

RELIGION OG POLITIK I ANTIK JØDEDOM OG TIDLIG KRISTENDOM

1. Religion og politik

Bestemmelsen af forholdet mellem religion og politik er afhængig af, hvordan de to størrelser defineres. *Religion* kan f.eks. med G. Kehrler defineres som "ein Glaubenssystem . . . , das durch seinen nicht-empirischen, wertenden Charakter gekennzeichnet ist . . .", og *politik* kan med samme forfatter opfattes som den del af tilværelsen, der angår udøvelsen af magten i et givet samfund.¹ Men disse definitioner er – ligesom de fleste andre – mangelfulde og kritisable. Religion vedrører ofte mere end den kognitive sfære (troen og vurderingen), og politik har hyppigt med mere end magtudøvelsen at gøre. De to begreber har ganske enkelt forskelligt indhold på forskellige steder og til forskellige tider. Denne variable – historiske – faktor må derfor inddrages i definitionen af de to begreber.

Ordene religion og politik anvendes faktisk i forskellige betydninger. Ordet religion kan anvendes i en omfattende betydning og indbefatte næsten alle livets foreteelser. Således forholder det sig i mange "primitive" religioner, i ortodoks jødedom og islam samt endog i visse udgaver af kristendommen. Ordet religion kan dog også indskrænkes til at omfatte en mindre del af livets forhold, de i snævrere forstand gudstjenestelige og trosmæssige, således som det på grund af sækulariseringen er tilfældet især i Vesteuropa, Nordamerika og de socialistiske lande.²

Ordet politik kan på tilsvarende måde anvendes i en omfattende, ideologiserende betydning, der i indhold nærmer sig den omfattende betydning af ordet religion. Det er tilfældet i totalitære diktaturer, i mange socialistiske lande og i politiske kredse, hvor den sociale og politiske sfære tilkendes en overordnet betydning.³ Ordet politik kan dog anvendes i en snævrere betydning til kun at betegne én del af tilværelsen – i dag i reglen striden om fordelingen af de økonomiske og sociale værdier i samfundet⁴ – ved siden af andre.

De to sfærer, som de to ord refererer til, den religiøse og den politiske, kan således – alt efter deres definition – berøre og overlappe hinanden i forskellig grad. Den religiøse sfære kan omfatte og bestemme en større eller mindre del af den politiske sfære, og denne kan på sin side omfatte eller indlemme dele af den religiøse og moralske sfære.

Også principielt må de to sfærer nødvendigvis overlappe hinanden. Politisk handling er – uanset hvordan den ellers defineres – altid forbundet med et vist mål af principiel begrundelse eller retfærdiggørelse, ved hvilken den legitimerer sig. En sådan begrundelse var og er hyppigt religiøs, men formuleres i dag ofte filosofisk, moralsk eller ideologisk. I mindre sækulariserede samfund er den religiøse legitimation tydelig, f.eks. i oldtidens stater, middelalderens europæiske riger, det før-revolutionære Tibet, det hinduistiske Indien og en række moderne islamiske lande. I mere sækulariserede samfund træder den religiøse legitimation i tilsvarende grad i baggrunden, mens filosofiske, moralske eller ideologiske betragtninger gør sig stærkere gældende. Det er imidlertid ofte påvist, at de i snævrere forstand areligiøse begrundelser for politisk praksis – såvel i ideologiserede diktaturer som i demokratiske lande – har den samme funktion som de tilsvarende religiøse begrundelser i mindre sækulariserede samfund.⁵

Endelig er religiøs praksis altid forbundet med et vist mål af politiske og sociale konsekvenser. Religiøs praksis har altid en række virkninger af økonomisk, social, politisk og kulturel art i et givet samfund.

De to begreber og de to sfærer har således forskellig betydning, udstrækning og berøringsgrad til forskellige tider og på forskellige steder. Vor opgave er på denne baggrund nærmere at undersøge forholdet mellem dem på et bestemt sted og i en bestemt tid, nemlig i antik jødedom og tidlig kristendom i Palæstina og i det romerske imperium i århundrederne omkring Jesu fødsel. Opgaven omfatter ikke en undersøgelse af det udviklede spørgsmål om, hvorvidt og evt. hvordan den politiske sfære determinerer den religiøse.⁶ Vi begrænser os til at se på,

hvordan den religiøse sfære slynger sig ind i den politiske og omvendt, og hvordan religionen fungerer og virker politisk.

Denne opgave søger vi at løse på følgende måde. Efter indledningen opridser vi i afsnit 2 generelt og i kortfattet form forholdet mellem religion og politik i oldtidens middelhavssamfund. I afsnit 3 ser vi nærmere på forholdet i den antikke jødedom fra hasmonæerne til Bar Kochba. I afsnit 4 undersøges sagen i NT og oldkirken. I afsnit 5 søger vi at indkredse problematikken hos Jesus. I afsnit 6 konkluderes med en drøftelse af de forskellige relationer mellem religion og politik i antik jødedom og tidlig kristendom. Specielt skal vi her påpege de vigtige transformationer, der tilsyneladende foregår mellem den religiøse og den politiske sfære i urkristendommens og oldkirkens historie.

2. Middelhavsområdet i oldtiden

Det er velkendt, at den religiøse sfære i oldtidens samfund generelt var af omfattende karakter. Den omfattede eller berørte næsten alle andre livsforhold, herunder væsentlige dele af den politiske sfære. De principielle begrundelser for politisk aktivitet, f.eks. formulering af nye love eller påbegyndelse af krig, var i vid udstrækning af religiøs karakter. I Rom var f.eks. *religio* og *pietas* de nødvendige forudsætninger for al vellykket aktivitet incl. politisk ledelse og militær succes. Dionysios fra Harlikarnassos understreger f.eks. i indledningen til sin *Romerske Arkæologi*, at Rom fra første færd har været både frommere og mere retfærdig end enhver anden by, og at dette er grundlaget for Roms magt.⁷ Hertil svarer, at *pietas* iflg. Virgil var romernes nationaldyd, og at romerne iflg. Sallust opfattede sig selv som *religiosissimi mortales*.⁸ Når det i samfundet gjaldt krig og fred, frugtbarhed og vækst, samfundets og den enkeltes trivsel, var den religiøse sfære af afgørende betydning. Samfundslivet og det politiske liv var utænkeligt uden det religiøse liv. Religion, samfund og politik var integrerede størrelser. Religion var politik, og politik var religion.

I disse samfund var religion derfor ikke primært en individuel og privat sag, men den havde først og fremmest med kol-

lektivets – samfundets, folkets, landets og statens – interesser at gøre. Religion var derfor i første række en offentlig og samfundsmæssig – og for så vidt politisk – sag. Retssagerne mod Sokrates og Jesus er vidnesbyrd om dette forhold, idet deres forsøg på religiøs og etisk fornyelse blev opfattet som anslag mod den bestående samfundsorden.

Statens ledelse måtte derfor i sidste instans være religiøs eller religiøst funderet. Det er baggrunden for alle former for sakralt kongedømme, herskerkult og teokrati i den nære orient og i det græsk-romerske område. Det er endvidere baggrunden for templerne, præsteskabernes, orakeltydernes og varselstagernes stærke stilling i oldtidens stater. Alle disse institutioner er udtryk for, at man forsøger at inddrage det guddommelige så direkte som muligt i samfundets anliggender og i statens styrelse.

Politisk kamp måtte derfor i disse samfund også blive religiøs kamp. Det gjaldt internationalt. Krig mod andre folk opfattedes som en kamp mellem deres og ens egne guder. Det gjaldt ligeledes inden for det enkelte samfund. F.eks. søgte Jeroboam at indføre en ny kult i Betel og Dan, da han rev Nordriget løs fra Jerusalem og Judæa. Alexander den Store søgte på tilsvarende vis at fundere sin nye politiske magt på en ny religiøs realitet, nemlig hans egen status som Ammons søn. Augustus satte endelig nye religiøse accenter under og efter sit opgør med Antonius, idet han fremhævede Apollon-kulten som "sin" kult frem for alle andre.

