

TEMPLETS BETYDNING I JØDEDOMMEN PÅ JESU TID

1. Indledning.

Der eksisterer en righoldig og instruktiv litteratur om Det andet Tempels indretning, arkæologi, gudstjeneste, præsteskab og socio-økonomisk betydning¹. Den hverken kan eller vil jeg føje noget til. Spørgsmålet om Det første Tempels og Zions religiøse og nationale betydning i føreksilsk tid er ligeledes godt belyst². Litteraturen om templets betydning i græsk-romersk tid er derimod langt mere begrænset³ og desuden for en vigtig dels vedkommende vildledende og derfor kritisabel. Bousset-Gressmanns klassiske fremstilling af jødedommen i hellenistisk tid er i denne henseende repræsentativ⁴. Værkets overordnede synspunkt er, at der i eftereksilsk tid foregår en grundlæggende ændring af jødedommen fra national og kultisk til universel og åndelig religion. Skriftlærdommens og synagogens betydning tager fra Esras tid til og kommer efterhånden til helt at beherske jødedommen, mens templets, kultens og præsteskabets rolle derimod bliver mindre og mindre:

”Es ist das kein Zufall: Tempeldienst und nationale Religion gehören zusammen. In der Befreiung von der Nation und in der Zurückschiebung des Kultus zeigt sich dieselbe Entwicklung. Es spielt sich aber dieser Vorgang kaum sichtbar unter der Oberfläche ab. Aeusserlich betrachtet blüht der Tempeldienst in voller Pracht. Dennoch ist er innerlich abgestorben”⁵.

I takt med, at jødedommen bliver præget af lægmandsfromhed, vokser den åndelige gudstjeneste i betydning i forhold til tempelkulten (pp. 3,60 og 97-118). Bousset-Gressmann kan samtidig tale om, at den nationale og politiske sfære sækulariseres, fordi det jødiske folk under de skriftlærdes og farisæernes ledelse først vender sig fra hasmonæerne og siden akcepterer både Herodes den Stores og romernes herredømme (p. 58). Denne afnationaliserende og sækulariserende udvikling i jødedommen afbrydes i korte perioder af de af ”zeloterne” ledede opstande mod Rom, men den sejrer endegyldigt efter Bar Kokhbas neder-

lag i 135⁶.

Hos en del gammeltestamentlige forskere kombineres denne tese med en tilsvarende kultskeptisk forståelse af udviklingen i israelitisk-jødisk religion efter Det første Tempels fald i 586. Man knytter en forbindelseslinie mellem det bousset-gressmann'ske billede af jødedommen i græsk-romersk tid og den profetisk-deuteronomistiske kritik og afmytologisering af den kana'anæisk-jerusalemisk inspirerede Zion-ideologis opfattelse af templet som Jahves ukrænkelige bolig og verdens navle. I opgøret med Zion-ideologiens "primitive", "magiske" og "mytologiske" syn betoner profeterne og deuteronomisterne iflg. denne tolkning Jahves transcendens og uafhængighed af templet, hans historiske forbindelse med Israels folk og i denne forbindelse tanken om pagten og dennes etiske forpligtelser. R.E. Clements er en vigtig repræsentant for denne tydning⁷. Han betoner ligesom Bousset-Gressmann, at Israel i eksiltiden levede uden tempel, at forbindelsen mellem Jahve og kultstedet derved blev afbrudt, og at et tempel derefter ikke længere var en essentiel nødvendighed i jødedommen⁸. Tanken om Guds nærvær hos folket omtolkes iflg. Clements i de profetiske, deuteronomistiske og præstelige traditioner og skrifter. Den spiritualiseres i de første, og den eskatologiseres i den præstelige litteratur, især hos Ezekiel. På denne baggrund kan Clements trække en linie til Qumran-litteraturen, NT og den rabbiniske litteratur (p. 133-134). Iflg. denne tolkning er templets rolle og betydning i israelitisk-jødisk religion således blevet forringet og svækket kontinuerligt fra profeterne til Jesus:

"The Old Testament was conscious of the inadequacy of its concepts in describing the manner of God's dwelling in the temple, and the New Testament proclaims the truth that was already beginning to be felt in the Old, that only human personality can provide a fit dwelling-place for God on earth"⁹.

I forlængelse af Bousset-Gressmann tegner Clements således en ubrudt linie fra profeternes kult- og tempelkritik over deuteronomismen og den præstelige litteratur til Qumran-litteraturen og NT, og denne linie karakteriseres ved stikordene tempel- og

kultkritik, sækularisering, afmytologisering og spiritualisering¹⁰.

Men hele denne tesebygning er vildledende, fordi den hindrer forskerne i at få øje på den centrale betydning, som templet iflg. en række andre vidnesbyrd har haft i den antikke jødedom¹¹. Man kan f.eks. med R. Patai og S. Safrai pege på de rabinske teksters vidnesbyrd herom¹², men man kan også pege på den rolle, som templet spillede under konflikten med seleukiderne og senere i den lange række af konflikter med romerne. Under disse konflikter var det nemlig, som det nærmere skal vises i det følgende, templet, der stod i centrum. Der eksisterer således et stort kildemateriale, der stik imod den omtalte tesebygning vidner om, at templet i Jerusalem i græsk-romersk tid var af grundlæggende betydning i jødedommen.

Med udgangspunkt i det samlede - i sandhed både fragmentariske og modsigelsesfyldte - materiale sætter jeg det da som min opgave at bestemme templets religiøse og nationale betydning i jødedommen på Jesu tid. Med "jødedommen" mener jeg jødedommen i dens betydning for det jødiske folk som helhed. Jeg sigter således ikke til enkelte partier eller grupper, men til den enhed af folk og religion, som var dominerende, til den folkelige eller den ikke-hæretiske flertalsjødedom i græsk-romersk tid. Jeg søger den betydning - religiøst, nationalt og politisk - som templet på Jesu tid havde i vide kredse af det jødiske folk, en betydning, der åbenbart var så stor, at den kunne bevæge disse kredse til at gå i krig mod verdens største militærmagter.

Denne opgave vil jeg søge at løse på følgende måde. Jeg vil foretage to konvergerende bevægelser. Først vil jeg bevæge mig over NT og Qumran-litteraturen videre tilbage i den tempelkritiske tradition i israelitisk-jødisk religion for at nå dennes udgangspunkt i en ældre tempelcentrérret tradition. Derefter vil jeg bevæge mig igennem en række Josefus-tekster og andre jødiske kilder, der belyser templets centrale rolle og betydning i den antikke jødedom. Jeg bevæger mig således først fra den tempelkritiske position på Jesu tid tilbage til den tempelcentrerede position i tiden før eksilet og derfra tilbage igen til en

lignende tempelcentréret position på Jesu tid. Disse to bevægelser skal jeg derefter søge at forene i en skitse eller rekonstruktion, der skal begrunde og tydeliggøre følgende (mod)tese: For den ikke-hæretiske flertalsjødedom i græsk-romersk tid stod - ikke lovens fortolkning og overholdelse og ikke eskatologien og Messias-forventningerne (og derfor heller ikke et afmytologiseret og spiritualiseret syn på templet) - men templet, Zion, helligstedet og kulten i centrum, og loven og eskatologien hører sammen med dette centrum og kan kun retteligt forstås på baggrund heraf og i sammenhæng dermed.

2. Templet i NT.

Synet på templet er i NT generelt negativt. Der er dog enkelte undtagelser fra denne bestemmelse, især i Acta, f.eks. Acta 2,46: "Hver dag kom de alle som én mand i templet"¹³. Endvidere kan der henvises til nogle steder i evangelierne, der bevidner Jesu og disciplenes ærbødighed for templet og præsteskab¹⁴. Men disse steder er som nævnt undtagelser. Generelt er billedet negativt. Det gælder først og fremmest evangelierne, f.eks. Mat 21,12-22 par. (tempelrensningen, som i sammenhæng med forbandelsen af figentræet opfattes negativt i teksten); Mat 24,2 par. (Jesu forudsigelse af templets ødelæggelse)¹⁵; Mat 26,61 par. (de falske vidneudsagn om Jesu trusler mod templet og om hans forudsigelse om at ville bygge et nyt)¹⁶ og Mat 27, 51a par. (templets forhæng splittes fra øverst til nederst efter Jesu død på korset). Det gælder endvidere Acta, først og fremmest 7,44-50, der gengiver slutningen af Stefanus' tale. Her hedder det i 7,48, "at den Højeste ikke bor i huse, der er bygget af hænder"¹⁷. Det gælder endelig Hebr., især kap. 7-10, der kritiserer den gamle helligdom og det gamle præstedømme og i stedet sætter Kristi offer og nye ypperstepræstedømme.

