analyse, men blot trække nogle enkelte aspekter af hendes arbejde frem, som er interessante i denne sammenhæng.

Ligesom hos Josefus spiller ideen om 'det gavnlige', som nævnt, en væsentlig rolle i 1. Korintherbrev. I bogstavelig forstand er forestillingen om 'det gavnlige' det omdrejningspunkt som Paulus retorisk bruger til at genforene korintherne ved at få fraktionen af de såkaldte "stærke" til at udvise hensyn til de såkaldte "svage". Første gang Paulus anvender τὸ συμφέρον, bruger han det i sammenhæng med dét, der sandsynligvis har været et slogan blandt fraktionen af de stærke i korinthermenigheden, nemlig at alt er tilladt (1 Kor 6,12 og 10,23). Paulus citerer sloganet, men tilføjer så straks efter "men ikke alt gavner (ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει)", og han fortsætter, "Alt er tilladt mig, men jeg skal ikke lade noget få magt over mig" (1 Kor 6,12). Som Mitchell anfører, kunne det godt se ud som om, Paulus faktisk bekræfter fraktionen i deres slogan, og blot minder dem om, hvad enhver måtte vide, nemlig at selvom alt er tilladt, gør man selvfølgelig ikke dét, som *ikke* er gavnligt for én selv (Mitchell 1992, 35-36). Selvom Paulus allerede i den umiddelbare kontekst (1 Kor 6,13-20) så småt begynder at gå i rette med en sådan læsning af sit eget udsagn, er det imidlertid først i 1 Kor 10,23-11,1, at han for alvor definerer, hvad han forstår ved τὸ συμφέρον – nemlig ikke dét, der er gavnligt for den enkelte, men dét der gavner den korinthiske menighed som helhed:

Alt er tilladt, men ikke alt gavner. Alt er tilladt, men ikke alt bygger op. Søg ikke det, som er til bedste for jer selv, men det, som er til bedste for andre (1 Kor 10,23-24).

Igen citerer Paulus "de stærkes" slogan, og igen tilføjer han, at ikke alt gavner, men denne gang ved at kvalificere udsagnet yderligere så-

6. Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* (Louisville: Westminster/John Knox Press 1992).

dan at konklusionen bliver præcis den modsatte af de ”stærkes” slogan. At forstå τὸ συμφέρον udelukkende med sig selv eller med sin egen gruppering for øje, er nu ikke længere legitimt. I stedet argumenterer han for, at τὸ συμφέρον skal forstås i samklang med det, vi så var samtidens definition af ὁμόνοια, nemlig at man ikke kun plejer sine egne interesser, men varetager fællesskabets. Paulus konkluderer sin udredning i 10,31-11,1 ved igen at bruge begrebet τὸ συμφέρον:

Enten I altså spiser eller drikker, eller hvad I end gør, skal I gøre alt til Guds ære. Væk ikke anstød, hverken hos jøder eller grækere eller i Guds menighed. Selv prøver jeg altid at være alle til behag og søger ikke mit eget bedste (συμφορον), men de andres bedste (συμφορον), for at de kan frelses. Efterlign mig, ligesom jeg efterligner Kristus.

Vender vi for et øjeblik tilbage til Josefus, så ser vi som sagt, at det samme ideal gør sig gældende i hans værker. Intet sted er dette tydeligere end i hans apologi *Imod Apion*, hvor han ikke bare fremstiller jøderne som om de var de første, der introducerede verden for idealet om ὁμόνοια, men også som om det er dem, der bedst praktiserer idealet. Josefus afslutter således sin apologi på følgende måde:

Derfor vil jeg ikke være bange for at sige, at vi [jøder] har præsenteret andre mennesker for [nogle af] de største og smukkeste [værdier]. For hvad er smukkere end vedvarende gudsfrygt? Og hvad er mere retfærdigt end at adlyde lovene? Og hvad er mere gavnligt (συμφορώτερον) end at være enige (ὁμονοεῖν) med hinanden, således at man på grund af overmod hverken bliver delt i fraktioner (δίστημι) under ulykker eller splittes (στασιάζω) under gunstige forhold? [...] Dersom nu disse [værdier] tidligere var blevet skrevet ned eller [konstant] var blevet overholdt [til punkt og prikke] af andre, så ville vi [jøder], efter at være blevet deres disciple, have været disse mennesker tak skyldige. Men dersom det indses, at vi bruger dem meget mere end alle andre, og hvis det bevises, at vor opdagelse af dem var den første, så er Apion'erne og Molon'erne og alle de [andre], som finder fornøjelse i at lyve [om os] og skælde [os] ud, faktisk blevet gendrevet (*Imod Apion* 2.293-295).<sup>7</sup>

7. Per Bilde's oversættelse (med få ændringer), jf. Per Bilde, ”*Mod Apion – en nøgle til Josefus' forfatterskab*”, *Perspektiver på Jødisk Apologetik*, red. Anders Klostergaard Petersen, Jesper Hyldahl og Kåre Fuglseth (København: Anis 2007), 283-318 (306-307). Den græske tekst af *Imod Apion* kan findes i Josephus, *Against Apion*, LCL.

Ligesom hos Paulus knyttes diskussionen om, hvad der er gavnligt eller hensigtsmæssigt sammen med det at undgå fraktionsdannelser og stridigheder, og i stedet søge at leve i samhørighed med hinanden.