Dette forhold gjorde sig ligeledes gældende i politisk opposition og modstand mod fremmed undertrykkelse, først og fremmest i de nærorientalske folks modstand mod de vestlige erobrere fra Grækenland og Rom. Samuel K. Eddy har i bogen, *The King is Dead. Studies in Near Eastern Resistance to Hellenism 331-31 B.C.*, Lincoln 1961, beskrevet, hvorledes modstanden mod de hellenistiske staters besættelse i den nære orient antog såvel militære og politiske som religiøse former. Den religio-politiske modstand fandt først og fremmest udtryk i eskatologiske domsorakler mod undertrykkerne og i messiansk prægede forudsigelser af de gamle orientalske kongedømmers

genrejsning.⁹ Eddy antyder kort, at denne modstandsform fortsatte under Roms fremtrængen og herredømme i det samme område,¹⁰ og Harald Fuchs har i den lille, men vigtige bog, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, eftervist dette i enkeltheder.¹¹

Da den militære modstand i Grækenland og orienten var knust, satte iflg. Fuchs i stedet en åndelig og religiøs modstand ind mod Rom og Roms egen religion og ideologi. I 156 f.Kr., d.v.s. midt under Roms sejrige felttog mod Carthago, makedonerne og seleukiderne, udtrykte den akademiske filosof, Karneades i selve Rom sine tvivl om de romerske dyder.¹² Fuchs nævner endvidere, at en græsk rytterofficer iflg. den peripatetiske filosof, Antisthenes efter Antiokus III's nederlag til romerne ved Thermopylæ i 191 f.Kr. profeterede, at Zeus ville sende et modigt folk til Italien, hvor det ville tage magten fra Rom.¹³ I Delfi skal Pythia iflg. den samme kilde have udtalt noget lignende. Ja, selv den romerske konsul skal i den panhellenske helligdom i Naupaktos være faldet i henrykkelse og have profeteret, at der fra Asien, "hvor solen har sin opgang", under ledelse af en konge skulle komme en stærk hær til Italien for dér i en frygtelig kamp at besejre Rom, at affolke Italiens byer og føre alle dets forhadte indbyggere bort i slaveri.¹⁴

Baggrunden for dette materiale er Grækenlands og de nærorientalske landes bitterhed over Roms seje. Der er tale om en religiøs propagandalitteratur med det formål at styrke modstanden mod Rom. Fuchs formulerer dens formål således: ". . . nach den Niederlagen des syrisch-römischen Krieges trotz allem den erhofften Endsieg Asiens in bestimmter Aussicht zu stellen".¹⁵

Hertil svarer endelig *De sibyllinske Oraklers* ældste dele, især 3. bog, som almindeligvis dateres til ca. 100-150 f.Kr.¹⁶ I *Or Sib* 3,350-373 kritiseres Rom på lignende måde for vold, uretfærdighed og pengebegær, og der forudsiges en nærtforestående og fuldstændig omvæltning af de bestående magtforhold, først og fremmest mellem Rom og Asien.¹⁷ I *Or Sib* 3,652-654 profeteres endelig på en måde, der minder om den romerske konsuls forudsigelser: "Da skal Gud fra solen ('s op-

gang) sende en konge, som skal bringe hvert land ro fra krigens ulykke, dræbe nogle og slutte troskabsforbund med andre".¹⁸

Religion kan således siges at være til stede i alle former for politik i oldtidens middelhavsstater. Den religiøse sfære er grundlæggende og omfattende, og det er ikke muligt at sætte noget skarpt skel mellem den religiøse og den politiske sfære. Derfor synes den religiøse sfære også at spille en betydelig rolle i forbindelse med forskellige former for militære, politiske og sociale modsætninger.

3. Den antikke jødedom fra hasmonæerne til Bar Kochba

I den antikke jødedom finder vi i denne periode en forbindelse mellem religion og politik, der svarer til situationen i de øvrige middelhavslande, især landene i den nære orient.¹⁹ Ethvert socialt, økonomisk og politisk anliggende er i jødedommen – i det mindste i teorien – samtidig religiøst. Den religiøse lov – Toraen – omfatter ethvert aspekt af såvel individets som kollektivets tilværelse. Hvad den politiske sfære i snævrere forstand angår, var det jødiske kongedømme ophævet i efterreksilsk tid fra 586 til (140) 105 f.Kr. I stedet for det sakrale kongedømme finder vi ypperstepræsten som synedriets (senatets) og dermed som samfundets leder i tempelstaten Judæa. Jerusalem og Judæa har således en form for teokratisk styre, hvor den politiske og den religiøse sfære er vævet uløseligt ind i hinanden.²⁰

a. *Historisk rids*

I den vigtige kriseperiode 175-165 f.Kr., da det jødiske folk splittes i forhold til det seleukidiske herredømme og den hellenistiske kulturs fremtrængen i Palæstina, ser vi ligeledes, at religion og politik følges nøje ad.²¹ Den landligt baserede, konservative opposition mod seleukiderne og hellenismen skiller sig nemlig også ud religiøst fra datidens "normative" jødedom og bliver til 'hassidim', farisæere, essæere og andre "reaktionære" grupper. Heroverfor gik urbant baserede og pro-hellenistiske jøder i Jerusalem og Samaria så langt som til at opgive Jahve-

kulten og erstatte den med en dyrkelse af den himmelske Zeus.²²

På lignende vis skifter de hasmonæiske konger alliance under Johannes Hyrkan (135-105) og Alexander Jannæus (104-76), da den nationale uafhængighed var blevet vundet og sikret. 'Hassidim' farisæerne og essæerne glider mere og mere over i opposition, og de aristokratiske og pro-hellenistiske saddukæere bliver i stedet det i stigende omfang helleniserede hasmonæiske kongedømmes vigtigste støtter. Under Salome Alexandra (76-67) og hendes søn, Hyrkan II (67-63) vinder farisæerne atter frem på den anden fløjs bekostning. Denne udvikling fortsætter under Herodes den Store, der helt søger at likvidere det hasmonæiske kongehus' nationale aristokratiske basis og erstatte denne med andre grupper, måske deriblandt farisæerne. Vigtigere er det dog, at der under Herodes' helleniserende klient-kongedømme og den voksende romerske indflydelse i Palæstina indtræffer en ny splittelse i den hassidisk-farisæiske bevægelse. En militant, nationalistisk fløj med en overvejende agrarisk og plebejisk basis skiller sig efterhånden ud, genopliver de makkabæiske og hassidiske traditioner og påbegynder – ledet af disses teologi og eskatologi – den langvarige væbnede kamp mod Rom og de pro-romerske jødiske kredse.²³

b. Messianismen

Foreningen af religion og politik i den antikke jødedom kommer særligt klart til udtryk i den jødiske messianisme.²⁴ Messias er en religio-politisk titel, og messianismen er en national-religiøs jødisk kongeideologi, der – især i perioder, hvor kongedømmet og den nationale suverænitæt er gået tabt – med en vældig kraft rettes mod nationens undertrykkere. Messianismen kan derfor opfattes som det særlige jødiske udtryk for den "åndelige modstand" mod seleukiderne og Rom, som blev omtalt ovenfor. På denne måde vældede den jødiske messianisme frem under den hassidisk-makkabæiske kamp mod seleukiderne, således som det fremgår af *Dan.* og *1-2 Makk.* Under det hasmonæiske præste-kongedømme ændres som nævnt situationen, og

en betydelig indre splid vokser frem. En gruppe betragter de nationale og religiøse forventninger som realiseret i det hasmonæiske teokrati.²⁵ Andre afviser dette under henvisning til, at hasmonæerne hverken var af kongelig davidisk eller af præstelig saddokidisk slægt, således antagelig Qumran-menigheden med "Retfærdighedens Lærer" i spidsen. Under Herodes den Store og i romersk tid folder den messianske modstand sig atter ud i fuldt flor enten i form af en passiv – "kvietistisk" – forventning om Guds suveræne indgreb til Israels eller de frommes frelse eller i form af en aktiv – militant – kamp for genoprettelsen af et uafhængigt nationalt kongedømme.