Hovedtendensen i NT er således kritisk og afvisende over for Jerusalems tempel. Men dette ikke blot kritiseres og afvises. Det gøres også til genstand for en spiritualiserende omtolkning af samme art, som vi nedenfor skal møde i Qumran-litteraturen¹⁸. Hovedtanken er, at menigheden siges at være det egent-

lige eller sande tempel. Således først og fremmest Paulus, f.eks. i 1 Kor 3,9: "Vi er Guds medarbejdere. I er Guds mark, Guds tempelbygning". Og endnu tydeligere i 1 Kor 3,16-17: "Ved I ikke, at I er Guds tempelbygning, og at Guds Ånd bor i jer? Og dersom en ødelægger Guds tempel, så skal Gud ødelægge ham, for Guds tempel er helligt, og et sådant er I"¹⁹.

En variant af dette billede finder vi i forestillingen om, at det sande tempel er Kristus selv. Således Joh 2,18-22:

"Jøderne svarede nu og sagde til ham: "Hvilket tegn viser du os på, at du har ret til at gøre dette (tempelrensningen)?" Jesus svarede og sagde til dem: "Nedbryd denne tempelbygning, og på tre dage skal jeg rejse den igen". Jøderne sagde da-til ham: "Dette tempel er der blevet bygget på i 40 år, og du vil rejse det på tre dage?". Men han talte om sit legemes tempel. Og da han var blevet oprejst fra døden, mindedes hans disciple, at han havde sagt dette, og de troede. . ." ²⁰.

En anden variant af billedet af menigheden som det sande tempel foreligger i talen om Kristus som "hovedhjørnестenen". Således Acta 4,11 (fra Peters tale til synedriet): ". . . Denne er stenen, som blev forkastet af jer bygningsfolk, og som er blevet til en hovedhjørnестen"²¹. Hvad der menes dermed, fremgår tydeligt af 1 Kor 3,10-11:

"I overensstemmelse med den Guds nåde, der er givet mig, har jeg som en klog arkitekt lagt et fundament, og en anden bygger videre på det. Men enhver skal være opmærksom på, hvordan han bygger videre, for ingen kan lægge et andet fundament end det, der ligger, nemlig Jesus Kristus"²².

En variant af billedet af Kristus som "menighedstemplets" hovedhjørnестen foreligger i Mat 16,18: ". . . Og jeg siger dig, at du er Peter (klippen), og på denne klippe vil jeg bygge min menighed, og dødsrigets porte skal ikke få magt over den"²³. Menigheden er her stadig Guds bygning, men nu er det Jesus selv, der bygger, og "grundlaget" er "klippen" Peter.

En særlig rolle tilfalder ligeledes udvalgte kristne i Gal 2,9, hvor Jakob, Kefas og Johannes af Paulus omtales som "de, der blev anset for at være søjler". I Åb 3,12 hedder det på lignende måde, at "den, der sejrer, vil jeg gøre til en søjle i (min) Guds

tempel", mens Åb 21,14 taler om, at de 12 apostles navne er indskrevet på de 12 fundamenter, der ligger til grund for muren omkring det himmelske Jerusalem²⁴.

I NT tales der således om, at den kristne menighed af Jesus eller apostlene "bygges op" på et "fundament" af Kristus, Peter, apostlene eller profeterne og med apostle eller andre fremtrædende kristne som "søjler". Således også Ef 2,19-21:

"I er Guds husfæller, når I opbygges på apostlenes og profeternes fundament, og idet dettes hovedhjørneste er Kristus Jesus, i hvem hele bygningen føjes sammen og vokser til et helligt tempel for Herren. I ham bygges I med til et Guds hus i Ånden".

Og ligeledes 1 Pet 2,4-6:

"Kom til ham, den levende sten, som vel er forkastet af mennesker, men af Gud er udvalgt og anset, og lad jer som levende sten blive bygget op til et åndeligt hus og til som et helligt præsteskab at frembære åndelige ofre, der ved Jesus Kristus er velbehagelige for Gud. . ."²⁵.

I NT afvises og forkastes således templet i Jerusalem. I stedet erstattes det og dets offer- og præstetjeneste omtolkende og spiritualiserende af Kristus og den kristne menighed. Kristus beskrives både som det sande tempel, dette tempels fundament, grundsten og sande ypperstepræst. Og den kristne menighed beskrives både som det sande tempel og som det sande præsteskab.

3. Den tempelkritiske tradition i israelitisk-jødisk religion.

Det er for længst erkendt, at kritikken, afvisningen og omtolkningen af Jerusalems tempel ikke blot forekommer i NT, men også i samtidige og ældre dele af den israelitisk-jødiske litteratur. De nærmeste paralleller finder vi i Qumran-litteraturen, først og fremmest i *Sekhåndbogen*. En af de mest karakteristiske tekster heri er VIII,4-10:

"Ved at disse ting sker i Israel, skal den sande menigheds råd bestå som en evig plantning, Israels hellige hus, og (som) grundvold for Ahrons al-lerhelligste; (de er) sandhedsvidner med hensyn til retten og udvalgte efter (Hans) behag for at bringe soning for landet og for at give de onde deres straf. Det (det hellige hus) er en fæstningsmur, en kostbar hjørne-

sten, ikke røkker sig dets grundvolde, og ej flytter de sig ud af stedet. (Det er) en allerhelligste bolig for Ahron og med viden om rettens pagt, og de skal frembære et vellugtende (offer); og et retskaffenhedens og sandhedens hus i Israel, som skal opfylde en pagt, der består af evige bestemmelser. Og de skal være til behag (for Gud), således at de kan sone for landet og bestemme dommen over ondskaben"²⁶.

En tekst af et lignende indhold foreligger i IX,3-6:

"Idet disse (menighedsmedlemmerne) danner en grundvold i Israel bestående af en hellig ånd og en evig sandhed i overensstemmelse med alle disse bestemmelser, (skal det tjene) til soning for syndeskyld og for forseelse, og til velbehagsoffer (som skaffer soning) for landet (på en bedre måde) end brændofferkød og slagtofferfedt, idet et læbernes offer skaffer ret ligesom et retfærdigt velbehagsoffer, og en retskaffen vandel (virker) lige som et frivilligt, gudvelbehageligt gaveoffer. På denne tid skal menighedens medlemmer udskille (sig som) et helligt hus for Ahron, for at det allerhelligste må være afsondret. Og de, der vandrer ustraffeligt, (skal udskille sig som) et menighedens hus for Israel"²⁷.

Qumran-menigheden beskrives her som "en evig plantning", som "Israels hellige hus", som en "grundvold for Ahrons allerhelligste", som "en allerhelligste bolig for Ahron", som "et helligt hus for Ahron" o.s.v. Og det siges, at menigheden i denne helligdom frembærer rette ofre i skikkelse af "retskaffen vandel" og "læbernes offer", der er "bedre. . . end brændofferkød og slagtofferfedt", og som bringer "soning for landet". Disse og lignende tekster vidner om, at Qumran-menigheden har foretaget et brud med templet i Jerusalem, og at den ved en spiritualiserende omtolkning har overført dettes funktioner på sig selv som en kollektiv helhed. I Josefus' skrift *Antiquitates Judaicae* (herefter: Ant.) 18,19 finder vi imidlertid en tekst, der i denne henseende ytrer sig mindre kategorisk:

"Selv om de sender gaver til templet (), bringer de (selv) ofre på grund af en forskel vedrørende (de) renser, som de praktiserer. Da de af den grund er udelukket fra templets almentilgængelige område, bringer de selv deres ofre"²⁸.