### *Israelitternes oprør som 'splittelser'*

Som nævnt indledningsvis er idealet om *ὁμόνοια*, et ideal både Josefus og Paulus har ment at kunne finde allerede i de bibelske fortællinger om Moses og israelitterne. Josefus genskriver således Mosesfiguren i overensstemmelse med det antikke ideal om *ὁμόνοια*. I *Jødiske Antikviteter* lader han eksempelvis Moses formane israelitterne til vigtigheden af, at de holder sammen og bevarer den indbyrdes enighed (*ὁμοσέω*, *Ant.* 3.302), ligesom han lader Moses definere sin opgave som dét at skabe enighed og fred (*ὁμόνοια καὶ εἰρήνη*, *Ant.* 4.50).<sup>8</sup> Hvor Moses dermed kommer til at repræsentere den ideelle leder, der forsøger at tilstræbe enighed, kommer israelitternes gentagne oprør mod Moses omvendt til at repræsentere modsætningen – dvs. *στάσις*, et begreb, som Josefus benytter gentagne gange til at karakterisere israelitternes forskellige oprør mod Moses. Samtidig er han omhyggelig med at tilskrive oprørslederne dunkle motiver, sådan at læserne på intet tidspunkt er i tvivl om, at *στάσις* er ødelæggende for fællesskabet. Josefus karakteriserer eksempelvis en af oprørslederne, Korah, som *έν*, der ”ønskede at det skulle se ud som om han drog omsorg (*προνοέω*) for fællesskabet, men i virkeligheden var han optaget af at erhverve sig mængdens anseelse” (*Ant.* 4.20).

Vi finder den samme identifikation af israelitternes oprør med *σχίσματα* i 1. Korintherbrev umiddelbart forud for den passage, jeg tidligere citerede, hvor Paulus redefinerer *τὸ συμφέρον* som dét, der er til bedste for andre, frem for for *έν* selv. Paulus' brug af Mosesfortællingerne kommer derfor på et særdeles vigtigt sted i 1. Korintherbrev, idet disse eksempler så at sige skal lede frem til hans redefinering af *τὸ συμφέρον*:

Det skal I vide, brødre: Vel var vore fædre alle (*πάντες*) under skyen og gik alle (*πάντες*) gennem havet og blev alle (*πάντες*) døbt til Moses i skyen og i havet og spiste alle (*πάντες*) den samme (*τὸ αὐτό*) ån-

8. Den samme tendens til at identificere Moses med idealet om *ὁμόνοια* finder vi også hos Filon, der i sin Moses-biografi *De Vita Mosis* beskriver Moses, som *έν*, der ”undgik ufred og strid, men søgte sandheden (*ἀφιλονείκως τὰς ἔριδας ὑπέρβας, τὴν ἀλήθειαν ἐζητεί*)” (Philo, *On Moses* 1.24, *LCL*).

delige mad og drak alle (πάντες) den samme (τὸ αὐτό) åndelige drik – for de drak af en åndelig klippe, som fulgte med, og den klippe var Kristus – og alligevel fandt Gud ikke behag i ret mange af dem. De blev jo strøet ud i ørkenen. Derved blev de advarende eksempler for os, for at vi ikke skal få lyst til det onde, sådan som de fik det. Bliv heller ikke afgudsdyrkere, sådan som nogle af dem (τινες αὐτῶν) blev det – som der står skrevet: ”Folket satte sig ned og spiste og drak; og de rejste sig for at danse.” Lad os heller ikke bedrive utugt, sådan som nogle af dem (τινες αὐτῶν) gjorde det, og på én dag blev der dræbt treogtyve tusind. Lad os heller ikke udæske Kristus, sådan som nogle af dem (τινες αὐτῶν) gjorde det, og de blev dræbt af slanger. Giv heller ikke ondt af jer, sådan som nogle af dem (τινες αὐτῶν) gjorde det, og de blev dræbt af ødelæggeren. Alt dette skete med dem, for at de skulle være advarende eksempler, og det blev skrevet for at vejlede os, til hvem tidernes ende er nået (1 Kor 10,1-11).

Paulus præsenterer her en række eksempler fra Pentateuken, der implicit sammenligner korinthernes situation med israeliternes under ørkenvandringene.<sup>9</sup> Han indleder med at pege på de handlinger, der var af grundlæggende betydning for skabelsen af det jødiske folks og den korinthiske menigheds samhørighed, nemlig dåben og sakramenterne. Formularen ”døbt til Moses” (εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν) er selvfølgelig en parallel til dåben i Kristus (εἰς τὸν Χριστὸν βαπτισθῆναι),<sup>10</sup> som i Paulus’ optik netop er en forudsætning for samhørigheden, og ligesom israelitterne og den korinthiske menighed delte dåben, spiste og drak de ligefrem den samme (τὸ αὐτό) åndelige føde.<sup>11</sup> At disse begivenheder skabte ’enighed’ understreger Paulus ved at bruge ’alle’ (πάντες) hele fem gange i løbet af den korte passage. I modsætning til de fem gange πάντες, der understreger