c. Messianske skikkelser

Messianismen spillede således en afgørende rolle i jødernes åndelige og materielle kamp mod Rom fra 63 f.Kr. til 135 e.Kr. Den bedst kendte skikkelse i den militante jødiske messianisme er Simon Bar Kochba, den af Rabbi Akiba udpegede messianske leder af den tredje store opstand mod Rom i 132-135 e.Kr. Der kendes dog flere andre eksempler, om end det ikke altid er ganske klart, om de pågældende optrådte som messias-prætendenter. Allerede i persisk tid er dette måske tilfældet med Zerubbabel, jfr. *Hag* 2,20-23 og *Zak* 4. Det er måske også tilfældet med Johannes Hyrkan, jfr. de førnævnte tekster fra *Test XII Patr.* Omkring vor tidsregnings begyndelse er sagen mere oplagt. Da ledede iflg. Josefus "røveren" Judas, slaven Simon og hyrden Athronges under de kraftige uroligheder efter Herodes' død i 4 f.Kr. tre voldsomme opstande mod Herodes' slægt og romerne, idet de hver for sig stræbte efter at genoprette det nationale jødiske kongedømme.²⁶ Lignende eksempler er Judas "galilæer" i 6 e.Kr., Judas' søn, Manaḥem i Jerusalem i 66 og måske Simon Bar Giora under krigen i 66-70.²⁷ Anklagen mod Jesus for at ville være "jødernes konge" (*Mat* 27,11 o.s.v.) viser ligeledes, at messias-titlen spillede en vigtig politisk rolle i romersk tid.

d. *Messiashåbet*

Baggrunden for de nævnte messias-prætendenter og de stærke bevægelser, som de var i stand til at fremkalde, finder vi i de løfter, som Jahve iflg. GT har givet til Israel og Davids slægt.²⁸ I den hellenistiske og romerske krisetid blev jøderne i Palæstina igen og igen overbevist om, at tiden for disse løfters opfyldelse var inde. Vi møder derfor en række eksempler på aktualiserende messianske tolkninger af de gammeltestamentlige forjættelser. Et markant eksempel er *Ps Sal* 17-18, især 17,21-22:

Se til, Herre, og oprejs for dem deres konge, Davids søn, på det tidspunkt, som du har valgt, Gud, til at være konge over Israel, din tjener; og ifør du ham styrke til at knuse uretfærdige herskere, til at rense Jerusalem for hedninger, som nedtramper den i ødelæggelse. . . .

Teksten præges af hentydninger til gammeltestamentlig messianske steder, f.eks. 2 *Sam* 7 og *Jes* 11,5. Konteksten viser imidlertid, at den aktuelt er rettet mod Pompejus og romerne i 63 f. Kr., jfr. *Ps Sal* 17,7-14.

En lignende situation skildrer Josefus i *Bell.*'s 6. bog. Det fortælles her, at 6000 mennesker i sommeren 70 omkom under templets brand. Om årsagen hertil skriver Josefus følgende:

For disse mennesker var grunden til deres tilintetgørelse en vis falsk profet, som på den dag for byens indbyggere havde forkyndt, at Gud befalede dem at gå op på tempelpladsen for dér at afvente tegnene på frelsen.²⁹

I denne tekst står vi antagelig over for en akut eskatologisk forventning om Guds underfulde indgreb til folkets frelse i yderste øjeblik, en forventning, som Josefus imidlertid stempler som falsk. Teksten omtaler dog ikke messias. Det gør derimod den vigtige tekst i *Bell* 6,312-313:

Hvad der frem for alt andet ophidsede dem til krigen, var et tvetydigt orakel, der også fandtes i de hellige skrifter. Oraklets indhold var, at netop på dette tidspunkt skulle en fra deres land herske over (hele) verden. Dette forstod de på den måde, at det talte om en af deres egne, og mange af de lærde tog (i denne henseende) fejl i fortolkningen. Ordet refererede nemlig til Vespasian, som blev udråbt til kejser i Judæa. Atter ser vi, at Josefus afviser den aktualiserende messianske

tolkning af de traditionelle forjættelser som fejlagtig, men teksten efterlader ingen tvivl om, at sådanne tolkninger spillede en betydelig rolle blandt de revolterende jøder. Teksten afspejler tydeligt den fra *Ps Sal 17* kendte forventning om messias som krigshelt og verdenserobrere.

Hos Tacitus og Suetonius finder vi tilsyneladende den samme tradition. Hos Tacitus kan vi i *Hist 5,13* læse følgende:

De fleste nærede den overbevisning, at præsternes gamle skrifter indeholdt det orakel, at Orienten på netop dette tidspunkt skulle komme til kræfter, og at mænd fra Judæa skulle få magten over (hele) verden. Dette dunkle ord forudsagde (i virkeligheden) Vespasians og Titus' (kejserdømme), men folket tolkede, som det er sædvane for den begærlige menneskelige natur, denne forudsagte storhed om sig selv, og ikke engang oplevelsen af nederlag kunne omvende det til den sande forståelse.

Suetonius ytrer sig på lignende måde i Vespasian-biografien 4,5:

En gammel og vedholdende opfattelse havde bredt sig ud over hele Orienten, nemlig at det af skæbnen var blevet forudbestemt, at mænd fra Judæa på dette tidspunkt skulle få magten over (hele) verden. Denne forudsigelse, der (egentlig) refererede til den romerske kejser, således som det senere fremgik af begivenhedernes faktiske forløb, tydede jøderne om sig selv og gjorde oprør . . .

Her skal vi ikke analysere disse tekster nærmere med henblik på deres indbyrdes forhold,³⁰ men blot anføre dem som centrale vidnesbyrd om messias-håbets afgørende betydning for jødernes modstandskamp mod Rom. Den åndelige modstand førte her direkte over i materiel modstand. Jahves løfter til det jødiske folk blev åbenbart i vide kredse tolket på håndgribelig politisk vis, og disse løfter – der kan opfattes som kernen i den jødiske religion – satte tilsyneladende atter og atter konkrete politiske og militære aktiviteter i gang.

e. Forskellige messianske retninger

Vi må antage, at det var disse løfter, tidens talrige profeter og forkyndere refererede til, når de trådte frem med deres prædiken om, at "tiden var inde", at "enden var nær", at "Guds rige

stod for døren" o.s.v. Der er næppe heller tvivl om, at alle jøder delte troen på løfterne og dermed på messias, på Roms forestående fald og på Israels befrielse og genrejsning. Det fremgår nok allerbedst af synagogegudstjenestens gamle bønner, først og fremmest 'Sch^emone Esre's' 7., 10.-15. og 17. bøn. Den 14. bøn lyder f.eks. således:

Måtte du i barmhjertighed vende tilbage til din by, Jerusalem, og bo i den sådan, som du har sagt; måtte du snart, ja, i vore dage genopbygge den, så at den bliver stående for evigt, og lad Davids trone hurtigt blive etableret i den . . .³¹

Man var enige om fremtidshåbet, men man var ikke enige om tidspunktet for den forestående befrielse, ej heller om den måde, hvorpå man skulle forholde sig i tiden inden. Nogle anså tidspunktet for at ligge længere ude i fremtiden, for ikke at kunne fremskyndes og for ikke at kunne forberedes på anden måde end ved bod og omvendelse. Når den forud fastsatte tid var inde, mente denne gruppe, ville Gud selv suverænt gribe ind og hidføre frelsen. Et eksempel på denne holdning er Josefus, som i *Bell* 6,313 netop afviser – ikke messias-forventningen som sådan, men – overbevisningen om, at messias skulle komme på "netop dette tidspunkt".³² En lignende holdning findes i samtidige jødiske apokalypser som *4 Esra* og *Syr Bar Apok* samt hos enkelte farisæiske rabbinere som Yohanan ben Zakkai, om end nogle af disse måske har næret en stærkere nærforventning end Josefus.³³ Denne position kan derfor betegnes som apokalyptisk og "kvietistisk".