Ifølge denne tekst er forbindelsen med templet i Jerusalem ikke helt afbrudt, og essæerne - som jeg med de fleste forskere iden-

tificerer med Qumran-menigheden - synes at have praktiseret en offerkult i Qumran. Josefus' tekst kan mane til forsigtighed i tolkningen af Qumran-teksterne. Alligevel vidner også den om en kritisk holdning til templet i Jerusalem og kulten dér, og sammen med de anførte Qumran-tekster tyder den på en opfattelse af og holdning til templet, der i vid udstrækning er i overensstemmelse med den, der præger NT.

Tempelkritiske tendenser og positioner kan - med forskellig akcent og brod - spores i andre dele af den samtidige jødedom. Vi finder en sådan position hos samaritanerne, der ligesom Qumran-menigheden primært adskiller sig fra den jersalemske jødedom i synet på templet, og iflg. O. Cullmann vidner ligeledes de pseudoklementinske skrifter om en kritisk holdning til templet i Jerusalem²⁹.

Tempelkritiske tendenser kan imidlertid - også uden nødvendigvis at implicere et åbent brud med templet - følges langt tilbage i den israelitisk-jødiske religions historie. Vi finder f.eks. en sådan tendens i et stykke visdomslitteratur som Sir 35,1 ff.:

”Ved at holde loven bringer man rigelige offergaver, og ved at agte på budene bringer man takofre; ved at vise taknemmelighed frembærer man madoffer, og ved at øve godgørelse bringer man lovprisningsoffer.”³⁰.

Vi støder endvidere på sådanne tendenser i den ældre historiske og profetiske litteratur. De vigtigste steder er følgende: 2 Sam 7,1-17 om David og Nathan. Her hedder det i vers 5-7:

”Gå og sig til min tjener David: Så siger Herren: Skulle du bygge mig et hus at bo i? Jeg har jo ikke haft noget hus at bo i, siden den dag jeg førte israeliterne op fra Ægypten, men vandrede med, boende i et telt. Har jeg, i al den tid jeg vandrede om blandt alle israeliterne, sagt til nogen af Israels dommere, som jeg satte til at vogte mit folk Israel: Hvorfor bygger I mig ikke et cedertræhus? . . .”.

Og i 1 Kg 8,12-53 læser vi i vers 27-29:

”Men kan Gud da virkelig bo på Jorden? Nej, visselig, himlene, ja himlens himle kan ikke rumme dig, langt mindre dette hus, som jeg har bygget! Men vend dig til din tjeners bøn og begæring, Herre min Gud, så du hører det råb og den bøn, din tjener i dag opsender for dit åsyn;

lad dine øjne være åbne over dette hus både dag og nat, over det sted, hvor du har sagt, dit navn skal bo, så du hører den bøn, din tjener opsender, vendt mod dette sted”.

En lignende tekst foreligger i Jes 66,1-3:

”Så siger Herren: Himlen er min trone og jorden mine fødders skammel. Hvad for et hus vil I bygge mig, og hvad for et sted er min bolig? Alt dette skabte min hånd, så det fremkom, lyder det fra Herren. Jeg ser hen til den arme, til den, som har en sønderknust ånd, og den, som bæver for mit ord. Den, som slagter en okse, er en manddraber, den, som ofrer lam, er en hundemorder, den som ofrer afgrøde, frembærer svineblod, den, som brænder røgelse, hylder en afgud. . . .”

I Jer 7,1-15 finder vi en skarp kritik af en åbenbart udbredt holdning til templet og tempelkulten:

”Det ord, som kom til Jeremias fra Herren: Stå hen til porten til Herrens hus og udråb dette ord: Hør Herrens ord, hele Juda, I, som går ind gennem disse po'te for at tilbede Herren! Så siger hærskarers Herre, Israels Gud: Bedrer eders veje og eders gerninger, så vil jeg lade eder bo på dette sted. Stol ikke på denne løgnetale: Her er Herrens tempel, Herrens tempel, Herrens tempel! Men bedrer eders veje og eders gerninger! . . . Holder I dette hus, som mit navn nævnes over, for en røverkule? (vers 11). . . Derfor vil jeg gøre med huset, som mit navn nævnes over, og som I stoler på, og med stedet, jeg gav eders fædre, ligesom jeg gjorde med Silo. . . .”³¹.

Grundsætningerne i denne tempelkritiske tradition kan formuleres som følger: (1) I den ideale ørken tid havde Gud intet tempel, og derfor behøver han heller ikke senere et hus³². (2) Gud bor ikke i et hus ”bygget af mennesker”, men i himlen³³. (3) Gud har ikke brug for et hus, som mennesker kan bygge til ham. Det er tværtimod ham, der vil ”bygge” et ”hus” for sit folk eller for David³⁴. (4) Gud ønsker ikke ofre og riter i templet, men ”sande” offergaver i form af et retfærdigt liv og lovprisning³⁵.

Vi ser således, at en kritik og en spiritualiserende omtolkning af tempel og kulten indledes meget tidligt i Israels historie. Denne tempelkritiske tendens er i øvrigt velkendt og drøftet adskillige gange i forskningen³⁶.

4. Den tempelcentrerede tradition i israelitisk-jødisk religion.

Den tempelkritiske tradition er imidlertid per definition et reaktionsfænomen. Den må opfattes som en reaktion imod det, der var hovedtendensen i israelitisk-jødisk religion, og denne hovedtendens var - i alt fald fra Davids og Salomons tid - samlet om Zion, templet og tempelkulten. Denne tradition bevidnes i en lang række tekster³⁷, af hvilke enkelte eksempler skal anføres: Ex 15,17:

"Du førte dem frem og plantede dem i din arvelods bjerge, på det sted du beredte dig til bolig, Herre, i den helligdom, Herre, som dine hænder grundfæstede";

2 Kg 19,30-34:

"Den bjergede rest af Judas hus slår atter rødder forneden og bærer sin frugt foroven; thi fra Jerusalem udgår en rest, en levning fra Zions bjerg. Herrens nidkærhed virker dette. Derfor, så siger Herren om assyrerkongen: I byen skal han ej komme ind, ej sende en pil herind, ej nærme sig den med skjolde eller opkaste vold imod den; af vejen, kom han, skal han gå igen, i byen her skal han ej komme ind - så lyder det fra Herren. Jeg værner og frelser denne by for min og min tjener Davids skyld!";

Ps 46,5-8:

"En flod og dens bække glæder Guds stad, den Højeste har helliget sin bolig; i den er Gud, den rokkes ikke, Gud bringer den Hjælp, når morgenen gryr. Folkene larmed, rigerne vakled, han løftede røsten, så jorden skjalt, hærskarers Herre er med os, Jakobs Gud er vor faste borg";

Ps 132,13-18:

"Thi Herren har udvalgt Zion, ønsket sig det til bolig: Her er for evigt mit hvilested, her vil jeg bo, thi det har jeg ønsket. Dets føde velsigner jeg, dets fattige mætter jeg med brød, dets præster klæder jeg i frelse, dets fromme skal synge med fryd. Der lader jeg horn vokse frem for David, sikrer min salvede lampe. Jeg klæder hans fjender i skam, men på ham skal kronen stråle!";

Esra 1,2-3:

"Perserkongen Kyros gør vitterligt: Alle jordens riger har Herren, himmelens Gud givet mig; og han har pålagt mig at bygge ham et hus i Jerusalem i Juda. Hvem iblandt eder, der hører til hans folk, med ham være hans Gud, og han drage op til Jerusalem i Juda og bygge Herrens,

Israels Guds, hus; han er den Gud, som bor i Jerusalem”,
og 2 Makk 3,38-39:

”. . . . thi på det sted råder der sandelig en guddommeligt kraft. Han, der har sin bolig i himmelen, er nemlig stedets vogter og beskytter; og dem, der kommer derhen med ondt i sinde, rammer han med undergang”.