9. For en indgående fortolkning af 1 Kor 10,1-11, se Henrik Tronier, *Transcendens og Transformation i Første Korintherbrev*, Tekst & Tolkning 10 (København: Akademisk Forlag 1994), 38-63.
10. Manuskripterne er delt jævnt mellem ἐβαπτίσαντο og ἐβαπτίσθησαν. Jeg foretrækker ἐβαπτίσθησαν, eftersom kvalificeringen εἰς τὸν Μωϋσῆν forudsætter at sætningen skal forstås analog med den kristne formular εἰς τὸν Χριστὸν βαπτισθῆναι. Forandringen til ἐβαπτίσαντο kan forklares ud fra ønsket om at få sætningen til at passe bedre med jødisk praksis. For den modsatte konklusion, se C. K. Barrett, *A Commentary on the first epistle to the Corinthians*, (London: A & C Black<sup>2</sup> 1971), 219-221.
11. Τὸ αὐτό (10,3-4) mangler i visse tidlige manuskripter. Bevidnelsen af τὸ αὐτό er dog stadig stærk.

folkets oprindelige enighed, står de efterfølgende parallelle negative sætninger, hvor der tales om 'nogle af dem' (τινες αὐτῶν, 10,7.8.9.10). Selvom Paulus ikke eksplicit nævner ordene στάσις eller σχίσμα, anskueliggør modsætningen πάντες – τινες αὐτῶν, at problemet bag de enkelte oprør netop er, at enigheden nedbrydes (jf. Mitchell 1992, 252).

De oprør blandt israelitterne i ørkenen, som Paulus fremhæver i 10,5-11, fungerer samtidig også som analogier til de stridigheder, der er fulgt efter grundlæggelsen af korinthermenigheden: I 10,5-6 refererer Paulus til, hvordan de fleste af israelitterne døde i ørkenen, fordi de fik lyst til det onde. Begivenheden refererer sandsynligvis til fortællingen om hvordan israelitterne begyndte at få lyst til og længes mod den mad, de spiste i Egypten (10,6 refererer sandsynligvis til 4 Mos<sup>LXX</sup> 11,4), og eksemplet fungerer dermed som en parallel til diskussionerne om mad i korinthermenigheden (jf. 1 Kor, kap. 8-10). Citatet i 10,7 fra 2 Mos<sup>LXX</sup> 32,6 skal øjensynligt forstås i sammenhæng med dette som endnu en parallel til korinthermenighedens uenighed om offerkød og afgudsdyrkelse. I 10,8 refererer Paulus til frafaldet i forbindelse med Ba'al-Peor (4 Mos 25), hvor mange af israelitterne faldt for Moabs kvinder.<sup>12</sup> Parallellen til korinthernes situation er i dette tilfælde givetvis den sexskandale, som korinthermenigheden døjer med (jf. 1 Kor 5). 10,9 er en reference til 4 Mos 21,4-9, hvor mange af israelitterne omkom ved slangebids, fordi de opponerede mod Gud og mod Moses.<sup>13</sup> Det sidste oprør (10,10) beskrives med ordet γογγύζω, som bruges indtil flere gange om israelitterne i Septuagintas gengivelse af ørkenfortællingerne. Ordet fungerer her formentlig som generel hentydning til alle israeliternes brokkerier og beklagelser (2 Mos<sup>LXX</sup> 16,7; 17,3; 4 Mos<sup>LXX</sup> 11,1; 14,27, 29; 16,41; 17,5).<sup>14</sup> Oprørerne i 10,9-10 er imidlertid også begge oprør mod de

12. I 4 Mos 25,9 resulterede denne synd i 24.000 døde og ikke 23.000, sådan som Paulus vil have det i 1 Kor 10,8. Paulus' '23.000' er muligvis influeret af 2 Mos 33,28, hvor der fortælles om, hvordan levitterne dræbte 3000 som følge af oprøret med guldkalven (som Paulus vel at bemærke netop har refereret til i 1 Kor 10,7), se Barrett, *1 Corinthians*, 225 og Bart J. Koet, "The Old Testament Background to 1 Cor 10,7-8", *The Corinthian Correspondence* red. Reimund Bieringer (Leuven: Leuven University Press 1996), 607-615.

13. Verbet περιάζω (10,9) forekommer dog ikke i 4 Mos<sup>LXX</sup> 24,4-9, men det bruges i den delvise parallelle historie i 2 Mos<sup>LXX</sup> 17,1-7 (17,2). Se også 4 Mos<sup>LXX</sup> 14,22.

14. Francis Watson argumenterer for, at Paulus i 1 Kor 10,10 særligt refererer til 4 Mos 16,41, eftersom Paulus gør brug af ordet ὀλοθρευτής, der bruges i Visdommens Bog 18,23-25 netop i forbindelse med 4 Mos



autoriteter, der skal sikre *ὁμόνοια* (henholdsvis Gud og Moses), og kan således også anskues som parallelle til den korinthiske situation, hvor menigheden er delt i spørgsmålet om hvilken autoritet, de påberåber sig.<sup>15</sup> I 1 Kor 1,11-12 hedder det således:

For Kloes folk har fortalt mig om jer, mine brødre, at I ligger i strid (*ἔρις*) med hinanden. Jeg sigter til, at I siger hver sit: Jeg hører til Paulus, jeg til Apollos, jeg til Kefas, jeg til Kristus.

I alle eksemplerne, som Paulus henter fra Pentateuken, er der altså en tæt forbindelse til de *σχίσματα*, der finder sted i den korinthiske menighed.