Andre mente, at tiden var inde eller nær, og at det var påkrævet at gribe aktivt ind for sammen med Jahve og hans salvede at jage romerne ud af landet og genskabe et davidisk Israel. Eksempler på denne holdning er Judas "galilæer", Bar Kochba og de øvrige militante messias-prætendenter med deres følger af begejstrede og "ivrige" tilhængere. Denne gruppe kan vi betegne som akut nærforventende militante eller aktivister.³⁴

En tredje gruppe delte den intense nærforventning, men afviste den militante aktivisme. Jahves indgreb kunne måske fremskyndes ved bod, omvendelse og skærpet lovoverholdelse, men

ikke ved at gribe til våben. Dette indgreb – romernes nederlag og messias' sejr – forestillede man sig i høj grad i underfulde kategorier. Repræsentanter for denne retning finder vi formodentlig i Josefus' eskatologiske profet i *Bell* 6,285, i skikkelser som Theudas (*Ant* 20,97-98), den ægyptiske profet (*Bell* 2,261-263 og *Ant* 20,169-172) og, antagelig, Johannes Døbereren og Jesus. Denne gruppe kan vi derfor betegne som akut nærforventende "kvietister".

f. Religion og politik

For alle tre grupper falder den religiøse og den politiske sfære i udstrakt grad sammen. For dem alle tre kan religionens kerne og mål betegnes som politisk, da den vedrører folk og land. Omvendt kan den politiske stræbens grundlag betegnes som religiøst, da det består af Jahves løfter til folket. Samtidig kan vi dog notere betydelige forskelle mellem de tre grupper, hvad angår forholdet mellem religion og politik. De apokalyptiske "kvietister" er fortrinsvis urbant baserede, aristokratisk prægede og politisk moderate. Hos dem overlapper den religiøse og den politiske sfære i mindre grad. Den apokalyptiske og afventende holdning indebærer ganske enkelt, at der overlades et langt større mål af sager til den praktiske politiske fornuft. Vi finder derfor her "moderne" eller "sækulariserende" tendenser, som vi også møder hos de pro-hellenistiske jøder i seleukidisk tid og hos privilegerede diaspora-jøder i romersk tid som f.eks. Filon (og Josefus).³⁵ De akutte nærforventere, derimod, er i hele perioden i højere grad agrarisk og plebejisk prægede og repræsenterer, hvad enten der er tale om militante eller "kvietister", den ældre partikularistiske palæstinensiske tradition, i hvilken religion og politik er forbundet i langt højere grad.

4. NT og oldkirken

I NT og oldkirken dominerer næsten uindskrænket den "kvietistiske" holdning. Endvidere er den politiske sfære af minimal betydning, mens den religiøse sfære dominerer næsten hele bil-

ledet. De kristne tilhører og venter på en anden verden og et andet rige, og det vel at mærke et, der ikke konkurrerer med det eksisterende samfund og den romerske stat.³⁶

a. NT og urkirken

I sine breve formaner Paulus de kristne til at unddrage sig verden og til at undlade ændringer af den bestående sociale orden, jfr. *1 Kor* 6,1 ff. (advarsel mod at benytte hedenske domstole); 7,20-24 (formaning til at undlade frigørelse af slaver) og 11,2-16 (henstilling til kvinder om at afstå fra emancipation). Denne verden og dens ordninger skal nemlig snart gå til grunde og bør i øvrigt regnes for betydningsløs i forhold til Jesu parusi og den kommende frelse, jfr. *1 Kor* 7,29-31 og hele 15.³⁷

Det er ligeledes velkendt, at Paulus i *Rom* 13 formaner til uindskrænket lydighed mod statsmagten, fordi denne er indsat af Gud.³⁸ Den, der sætter sig op imod statsmagten, sætter sig iflg. *Rom* 13,2 op imod Gud selv, og i *Rom* 13,3-4 betegner Paulus staten som Guds tjener, der straffer og roser på Guds vegne.³⁹

Et lignende syn på staten præger de fortællende skrifter i NT. Blot finder det her ikke udtryk i parænese, men i en form for indirekte politisk apologetik. Både i evangelierne og i *Acta* er beskrivelsen af de romerske myndigheder holdt i lyse farver. Det gælder Pilatus i evangelierne, og det gælder Gallio, Felix, Festus og andre i *Acta*.

Læst i denne sammenhæng kan der næppe heller være tvivl om, hvordan den ellers så omstridte stridssamtale om "skattens mønt" i *Mat* 22,15-22 par. skal forstås. I *Mat* 22,21 hedder det: "... Giv da kejserens ejendom til kejseren og Guds til Gud". Dette udsagn skal – i alt fald i dets urkristne, nytestamentlige sammenhæng – udtrykke det samme syn på konfliktløshed mellem de kristne og den romerske stat, som i øvrigt præger evangelierne, *Acta* og Paulus.⁴⁰ De kristne tilhører en anden verden og et andet rige, som vel at mærke ikke står i modsætning til eller konkurrerer med Rom og kejseren.⁴¹

b. Oldkirken

Dette resultat er i god overensstemmelse med den holdning til stat og politik, der trods parusiforventningens svækkelse præger den efterkanoniske litteratur.⁴² Hos de apostolske fædre og de såkaldte apologeter finder vi den samme positive holdning til staten som i NT. *1 Klem.* er fra ca. 95 e.Kr. og afspejler antagelig en situation med en vis, evt. statslig, forfølgelse af de kristne, jfr. især 1,1. Alligevel finder vi i 60,2-61,1 en bøn for øvrigheden, der på linie med *Rom 13*; *Tit 3,1* og *1 Pet 2,13-17* udtrykker vilje til anerkendelse af og lydighed mod statsmagten.

I en tekst af Hegesip, som citeres hos Eusebius i *HE*, III, 19-20, forsvarer Jesu bror, Judas' sønnesønner sig over for Domitian, for hvis domstol de anklages for at ville genoprette Davidsriget i Israel, med disse ord:

Da de blev spurgt om Kristus og hans rige, af hvilken art det var, og hvor og hvornår det ville vise sig, så svarede de, at det ikke var af denne verden, ej heller jordisk, men at det var himmelsk og engleligt, og at det ville komme ved verdensløbets afslutning . . . (*HE*, III,20,4).