Disse tekster udgør en del af den såkaldte Zion-tradition³⁸, som i den gammeltestamentlige forskning sædvanligvis tolkes som en mytologisk kana'anæisk forvanskning af den ældre, ægte Jahve-tradition, der var knyttet til Sinai, åbenbaringsteltet og arken³⁹. Denne tradition, mener man, vandt fodfæste i Jerusalem med David og Salomon og kom til at herske her under deres efterfølgere. Den fremkaldte dog hurtigt kritik fra Jahve-tro kredse, først profeterne og siden deuteronomisterne⁴⁰, og efter eksilet antages denne tradition at være forsvundet dels som følge af den nævnte kritik og dels som følge af Det første Tempels fald i 586⁴¹. De anførte tekster tyder imidlertid på, at troen på templet og Zion som Guds bolig og - som følge deraf - troen på Gud som templets og Jerusalems beskytter og forsvarer var livskraftig både før og efter eksilet⁴². Der er derfor god grund til at antage, at den også eksisterede i græsk-romersk tid. Det er da også kun på baggrund af en sådan antagelse muligt at forstå den grundlæggende betydning, som en række antikke jødiske tekster, først og fremmest hos Josefus, tillægger templet.

5. Tempel-konflikterne i romersk tid.

Af disse tekster har jeg tidligere beskæftiget mig med dem, der bevidner kejser Gaius Caligulas forsøg på at få opstillet en statue af sig selv i Jerusalems tempel⁴³. Jeg har i disse arbejder analyseret de jødiske kilders sekundære politisk- og teologisk-apologiske tolkninger af begivenhedsforløbet. Ved hjælp af disse analyser har jeg søgt at vise, at det jødiske folk i Palæstina under denne krise i virkeligheden tog næsten alle midler i anvendelse for at afvende den truende vanhelligelse af templet. Teksterne afspejler tydeligt en vældig opstandelse i Palæstina, og de vidner om adskillige forsøg på at imødegå truslen. Dersom Agrippa I's

kloge politik ikke var lykkedes, ville det antageligt være kommet til et oprør mod Rom allerede i 39-40, og det vel at mærke på grund af en konflikt, hvor netop templet stod i centrum.

Josefus beretter imidlertid om andre konflikter, hvor det ligeledes var templet, der var stridens genstand. Jeg tænker her først og fremmest på de to beretninger om Pilatus' sammenstød med jøderne i Jerusalem⁴⁴. Det drejede sig i det ene tilfælde om Pilatus' forsøg på at føre romerske standarter ind i Jerusalem og i det andet tilfælde om hans beslaglæggelse af penge fra tempelskatten til bygning af en akvædukt. Begge initiativer fremkaldte iflg. Josefus stærk jødisk modstand. Også i disse tekster er Josefus' apologetiske tendens tydelig. Han betoner stærkt, at jødernes modstand var fredelig. Alligevel skinner det klart igennem, at der var tale om alvorlige konflikter, centreret netop om templet og Jerusalem⁴⁵.

Har man først fået øje for templets betydning i konflikterne mellem jøderne og romerne, er det let at gå videre. Så kan det nemlig ses, at templet og tempelskatten ligeledes spillede en afgørende rolle i de palæstinensiske jøders kamp mod den romerske prokurator, Sabinus, under urolighederne efter Herodes den Stores død i 4 f. Kr.⁴⁶. Årsagen til den kraftige modstand mod Sabinus var iflg. Josefus, at han lagde hånd først på de kongelige skatte i Herodes' palads⁴⁷ og derefter på tempelskatten⁴⁸.

I denne række af begivenheder vil jeg endvidere indordne Josefus' fortælling om en romersk soldat, der profanerede templet. Under en påskefest på Cumanus' tid - ca. 48-52 - var der, som det var sædvane under de store valfartsfester, posteret romerske soldater på tagene af søjlehallerne rundt om tempelpladsen. Josefus beretter derefter:

"På festens fjerde dag blottede en soldat sig og viste sine kønsdele frem for mængden. Som følge deraf rejste der sig vrede og harme blandt tilskuerne, som sagde, at det ikke var dem, der var blevet fornærmet, men Gud, som var blevet bespottet"⁴⁹.

Hændelsen førte derpå til protester og uroligheder med påfølgende blodsudgydelse⁵⁰.

Det er for forståelsen af teksterne vigtigt at bemærke to ting. Dels at Josefus ikke fremhæver disse episoder og dels, at han i alle tilfælde neddæmper beskrivelsen af jødernes reaktion og fremhæver, at de fortrinsvis tog fredelige midler i anvendelse for at nå deres mål. Skylden for de ofte voldsomme uroligheder placeres således hyppigt hos romerne. Alligevel viser teksterne umisforståeligt, at templet spillede en afgørende rolle for jøderne i romersk tid.

Hvis tolkningen af disse beretninger er rigtig, får vi dermed et redskab i hænde til bedre at kunne vurdere årsagerne til udbruddet af den store revolte mod Rom i 66⁵¹. Som anført i den nævnte artikel, opregner Josefus en lang række grunde til, at krisen i Palæstina eskalerede og endte i åbent oprør. Mange af disse årsangsangivelser er tydeligt præget af Josefus' politisk-apollogiske og teologiske tydninger af den tragiske konflikt og dens skæbnesvangre konsekvenser. Det er imidlertid påfaldende, at Josefus ikke lægger nogen særlig vægt på den årsag, at den romerske prokurator, Florus, beslaglagde 17 talenter af tempelskatten⁵². Men på baggrund af vor viden om, at netop denne art af vanhelligelse ved andre lejligheder gav anledning til voldsom jødisk modstand, vokser denne årsag også her i historisk betydning. Denne tolkning bekræftes af, at templets yngre og menige præster iflg. Josefus var førende i bevægelsen for et brud med Rom. Det fremgår især af beretningen om, at et stort antal af disse præster under anførsel af Eleazar, der var søn af ypperstepræsten Ananias, afbrød det daglige offer i templet for Rom og kejseren⁵³. Florus' overgreb mod tempelskatten kan derfor tillægges en væsentlig betydning som årsag til krigens udbrud.

Dermed er det klart, at templet i romersk tid spillede den samme grundlæggende rolle for det jødiske folk, som det gjorde i seleukidisk tid. Fra denne periode har vi i Dan. samt 1 og 2 Makk. bevidnet den store krise under Antiokus IV Epifanes, hvor kongens overgreb mod templet og jødisk religion i øvrigt ligeledes medvirkede til at udløse en omfattende revolte. Men også beretningerne om Heliodors og Nikanors trusler mod templet og tempelskatten illustrerer klart templets centrale rolle i

seleukidisk tid⁵⁴. Vi kan derfor bekræfte den del af W.R. Farmers tese, der hævder, at jødisk iver og nidkærhed for templet var en afgørende faktor i de voldsomme sammenstød mellem det jødiske folk og henholdsvis seleukiderne og romerne⁵⁵.

For fuldstændighedens skyld skal det nævnes, at den jødiske litteratur også for perioden mellem disse to store konfliktperioder bevidner betydningsfulde tempelkriser. Jeg sigter hermed til Pompejus' erobring og vanhelligelse af templet i 63 f. Kr. og til Crassus' rov af tempelskatten i ca. 54-53 f. Kr.⁵⁶. Endelig skal det tilføjes, at templet og Jerusalem også under Bar Kokhbas oprør mod Hadrian spillede en afgørende rolle, idet det formodentlig var kejserens planer om at bygge et romersk tempel på tempelpladsen i Jerusalem, der udløste revolten⁵⁷.

6. Templets rolle under krigen i 66-70.

Der foreligger således en række vidnesbyrd, først og fremmest hos Josefus, om templets centrale rolle i jødedommen på Jesu tid. Disse vidnesbyrd både bekræftes og præciseres af den rolle, som vi efter Josefus' fremstilling kan formode, at templet spillede for de jødiske oprørere under krigen i 66-70. Der er her atter til dels tale om indirekte vidnesbyrd, da de for nogles vedkommende må undrages af Josefus' meget kritiske beskrivelse af oprørerne.