Paulus' brug af israeliternes *σχίσματα* er ment som en advarsel om, at Gud ikke i længden vil tolerere fraktionsdannelser, fordi de er ødelæggende for menigheden. På samme måde som han tilintetgjorde de fleste af israelitterne, vil han gøre det med korintherne, såfremt menigheden ikke genføres. Referencen til "de sidste tider" spiller på eskatologiens forestillinger om dommen (jf. 1 Kor 15,24-25), og er således med til at understrege formaningens alvor.<sup>16</sup>

## 2. Josefus

### *Josefus' selvportræt i Den Jødiske Krig i lyset af portrættet af Moses*

Ligesom Paulus retorisk drager paralleller mellem oprørerne i Pentateuken og de fraktioner, der var opstået i korinthermenigheden, vil jeg argumentere for, at Josefus genskriver israeliternes oprør mod Moses i *Jødiske Antikviteter* på en sådan måde, at de kommer til at ligne de oprør, som Josefus allerede har skildret i *Den Jødiske Krig* og som han fortsætter med at skildre i sit *Vita*.<sup>17</sup> Ligesom det var tilfældet i 1. Korintherbrev, kommer israeliternes oprør mod Moses i Jo-

16-17, se Francis Watson, *Paul and the Hermeneutics of Faith* (London & New York: T & T Clark 2004), 366-368.

15. Margaret Mitchell anfører desuden, at i det eneste andet tilfælde, hvor Paulus bruger en form af *γογγύζω* (*γογγυσμός*, Fil 2,14), bruges ordet også som led i en argumentation, der plæderer for samstemmende adfærd blandt filipperne (Mitchell 1992, 141).

16. En alvor, Paulus imidlertid straks efter bløder op på, idet han slår fast, at Gud ikke vil tillade, at korintherne fristes over evne (1 Kor 10,13).

17. Jeg har redegjort mere indgående for dette forhold i min artikel, "Brothers in Arms: Josephus' portrait of Moses in the 'Jewish Antiqui-

sefus' genskrivning til at fungere som en slags arketyper, fordi de så at sige gentager sig i Josefus' egen samtid. At Moses og Josefus har været ude for ensartede oprør, sætter oprørerne mod Josefus i et andet og mere grundlæggende perspektiv, hvor det ikke bare er Josefus' skæbne, der er på spil, men selve spørgsmålet om en fælles jødisk identitet og ὁμόνοια. Dette understreges, som vi skal se, yderligere af det forhold, at Josefus på mange måder skildrer sig selv, som om han optrådte på samme måde overfor oprørerne, som Moses gør det i *Jødiske Antikviteter*.

I indledningen til *Den Jødiske Krig*, det første værk vi har fra Josefus' hånd, argumenterer han for, at det er jødernes interne splid og de forskellige oprørsledere, der er skyld i fædrelandets ulykker, fordi de ikke handlede i hele folkets interesse, men kun plejede deres egne interesser. Josefus skriver her:

Det er absolut ikke min hensigt at forherlige mine landsmænds bedrifter i konkurrence med dem, der hæver romernes til skyerne, men jeg vil samvittighedsfuldt og nøjagtigt berette om begge parters indsats. Med min skildring af begivenhederne gør jeg også en indrømmelse til mine egne følelser og min smerte, og tillader mig at sørge over mit fædrelands ulykker; for det var den indre splid (στάσις οἰκεία), der forårsagede dets sammenbrud, og det var jødernes tyranner' (οἱ ἰουδαίων τύραννοι), der tvang romerne til mod deres vilje at gribe ind, og som bevirkede afbrændingen af templet. Det kan kejser Titus, som selv fuldbyrdede ødelæggelsen, bevidne; han havde under hele krigen medlidenhed med folket, der blev holdt nede af oprørslederne (στασιασται), og ofte fik han på eget initiativ udskudt stormen på byen og belejringen trukket i langdrag, for at de skyldige kunne komme på andre tanker (*Den Jødiske Krig* 1.9-10).<sup>18</sup>

I forlængelse af denne vurdering af krigen fremstiller Josefus sin egen indsats som et forsøg på at opnå enighed blandt alle fraktionsdannelserne i Galilæa, hvor han var udsendt som general (*Den Jødiske Krig* 2.609). På trods af hans bestræbelser på at samle galilæerne, bliver han imidlertid udsat for bagvaskelse og bagholdsangreb af konkurrerende jødiske ledere i Galilæa. Han bliver anklaget for at være tyran

ties' in the light of his self-portraits in the 'Jewish War' and the 'Life', *Journal of Jewish Studies* 59 (2008).

18. Flavius Josefus, *Den jødiske Krig* (oversat af Erling Harsberg) (København: Museum Tusulanums Forlag 1997), 2. Den græske tekst af *Den Jødiske Krig*, kan findes i Josephus, *The Jewish War*, LCL.

(*Den Jødiske Krig* 2.626) og er indtil flere gange ved at miste livet pga. de civile stridigheder i Galilæa (*Den Jødiske Krig* 2.600-601, 610-613, 618-619). Josefus understreger imidlertid, at han undlod at hævne sig på sine fjender, selvom han havde muligheden for det. I stedet beretter han om, hvordan han igen og igen udviste mildhed (*Den Jødiske Krig* 2.621-623).