Disse formuleringer svarer, som det ses, nøje til dem, der anvendes i NT om arten af Kristi rige.⁴³

Nogenlunde samtidigt søgte de såkaldte apologeter på lignende måde at vise, at kristendommen var politisk ufarlig for den romerske stat, ja, at den snarere var til gavn end til skade for samfundet. Et eksempel herpå er Meliton fra Sardes, hvis bog, *Om Påsken* iflg. Eusebius blev citeret af Klemens fra Alexandria. Denne bog var iflg. citatet stilet til kejser Marcus Aurelius og havde til formål at bevæge kejseren til at standse en kampagne mod de kristne i provinsen Asien ca. 165-170. Meliton citeres her bl.a. for at have argumenteret med, at kirken altid havde været til gavn for Rom, hvis storhed og magt over verden satte ind netop på det tidspunkt, da kristendommen opstod. Meliton siges endvidere at have henvist til, at kirken hidtil var blevet beskyttet af alle romerske kejsere, bortset lige præcis fra de almindeligt afskyede, nemlig Nero og Domitian.⁴⁴ Dermed kæder Meliton kirke og stat sammen på en måde, der tydeligt peger frem mod tiden efter 325.

c. Konflikt

På trods af denne massive tendens i urkirken og oldkirken kom det alligevel til sammenstød mellem de kristne og statsmagten og det både på jødisk og romersk grund. Konflikt med de jødiske myndigheder bevidnes i evangelierne både for Døberens og Jesu vedkommende og i *Acta* 4-12, hvad angår de første kristne. Og konflikt med den romerske statsmagt bevidnes for Jesu vedkommende i evangeliernes beretning om hans lidelse-historie, mens den for de kristnes vedkommende bevidnes adskillige steder såvel i den kristne som den ikke-kristne litteratur.⁴⁵ Trods deres erklærede "kvietisme" og apolitiske holdning stødte åbenbart både Jesus- og Kristus-bevægelsen sammen med den politiske sfære såvel i det jødisk-palæstinensiske som i det græsk-romerske rum. Det kunne tilsyneladende alligevel komme til et konkret valg mellem religionens og statsmagtens krav, jfr. f.eks. *Acta* 5,29, hvor Peter og apostlene over for synedriets forbud mod deres lære hævdes at have sagt: "Man må adlyde Gud mere end mennesker".

Tidligere tiders overbevisning om en massiv statslig forfølgelse af de kristne i de første århundreder af vor epoke har vist sig at være grundløs.⁴⁶ I 1. og 2. årh. kom det nu og da til angreb på de kristne fra andre befolkningsgrupper, men statsligt organiserede forfølgelser var sjældne. Der er dog vidnesbyrd om konfrontationer under Nero, Domitian, Trajan og Marcus Aurelius, og i det 3. og 4. årh. oplever kirken flere systematiske forfølgelser fra statens side. I takt hermed skærpes tonen fra kir-kens side, især hos Tatian, Tertullian, Hippolyt og Augustin.⁴⁷

Der kan tænkes mange årsager til disse sammenstød. En faktor er parusiens udeblivelse og den dermed sammenhængende transformation af kristendommen fra at være en eskatologisk – karismatisk og entusiastisk – religion til at blive institutionaliseret i alle henseender. En anden faktor er konkurrencen med andre befolkningsgrupper og religioner, der nu og da fører til uroligheder med påfølgende indgreb fra statsmagtens side. Og der gør sig sikkert flere faktorer gældende. Det bør dog også overvejes, om der ikke i kristendommen selv rummes et poli-

tisk potentiale, som har været medvirkende til at fremkalde de nævnte sammenstød.

Et sådant potentiale kommer i NT tydeligst til udtryk i *Åb.*, hvor de kristne synes at stå i en åben konflikt med den romerske stat. Her stilles Kristus i direkte modsætning til de romerske kejsere, jfr. 13-14 og 19. Her præsenteres Rom som "Babylon", "den store skøge" og "dyrene", jfr. især 17,9 ff. Her er vi i en verden, der svarer fuldstændigt til den, vi finder i de samtidige jødiske apokalypter som *4 Esra* og *Syr Bar Apok.* Hovedmod-sætningen går her ikke mellem Kristus og Satan, synden eller døden, men mellem Kristus-messias og den romerske kejser og stat som Satans inkarnation på jorden, som Anti-messias eller Anti-Krist.⁴⁸

Om end *Åb.* i denne henseende står temmelig ene i den tidlige kristne litteratur,⁴⁹ er der dog tydelige forbindelseslinier til andre apokalyptiske tekster i NT, først og fremmest i evangelierne, men også til en tekst som det dunkle *2 Thess 2*, der taler om "lovløshedens menneske" og "fortabelsens søn", der sætter sig op imod Gud og profanerer hans tempel, men som den genkommende Kristus skal tilintetgøre. I disse tekster – og det gælder især Jesu eskatologiske tale i *Mat 24,3 ff. par.* – møder vi på samme måde håndgribelige samfundsmæssige og politiske faktorer som Jerusalem, templet, det jødiske folk, hedningerne, krige, o.s.v., faktorer, der – måske bortset fra *2 Thess 2* – ikke præger den paulinske og johannæiske eskatologi. Der synes således at bestå en forbindelse mellem *Acta*, *Åb.* og de synoptiske evangelier på den ene side og den samtidige jødiske eskatologi på den anden side, mens denne forbindelse synes at være svagere for den paulinske og den johannæiske litteraturs vedkommende. Dermed kan vi vende os til Jesus og hans bevægelse.

5. Jesus

I *Mat 16,13-28 par.*; *Luk 19,11 ff.*; *Joh 6,15* og *Acta 1,6-8* søger man målbevidst at korrigere en national jødisk eskatologi og messianologi. Men netop selve denne korrektion, sammenholdt med den judaiserende eskatologi i *Åb.* og dele af evange-

lierne, og set i lyset af de faktiske sammenstød mellem kirken og statsmagten, indicerer, at vi her står over for Jesus-bevægelsens og Jesu egen eskatologi. For denne finder vi antagelig lige præcis i brændpunktet mellem samtidig jødisk eskatologi og de træk i NT, urkristendommen og oldkirken, der strider imod NT's fremherskende eskatologi og politiske holdning.⁵⁰

Jesu og hans bevægelses eskatologi møder vi således efter al sandsynlighed i bjergprædikenens saligprisninger i *Mat* 5,3-10 par. med deres løfter til de fattige, sultne, tørstige og forfulgte. Ligeså, formodentlig, i *Mat* 19,27-29 par., hvor Peter og de øvrige disciple som belønning for at have fulgt Jesus loves domsmagt over Israels tolv stammer samt huse, marker og familie til gengæld for dem, de har givet afkald på og mistet ved at følge Jesu kald til efterfølgelse. De eskatologiske forventninger er i disse tekster særdeles håndgribelige og vedrører menneskers behov her og nu. Det er samtidig forventninger, der afspejler en socialt slet stillet gruppe, og det er en "kvietistisk" eskatologi, der forventer alt fra Gud.

En klar jødisk eskatologi finder vi også i de gamle hymner i *Luk* 1-2. I 1,32-33 siges det om Jesus, at "denne skal blive stor og kaldes den højstes søn. Og Gud, herren skal skænke ham hans far, Davids trone, og han skal herske over Jakobs hus til evig tid . . ." Her er perspektivet både rent jødisk og klart religio-politisk. Det er det ligeledes i *Luk* 1,46-55 og 1,68-79, der taler om, at Israels Gud erindrer sig sin pagt med folket og ved at sende messias vil befri det fra dets fjender. Samtidig er der, især i 1,51-53, et tydeligt socialt perspektiv.

En lignende national jødisk eskatologi foreligger i beretningen om Jesu indtog i Jerusalem i *Mat* 21,1-11 par. Bag den korrigerende redaktion ser vi en tradition om Jesu messianske indtog, under hvilket han hyldes som Davids søn.

Det samme er endelig tilfældet i Jesu eskatologiske tale i *Luk* 21,20-28:

Når I ser Jerusalem omringet af hære, så skal I vide, at dens ødelæggelse er rykket nær. Så skal indbyggerne i Judæa flygte op i bjergene, og byens indbyggere skal drage ud, og de, der bor i landdistrikterne, skal

ikke drage ind i den. For disse er hævnens dage, da alt det, der er skrevet, skal opfyldes. Ve de gravide og de, der giver bryst i de dage, Der skal komme en vældig nød over landet og vrede over dette folk. Og de skal falde for sværdets od og føres fangne bort til alle hedningefolkene. Og Jerusalem skal trædes ned af hedningerne, indtil deres tider er rundet ud. Og der skal komme tegn i sol og måne og stjerner, og på jorden angst over hedningerne på grund af uro over havs og rystelsers brusen, idet mennesker besvimer af frygt og gru for det, der kommer over verden, for "himlens kræfter" skal rystes. Og så skal de se "Menneskesønnen kommende på sky" med kraft og megen herlighed. Men når disse ting begynder at ske, da skal I rette jer op og løfte jeres hoveder, for da er jeres forløsning nær.