I Bell 2,345-407 gengiver Josefus en lang tale, som Agrippa II skal have holdt i Jerusalem i foråret 66 med det formål at afværge det truende oprør. Det fremgår af et afsnit i denne tale, at oprørerne synes at have regnet med Guds hjælp. Efter at have opregnet en lang række argumenter mod at gå i krig mod Rom siger Agrippa: "Altså vil I forlade jer på Guds bistand . . .", hvilket Agrippa iflg. Josefus afviser, eftersom Gud - på baggrund af romerne's militære og politiske succes - må formodes at stå på Roms side (Bell 2,390). Agrippa siges endvidere at advare jøderne om, at krigen vil kunne tvinge dem til at overtræde loven, hvilket vil føre til nederlag, eftersom det jo netop er på lovens overholdelse, de bygger deres håb om Guds bistand⁵⁸.

Dette tema møder vi igen i Josefus' gengivelse af sin egen (første) tale til de i Jerusalem indesluttede oprørere i foråret 70⁵⁹. Her betones dog især den tanke, at Gud altid har reddet det jødiske folk, når det i lydighed mod ham og uden selv at gribe til våben har overgivet sin sag til ham⁶⁰. Men oprørerne gør nu lige præcis det modsatte, idet de både overtræder Guds lov og egenmægtigt har grebet til våben: "Forventer I efter alt dette, at han, som I har krænket, skal være jeres forbundsfælle?"⁶¹.

Vi kan af disse tekster slutte, at de jødiske oprørere har følt sig sikre på Guds bistand i kampen mod Rom på ganske samme måde, som de mente, at deres fædre havde fået det i deres retfærdige kampe mod først og fremmest Sankerib, Antiokus IV Epifanes og Gaius Caligula⁶². Hertil svarer, at oprørets centrum var - ikke Galilæa eller andre landdistrikter - men Jerusalem og her først og fremmest tempelbjerget og tempelkomplekset⁶³. Årsagen var formodentlig oprørernes klippefaste tro på, at Gud selv havde sin bolig på Zion, som derfor ikke ville kunne erobres.

Dette syn kommer da også eksplicit til udtryk i et svar, som oprørerne iflg. Josefus gav Titus, da han i krigens sidste fase opfordrede dem til at overgive sig. De svarede da,

"... at verden er et bedre tempel for Gud end dette (på Zion). Dog føjede de til, at også *dette* ville blive reddet af ham, som bor deri, og at de med ham som forbundsfælle med hån ville afvise enhver trussel, der ikke blev fulgt op af handling. For sagens udfald var i Guds hånd"⁶⁴.

Denne tekst rummer sammen med Bell 6,98 de mest utvetydige udtryk for oprørernes tro på Zions uovervindelighed.

Her i tempelkomplekset holdt de da også ud lige så længe, templet stod, ligesom offertjenesten blev fortsat til den bitre ende⁶⁵. Men da templet blev stukket i brand, mistede oprøret iflg. Josefus sin kraft, jfr. Bell 6,73, hvor det hedder: "For de mente, at Jerusalems fald var inde, når romerne fik adgang til templet"⁶⁶.

Under templets brand omkom i tusindvis af mennesker, som

i tillid til "falske" profeter fra byen og landet havde søgt tilflugt netop i templet. En sådan profet havde iflg. Josefus forkyndt, at jøderne på Guds befaling skulle gå op i templet for dér at "afvente frelsens tegn"⁶⁷.

Materialet hos Josefus er ikke udtømt⁶⁸. Billedet er imidlertid tydeligt nok. Den tro og den kraft, der bar det jødiske folk i den tilsyneladende håbløse kamp mod det overmægtige Rom, var overbevisningen om, at Gud boede i templet på Zion og derfor også selv ville forsvare byen og templet, dersom hans lov og hans kult blev retteligt overholdt⁶⁹.

7. Templets betydning på Jesu tid.

Det må således blive min hovedtese, at "iveren" for templet var den inderste drivkraft i det jødiske folks kampe mod seleukiderne og romerne, og at denne iver samtidig udgjorde selve nerven i den ikke-hæretiske folkelige flertalsjødedom i græsk-romersk tid. De i de to foregående afsnit gennemgående tekster vidner om denne teses rigtighed. Til disse vidnesbyrd kan føjes R. Patais etnografisk og socialantropologisk orienterede undersøgelser af synet på templet og kulten, specielt løvhyttfestens vandriter, i den rabbinske litteratur⁷⁰. Iflg. Patai er det nemlig lige præcis den "mytologiske" Zion-tradition, der præger denne - folkelige og legendepregede haggadiske - litteraturs udsagn. Templet opfattes her som "the centre of blessing, on which depended the well-being not only of the people of Israel but also of all the nations of the world" (p. 46). Templet ses her som forbundet med og symbol på den kosmiske orden, hvorfor kulten på Zion oplevedes som værende af afgørende betydning for opretholdelsen af denne orden (pp. 105 ff.).

Dette materiale tyder således på, at Zion og templet ikke blot i den føreksilske periode, men også i græsk-romersk tid af det altovervejende flertal af det jødiske folk blev anset for Guds ukrænkelige og uovervindelige bolig. Jerusalem var "den store konges by"⁷¹. Zion var "Israels klippe"⁷². Her var mødestedet mellem himmel og jord, mellem Gud og mennesker på nøjagtig samme måde, som det i andre kulturer og religioner blev an-

taget om andre templer⁷³.

Under denne forudsætning forstår vi også bedre templets kolossale betydning og popularitet i denne periode. Her var virkelig jødedommens, det jødiske folks, den jødiske stats og alle jødiske forhåbningers centrum⁷⁴. Her var helligheden og kraften koncentreret, og herfra strålede den i koncentriske cirkler ud til tempelbjerget, den hellige by og det hellige land, der alle afleder deres hellighed netop fra templet og Zion⁷⁵. Ud fra dette centrum defineredes i forlængelse af denne tanke inddelingen af det jødiske folk i grupper med forskellige grader af hellighed og renhed⁷⁶. Det er ligeledes i forhold til dette centrum, at alle regler i jødedommen om rituel renhed og hellighed henter deres indhold og betydning⁷⁷. Det er endvidere i uenighed om tolkningen af disse regler, vi finder de grundlæggende årsager til opdelingen af det jødiske folk i indbyrdes stridende retninger, først og fremmest saddukæerne og farisæerne. Disse stridigheder kan nemlig hævdes at bero på uenighed om reglerne for afviklingen af kult og ritus, især reglerne for den grad af renhed og hellighed, der skulle gælde for de forskellige grupper i folket fra ypperstepræsten og præsterne, levitterne, mændene, kvinderne, proselytterne og de syge til ikke-jøderne⁷⁸. Om dette centrum samledes folket til gudstjeneste til hverdag og ved de store fester. Hertil strømmede det jødiske folk ved de tre valfartsfester både fra Palæstina og diasporaen.

Det er samtidig på denne baggrund, vi må forstå Josefus, når han taler om den jødiske statsforfatning som et "teokrati"⁷⁹. Dermed mener han nemlig, at det til syvende og sidst er Gud selv, som - gennem sin lov, gennem orakler og lodkastning og gennem præsteskrabet - styrer den jødiske stat. Folk, stat, præsteskrab og tempel er knyttet sammen til en enhed med templet og Gud som centrum. Derfor gjaldt det makkabæiske oprør primært templet, og derfor havde det første store oprør mod Rom i 66-70 - som vi har set det - sin hovedbase i Jerusalem og templet. Derfor spillede præsterne en vigtig rolle i dette oprør, og derfor var også reformationen af tempelkulten et væsentligt træk deri⁸⁰. Derfor spillede templet da også en afgøren-

de rolle i Bar Kokhbas oprør i 132-135, hvilket først og fremmest fremgår deraf, at templets facade, tempelsymboler og vendingen "Jerusalems frihed" spiller en dominerende rolle som motiver på de mønter, som Bar Kokhba lod slå i sin uafhængige jødiske stat⁸¹.

Om dette centrum på Zion og i templet samledes endelig de eskatologiske forventninger om Guds dom og frelse, Messias' komme og Israels genrejsning⁸². Således var det allerede i GT⁸³. Således var det også på Jesu tid, da ikke blot han, men også andre eskatologiske profeter af samme type satte Jerusalem og templet som det afgørende mål for deres virksomhed⁸⁴. Og sådan var det også efter templets fald i 70, da det jødiske fremtidshåb og håbet om frelse samlede sig i bønnerne om Jerusalems og templets genrejsning svarende fuldstændig til situationen efter Det første Tempels fald i 586⁸⁵.