Det er bemærkelsesværdigt, hvor meget det portræt, Josefus tegner af sig selv i *Den Jødiske Krig* ligner hans portræt af Moses i *Jødiske Antikviteter*, værket Josefus skrev efter *Den Jødiske Krig*. I *Jødiske Antikviteter* karakteriseres Moses eksempelvis som general (στρατηγός) hele femten gange på trods af, at Septuaginta end ikke anvender ordet στρατηγός om Moses, og tilmed bruger Josefus termen på afgørende steder i sin genfortælling af Moses' liv: I fortællingen om den brændende tornebusk, kalder den guddommelige stemme eksempelvis Moses for israelitternes general og leder (στρατηγός καὶ ἡγεμῶν), og ved afslutningen af fortællingen om Moses, prises han dels for at have været en general, som kun få vil kunne matche, dels en profet uden lige (*Ant.* 4.329). Mens den sidste halvdel af sætningen er en gengivelse af 5 Mos 34,10, er den første halvdel Josefus' tilføjelse.

Den mest påfaldende lighed mellem Josefus' selvportræt i *Den Jødiske Krig* og fremstillingen af Moses i *Jødiske Antikviteter* er imidlertid skildringen af oprørene mod dem.<sup>19</sup> Moses udsættes således for en hel række oprør, der i Josefus' genskrivning bliver ekkoer af de oprør han selv oplevede i *Den Jødiske Krig*. Ligesom Josefus, bliver Moses i *Jødiske Antikviteter* beskyldt for at være en tyran (*Ant.* 4.3, 15, 22). En beskyldning som ellers ikke findes i Pentateuken,<sup>20</sup> og ligesom det

19. For en generel beskrivelse af Josefus' parafase af disse oprørsfortællinger, se Paul Spilsbury, *The Image of the Jew in Flavius Josephus' Paraphrase of the Bible* (Tübingen: Mohr Siebeck 1998), 127-146.

18. I øvrigt er Moses og Josefus selv de eneste personer i Josefus' forfatter-skab, der anklages for tyranni uden, at Josefus i øvrigt fremstiller Moses eller sig selv som tyranner. De øvrige personer, der anklages for tyranni i *Jødiske Antikviteter* er Herodes og hans søn, Archelaus, samt Gaius Caligula. I deres tilfælde gør Josefus imidlertid alt for at vise, at de faktisk også var tyranner. Herodes bliver igen og igen kritiseret for sin brutalitet (*Ant.* 16.150-159) og for sin tilsidesættelse af traditionerne (*Ant.* 15.267). Josefus beskriver også hans dødbringende sygdom som værende et udslag af Guds retfærdige straf (*Ant.* 17.168). Archelaus' ægteskab med Glaphyra ses også som en overtrædelse af loven (*Ant.* 17.341), og Josefus gør en dyd ud af at fortælle, hvordan Archelaus sendes i eksil af Augustus pga. sin tyranniske fremfærd (*Ant.* 17.342). Endelig er der Caligula, hvis snigmord genfortælles af Josefus, fordi en sådan fortælling vil

var tilfældet med Josefus i selvportrættet i *Den Jødiske Krig*, udsættes Moses også indtil flere gange for attentater. Mens det kun er ved én lejlighed, at folket har til hensigt at stene Moses (2 Mos 17,4), er Moses i Josefus' gengivelse tæt på at blive stenet hele fire gange, og mod forventning forsøger Moses hver gang at løse konflikten ved at tale oprørerne til rette (*Ant.* 2.237; 3.12, 307; 4.12). I Pentateuken derimod slår Moses tværtimod hårdt ned på oprørerne – sådan som det også kommer til udtryk i Paulus' brug af oprørerne i 1. Korintherbrev, hvor han netop fokuserer på den dødelige udgang. Josefus, derimod, understreger Moses' mildhed og fortæller om, hvordan Moses forsøger at mane oprørerne til besindelse og mådehold (σωφροσύνη, *Ant.* 4.49). I hans gengivelse af Moses' afskedstale, er det ikke overraskende derfor også dette tema om besindelse, der dominerer:

[...] alle, som godt ved hvordan det er at blive regeret, vil også vide hvordan de selv skal regere i det øjeblik de kommer til magten. Tro ikke at frihed er at være uvillige til at gøre det, som lederne forlanger af jer. For nu betragter I åbenhed som det at være arrogante over for velgørerne. Er I opmærksomme på dette i fremtiden, vil jeres situation blive bedre: Udvis aldrig en sådan vrede mod dem, som I igen og igen dristede jer til at udvise mod mig. For I ved, at jeg oftere har været i fare for at dø ved jeres hånd end ved fjendens. Jeg siger ikke dette for at bebrejde jer – her ved udgangen af mit liv finder jeg det ikke rigtigt at efterlade jer med ærgrelse ved at mindes dette – for selv da jeg led disse ting, blev jeg ikke vred – men [jeg siger det] for at I kan være mådeholdne (σωφρονίᾳ) for fremtiden.<sup>21</sup>

Det er svært ikke at læse Moses' afsluttende formaning i lyset af, hvad Josefus skrev i *Den Jødiske Krig*, hvor han netop gav de jødiske oprør og de jødiske tyranner og oprørsledere skylden for landets tragedie. Afskedstalen legitimerer så at sige Josefus' bedømmelse af den jødiske krig. De jødiske tyranner kendte ikke til den selvbeherskelse, som Moses taler om her, og kastede derfor landet ud i oprør og kaos.

. lære ”mådehold til dem, der tror at medgang varer evigt og som ikke ved, at der følger ulykker med mindre den [ens medgang] ledsages af dyd” (*Ant.* 19.16). Mens Herodes, Archelaus og Caligula således alle virkelig portrætteres som tyranner, forholder det sig omvendt med Josefus og Moses, som uretmæssigt anklages for tyranni. Josefus siger således eksplicit, at Moses kun blev anklaget for tyranni, fordi hans modstandere var misundelige over hans succes (*Ant.* 4.15).