I *Luk.*'s sammenhæng er denne tekst en forudsigelse *ex eventu* af Jerusalems fald i 70. Den er samtidig præget af de kristnes opgør med jøderne. Endelig gælder frelsen her eksklusivt de kristne, og den skal indtræde ved Kristi parusi, som Menneskesønnens komme i sammenhængen refererer til. Men bag disse lag af senere tolkning og redaktion fornemmes tydeligt en ældre tekst, der på traditionel profetisk vis forudsiger Jerusalems og Israels skæbne. På linie med f.eks. *Dan* 9,24-27 profeteres Jerusalems fald, talrige jøders død og mange andres slaveri i det fremmede. Men samtidig forjætter teksten, at "hedningernes" – og det vil her sige Roms – herredømme kun skal vare, indtil den af Gud fastsatte tid er omme, jfr. *Dan* 2 og 7.⁵¹ Så skal "frelsens tegn" ske i himlen, jfr. profeten i *Bell* 6,285, og så skal Israel befries!

Tolket på denne måde udtrykker teksten – på linie med de øvrige – ikke en militant "zelotisk", men en national "kvietistisk" eskatologi.

6. Eskatologiens transformation i urkristendommen

Der er således grund til at tro, at religion og politik var nært forbundet hos Jesus og i Jesus-bevægelsen svarende til, hvad der var tilfældet i den øvrige antikke jødedom.⁵² Den eskatologiske frelse anskues i de anførte tekster primært i håndgribelige materielle og nationale politiske kategorier. Det drejer sig

først og fremmest om Israels befrielse (fra Rom og hedningerne) og om de fattige og fromme jøders redning. Derfor anskuer man i Jesus-bevægelsen Jesus som en national, jødisk messias og ikke som en universel, himmelsk kyrios.⁵³ Hermed udelukkes ikke transcendentale eller overhistoriske elementer i eskatologien. Satan, synden og døden er ikke ude af billedet, men kædes sammen med den nationale, politiske eskatologi.⁵⁴

Hvad der skiller Jesus og Jesus-bevægelsen fra de øvrige antikke jødiske retninger, er således ikke definitionen af den eskatologiske frelses indhold. Derom er der i store træk enighed. Hvad der skiller, er det samme, som det, der danner skel mellem de øvrige retninger. Det er programmet og metoderne. Det er den enkelte retnings nærmere program for Israels holdning i tiden inden frelsen, specielt holdningen til den romerske stat og dens jødiske samarbejdspartnere i Palæstina. Her hører Jesus-bevægelsen til gruppen af akut nærforventende "kvietister". D.v.s. den ligger på linie med Døber-bevægelsen, Josefus' eskatologiske profeter samt, antagelig, Qumran-menigheden og dele af den farisæiske bevægelse.

Hvad er da årsagen til, at der så hurtigt i den tidlige kristendom indtræder en så voldsom ændring af den eskatologiske frelses indhold? Da frelsens indhold ændres fra at omfatte Israels befrielse fra Rom og hedningerne til at omfatte de udvalgte Kristus-troendes frelse fra synd, død og djævel, er der grund til at antage, at den grundlæggende årsag er at finde lige netop i bruddet med det jødiske folk.⁵⁵ I samme udstrækning, som Kristus-bevægelsen kom i modsætning til jøderne – og det skete i forlængelse af tendenser hos Jesus og i Jesus-bevægelsen åbenbart meget tidligt, jfr. *1 Thess 2,14-16; Fil 3,2 ff.* og *Acta* – i samme udstrækning måtte opfattelsen af den eskatologiske frelses indhold nødvendigvis transformeres. Den kunne da pr. definition ikke længere omfatte Israel, dets folk og land, men måtte omfatte det "sande", "nye" eller "åndelige" Israel, som netop ikke længere er et folk, men en gruppe af enkeltindivider. Frelsen måtte da gælde – ikke de fattige, sultne, tørstige og undertrykte i Israel, men de fattige "i ånden", dem, der sulter og

tørster "efter retfærdighed", dem, der træller "for synden" o.s.v.⁵⁶

Da forbindelsen med det jødiske folk senere blev brudt, jfr. f.eks. *Mat* 21,33-44 par., og urmenigheden ikke blot vendte sig til ikke-jøderne, men fik sit tyngdepunkt blandt dem, måtte denne transformation gå et skridt videre. Urkristendommen måtte dermed bevæge sig fra det semitiske, jødiske, fortrinsvis landlege palæstinensiske område til de større græsk-romerske byer. Som følge af denne bevægelse bort fra det jødiske folk og dets kerneområde i Palæstina måtte urkristendommen gennemgå en udvikling, der svarer til de øvrige folkereligioner, som i græsk-romersk tid ændrer sig fra at være nationale, folkelige religioner til at blive internationale – man kunne næsten sige "ny-religiøse" – bevægelser som f.eks. Isis-kulten, Mithras-dyrkelsen, de eleusinske mysterier og mange andre. I stedet for nationen og samfundet rykkede her den enkelte og hans liv og død ind som centrum i religionen.⁵⁷

Denne afgørende transformation af urkristendommen og dens eskatologi – fra religion i omfattende forstand til religion i snævrere forstand – fandt altså ikke sted sent i oldkirkens historie, således f.eks. Erich Fromm har hævdet det i *Dogmet om Kristus*,⁵⁸ men overordentlig tidligt, som jeg her har forsøgt at vise det. Fromm var heller ikke opmærksom på den afgørende betydning, som de kristnes brud med jøderne havde for denne udvikling. Det var derimod ældre forskere som Reimarus, D.F. Strauss og Tübingerskolens talsmænd.⁵⁹ Derfor må antagelig også Engels og den marxistiske, fortrinsvis østeuropæiske, forskning i hans fodspor tilkendes ret i, at *Åb.* repræsenterer en tidlig tradition i urkristendommens historie.⁶⁰

Mens den religiøse og den politiske sfære således i den antikke jødedom, incl. Jesus og Jesus-bevægelsen – om end på forskellig vis – hænger nært sammen, ligger de i den tidlige kristendom langt fra hinanden. De samfundsmæssige og politiske dimensioner ligger her langt ude i randen af synsfeltet, og den eskatologiske frelse vedrører ikke disse dimensioner. Religionen og den religiøse sfære er således af en anden art og et andet ind-

hold end i den antikke jødedom. Der foreligger derfor her – i forlængelse af, men i højere grad end i den antikke jødedom apokalyptiske ”kvietisme” – et sækulariseringspotentiale med betydelige muligheder for sontring mellem religion og politik, mellem Gud og kejseren, mellem kirke og stat.