Jødedommen i græsk-romersk tid er således ikke ret forstået, dersom man ikke er opmærksom på templets grundlæggende rolle og betydning.

Det er derfor også på baggrund af templets religiøse og nationale betydning i den ikke-hæretiske flertalsjødedom, vi kan og må forstå Qumran-menighedens udskillelse fra flertalsjødedommen og dens dermed sammenhængende kritik og spiritualiserende omtolkning af templet i Jerusalem. Qumran-menigheden skiller sig, som det er almindeligt kendt, efter al sandsynlighed ud netop på spørgsmålet om den rette kult til de rette tider og ved de rette præster⁸⁶. Qumran-litteraturens afvisning og omtolkning af templet bliver derved et selvstændigt og væg-tigt vidnesbyrd om det jersalemiske tempels betydning i samtidens flertalsjødedom.

Endelig bør behandlingen af templet i NT ses og forstås i denne sammenhæng. Bruddet mellem urmenigheden og jødedommen synes på baggrund af disse tekster at have haft synet på templet som en af sine væsentligste årsager. I alle dele af NT afvises Jerusalems tempel, og templet spiritualiseres og omtolkes i retning af Kristus, apostlene og den kristne menighed. Der sættes således en absolut modsætning - også mere absolut end i Qum-

ran-litteraturen - mellem Jerusalems tempel og Kristus / den kristne menighed, som hævdes at være det nye og sande tempel for Gud og hans Ånd. Dette brud må være indtruffet meget tidligt, da det bevidnes både hos Paulus og i evangelietraditionen. Vi må derfor spørge, om det ikke allerede er markeret og indledt af Jesus selv. Herfor kunne det forhold tale, at anklagen mod Jesus for at have talt imod templet og forudsagt dets ødelæggelse synes at have spillet en vigtig rolle i processen mod ham. Det må derfor overvejes, om ikke allerede Jesus selv med sit forsøg på at rense og reformere templet, med sin tale imod det og med sin strid med dets præsteskab må placeres i den tempelkritiske tradition i israelitisk-jødisk religion. Hvad enten nu dette er tilfældet, eller den kristne tempelkritik og -omtolkning først opstår i urmenigheden, så leveres der også med NT's tale om templet et afgørende bevis på templets grundlæggende betydning i jødedommen på Jesu tid. Forståelsen af den kristne menighed som Guds tempel og forståelsen af Kristus som Guds bolig må nemlig formodes at være afledt af den altafgørende betydning, som templet besad i den samtidige jødedom.

Dermed har vi allerede taget godt fat på det vigtige spørgsmål om, hvem tempelkritikerne i den israelitisk-jødiske religion egentlig var. De må nemlig først og fremmest antages at have været dissenterne, sektererne eller udbrydere. Det gælder samaritanerne, Qumran-menigheden og urkristendommen, som alle markerer deres brud med den ikke-hæretiske flertalsjødedom med en kritik og omtolkning af det centrale tempelsymbol. Tempelkritikerne er således først og fremmest udbrydere fra jødedommen. Men tempelkritikken kan også repræsentere et efterrationaliserende forsøg på teologisk at komme til rette med templets ødelæggelse først i 586 og senere i 70. En del af den profetiske og deuteronomistiske tempelkritik kan vel forstås på denne måde lige så vel som en del af de tempelkritiske ud-sagn fra tiden efter 70. Endelig kan en (begrænset) del af tempelkritikken tænkes at stamme fra fromme, intellektuelle individualister, som i den græsk-romerske periode var præget af den i samtiden udbredte hang til spiritualiserende omtolkninger af

den traditionelle kult⁸⁷. Således kan Sir 35,1 ff. måske forstås.

8. Konklusion.

Undersøgelsens hovedkonklusion turde være klar: På Jesu tid må den klassiske tempelcentrerede tradition i israelitisk-jødisk religion siges at være så livskraftig som nogensinde. Denne tradition forsvinder altså ikke i efterkristelig tid. Templet mister ikke sin betydning. Templet "trues" ikke af synagogen og skriftlærdommen, og jødedommen bliver ikke som helhed mere "åndelig" og mindre kultisk. Den bousset-gressmann-clement'ske tesebygning er således fejlagtig og må forkastes som den ideologiserende konstruktion, den i bund og grund er. Vi har tværtimod fundet, at den ikke-hæretiske flertalsjødedom i græsk-romersk tid var samlet om templet, der var grundlaget for og centrum i den jødiske religion⁸⁸.

Vi kan dermed konstatere en overraskende kontinuitet og forbindelse mellem den før- og den efterkristelige periode, mellem den gammeltestamentlige Zion-tradition og den tempeltradition, der synes at have eksisteret i græsk-romersk tid.

I den gammeltestamentlige forskning har man i det 20. århundrede fået blik for kultens og templets betydning. Hvis denne undersøgelses resultater ikke er helt hen i vejret, bør noget lignende ske i den nytestamentlige forskning og i udforskningen af den antikke jødedom. Det vil i fremtiden være klogt at lægge større vægt på kulten end på læren, og det vil være klogt - i højere grad end vi plejer at gøre det - at tolke læren på baggrund af og i sammenhæng med kulten.

Noter

1. Til templets indretning, gudstjeneste og præsteskab kan der henvises til A. Edersheim, *The Temple. Its Ministry and Services as they were at the Time of Jesus Christ*, rp. London 1959; S. Safrai, "The Temple", i: S. Safrai, M. Stern et al., *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, I-II, Assen 1974 og 1976, II, 865-907, og E.

- Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I-III, Leipzig ³⁻⁴1901-1909, rp. Hildesheim 1970, II, 277-363 ("Die Priesterschaft und der Tempelkultus"). Til templets arkæologi kan henvises til Th.A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus*, I-II, Leiden 1970 og 1980, og B. Mazar et al., *The Mountain of the Lord*, Garden City 1975. Til templets socio-økonomiske betydning kan endelig henvises til J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, 1923-1937, Göttingen ³1969, 23-29, 142 ff. og 166 ff.
2. Jfr. F.eks. R.E. Clements, *God and Temple. The Idea of the Divine Presence in Ancient Israel*, Oxford 1965, 1-78 (99); J. Jeremias, "Lade und Zion. Zur Entstehung der Zionstradition", i: *Probleme biblischer Theologie*, Fs. G. von Rad, ed. H.W. Wolff, 1971, 183-198, og H. W. Turner, *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, Haag-Paris-New York 1979, 47ff.
 3. De fleste fremstillinger af Palæstinas og jødedommens historie i græsk-romersk tid beskæftiger sig enten slet ikke eller kun yderst kortfattet med dette emne. Edersheim og Schürer f.eks. berører det slet ikke, mens Safrai behandler det rimeligt, men yderst kortfattet. Det samme gælder f.eks. J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, Berlin-New York 1972, 31-34.
 4. W. Bousset og H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen ³1926, rp. 1966.
 5. Op. cit., 3, jfr. ligeledes 53-60 og 97-118.
 6. Op. cit., 58-59. Et andet syn på jødedommen i disse perioder udtrykkes i min artikel "Religion og politik i antik jødedom og tidlig kristendom", RvT, 3, 1983, 23-49, og i samleværket *Zionismen og Israel. Religion-ideologi-stat belyst ved det moderne Israel som eksempel*, ed. Per Bilde og Peter Steensgaard, Århus 1983, især i Steensgaards artikel, "Zionstanken i jødedommen indtil det 19. årh." (13-39).
 7. Jfr. op. cit., især 79-140.
 8. Op. cit., 100 ff., især 130.
 9. Op. cit., 139, jfr. afsnit 2 og 3 i denne artikel om omtolkningen af templet i NT og Qumran-litteraturen.