21. Josephus, *Jewish Antiquities* 4.186-189, LCL.

### *Rekapitulering af selvportrættet: Josefus' Vita*

Moses' formaning i hans afskedstale synes også at klinge med i indledningen til Josefus' *Vita*, som han skrev umiddelbart efter *Jødiske Antikviteter*. Her fortæller Josefus indledningsvis om de spirende fraktionstendenser, der møder ham, da han vender tilbage til Jerusalem efter at have været på en diplomatisk mission til Rom:

Jeg fandt til min overraskelse allerede begyndelsen til oprør (νεωτερί-ζω), og mange der kraftigt overvejede at lægge afstand (ἀπόστασις) til romerne. Jeg forsøgte derfor at berolige oprørerne (στασιώδης) og få dem på andre tanker. Jeg forsøgte at få dem til at se, hvem de var i færd med at gå i krig med – for ikke alene med hensyn til militære færdigheder men også med hensyn til held stod de tilbage for romerne – og de skulle ikke overilet og ganske ubesindigt påføre deres land, og deres familier og sig selv risikoen for de største onder. Jeg sagde disse ting og var uafladeligt i færd med at finde på indtrængende indvendinger, idet jeg forudså, at resultatet af krigen ville blive det værst tænkelige for os. Men jeg kunne ikke overtale [dem], da vanviddet havde bemægtiget sig disse afsindige folk (*Vita* 17-19).

Josefus forsøger her, præcist som Moses igen og igen forsøgte i *Jødiske Antikviteter*, at mane oprørslederne til besindelse og mådehold.<sup>22</sup>

22. Passagen afviger en del fra den måde, Josefus beskrev sin indgang til krigen i *Den Jødiske Krig*. I *Den Jødiske Krig* (2.562-584) fortæller Josefus således, hvordan han efter at være blevet udnævnt som general i Galilæa allerede ved krigens begyndelse straks tager fat på de militære opgaver i Galilæa. I passagen fra *Vita*, som jeg netop har citeret, fortæller han derimod, at han er modstander af krigen. Som følge heraf fortæller han senere om, hvordan han tager til Galilæa som medlem af en kommission, der forsøger at neddæmpe gemytterne og plædere for, at man afventer og ser, hvad romerne gør. Først efter meget forsinkelse, bliver Josefus officielt udnævnt som general i *Vita* (310). For mig at se kan denne og en del af de øvrige forskelle mellem *Den Jødiske Krig* og *Vita*, forklares ved, at selvportrættet i *Vita* er et aftryk af det portræt, Josefus har tegnet af Moses i *Jødiske Antikviteter*. Josefus har således også tilføjet en række detaljer om optøjerne i Galilæa, som ikke var med i *Den Jødiske Krig* – detaljer som skærper billedet af Josefus som en general, der gentager Moses' handlinger og lever op til Moses' befalinger. Endelig er det påfaldende, at til trods for at Josefus i *Vita* (430) selv siger, at han vil beskrive hele sit liv, er bogen imidlertid, bortset fra en kortfattet indledning, hvor Josefus beskriver sin familie og sin uddannelse, udelukkende optaget af de 5 måneder Josefus var general i Galilæa og herunder særligt de optøjer, som blev sat i værk af Johannes af Gischala og andre af Josefus' mod-

Det er imidlertid langt fra den eneste lighed mellem hvordan Josefus skildrede Moses i *Jødiske Antikviteter* og hvordan han nu beskriver sig selv i sit *Vita*. Ligesom i *Den Jødiske Krig*, anklages Josefus også her for at være tyrann – men nu to gange (*Vita* 260, 302), hvor han kun blev anklaget én gang i *Den Jødiske Krig*, og han beskriver igen, hvordan han har været i livsfare indtil flere gange (*Vita* 90-303), men på trods heraf handlede med mildhed og forhindrede sine støtter i at hævne ham (*Vita* 262-266). Ligesom det var tilfældet med Moses' modstandere (*Ant.* 4.14), forklarer Josefus, at hans ærkemodstander Johannes af Gischala bekæmpede ham, fordi han var misundelig (φθονέω/φθόνος, *Vita* 85, 122) over hans succes.

Moses og Josefus karakteriseres også begge som velgørere og frelsere. Josefus bliver kaldt velgører (εὐεργέτης) og frelser (σωτήρ) af sine tilhængere i Galilæa (*Vita* 244, 259), og i sin afskedstale betegner Moses sig selv som Guds underordnede general og adjutant (ὑποστράτηγος og ὑπηρέτης) af de velgerninger (εὐεργετέω), Gud ønskede at give folket (*Ant.* 4.317). Endelig er Moses portrætteret som en der bringer frelse (σωτηρία) til folket først af en enlig person blandt den fjendtlige hob (*Ant.* 3.297), og siden af Moses selv (*Ant.* 4.42), og endelig til sidst af alle israelitterne (*Ant.* 4.194). Begge generaler er også beskrevet som nogle, der nærer forsyn og omsorg (πρόνοια) for deres folk (*Ant.* 2.329, *Vita* 329), og som i vanskelige situationer selv sætter deres lid til det guddommelige forsyn (*Ant.* 2.330; 4.47, 60, *Vita* 301).