Denne ur- og oldkristne situation er imidlertid en overgangssituation. I det 3. og 4. årh. bliver det vanskeligere og vanskeligere at opretholde denne sontring, og efter 325 ændres situationen igen, og den klassiske antikke overlappning mellem den religiøse og den politiske sfære genoprettes⁶¹ for derefter at blive opretholdt i en meget lang periode. Årsagen er i princippet den samme som den, der bevirkede den voldsomme udvikling fra antik jødedom til tidlig kristendom, nemlig en fundamental ændring af de kristnes og kirkens relationer til den afgørende politiske og samfundsmæssige realitet, dengang det jødiske folk og nu det græsk-romerske samfund og den romerske stat. Kirken knyttes efter 325 atter nært til et samfund og en stat og dermed indtræder der en radikalt ny fase, om end den ”verdensfjerne” form for kristendom vedbliver at eksistere som et randfænomen i den kristne kirkes historie.⁶²

Noter

1. G. Kehrer, *Religionssoziologie*, Berlin 1968, 7 og 100.
2. Jfr. H. Mol, *Identity and the Sacred. A sketch for a new social-scientific theory of religion*, Oxford 1976, 59, og min artikel, ”Religion og politik i Jesusbevægelsen”, *DTT* 42, 1979, 1-19, 1.
3. Jfr. W. Theimer, *Geschichte der politischen Ideen*, Bern und München 1959, 450-451.
4. Jfr. P. Meyer, *Politisk videnskab*, København 1962, 21-22 og 115-116.
5. Jfr. J. Glebe-Møller, *Om religion. En introduktionsbog*, København 1977, 13-25, og Mol, 109-111 og 116-118.
6. Jfr. debatten om årsagerne til det første store jødiske oprør mod Rom (66-70), som jeg kort refererer i min artikel, ”The Causes of the Jewish War According to Josephus”, *JSJ*, 10, 1979, 179-202, 179. Se hertil endvidere H.G. Kippenberg, *Religion und Klassenbildung im an-*

- tiken Judäa. *Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition og gesellschaftlicher Entwicklung*, Göttingen 1978, 9-10, og D.M. Rhoads, *Israel in Revolution: 6-74 C.E. A Political History Based on the Writings of Josephus*, Philadelphia ²1979, 80-87, 150ff., 170-173 og 179-180.
7. Op.cit., I,5,3. Denne tanke gentages hos en lang række forfattere og fremføres med kraft så sent som i 380'erne af Q. Aurelius Symmachus, *Relatio* 3,3, jfr. Ebbe Christensen, "Begivenhederne omkring Victoria-alteret", Århus 1983, 3-5. For en generel oversigt henvises i øvrigt til T. Christensen, *Romermagt, hedenskab og kristendom. En kulturkamp*, København 1970, især 11 og 25-27.
 8. Jfr. P.J. Jensen, "Romersk religion", *Illustreret Religionshistorie*, København 1968, III, 113-222, 195-197.
 9. Op.cit., VII, 186-199 (mod ptolemæerne), 202-230 (mod seleukiderne) og 324-342 (konklusioner), især 324-326, 330 og 333-335. Eddys tese er – bortset fra Fuchs – allerede formuleret af J. W. Swain, "The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire", *Cl Phil*, 35, 1940, 1-21.
 10. Op.cit., 341.
 11. Berlin 1938, rp. 1964, jfr. også Swain, 13-16. For nylig har A. Schalit i afhandlingen, "Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus, Talmud und Midrasch. Zur Geschichte einer messianischen Prophetie", i: H. Temporini und W. Haase, ed., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin 1975, II,(2), 208-327, især 218-221, taget hele denne problematik op til fornyet undersøgelse med særligt henblik på situationen i Judæa i 66-70. H. Biezais har endelig i artiklen, "Tendenser i nutida messianiska rörelser", *Religion och Bibel, Nathan Söderblom-Sällskapets Årsbok* 1969, 26-39, især 31-32 og 34-35, vist, at moderne messianske og millenaristiske bevægelser i den 3. verden på samme måde kan tolkes som udtryk for åndelig modstand mod europæisk og amerikansk undertrykkelse.
 12. Jfr. Fuchs, 3-5, med henvisning til Cicero, *De re publ.*, 3,9 ff.
 13. Jfr. Fuchs, 5-6, med henvisning til Phlegon, *Mirabilia*.
 14. Jfr. *Åb* 17-18.
 15. Op.cit., 7. Se ligeledes 15-16 og 18-19.
 16. Jfr. B. Noack, *Sibyllinske Orakler*, i: E. Hammershaimb, m.fl., ed., *De*

- gammeltestamentlige Pseudepigrapher*, 4. hæfte, København 1963, 441-508, 449-450.
17. Lignende profetier findes i *Or Sib* 3,46-52, hvor det gælder Rom og Ægypten samt i 4,115-148 og 5,137-178, der fortrinsvis taler om Rom og Judæa.
 18. B. Noacks oversættelse, op.cit., 479.
 19. Jfr. F. Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc. Récit-Pratique-Ideologie*. Paris ³1976, 93-126; J. S. Kennard, *Politique et Religion chez les Juifs au temps de Jésus et dans l'Église primitive*, Paris 1927, 11-68; Kippenberg, 78-172, samt mine artikler, "Religion og politik", 6-7, og "Fremtidshåbet i biblen", *Religion*, 1980, 14-32, 20-22.
 20. Jfr. Josefus' idealiserende skildring af det jødiske "teokrati" i *Ap* 2,151-235, især 164-167 og 184-189.
 21. Jfr. ud over den i note 19 anførte litteratur M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen ²1973, og V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York 1970.
 22. Jfr. *Dan* 7-11; *1 Makk* 1-2 og *2 Makk* 5-7, specielt *Dan* 9,27; *1 Makk* 1,54-59 og *2 Makk* 6,1-11. Kippenberg, 93, beskriver tidens forhold mellem religion og politik således: "Weil die religiöse Symbolik egalitäre Interessen ausdrückte, war sie in diesem Kampf so zentral für die aufständischen Priester und Bauern."
 23. Jfr. især *Bell* 1-2 og *Ant* 18-20, især 18,1-10 og 23-25, samt W.R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period* (1956) rp. Westport 1973; M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Leiden/Köln ²1976; Kippenberg, 125-135 og 156-172; H. Kreissig, *Die sozialen Zusammenhänge des jüdischen Krieges. Klassen und Klassenkampf im Palästina des 1. Jahrhunderts v.u.Z.*, Berlin 1970, især 101-146, og Rhoads, op.cit. Specielt for farisæernes holdning i hele perioden fra hasmonæerne til Bar Kochba henviser jeg til den vigtige artikel af G. Allon, "The Attitude of the Pharisees to the Roman Government and the House of Herod," *Scripta Hierosolymitana*, VII, Jerusalem 1961, 53-78.
 24. Jfr. Kennard, 43-68; Kippenberg, 163-172; Schalit, 235-243, og mine artikler, "Religion og politik", 6-7,11 og 12-13, og "Fremtidshåbet", 21-22. Kreissig, 101 ff., specielt 115-116, 118, 129 og 133-142,

Jødedom og kristendom

- derimod, tilkender ikke den jødiske messianisme synderlig betydning.
25. Således muligvis følgende tekster i *Test XII Patr.* : *TRub* 6,5-12 og *TLev* 8,11 ff.
 26. Jfr. *Bell* 2,55-65 og *Ant* 17,269-285.
 27. Jfr. *Bell* 2,118 og *Ant* 18,4-10 og 23-25 (Judas); *Bell* 2,433-449, især 444 (Menahem) og *Bell* 2,521 og 652; 4,353, 503-544 o.s.v. og især 7,26-36 (Simon), samt hertil Hengel, 296-304, og Kennard, 48-49. Kreissig, 113 ff. og 142-143, derimod, afviser, at disse skikkelser var messias-prætendenter.
 28. Jfr. Farmer, 175-177; Hengel, 93-150 og 235-318; Kennard, 12 ff. og 43 ff., og min artikel, "Fremtidshåbet", især 14-15 og 20-22.
 29. *Bell* 6,285.
 30. Se hertil E. Norden, "Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur*, 16, 1913, 637-666 (= A. Schalit, ed., *Zur Josephus-Forschung*, Darmstadt 1973, 27-69).
 31. B. Melchiors oversættelse i hans *Jødedommen – en tekstcollage*, København ²1979, 63. Jfr. i øvrigt Kennard, 38-41, 58-59 og 66-67, og Schalit, 224-225 og 255.
 32. At *Bell* 6,313 ikke kan tolkes som en afvisning af messias-troen og Israels fremtidshåb som sådanne, fremgår af *Bell* 5,367; *Ant* 10,210 og 276 ff., samt hertil min bog, *Josefus som historieskriver*, København 1983, 46-47, 54 og 57.
 33. Jfr. Allon, 73-77; Farmer, 93 ff.; Hengel, 149; Kennard, 29 ff. og Schalit, 264-280.
 34. Jfr. Hengel, 149-150, og Schalit, 223-224, som anvender betegnelsen "die Partei der kämpferischen Messianismus."
 35. Lignende tendenser findes i samtidige ikke-jødiske stoiske og epikuræiske kredse.
 36. Jfr. Christensen, 41, 44-45 og 88-89; M. Dibelius, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, Heidelberg 1942 (= R. Klein, ed., *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1971, 47-105, 47 ff. og 86); H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums*, Göttingen 1969, 107-114, og mine artikler, "Religion og politik", 4-5, og "Fremtidshåbet", 22-24. Dette synspunkt afvises af bl.a. O. Cull-