Templets betydning

10. Dette synspunkt præger en betydelig del af litteraturen om templet, jfr. f.eks. W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Hamburg 1968, 111; E. Nielsen, *Grundrids af Israels historie*, København 1959, 90, 129-130 og 183-184; B. Otzen, *Israeliterne i Palæstina. Det gamle Israels historie religion og kultur*, København 1977, 309-310; R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times With an Introduction to the Apocrypha*, (1949) Westport 1973, 48-49, og G.E. Wright, *Biblical Archaeology*, Philadelphia-London 1966, 146. Se ligeledes et værk som *The Study of Liturgy*, Edited by C. Jones, G. Wainwright and E. Yarnold, S.J., London 1978, rp. 1983, 41-42.
11. Dette bemærkes af E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen 1971, 109-115; Maier, 31-34; Safrai, 904-906, og P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, rp. Hildesheim 1966, 376, men der foreligger endnu intet forsøg på at analysere og sammenfatte disse vidnesbyrd.
12. Jfr. R. Patai, *Man and Temple In Ancient Jewish Myth and Ritual*, London 1947, især 24-139, og Safrai, op. cit.
13. Jfr. 3,1; 5,12 og 21,20-26.
14. Jfr. Mat 8,4 par.; 21,12-17 par.; 26,55 par.; Luk 1-2; Joh 7,14 og 28 o.s.v.
15. Jfr. også Luk 13,35 par.; 19,41-44 og 21,24.
16. Jfr. også parallelterne i Mat 27,40 par.; Joh 2,19; Acta 6,13-14 og 21,28.
17. Jfr. Acta 17,24-25.
18. Jfr. B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament*, Cambridge 1965, og G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament*, Göttingen 1971.
19. Jfr. også 1 Kor 6,19; 2 Kor 6,16-17; Ef 2,21-22; 1 Tim 3,15 og 1 Pet 2,5.
20. Jfr. parallelterne i Mat 26,21 par.; 27,40 par. og Acta 6,13. Iflg. O. Cullmann, "L'Opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie Johannique et du monde ambiant", NTS, 5, 1958-1959, 157-173, 168-171, beherskes Joh. helt igennem af synet på Jesus som det nye og alternative tempel, jfr. især 1,14 og 51; 2,1 ff.

- og 4,4 ff., især 4,19-26.
21. Jfr. Ps 118,22 og Mat 21,42 par. samt henvisningerne i note 72.
 22. Jfr. 3,9; Ef 2,20; 1 Pet 2,4 og 8.
 23. Jfr. hertil O. Betz, "Felsenmann und Felsengemeinde. (Eine Parallele zu Mat 16,17-19 in der Qumrangemeinde)", ZNW, 48, 1957, 49-77.
 24. Jfr. Ef 2,20.
 25. Jfr. Rom 12,1; Hebr 13,15-16; 1 Tim 3,15; Ignatius, Ef 9,1 og 15,3.
 26. Oversættelsen er fra *Dødehavsteksterne. Skrifter fra den jødiske menighed i Qumran i oversættelse og med noter* ved E. Nielsen og B. Otzen, København 1959, 81-82.
 27. Oversættelsen er fra Nielsen og Otzen, 85-86. Sammenlign i øvrigt følgende andre Qumran-tekster: 1 QS XI,8; 4 Qflor I,2 ff.; 1 QpPs 37, III, 15-17 og CD 3,19 samt hertil Betz, 51-53; Gärtner, 22-46, og Klinzing, 50 ff.
 28. Håndskriftet E^o og de latinske oversættelser læser et "(bringer de) *ikke* (selv. . .)". Jeg følger de øvrige håndskrifter, da teksten kun uden nægtelse fremtræder som en helhed. For en nærmere drøftelse af de tekstkritiske og indholdsmæssige problemer, der knytter sig til dette sted, henvises til L.H. Feldmans note i *Loeb-udgaven*, IX, 16-17.
 29. Jfr. Cullmann, 166-167.
 30. Denne og de følgende oversættelser af gammeltestamentlige og apokryfe skrifter er de autoriserede af 1931 og 1953.
 31. Jfr. de beslægtede udsagn i Am 5,21-25; Hos 5,15-6,6; Jes 1,10-17; Mika 3,9-12; 6,7; Ps 50,13-14 og 51,18-19.
 32. Således især 2 Sam 7. Tanken spiller ligeledes en rolle i Acta 7.
 33. Jfr. 2 Sam 7; 1 Kg 8 og Jes 66. Denne tanke møder vi igen i Mark 14,58; Acta 7,48 og 17,24.
 34. Jfr. 2 Sam 7 og senere i Qumran-litteraturen.
 35. Jfr. især Am 5; Hos 6; Jer 7 og Mika 3. Senere finder vi denne tanke i Sir 35, i Qumran-litteraturen og i NT, især i 1 Pet 2; Rom 12 og Hebr 13.
 36. Jfr. Clements, 79-99; Gärtner, især 16-22; Klinzing, især 143-166, og Turner, 68 og 73-78. Hos disse og andre forfattere anføres i øvrigt en stor mængde tempelkritiske tekster fra den apokryfe, pseu-pigrafe og rabbinske litteratur, der vidner om, hvor udbredt denne tendens var,

Templets betydning

og som er med til at udgøre grundlaget for den bousset-gressmann-clements'ske tesebygning. Min tolkning af de tempelkritiske tekster følger nedenfor i afsnit 7.

17. Vi anfører et fyldigt udvalg: Ex 15,17; Lev 26,11-12; 1 Kg 8,10-11; 2 Kg 18,17-19,36, især 19,22 og 30-36; Ps 2,6; 15,1; 20,1-4; 46,5-8; 48; 68,17-18; 76; 78,68-69; 128,5-6; 132,13-18; 134; Jes 2,2-3; 14,24-32; (17,12-14); 29,1-8; 30,27-33; 31,1-9; Jer 3,17; 31,6; Mika 4,1-2 og 11-14; Hag 1,7-11; Esra 1,2-4; 1 Makk 7,35-50+2 Makk 14,26-36 (Nikanor) og 2 Makk 3,1-40 (Heliodor) samt hertil især Clements, 40-78, og Turner, 47-67.
38. Jfr. hertil J.H. Hayes, "The Tradition of Zion's Inviolability", JBL, 82, 1963, 419-426; Jeremias, "Lade und Zion", især 188 ff., og G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I-II, München 1961, I, 48-56 og II, 166-179.
39. Således bl.a. Jeremias, "Lade und Zion", 184-185 og 192-198; Nielsen, 90 og 129; Otzen, 223-224; von Rad, I, 51-56 og 69-71, og Wright, 143-144.
40. Jfr. f.eks. Clements, 79 ff.; Hayes, 424-426; Nielsen, 129-130; Turner, 65 ff. og Wright, 146.
41. Jfr. Bousset-Gressmann og Clements, der er refereret i afsnit 1.
42. Jfr. Gärtner, 33, som er en af de meget få, der bemærker dette forhold. Hayes, Jeremias, "Lade und Zion", von Rad og Wright beskæftiger sig ikke med tiden efter eksilet, og de øvrige følger i det store og hele Bousset-Gressmann og Clements, jfr. note 10.
43. Jfr. *Bellum Judaicum* (herefter: Bell.) 2,184-203; Ant 18,261-309 og Filon, *Legatio ad Gaium* (herefter: Leg.) 199-338 samt hertil min artikel "The Roman Emperor Gaius (Caligula)'s Attempt to Erect his Statue in the Temple of Jerusalem", StTh, 32, 1978, 67-93, og min bog *Josefus som historieskriver. En undersøgelse af Josefus' fremstilling af Gaius Caligulas konflikt med jøderne i Palæstina (Bell 2,184-203 og Ant 18,261-309) med særligt henblik på forfatterens tendens og historiske pålidelighed*, København 1983, især 66-121.
44. Jfr. Bell 2,169-177 og Ant 18,55-62. Se samtidig Filons fremstilling i Leg 299-305 af en lignende konflikt under Pilatus.
45. Jfr. *Josefus som historieskriver*, 142-143.
46. Jfr. Bell 2,39-79 og Ant 17,250-298.