Endelig er såvel Moses som Josefus portrætteret som generaler, der af hensyn til det fælles bedste forsøger at undgå krig (*Ant.* 4.296, *Vita* 17-19, 28-29). Men i tilfælde af krig, bliver de beskrevet som militære strateger (*Ant.* 3.50-51, 302, *Vita* 114-121, 165-168, 324-330) og succesrige (*Ant.* 2.248-253; 4.90-99, *Vita* 122, 394-406). Endelig

modstandere i Galilæa. Dette påfaldende fokus bidrager også til at tydeliggøre de paralleller, som allerede eksisterede mellem selvportrættet i *Den Jødiske Krig* og Mosesfiguren i *Jødiske Antikviteter*. Ved således at gentage og udvide fremstillingen af bl.a. Johannes' oprør mod Josefus, er det muligt for Josefus at tilpasse selvportrættet således at det i endnu højere grad ligner det billede, han har tegnet af Moses i *Jødiske Antikviteter*. For forskellene mellem *Den Jødiske Krig* og *Vita*, se eksempelvis Per Bilde, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome* (Sheffield: JSOT Press 1988), S. J. D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome: His "Vita" and Development as a Historian* (Leiden: Brill 1979) samt Steve Mason, "An Essay in Character: The Aim and Audience of Josephus's *Vita*", i *Internationales Josephus-Kolloquium 1997*, red. Folker Siegert og Jürgen U. Kallms (Münsteraner Judaistische Studien 2), 31-77.

karakteriseres de begge som besiddende stor integritet (*Ant.* 3.212; 4.26-27, *Vita* 67-69, 79-80).

Læst som en integreret del af *Jødiske Antikviteter*, inkarnerer Josefus' selvbiografi og i særdeleshed billedet af hans tid som general i Galilæa det ideal, der er artikulert i billedet af Moses som general. Josefus afslutter sit *Vita* med at slå fast, at "dette er hvad der hændte gennem hele mit liv, lad andre [nu] bedømme hvad de vil om mit væsen (ἦθος) ud fra dette" (*Vita* 430). Resultatet af denne dom er imidlertid velforberedt. Læserne er således ikke bare blevet belært om, hvordan galilæerne støttede Josefus pga. hans integritet og dyder (*Vita* 252-261). Nok så vigtigt er det, at i løbet af *Vita* har de opmærksomme læsere haft rig lejlighed til at konkludere, at Josefus' ἦθος til foveksling ligner Moses'. Med selvportrættets gentagelse af portrættet af Moses, viser Josefus, hvordan det jødiske samfund ikke bare i sin grundlæggelse, men til stadighed bliver til i opgøret med optøjer og splittelsestendenser. Det billede, Josefus tegner af sig selv og Moses i *Jødiske Antikviteter* og i *Vita* viser på en gang hvordan grundlæggelsen af det jødiske samfund var en kamp mod στάσις, og hvordan denne kamp gentager sig selv i den samtidige historie med Josefus som en ny Moses, der kæmper for at opretholde ὁμόνοια. Med sin brug af Moses demonstrerer Josefus, hvordan fortællingen om Moses på ingen måde er et overstået kapitel i historien, men en grundlæggende fortælling, der skal genfortælles, sådan som han gør det i *Jødiske Antikviteter*, og måske endda gentages, sådan som det sker i Josefus' selvportræt, hvis det jødiske samfund skal fortsætte med at eksistere.

### 3. Afslutning

Lad mig afslutningsvis vende tilbage til 1. Korintherbrev. For ligesom Josefus' selvportræt er med til at illustrere nødvendigheden af enighed, er det samme tilfældet med Paulus' brug af sig selv i 1. Korintherbrev. Hele to gange i 1. Korintherbrev appellerer Paulus således til korintherne om at imitere ham selv (1 Kor 4,16; 11,1), ligesom brevet er fyldt af selvreferencer, hvor han belærer korintherne om hvordan han selv arbejder som apostel. Appellerne om at imitere Paulus er knyttet tæt sammen med brevets overordnede tema om enighed. Således siger han eksempelvis i 1 Kor 10,31-11,1 – et citat, jeg har været inde på tidligere:

Enten I altså spiser eller drikker, eller hvad I end gør, skal I gøre alt til Guds ære. Væk ikke anstød, hverken hos jøder eller græker eller i

Guds menighed. Selv prøver jeg altid at være alle til behag (καὶ γὰρ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω) og søger ikke mit eget bedste, men de flestes bedste (ζητῶν τὸ σύμφορον τῶν πολλῶν), for at de kan frelses. Efterlign mig, ligesom jeg efterligner Kristus.

Paulus' udsagn om, at han "søger at være alle til behag" og at han "søger de flestes bedste" er om noget det ultimative modstykke til det at danne fraktioner, hvor man kun søger sit eget eller sin egen gruppes bedste. Han iscenesætter så at sige sig selv som det positive modstykke til fraktionsdannelser og strid og splid.