- mann, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1956, 1-2 o.s.v., og Kennard, 69-140.
37. Se ligeledes *Ef* 5,22-6,9; *Kol* 3,18-4,1 og *1 Pet* 2,18-3,7.
 38. Således også *Tit* 3,1 og *1 Pet* 2,13-17. Også disse steder tolker Cullmann, 36-50, især 40-42, og Kennard, 111-128, anderledes.
 39. Hertil svarer måske også *2 Thess* 2,6-7. Dersom udtrykkene τὸ κατέχον og ὁ κατέχων refererer til Rom og den romerske kejser, står vi her over for et udsagn, der oven i købet tildeler den romerske statsmagt en positiv rolle i det eskatologiske begivenhedsforløb.
 40. Jfr. Dibelius, 47-50, men i modsætning til Cullmann, 23-25.
 41. Jfr. *Joh* 18,36; *1 Kor* 15,24-28; *Fil* 3,20; *Kol* 3,1-2; *1 Thess* 4,17; *2 Tim* 4,18; *Hebr* 11,13-16; *1 Pet* 1,1, 17 og 2,11.
 42. Jfr. C.J. Cadoux, *The Early Church and the World*, Edinburgh 1925, rp. 1955, 173-181; Christensen, 63 ff.; Dibelius, 65-72 og 102-105; R.M. Grant, *Early Christianity and Society*, London 1978, 27 ff.; R.A. Markus, *Christianity in the Roman World*, London 1974, 45-47, og min artikel, "Religion og politik", 3-4. Heroverfor står Kennard, 69-110.
 43. Jfr. *Mat* 22,21 par.; 24,3 ff. par. og de i note 41 nævnte steder.
 44. Jfr. Eusebius, *HE*, IV, 26,1-11, specielt 9. Eusebius' opfattelse svarer fuldstændig til Tertullians i *Apol* 5,2-5, hvis opfattelse atter svarer til Filons i *Flaccus* og *Ad Gaium*.
 45. Jfr. *Acta* 16. 18 og 21-28; *Åb* 2,13; 6,9-11 og 12,1-18,24; Tacitus, *Ann* XV,44,2-5; Suetonius, *Nero* 16,2, og Plinius, *Epistulae* 10,96 og 97.
 46. Jfr. Christensen, 45-55; Conzelmann, 110-112; W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965, 1-22; F.E. Steffensen, *De romerske kristenforfølgelser*, København 1975, 9-17, og min artikel, "Religion og politik", 3-4.
 47. Jfr. Christensen, 93 ff.; Fuchs, 21-22; Grant, 31-32, og Markus, 48-51.
 48. Jfr. Cullmann, 51-61; E.S. Fiorenza, "Religion und Politik in der Offenbarung des Johannes", i: H. Merklin und J. Lange, ed., *Biblische Randbemerkungen*, Fs. R. Schnackenburg, Augsburg²1974, 261-272; Fuchs, 20-21; Grant, 25 og Kennard, 119-120 og 131.

Jødedom og kristendom

49. Herimod dog Cadoux, 166-169; Cullmann, 59-60 og Kennard, 69 ff., specielt 131.
50. Jfr. min artikel, "Religion og politik", 2, 7-8 og 11-12.
51. Den samme opfattelse finder vi hos Josefus, jfr. *Bell* 5,367 og de i note 32 givne henvisninger.
52. Jfr. min artikel, "Religion og politik", især 1, 9-11 og 13-19 med litteraturhenvisninger i noterne 3 og 44. Ud over den dér anførte litteratur henviser jeg til Belo, passim, især 333-344; Grant 13-20; Kennard, 5-7 og 132-144 og G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung*, München 1977, 57-61.
53. Herom nærmere i min artikel, "Religion og politik", 7-18, især 9-11 (med litteraturhenvisninger).
54. Jfr. min artikel, "Fremtidshåbet", 17-24.
55. I samme retning Belo, 316-317.
56. Jfr. *Mat* 5,2-10 par.; *Rom* 6 og *1 Kor* 7,17-24. Den samme udvikling kan iagttages i Qumran-menigheden, jfr. Kippenberg, 157-163.
57. Jfr. Grant, 20; Kennard, 69 og 121-132; Markus, 29-39 og min artikel, "Religion og politik", 4 og 18 (med litteraturhenvisninger). Belo, 36-40, redegør teoretisk for disse to og andre hovedtyper af religion. Analogier til denne transformation af urkristendommen foreligger bl.a. også i den rabbiniske jødedoms transformation af den militante "zelotisme", jfr. Hengel, 126-127, og i Matswa Andrés bevægelse i 30'ernes og 40'ernes Kongo, jfr. G. Lanczkowski, *Verborgene Heilbringer*, Darmstadt 1977, 4 og 40. For en kortfattet gennemgang af den græsk-romerske periodes "nye" religioner henvises til Christensen, 28-35.
58. *The Dogma of Christ*, London 1963, 38 ff., især 45. Således også Belo, 329-330.
59. Jfr. mine artikler, "Den nyere evangelieforsknings metoder og spørgsmålet om den historiske Jesus", *DTT*, 41, 1978, 217-243, 219-229, og "Religion og politik", 8 ff.
60. Jfr. F. Engels, *Ueber die Geschichte des Urchristentums*, 1895 (da.o. i J. Witt-Hansen, *Karl Marx*, København 1970, 245-271). For den senere marxistiske forskning henvises til L.O. Gjesing, "Den materialistiske eksegese og hermeneutikken. Hermeneutiske overvejelser i tilknytning til Fernando Belos materialistiske Markuslæsning", *DTT*,

43, 1980, 81-112, 83-87.

61. Jfr. Markus, 87-101.
62. I dag står der efter sækulariseringens og demokratiseringens afpolitisering af kristendommen atter strid i kirken om forholdt mellem religion og politik. Med 70'ernes sociale renæssance og 80'ernes forstærkede bekymring for oprustningen og freden ser vi på ny, at den politiske sfære i højere grad inddrages i den kristne religion. Man kan her stille det spørgsmål, om kristendommen også i dette tilfælde er i færd med at knytte sig til en ny politisk og samfundsmæssig realitet.

Summary – Religion and Politics in Ancient Judaism and Early Christianity. Initially, definitions of religion and politics are discussed. Then the issue as regards the Mediterranean area is surveyed in general. The ideas of Eddy and Fuchs are adopted. Ancient Jewish history and literature from 175 B.C. to A.D. 135 are analysed under this point of view, and it is found that in all Jewish trends the religious and the political spheres overlap to a variable high degree. In early Christianity we find a main stream of non-political "quietism" dominated almost totally by the religious sphere. Another trend is more political and more influenced by Judaism. Jesus is found to belong to this latter trend. This means that in the movement of Jesus, religion and politics were closely united. As a consequence, a major transformation of early Christianity is supposed to have taken place early in its history. This transformation is finally assumed to be closely connected with the dissociation between the early Christians and the Jews. After the separation from Judaism Christianity became an individualistic and spiritualistic religion with little room for the political sphere. This situation changed again in the 4th century with the revolution of Constantine when the Christian religion again was connected with the decisive powers in society.

Per Bilde

Dr.teol., lektor

Institut for Kristendomskundskab

Aarhus Universitet