47. Jfr. Bell 2,41 og Ant 17,253.
48. Jfr. Bell 2,50 og Ant 17,264.
49. Ant 20,108.
50. Jfr. Ant 20,105-112.
51. Jfr. min artikel "The Causes of the Jewish War According to Josephus", JSJ, 10, 1979, 179-202.
52. Jfr. Bell 2,293-294 og 296 samt 331, der taler om videregående planer af samme art hos Florus.
53. Jfr. Bell 2,409-410.
54. Jfr. 2 Makk 3 samt 1 Makk 7,33-50 og 2 Makk 14,26-36. R. Doran, *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*, Wasington 1981, har vist, at 2 Makk. helt igennem er domineret af temaet "(the) defence of the temple and its surroundings by the patron deity" (114).
55. Jfr. W.R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*, (1956) rp. Westport Cn. 1973, 84-124. Farmers tese bekræftes af M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, (1961) Leiden-Köln ²1976, 211-230, og D.M. Rhoads, *Israel in Revolution 6-74 C.E. A Political History Based on the Writings of Josephus*, Philadelphia 1976, rp. 1979, 107 og 179-180.
56. Jfr. til den første begivenhed Bell 1,148-154; Ant 14,64-73; Ps Sal 2; 8 og 17 samt til den anden Bell 1,179 og Ant 14,105-109 og 119.
57. Jfr. Schürer, I 670 ff., især 679 og 682.
58. Jfr. Bell 2,391-394 og hertil *Josefus som historieskriver*, 153-154.
59. Jfr. Bell 5,362-419, især 367-368.
60. Jfr. Bell 5,376 ff. og hertil *Josefus som historieskriver*, 153.
61. Jfr. Bell 5,399-403. Citatet er fra 403.
62. Jfr. hertil Farmer, 97-111.
63. Det samme forhold kan iflg. Josefus iagttages under Pompejus' angreb på Jerusalem, jfr. Bell 1,143 og Ant 14,58. Til mine bemærkninger om Galilæa og Jerusalem henvises for en nærmere uddybelse til min artikel "Galilæa og galilæerne på Jesu tid", DTT, 43, 1980, 113-135, 131-132.
64. Bell 5,458-459, jfr. 6,98, iflg. hvilken tekst Johannes fra Giskala i et

Templets betydning

- svar på Josefus' opfordring til oprørerne om at overgive sig siger, "at han aldrig havde frygtet erobring, fordi byen er Guds". Se til disse tekster også Hengel, 227.
65. Jfr. Bell 6,94. Atter kan der henvises til en tilsvarende situation under Pompejus' erobring af Jerusalem, jfr. Bell 1,148-150 og Ant 14,65.
 66. Jfr. Bell 6,233 og 253.
 67. Bell 6,285. Josefus følger i 286 til, at talrige "profeter" af "tyrannerne" var blevet beordret til for folket at forkynde, at det skulle "afvente Guds hjælp" i templet.
 68. Jfr. Bell 6,288 ff.
 69. Dette erkendes ikke af Hengel i hans i øvrigt udmærkede gennemgang af templet som midtpunktet i oprørets sidste fase (226-229). G. Allon, "The Burning of the Temple", i: *Jews, Judaism and the Classical World*, 1977, 252-268, især 257-258 og 262-263, søger at vise, at også romerne anså templet for oprørets hjerte, og at Titus derfor - i modsætning til Josefus' fremstilling - udtrykkeligt gav ordre om at afbrænde templet for dermed endegyldigt at fjerne den jødiske modstands arnested.
 70. Patai, 24-139.
 71. Mat 5,35, der citerer Ps 48,3. Filon taler i Flaccus 46 om Jerusalem som "den hellige by" og det jødiske folks "moderby", i hvilken "den højeste guds hellige hus" befinder sig, jfr. Leg 278, 281 og 299.
 72. Dette udtryk med varianter forekommer talrige gange i GT - bl.a. i Ps 18,3; 31,4; Jes 17,10; 28,16 og 51,1-2 - og referer de fleste steder til Gud selv. I Jes 28,16 er der dog tale om en "sten" på Zion, og udtrykket kom derfor i den senere litteratur til at rumme den trefoldige betydning: Gud, Zion og alterets eller Det Allerhelligstes grundsten, jfr. Betz, 59; H.W. Herzberg, "Der heilige Fels und das Alte Testament", i: idem, *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments*, Göttingen 1962, 45-53, 51, og Patai, 57-58.
 73. Jfr. Clements, 1-11 og 47-78; M. Eliade, *Myten om den evige tilbagekomst* (1948) da.o. København 1966, 19-24; Gärtner, 1-3 og 13; Maier, 3031; Patai, 54-139; Turner, 55-62, og Wright, 141-145.
 74. Jfr. F. Belo, *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc. Récit-Pratique-Idéologie*, (1974) Paris ³1976, 17-18, 119, 124 og 351; Gärtner, 13; Lohse, 109 og 115, og Maier, 30-34.

75. Jfr. Mishna-traktaten 'Kelim' 1,6-8, jfr. note 71, og hertil Gärtner, 1-2 og 13, samt Turner, 54.
76. Jfr. Edersheim, 341-365; Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 166-394, og Maier, 31.
77. Jfr. Safrai, 904-905 (jfr. Safrai-Stern, II, 828-832), og Volz, 376.
78. Jfr. Josefus, Ant 18,19, og Maier, 33.
79. Jfr. Ap 2,165-167.
80. Jfr. Bell 4,147-157 og hertil Belo, 124, og Hengel, 223-226.
81. Jfr. Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, Tel-Aviv 1969, 92-96 og plancherne XXI-XXVIII.
82. Jfr. Volz, 172, 371 og 376-378.
83. Jfr. Jes 52; 60; 62; Ezek 40-47; Dan 7-12 o.s.v.
84. Således f.eks. den "ægyptiske profet", der omtales i Bell 2,261-263 og Ant 20,167-172, og måske også Johannes fra Giskala (Bell 4,106-127), Simon Bar Giora (Bell 4,556-584) og senere Bar Kokhba, jfr. henvisningerne i noterne 57 og 81.
85. Jfr. Attenbønnens 14. bøn, der beder om genopbygningen af Jerusalem og om folkets tilbagevenden dertil, og den 17. bøn, der beder om tempeltjenestens genoprettelse og Guds tilbagevenden til Zion. Se hertil Volz, 377, og Steensgaard, 16-18.
86. Jfr. f.eks. Lohse, 70-71 og 109; Maier, 33, og Turner, 67.
87. Jfr. Pythagoras og Apollonios fra Tyana iflg. Filostratos, Apollonios fra Tyana's liv, I,1 og 10-11, samt hermetikerne, jfr. f.eks. Poimandres 31 og hertil Søren Giversen, *Den ukendte Gud. Hermes-skrifterne i oversættelse*, København 1983, 9, 21 og 25-26.
88. Således også med forskellig styrke de i note 74 anførte forfattere samt Safrai, 904-906, og Volz, 376. G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, I-III, (1927-1930) rp. Cambridge (US) 1970, kritiserer ligeledes Bousset-Gressmanns teser (I,219-234) og betoner templets centrale betydning i græsk-romersk tid (I,369).

Summary – The Significance of the Temple in Judaism during the Time of Jesus.

It is a very widespread idea among students of ancient Judaism that the

Templets betydning

temple of Jerusalem in the post-exilic period gradually lost its religious and national significance and was replaced by the Torah, the Synagogue and a new spiritualized view of temple and worship. Bousset-Gressmann and R. E. Clements are well-known representatives of this hypothesis. It militates, however, against a great number of other sources bearing witness to the importance of the temple in the Greco-Roman period, especially as the driving force in the Jewish revolts against the Seleucids and the Romans. In the article both temple-traditions are presented and analyzed with the aim of presenting a more adequate view of the temple which, at the same time, is able to account for both the temple-centered and the temple-critical traditions. The conclusion is that for Judaism as a whole the temple was the basic institution in the Greco-Roman period, playing as important a role as in the pre-exilic times. The temple-critical traditions are interpreted as supporting this conclusion as they are seen mainly as expressions of heretical groups - the Samaritans, the Qumran Community and early Christianity - trying to re-interpret precisely the central symbol of Judaism - the temple.

Per Bilde

dr. theol.

Institut for Kristendomskundskab

Aarhus Universitet