Mens Paulus peger eksplicit på sig selv som et eksempel til efterfølgelse, finder vi en mere indirekte metode hos Josefus. For selvom han ikke peger eksplicit på sig selv som et eksempel til efterfølgelse, vil jeg mene, at den måde Josefus iscenesætter sig selv på særligt i sit *Vita* har samme formål som Paulus' brug af sit eget eksempel. Ved at prise Moses, hvis handlinger lignede dem, Josefus tilskriver sig selv i sit selvportræt, kunne han indirekte prise sig selv og pege på sit eget eksempel til efterfølgelse.<sup>23</sup> En sådan retorisk strategi ligner til forveksling den fremgangsmåde hans samtidige Plutark anbefalede, at man benyttede sig af, hvis man ønskede at prise sig selv uden at vække anstød. Plutark skrev ligefrem en manual om den rette selvros. Her hedder det bl.a.:

Eftersom de fleste folk græmmes over dén, der priser sig selv, men ikke over dén, der priser en anden, men ofte glæder sig og gladeligt samtykker, har nogle, når lejligheden tillader det, derfor vænnet sig til at prise andre hvis mål og handlinger er de samme som deres egne og hvis væsen er det samme for på denne måde at forbinde sig med tilhøreren og vende hans opmærksomhed hen mod dem selv. For selvom de taler om en anden, vil han [tilhøreren] hurtigt opdage en lignende dyd, som fortjener den samme ros, hos den der taler.<sup>24</sup>

23. Selvom Josefus ikke selv *eksplicit* henleder læsernes opmærksomhed på lighederne mellem sig selv og Moses, vil jeg mene, at hans samtids læsere havde en fair chance for selv at se dette. Ikke alene er der mange paralleller, men endnu vigtigere er det formentlig, at antikkens læsere var skolet i at drage paralleller – jvf. den udbredte brug af σύγκρισις i samtiden. Josefus benytter sig selv eksplicit af σύγκρισις i sin sammenligning af Herodes og Agrippa 1 (*Ant.* 19.328-331), og andre havde sammenlignet personligheder før Josefus, eks. Cornelius Nepos og Valerius Maximus – og ikke mindst Josefus' samtidige Plutark.

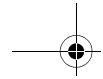
24. Plutarch, *Moralia (On praising oneself inoffensively)* 542 C-D, LCL.



Paulus derimod har tilsyneladende ingen kvaler med at pege på sig selv som et eksempel til efterfølgelse. Forskellen skyldes selvfølgelig det forhold, at vi finder hans direkte appel i et personligt brev stilet til en menighed, han selv har grundlagt. Paulus begrundet da også selv sin ligefremme vejledning og sin forudsatte autoritet med, at det var ham, der bragte evangeliet til korintherne (jf. 1 Kor 4,14-16). Josefus derimod kan ikke forudsætte et sådant velvilligt tilhørsforhold og en lignende autoritativ status hos sin læserskare.<sup>25</sup>

Såvel Paulus som Josefus anså altså fraktionsdannelser som en alvorlig trussel mod deres etnicitet/religiøse fællesskab, og begge eksemplificerede farerne ved splittelser og vigtigheden af enighed ved dels at bruge fortællingerne om israeliternes oprør mod Moses som negative eksempler og dels, ved at iscenesætte sig selv som positive eksempler. For at kunne gøre dette, var Josefus imidlertid nødt til at gå omvejen over Moses og fremstille ham ikke bare som grundlægger af en jødisk *ὁμόνοια*, men også som dén, der vedligeholder og reetablerer enigheden, eftersom hans selvportræt ikke har kunnet efterligne den Moses, der grundlagde enigheden – men derimod nok den Moses, som forsøgte at reetablere den. Paulus har omvendt ikke haft nogen retorisk interesse i at skabe rum for Moses' mæglingsforsøg ved at nedtone den dødelige udgang på oprørene. Tværtimod har han netop haft en interesse i at fokusere på oprørenes *dødelige* udgang som parallellertil dét, der venter korintherne på dommens dag, hvis de ikke tager ved lære af hans formaning. For Paulus, er Moses først og fremmest dén ved hvem den jødiske enighed blev etableret. Ved at understrege dette får han skabt et grundlag for sin sammenligning, idet israelitterne og den korinthiske menighed dermed kunne siges at have del i dåben og sakramenterne. Moses har imidlertid også en mere direkte relevans for korintherne, som den figur der skrev disse ting for at vejlede dem (jf. 1 Kor 10,11). I stedet for at fremhæve Moses som dén, der forsøgte at reetablere enigheden blandt israelitterne, bruger Paulus altså Mosebøgerne som en formaning om enighed til sin egen samtid. Paulus bruger dermed ikke kun Mosesfiguren til at forestille sig en kontinuitet mellem korintherne på den ene side og Moses og israelitterne på den anden. Mosesfiguren eller Mosebøger-

25. At Paulus' mere offensive strategi måske også gav bagslag og at han muligvis gik for langt i sin anbefaling af sig selv som rollemodel, kan vi muligvis udlede af 2. Korintherbrev, hvor Paulus ser ud til at trække i land igen. Af såvel 3,1 som 5,12 i 2. Korintherbrev fremgår det således, at Paulus ser ud til at fortryde, at han ved en tidligere lejlighed har anbefalet sig selv (*συνίστημι*) over for korintherne – i hvert fald slår han her fast, at han ikke har til hensigt at gøre det igen.



ne bruges nok så meget til at fremstille hvordan korintherne bør leve i de sidste tider.

En sammenligning af Paulus' og Josefus' brug af Mosesfortællingerne viser altså, at de begge dér har fundet et potentiale til at illustrere behovet for  $\acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\iota\alpha$  i deres etnicitet/religiøse fællesskab, men også at deres brug – til trods for at have samme formål – fokuserer på forskellige aspekter i fortællingerne, sådan at de bibelske fortællinger tilpasses de forskellige omstændigheder de to jøder har befundet sig i.

